

El *De fato* de Bardesanes d'Edessa, en la cruïlla de tradicions culturals de l'antiguitat tardana al Pròxim Orient

Oriol PONSATÍ-MURLÀ

Universitat de Girona. ORCID: 0000-0002-4804-0568

Rebut: 14.06.2024 — Acceptat: 29.06.2024

Resum. Aquest article vol presentar al lector català la figura de Bardesanes d'Edessa i la traducció de l'única obra de l'escola d'aquest pensador siríac del segle II-III dC que ens ha pervingut i que es pot llegir a continuació en aquest mateix número de TAMID en traducció de Joan Ferrer: el *Llibre de les lleis dels països*, *Liber legum regionum*, *Περὶ εἰσαρμύνης*, o *De fato*. L'estudi descriu els problemes que el text presenta tant en termes d'autoria com de llengua original (grec o arameu-siríac) i intenta situar els principals temes tractats (llibertat, natura i destí) en el marc de la confluència de tradicions culturals, filosòfiques i religioses del Pròxim Orient hellenitzat durant l'antiguitat tardana.

Paraules clau: Bardesanes d'Edessa, *Liber legum regionum*, *Περὶ εἰσαρμύνης*, *De fato*, filosofia de l'antiguitat tardana

Bardaisan of Edessa's *De fato*, at the crossroads of cultural traditions of Late Antiquity in the Near East

Abstract. This article aims to introduce Catalan readers to Bardaisan of Edessa and to the translation (by Joan Ferrer and available to read further on in this issue of

Correspondència: Oriol Ponsatí-Murlà. Departament de Filosofia, Facultat de Lletres, Universitat de Girona. Plaça Ferrater Mora, 1. ES-17004 Girona. UE. Tel.: 00 34 972 418 200. A/e: oriol.ponsati@udg.edu.

TAMID) of the only surviving work from the school of this Syriac thinker from the 2nd–3rd century AD: the *Book of the laws of the countries*, *Liber legum regionum*, *Περὶ εἰμαρμένης*, or *De fato*. The article describes the problems that the text poses, in terms of both authorship and original language (Greek or Aramaic-Syriac), and attempts to situate the main topics discussed (freedom, nature and fate) within the context of the confluence of cultural, philosophical and religious traditions of the Hellenized Near East in Late Antiquity.

Keywords: Bardaisan of Edessa, *Liber legum regionum*, *Περὶ εἰμαρμένης*, *De fato*, philosophy in Late Antiquity

El Llibre de les lleis dels països (*De fato*): autoria i context

Al lector català, probablement, no li dirà gaire res el nom de l'actual ciutat turca d'Urfa, o Sanliurfa, Edessa en època hellenística i romana (no pas l'actual Edessa de Grècia), Ar-Ruha (الرها) durant la dominació turca. Això no obstant, aquesta ciutat situada al sud-est de l'actual Turquia, a pocs quilòmetres al nord de la frontera amb Síria, a no gaires més del riu Eufrates, a l'oest, i travessada pel riu Karakoyun (històricament, Daisan) va ser durant tres segles llargs (132 aC - 214 dC) la capital del Regne d'Edessa, o d'Osroene, un estat relativament autònom en un territori constantment disputat per la dinastia dels Àrsides (Imperi part), a llevant, i l'Imperi romà, a ponent.¹ Justament en el darrer període d'autonomia política, perduda definitivament el 214 dC, quan Caracalla la va transformar en una colònia després de deposar-ne l'últim rei, Abgar IX, a Edessa hi va viure Bardesanes, que pren el seu nom, precisament, del nom del riu d'Edessa (Bar - Daisan, 'fill del Daisan'). Comprensiblement, el nom de Bardesanes sonarà encara menys al lector català, atès que es pot dir que la recepció d'aquest autor, tant a Catalunya com a la resta del Regne d'Espanya, ha estat pràcticament nul·la.² Fins on en tenim notícia, tot el tractament que la literatura acadèmica en llengua catalana ha fet de Bardesanes es limita a l'esment que en fan Joan Ferrer (2010, 288-289), en l'apartat dedicat a les *Homilies pseudoclementines* d'un treball d'homenatge a Josep Rius-Camps, i Jordi Sanchis (2022), a propòsit de l'ús de traduccions

1. Per a una aproximació de conjunt a l'Edessa històrica en llengua propera, vegeu TEIXIDOR (1991).

2. Una de les poques monografies sobre aquest pensador, al marge del tractament que podem trobar en les diverses edicions del *Llibre de les lleis dels països*, és TEIXIDOR (1992).

per part d'Eusebi de Cesarea. Així doncs, aquestes pàgines i, especialment, la traducció de Joan Ferrer que les segueix, que recull tant l'original arameu-siríac com la traducció catalana del *Llibre de les lleis dels països*, de Bardesanes, tenen la voluntat, sobretot, d'incorporar, per primera vegada, aquest autor del Pròxim Orient en el nostre horitzó de referents culturals de l'antiguitat tardana.

De Bardesanes en sabem poquíssima cosa. L'any de naixement (154), gràcies a la *Crònica d'Edessa* (finals del segle VI), i el de la mort (222), gràcies a la notícia biogràfica que ens en proporciona el patriarca d'Antioquia del segle XII, Miquel el Sirià (Nau, 1907, p. 521-524), en la seva monumental *Crònica universal*. L'únic testimoni coetani que en conservem és el sorprenent relat que en fa l'escriptor grec cristià Julià l'Africà, que va visitar la cort d'Edessa en vida de Bardesanes i va tenir l'oportunitat d'apreciar la seva rara habilitat com a arquer:

[35] Ἦν δὲ ἄρα σοφὸς τοξότης Βαρδησάνης εἶπερ τις ἕτερος οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοξεύσαντα οἷα ζωγράφον· ὁ δὲ τρόπος τοιόσδε· ἄνδρα κατάντικρύ ποτε ἕστησεν, νεανίαν καλὸν καὶ εὖρωστον ὃν καὶ γραφεὺς ἂν ἐξέκαμε μιμούμενος· προὔβάλλετο δὲ τὴν ἀσπίδα ὁ νεανίας, τοῦτο γὰρ προσέταξεν ὁ Βαρδησάνης ἐνδεικνύμενος τὴν τέχνην ἡμῖν θεαταῖς. ὁ δέ, οἷα ζωγράφος ἀγαθός, τὸν [40] κατέχοντα μετέθηκεν ἐπὶ τὴν ἀσπίδα· πρώτην μὲν δὴ τὴν κεφαλὴν ἔγραφεν ὀρθοῖς βέλεσι κύκλον κεφαλῆς μιμούμενος, εἶτα τῶν ὀφθαλμῶν τὰς βολὰς, χειλέων ἀρμονίας, ῥυθμὸν γενείων, καὶ ὁ λοιπὸς ἄνθρωπος ἠκολούθει τῇ τάξει τοῦ σώματος. ὁ δ' ἐσεμνύνετο τοξικῇ γραφικῇ συλλαβῶν, καὶ γράφων τοξεύμασι καὶ τοξεύων γραφάς. ἐθαυμάζομεν δ' ὀρῶντες ὡς οὐ πολεμικὸν ἐπιτήδευμα [45] τὸ τόξευμα ἦν, ἀλλ' ἦν τι καὶ τερπνόν, καὶ κίνδυνος ἡδονή. ὁ δὲ καταθέμενος τὴν ἀσπίδα εἶδεν αὐτὸν ἐπὶ τοῦ οἰκείου ὅπλου γεγραμμένον καὶ ἔχαιρεν γενόμενος στρατιωτικὸν ζωγράφημα· τοῦτο μὲν οὖν ἔχω θαυμάσας (Africanus, 2012, 102).

[Era un arquer expert com cap més altre, Bardesanes. En ell vaig conèixer un home que disparava amb l'arc com si fos un pintor. Vet ací com ho feia: una vegada va situar just davant seu un jove tan bell i ben plantat que hauria deixat exhaust qualsevol pintor que l'hagués volgut representar. El jove sostenia l'escut per protegir-se, car Bardesanes així ho havia indicat per poder-nos mostrar a nosaltres, espectadors, el seu art. Com un bon pintor, va traslladar sobre l'escut el semblant de qui el sostenia. Primer va dibuixar-ne el cap, imitant amb fletxes ben rectes el cercle del rostre; després l'esclat de la mirada, l'harmonia dels llavis, la curvatura de les galtes, i va seguir la resta de l'home, segons l'ordre del cos. S'enorgullia de combinar el retrat i el tir amb arc, de tirar amb l'arc mentre retratava i de retratar mentre tirava amb l'arc. Nosaltres ens admiràvem de veure que

el tir amb arc no era només una pràctica bèl·lica, sinó també un entreteniment agradable i un plaer arriscat. Quan el qui sostenia l'escut el va abaixar, va veure's representat en la seva arma i es va alegrar d'haver esdevingut un soldat retratat. Tot això ho recordo, encara, amb admiració. (Traducció nostra)]

Poques línies abans d'aquest fragment, Juli l'Àfrica qualifica Bardesanes de «part»; Hipòlit (*Philosophoumena*, VII, 31) el considera armeni; Eusebi de Cesarea, a la *Historia Ecclesiae* (IV, 30, 1), el fa originari de Mesopotàmia i, a la *Praeparatio evangelica* (VI, 9, 32), de Síria, mentre que Jeroni (*Adversus Iovinianum*, 2, 14) el qualifica de babiloni. Podríem entretenir-nos en l'anàlisi de les fonts antigues i medievals, gregues, llatines, siríaqes i àrabs, que ens forneixen dades —perfectament contradictòries— sobre Bardesanes i la seva obra.³ El fet és que l'únic testimoni directe i estrictament contemporani que n'hem conservat ens el descriu com un arquer artista i això, francament, no dona precisament peu a grans elucubracions hermenèutiques. D'altra banda, la revisió doxogràfica ens resultaria més aviat estèril pel propòsit que aquí ens fem, car l'obra que ens disposem a comentar, probablement, no és de Bardesanes.

Si l'autoria d'aquest petit tractat sobre el destí no ens és clara, tampoc no resulta del tot senzill saber en quina llengua va ser escrit originalment ni quin títol portava. El text ens ha estat transmès íntegrament en llengua aramea-siríaca en un manuscrit únic del segle VII, conservat a la British Library de Londres (BL Ms. Add. 14 658), sota el títol ܠܒܪܝܬܐ ܕܠܗܝܬܐ ܕܡܕܢܚܐ ('Llibre de les lleis dels països'), estandarditzat en la seva versió llatina: *Liber legum regionum*. Molt abans que aquest manuscrit fos descobert, però, diversos testimonis antics en llengua grega esmenten un tractat de Bardesanes sobre el destí (Περὶ εἰμαρμένης) o bé contra el destí (Κατὰ εἰμαρμένης)⁴ i, curiosament, cap d'ells no s'hi refereix amb el títol que porta el text siríac. A principis del

3. El lector que hi estigui interessat, trobarà el primer recull doxogràfic exhaustiu sobre Bardesanes ja en NAU (1907, p. 402-527), que podem considerar, pràcticament, el seu descobridor modern i el responsable de l'establiment del text siríac del *Llibre de les lleis dels països* en les successives edicions que hi dedicà (NAU, 1899, 1907, 1931). Posteriorment, se n'han cuidat, també, DRIJVERS (1966), SKJÆRVØ (1989), CRÉGHEUR (2004) o CAMPLANI (2006), entre altres. La proliferació de traduccions i monografies sobre Bardesanes aquests darrers anys, com la tesi doctoral de Dirk BAKKER (2011), l'erudita edició italiana del *Llibre de les lleis dels països* a càrrec d'Ilaria RAMELLI (2009), o la nova versió francesa a càrrec de Paul-Hubert POIRIER i Éric CRÉGHEUR (2020), sembla denotar un renaixement de l'interès envers aquest autor.

4. DRIJVERS (1966, p. 63-66) en proporciona una relació exhaustiva.

segle v, Rufi l'esmentarà novament, ja en llatí, i ho farà amb el títol *De fato*. D'entre els pares grecs que ens en parlen, Eusebi de Cesarea (*Praeparatio evangelica*, VI, 10) no solament esmenta el títol, sinó que ens proporciona un ampli fragment de l'obra en llengua grega. La comparació del text siríac i aquest fragment d'Eusebi en grec ha donat peu, ja des de mitjan segle XIX, quan Cureton (1855) el va donar a conèixer, a encesos debats filològics per determinar si el text havia estat escrit originalment en grec i traduït al siríac o a l'inrevés. Avui en dia, el consens és pràcticament absolut al voltant de l'originalitat siríaca.⁵ Els dos títols poden semblar, *prima facie*, molt diferents l'un de l'altre, però al capdavant tant l'un com l'altre descriuen adequadament el contingut del diàleg que tenim entre mans. Podríem dir que *Περὶ εἰμαρμένης* (o *Κατὰ εἰμαρμένης*) és un títol més genèric, atès que, efectivament, el conjunt del diàleg versa fonamentalment sobre la tensió entre destí i llibertat individual, mentre que *Liber legum regionum* documenta més específicament l'argumentari desplegat a la segona meitat del diàleg (a partir de N580, 25). És per aquest motiu que autors com Ramelli (2009, 16-17) s'inclinen per utilitzar predominantment el primer títol, sense que aquesta opció suposi qüestionar la preeminència del text siríac, encara que aquest ens hagi estat transmès amb un títol diferent —que bé podria ser obra del copista o compilador del BL Ms. Add. 14 658, recordem-ho, un recull de textos siríacs que data de quatre segles després de la mort de Bardesanes.

Més amunt hem dit que el *De fato* (ens hi referirem així, d'ara endavant, per mera economia) de Bardesanes, probablement no és de Bardesanes. El fet és que preguntar-se per l'autoria d'un determinat text, en el context d'una cultura encara tan marcadament oral com la dels segles II-III al Pròxim Orient, és més aviat quimèric. Escriure una obra, encara durant l'antiguitat tardana, tant podia voler dir, pròpiament, escriure-la (rars vegades), dictar-la (la majoria) o, ben sovint, recollir les idees d'un determinat mestre, expressades especialment en un context oral (com és el cas del nostre *De fato*), sense que això volgués dir reproduir-les literalment ni, necessàriament, fer-ho sota la seva supervisió i ni tan sols mentre el mestre encara era viu. La pressuposició que el fet d'ensenyar, en l'antiguitat tant grega com romana, havia d'implacar necessàriament anar més enllà de compartir idees en una comunitat filosòfica i anar acompanyat d'algun tipus de coneixement posat per escrit amb la in-

5. Vegeu les referències als estudis de Theodor Nöldeke, Levi della Vida i Hans Heinrich Schaefer a DRIJVERS (1966, p. 66).

tenció de ser *transmès*, és un prejudici tan modern com anacrònic; n'hi ha prou de pensar en els tres grans àgrafs antics —Sòcrates, Siddharta Gautama i Jesús—, que no van tenir necessitat d'escriure ni una línia per irradiar arreu del món idees que encara avui mantenen un grau d'influència inqüestionable.⁶ Si no eixamplem el concepte d'autoria fins al tercer nivell esmentat més amunt, ens serà difícil d'entendre que, des dels tractats d'Aristòtil (en la confecció dels quals degueren tenir un paper molt actiu des dels seus deixebles directes al Liceu fins a l'*editor* Andrònic de Rodes, que els aplegaria i titularia tres-cents anys més tard) fins al *De fato* de Bardesanes, passant per obres tan fonamentals per a la nostra tradició filosòfica com les *Ennèades* de Plotí (que, certament, no haurien vist mai la llum si no hagués estat per la *visió editorial* del seu principal deixeble, Porfiri), són obra dels seus autors sense que això vulgui dir que necessàriament les *escrivissin* ells. En el cas d'aquest diàleg de Bardesanes, sembla que la figura de Felip, el deixeble que narra el diàleg en primera persona, s'erigeix en el candidat *material* més plausible.

Ara bé, que no sapiguem si aquest diàleg va ser escrit en siríac o en grec, per Bardesanes o per qualsevol altre membre de la seva escola, resulta més aviat revelador que no pas problemàtic perquè posa de manifest, en primer lloc, l'existència d'una veritable escola de pensament a l'Edessa de principis del segle III i que probablement es va prolongar durant diversos segles; l'escola, en aquest sentit, passa per davant del mestre i ens permet relativitzar la figura de l'autor. En segon lloc, que la tradició ens hagi volgut transmetre aquest diàleg en dues llengües tan diferents com el siríac i el grec i que això ens faci ballar el cap sobre quina d'aquestes dues llengües és l'*original* ens obliga a no oblidar el que, des del nostre punt de vista, és la principal característica no pas del que hem anomenat, estrictament, *època hel·lenística*, sinó de tot el període que va des de la Grècia clàssica fins a l'antiguitat tardana: s'escriu en la llengua que s'escriu, *es pensa en grec* i s'és capaç de combinar i fer dialogar el substrat grec amb les influències més inesperades i fins i tot exòtiques —i aquí, cal entendre-ho bé, resulten exactament igual d'exòtiques les societats matriarcals de les amazones, les pràctiques ascètiques dels gimnosofistes hindús i el misatge perfectament impertinent («Ιουδαίοις μὲν σκάνδαλον, Ἑλλήσι δὲ μωρίαν» 'Un escàndol per als jueus i, per als grecs, un absurd') d'aquesta es-

6. Per a una crítica del concepte *transmissió*, o *tradició*, en l'antiguitat, al lector li pot interessar consultar, per exemple, el documentat i lúcida article de Pierre VESPERINI (2017).

cissió del judaisme que serà el cristianisme; tot pot ser i és pensat *en grec*, s'utilitzi la llengua que s'utilitzi.

De fato: estructura i temes

El *De fato* no és, estrictament parlant, un diàleg (com no ho són, genuïnament, tampoc, diversos diàlegs platònics, i això ja és un bon motiu per emparentar els escrits de Plató i aquest interessant text siríac), sinó, més aviat, un monòleg posat en boca de Bardesanes i estimulat per les preguntes que li adrecen els seus interlocutors. Les preguntes, combinades amb algunes objeccions, són, de fet, ben poques. Només vuit al llarg de tot el diàleg, formulades de manera breu per diversos dels interlocutors de Bardesanes. El gros de l'obra, per tant, correspon als llargs desenvolupaments que porta a terme el filòsof. Atès que les preguntes i objeccions dels interlocutors determinen el curs de l'obra, vegem quines són:

- 1) Pregunta d'Avida (un personatge de qui només sabem que no és cristià i podem intuir que és més jove que Bardesanes) adreçada a Bardesanes per boca de Felip: Per què Déu no ha creat els homes de tal manera que no poguessin pecar?

Resposta de Bardesanes: Déu ha volgut fer l'home per a la llibertat. Si no tingués possibilitat de fer el mal, tampoc no tindria possibilitat de fer el bé i tot ho faria segons allò que ha estat fixat per a ell.

- 2) Pregunta de Felip: I com els éssers que són determinats poden ser jutjats?

Resposta de Bardesanes: No seran jutjats en relació amb allò a què són subjectes (estan fixats) sinó en relació amb allò que els és propi (en tant que tenen poder).

- 3) Objeció d'Avida: Els manaments donats als homes són difícils de complir.

Resposta de Bardesanes: Els manaments bàsics són allunyar-se del que és dolent i fer el que és bo. Això està a l'abast de tothom.

4) Pregunta d'Avida: Les coses bones són fàcils de fer?

Resposta de Bardesanes: És més fàcil fer el bé que no pas guardar-se del mal.

5) Objeció d'Avida (mitjançant Felip): Si no fos naturalment constituït per pecar, l'home no pecaria.

Resposta de Bardesanes: Tots els homes tenen la mateixa natura (que, a més, comparteixen amb la resta d'éssers animats), però no tots obren igual; per tant, són lliures. En relació amb els seus cossos, són com la resta dels animals i obeeixen la natura; però en relació amb la seva ment, són lliures.

6) Pregunta de Felip i Bar Yomo: N'hi ha (amb referència als caldeus) que diuen que els homes són conduïts pel destí.

Resposta de Bardesanes: No tot depèn de la nostra voluntat; hi ha el destí i hi ha la natura; de quina manera influeixen natura i destí i quin és el poder de cada cosa per actuar al marge de la natura i del destí.

7) Nova pregunta d'Avida: Has demostrat que els homes no pequen perquè els impulsí a fer-ho la seva naturalesa. Però com pots demostrar que no pequen com a conseqüència d'un dictat del destí?

Resposta de Bardesanes: Tenim la llibertat de no servir la natura de la *physis* i de no ser moguts per la norma dels elements dominadors (horòscop). A partir d'aquí, Bardesanes desplega una llista d'exemples de lleis i costums de països diversos fins al final: tot allò que és normatiu en cada país no pot pas ser conseqüència de la posició i la influència dels astres.

8) Nova i última pregunta de Felip: Els caldeus diuen que el món es divideix en set climes, que determinen el caràcter dels qui hi viuen.

Resposta de Bardesanes: El món es pot dividir en climes, però en cada clima hi trobem persones que actuen de manera diferent.

Colofó: També a la inversa: hi ha jueus i cristians arreu i tots fan el mateix arreu. La seva actuació, per tant, no pot dependre ni de l'horòscop ni del clima.

Fixem-nos que només un esquema com aquest ja ens permet fer-nos immediatament càrrec del virolat entremat de temes que fan acte de presència en el *De fato* i que combinen problemes filosòfics de ressonàncies netament gregues amb d'altres que incorporen l'òptica cristiana, la influència sincrètica caldea, a més del reguitzell d'exemples —que no hem llistat en l'esquema— de pràctiques legals d'arreu del món conegut (la Xina, l'Índia, Hatra, Mèdia, Britània, Germània, Egipte, Frígia, Pèrsia...), que tenyeixen tot el text d'aquell tan particular cosmopolitisme hellenístic.

El diàleg explícit que Bardesanes estableix amb «els caldeus» fa de molt mal reconstruir, atesa l'escassetat de textos que ens ha pervingut d'aquesta tradició més o menys hermètica. Els fragments dels *Oracles caldeus*, això no obstant, que fan referència a l'εἰμαρμένη, no semblen pas mostrar el caràcter determinista que, segons Bardesanes, li assignarien els caldeus. Si bé és cert que aquests, contra Bardesanes, equiparen natura i destí en fragments, per exemple, «Μὴ φύσιν ἐμβλέψῃς εἰμαρμένον οὖνομα τῆσδε» ('No us fixeu en la natura; s'anomena destí', *Oracles caldeus*, fr. 102), semblen obrir igualment la possibilitat, si més no al teürg iniciat, d'evitar-ne la influència: «οὐ γὰρ ὑφ' εἰμαρτῆν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί» ('Car els teürgs no pertanyen al ramat [que guia] el destí', *Oracles caldeus*, fr. 153).

Més enllà de la polèmica amb els caldeus, el *De fato* dialoga amb aportacions gregues de tota mena. Sense ser esmentada explícitament en cap moment, hem de pressuposar que la teoria estoica sobre el fat hi és una referència ineludible; un dels principals filòsofs estoics del segle I aC, que va arribar a dirigir el Pòrtic de Zenó a Atenes, va ser el siríac Posidoni, nascut a uns quatre-cents quilòmetres d'Edessa, a Apamea. Aristòtil i la divisió que, en el *De anima*, estableix entre éssers animats i inanimats, o la classificació dels caràcters dels diversos pobles en funció del clima que trobem a la *Política*, devien ser pràcticament un lloc comú en tots els territoris hellenitzats, i també se'n fa ressò Bardesanes. I resulta igualment sospitós que, en resposta a la primera objecció d'Avida, la formulació dels dos principals manaments cristians («allunyar-se del que és dolent i fer el que és bo») siguin considerats fàcils d'assolir per part de tothom i s'assemblin com s'assemblen als dos últims principis del *tetrapharmakon* epicuri: «el bé és fàcil d'assolir i el mal, fàcil d'evitar».

El tombant del segle II al III és, probablement, el moment de màxima eclosió d'un sincretisme filosòfic i religiós que s'havia anat covant durant segles i que en època imperial esclata i s'expandeix per tots els racons de l'Imperi. No és pas estrany que sigui justament en aquest moment que apareix l'exercici més impressionant d'eclecticisme filosòfic, que és el neoplatonisme plotinià.

Fidelment preservada —que vol dir *practicada* i, per tant, *transformada*, no pas *transmesa*— la filosofia de Plató i d'Aristòtil per part dels seus successors tant a l'Acadèmia com al Liceu, esteses les doctrines hellenístiques d'Epícur i de Zenó de Cítion, principalment, però també el cinisme, que es projecta sigil·losament al llarg dels segles i fins als llocs més insospitats de la riba mediterrània,⁷ degudament contrapuntades, totes les doctrines clàssiques, amb dosis més o menys importants de pirronisme (continua representant un desafiament a l'hora de llegir Plató fer-se càrrec que els seus successors immediats el van interpretar en clau escèptica), tot aquest magma de pensament clàssic abandona les seves zones de confort —Atenes, primer, Alexandria, més tard— i, en plena època imperial, es dissemina des de Roma fins a les fronteres de l'Imperi persa i conflueix amb les rutes comercials (ruta de la seda) que li aporten nous interlocutors i perspectives. Al llarg de la riba del Mediterrani, i en un lapse de poques dècades, proliferen i s'expandeixen, dialoguen o es refuten el determinisme estoic i l'escepticisme, el gnosticisme i el maniqueisme, el neoplatonisme i el cristianisme, els *Oracles caldeus* i el *Corpus Hermeticum*. És en aquesta cruïlla de cultures i tradicions filosòfiques que apareix l'escola de Bardesanes i el text que presentem.

Llibertat, natura, destí

Llibertat, natura i destí són, sense cap mena de dubte, les tres nocions clau del diàleg bardesanià. Convé, doncs, més que no pas intentar un comentari exhaustiu de l'obra, que sobrepassaria manifestament la intenció de simple presentació que persegueix aquest article, analitzar breument com hi són concebuts i, sobretot, entrelligats aquests tres conceptes.

No cal que ens entretinguem gaire a destacar la centralitat que, en tota la història del pensament occidental, hi ocupen les nocions de *destí*, *sort*, *fortuna*: la *τύχη* grega, que Aristòtil (*Phys.* II 195b - 198a) s'esforça per distingir finament de l'atzar, que és fortuït (*τὸ αὐτόματον*), la *εἰμαρμένη*, o concatenació de causes (*εἰρμὸν αἰτιῶν*), que serà la clau de volta de la teologia estoica, con-

7. En un moment tan tardà com a començament del segle v, Agustí d'Hipona encara constata una presència habitual de filòsofs cíncics en un lloc tan allunyat d'Atenes com Hipona (actual Algèria): «Et nunc uidemus adhuc esse philosophos Cynicos; hi enim sunt, qui non solum amiciuntur pallio, uerum etiam clauam ferunt» (*De ciuitate Dei*, XIV, 20).

vertida per Sèneca i l'estoïcisme llatí en *fatum* o, sovint, en plural, *fata*; recordem aquella síntesi immillorable que el pensador cordovès escriu a Lucili (*Ep. Luc.* 107, 11): «ducunt uolentem fata, nolentem trahunt» ('el destí condueix aquell que hi col·labora; a qui s'hi oposa, l'arrossega'), que en *De fato* sembla ser-hi evocada de manera gairebé literal quan (N571), parlant del destí, Bardesanes afirma que «aquelles coses que són com volem, en aquelles ens alegrem, i vers aquelles que no desitgem, som arrossegats per força». El destí és objecte de múltiples treballs filosòfics en l'antiguitat, des del *Περὶ εἰμαρμένης* de Plutarc fins al *De fato* de Ciceró, i no deixarà d'ocupar els autors medievals: la *Consolació de la filosofia* de Boeci no és sinó un tractat sobre la fortuna i una de les qüestions a les quals no solament l'edat mitjana sinó també el Renaixement haurà de fer front serà el problema de la predestinació tal com l'havia plantejat Agustí en els seus escrits de maduresa, des del *De predestinatione* de Joan Escot Eriúgena (segle IX) fins als tractats creuats entre Erasme i Luter sobre el lliure i serf albir i, encara més enllà, en ple segle XVIII, marcarà el diàleg sobre l'optimisme o el pessimisme metafísic que es desplega en els *Assaigs de Teodicea* (1710) de Leibniz i el *Càndid* (1759) de Voltaire. No és gens estrany que la qüestió del destí recorri de punta a punta tota la història del nostre pensament. Pensar el destí equival a pensar la llibertat humana. Tant és que es faci des d'una teologia laica, com l'estoica, o intentant fer encaixar el marge que resta a l'acció humana en el marc del pla creador i salvífic del cristianisme. Sovint, parlar del destí no implica en absolut pressuposar l'existència de cap mena d'entitat transcendent que orienti el curs dels esdeveniments. En Boeci, un autor netament cristià, la qüestió no hi és plantejada, en absolut, en termes religiosos. I el plantejament més precoç —i paorós— de la predestinació en clau filosòfica el devem a una colla de pensadors del segle IV aC, l'escola megàrica, que faran escac (i, potser, escac i mat) a la llibertat humana mitjançant un argument (el *κυριεύων λόγος* de Diodor Cronos) a favor del determinisme i en contra dels futurs contingents. És en aquesta tradició que fa aparició el *De fato* de Bardesanes d'Edessa.

Com hem vist en l'esquema presentat més amunt, el tema és plantejat, en Bardesanes, gairebé en termes de teodicea, és a dir, Avida està exigint una justificació de la bondat i l'omnipotència divina: Déu no deu ser ni tan bo ni tan poderós com sembla si no ha estat capaç de preservar l'ésser humà del pecat. No estem gaire lluny del plantejament que ocuparà la modernitat quan tracti aquesta qüestió: si Déu és totpoderós, per quin motiu ha permès que existís el mal en el món? En ple segle XX, encara Albert Camus fonamentarà el seu humanisme ateu en la convicció que el sofriment dels innocents és incompatible

amb l'existència d'un déu provident. La resposta de Bardesanes converteix la llibertat humana en una prova no pas de la debilitat divina, sinó de la seva bondat. Déu hauria pogut fer que tot fos subjecte als seus designis, però aleshores hauria creat un món sense llibertat. Que els humans siguem lliures, però, no vol pas dir que ho siguem del tot. La natura i el destí ens determinen, sense determinar-ho, però, tot del tot, i en la recerca d'aquest interstici de llibertat hi ha, sens dubte, l'interès primordial del *De fato*. Fem notar, abans d'analitzar el paper que tenen tant el destí com la natura en aquest joc de tensions, un detall sorprenent. L'argumentari de la primera resposta de Bardesanes sembla voler establir una distinció neta entre la llibertat humana i la necessitat que regeix la naturalesa. Així com els elements (el sol, la lluna, les estrelles, el mar, les muntanyes, els vents...) no decideixen pas sobre les seves *accions*, l'home, que ha estat creat a imatge i semblança divines, disposa de la prerrogativa d'una llibertat que no comparteix amb la resta de la naturalesa. Aquest punt de vista, això no obstant, és sorprenentment matisat per Bardesanes quan afirma que «també les coses que són subjectes als manaments [és a dir, el sol, la lluna, les estrelles... de les quals ha parlat immediatament abans], no són pas completament privades de tota llibertat: per això el darrer dia, totes seran portades a judici» (N548). És una autèntica llàstima que Bardesanes —tan prolífic en exemples ben perfilats, en altres ocasions— no faci cap esforç per desplegar una mica més la tesi, que presenta, indubtablement, un caràcter perfectament revolucionari —i perfectament heterodox. La imatge d'un judici final on, després de jutjar els mèrits i les culpes de cada ésser humà, desfilin *omnes ante thronum* el mar, els vents i les muntanyes per retre compte de les seves *accions* és, sens dubte, magnífica. La resposta, en qualsevol cas, permet a Felip, el deixeble de Bardesanes, demanar al mestre que aclareixi com allò que és determinat pot ser jutjat, una pregunta que val tant per als humans com per a qualsevol altre element natural i, d'aquesta manera, queda establerta la tesi principal del diàleg: tot té poder i és en relació amb aquest poder («amb allò que els és propi», diu Bardesanes) que tot serà jutjat, no pas en relació amb allò a què els éssers naturals estan subjectes («estan fixats»). Vet ací, doncs, que el poder de Déu consisteix a cedir poder. Podria no fer-ho perquè, certament, no és pas per cap mena d'incapacitat o limitació que ha decidit no dominar-ho tot. La partida, això no obstant, no es juga de manera simplista entre allò que ha determinat Déu i el marge d'acció que resta a l'home. Pròpiament, Bardesanes no dona en cap moment peu a pensar que Déu, directament, determini res. El pla de la creació podria presentar-se'ns de manera perfectament desvinculada del pla de la salvació. Allò que li-

mita i delimita el camp de joc de la llibertat humana no és pas, en Bardesanes, directament la providència divina, sinó la presència de dos elements que condicionen, de manera diferent, la seva actuació: natura i destí.

L'ésser humà, doncs, disposa de voluntat. Però no tot està subjecte a la seva voluntat. Lluiten contra ell —i sovint, també, entre ells— la natura i el destí, que són dues forces que actuen sobre àmbits diversos i no sempre ho fan de manera coincident. Així, forma part de la naturalesa humana néixer, morir, o infantar. I, encara, tenir la capacitat d'infantar no pas abans de certa edat i deixar de tenir aquesta capacitat a partir d'una altra. Tot això no és pas el destí, qui ho marca. El destí no tindria cap possibilitat de preservar la vida d'algué que no mengés, perquè la natura no solament determina que la vida ha d'iniciar-se i finalitzar en algun moment, sinó que ha fet dependre el manteniment de la vida de la ingesta d'aliments. El destí, doncs, fa aparició sobre les bases d'una determinada estructura natural i és pressuposant aquesta estructura i sense poder-la alterar que actua. Així, sobre el pressupòsit natural que la vida ha d'iniciar-se i finalitzar en algun moment, el destí pot avançar o diferir aquest moment; sobre el pressupòsit que la natura dona als humans la facultat d'engendrar, el destí converteix l'aventura de la procreació en una experiència feliç o llastimosa; sobre el pressupòsit inalterable que l'aliment és necessari per preservar la vida, el destí aconsegueix fins i tot de manera intemperant i excessiva aquesta necessitat o, contràriament, no proporciona els mínims perquè pugui ser satisfeta.

Convé fer, aquí, un apunt sobre el sentit que Bardesanes dona al terme *natura*. Una de les raons filològiques que s'han sostingut (Drijvers, 1966, p. 66) per defensar la preeminència del text siríac per davant del grec ha estat la presència de dos termes en siríac que expressen aspectes diferents de la natura impossibles de distingir en grec i que, per tant, difícilment podrien haver format part d'un presumpte text original grec. Els dos termes són ܢܬܪܐ ('natura', entesa com el conjunt de propietats que determinen un ésser concret, que pot aparèixer tant en singular com en plural) i ܢܬܪܐܐ ('natura', entesa com a entitat, sempre, doncs, en singular). En català podríem utilitzar la distinció entre *natura* i *naturalesa*, tot i ser pràcticament sinònimes, només per deixar mínima constància del fet que el text original utilitza dos termes ben diferents en cada cas. La proximitat evident, això no obstant, entre *natura* i *naturalesa* faria que al lector li passés per alt aquesta distinció. El doctor Joan Ferrer ha optat, ben coherentment, per recórrer a la transliteració del terme grec φύσις (*physis*) només en aquells dos casos en què apareix ܢܬܪܐܐ, un terme que ja és, al seu torn, la transliteració directa en siríac del grec φύσις, i ha traduït per

natura les aparicions de ܢܬܪܐ. La convivència d'aquests dos termes dona lloc a una paradoxa ben singular: el siríac ha de recórrer al grec per designar la naturalesa com a entitat i reservar-se una paraula netament semítica (vinculada al verb ܥܬܬܐ, ܥܬܬܐ 'ésser', 'existir'; 'començar a ser'; 'tenir lloc'; 'ser dret'; 'ser ferm, estable'; 'poder') per designar les particularitats naturals dels éssers que poblen aquesta natura. La llengua grega, al seu torn, que sembla jugar amb l'aparent avantatge derivat del fet que el siríac li hagi hagut de manllevar un terme per expressar el que volia expressar, no té manera de traduir ܢܬܪܐ si no és, novament, per φύσις. La incompatibilitat grega entre els dos termes es posa especialment de manifest en un fragment de *De fato* (N580, 24), en què tots dos apareixen l'un al costat de l'altre: «tenim la llibertat en nosaltres mateixos de no servir la natura de la *physis*», que el grec hauria hagut de traduir per un, com a mínim sorprenent, «ἡ φύσις τῆς φύσεως», i que suposa igualment un desafiament en català si volem escapar d'un ambigu «la natura de la natura». No deu ser casualitat que, en la seva llarga transcripció del fragment de l'obra de Bardesanes, quan Eusebi de Cesarea arriba en aquell punt del text en què apareix per primera vegada ܢܬܪܐ (N559, 15), se salta exactament la frase en qüestió («Aquesta és, en efecte, l'obra de la natura (*physis*), que fa, crea i fa substituir tota cosa tal com ha estat ordenada») i passa al punt immediatament posterior. La fecunditat filosòfica d'aquesta distinció, més enllà de les pistes que ens pot proporcionar en clau filològica a l'hora d'establir quina és la llengua del text d'origen, ens semblen prou evidents i només s'expliquen com un efecte fecund del creuament de tradicions (grega i judeocristiana) i llengües (grec i arameu-siríac) que només podia aparèixer en llocs com l'Edessa dels primers segles de la nostra era.

Referències bibliogràfiques

- AFRICANUS, Iulius (2012). *Cesti: The Extant Fragments*. Edició a cura de Martin Wallraff, Carlo Scardino, Laura Mecella i Christoph Guignard. Berlín: De Gruyter. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller; 18)
- BAKKER, Dirk. *Bardaisan's Book of the Laws of the Countries: A computer-assisted linguistic analysis* [en línia]. Tesi doctoral. Universiteit Leiden, 2011. <<https://hdl.handle.net/1887/17580>>.
- CAMPLANI, Alberto (2006). «Bardesane di Edessa». En: DI BERARDINO, A. (ed.). *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Vol. 1, A-E. Gènova; Milà: Marietti, p. 699-705.

- CRÉGHEUR, Éric (2004). *Libre arbitre et fatalisme astral: Un commentaire du vocabulaire astrologique du Livre des lois des pays attribué à l'«école» de Bardesane* [en línia]. Memòria de *maîtrise*. Laval (Quebec): Université de Laval. Faculté des Lettres. Département des Littératures. <<https://ulaval.academia.edu/EricCrégheur>>.
- CURETON, William (1855). *Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesane, Meliton, Ambrose and Mar Bar Serapion*. Londres: Rivingtons.
- DRIJVERS, Hendrik Jan Willem (1966). *Bardaisan of Edessa*. Groningen: Koninklijke Van Gorcum.
- FERRER, Joan (2010). «Josep Rius-Camps, l'home i l'obra». *Revista Catalana de Teologia*, 35/2, p. 279-297.
- NAU, François (1899). *Bardesane l'Astrologue. 'Le livre des lois des pays': Texte syriaque et traduction française avec une introduction et de nombreuses notes*. Paris: Ernest Leroux.
- (1907). *Bardesanes. Liber legum regionum*. Paris: Firmin-Didot. (Patrologia Syriaca; I, 2)
- (1931). *Bardesane. Le Livre des lois des pays: Texte syriaque publié avec un avertissement et une analyse*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- POIRIER, Paul-Hubert; CRÉGHEUR, Éric (ed.) (2020). *Le Livre des lois des pays: Un traité syriaque sur le destin de l'«école» de Bardesane*. Paris: Les Belles Lettres.
- RAMELLI, Ilaria (ed.) (2009). *Bardesane di Edessa: Contro il fatto. Κατὰ εἰμαρμένης (detto anche Liber Legum Regionum)*. Roma: Edizioni San Clemente; Bolonya: Edizioni Studio Domenicano.
- SANCHIS LLOPIS, Jordi (2022). «La traducció a la biblioteca d'Eusebi de Cesàrea». En: AGUILAR MIQUEL, Julia; NAVARRO NOGUERA, Andrea; PÉREZ LAMBÁS, Fernando (ed.). *Traduir els clàssics: Història, reflexions i perspectives d'un ofici mil·lenari*. Reus: Rhemata, p. 77-90. (Rhemata Monografías)
- SKJÆRVØ, Prods Oktor (1989). «Bardesanes». En: YARSHATER, Ehsan (ed.). *Encyclopaedia Iranica*. Vol 3. Londres; Nova York: Routledge; Kegan Paul, p. 780b-785b.
- TEIXIDOR, Javier (1991). *La filosofía traducida*. Sabadell: Ausa.
- (1992). *Bardesane d'Edesse: La première philosophie syriaque*. Paris: Éditions du Cerf.
- VESPERINI, Pierre (2017). «La culture antique était-elle une “culture de la transmission”? Façons grecques et façons romanes de faire passer les savoirs». *ASDIWAL: Revue Genevoise d'Anthropologie et d'Histoire des Religions*, 12, p. 113-134.