

THEORIES REGARDING THE FRONTIERS IN THE BYZANTINE AND MUSLIM WORLD

Adriana CÎTEIA

”Ovidius” University of Constanța

Abstract: Starting from the Greek perception of the oikoumene, the Byzantine Empire has proposed a global vision of the world. The inhabited world has thus become the providential domain of expansion and life of the Christian civilization, that proposes to gather “all nations that exist under the sky”- ἔθνοι τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν. Oikoumene was identified with the Roman world whose limits gain a providential character.

The relation between the political system and the religious one in byzantine world was also reflected in the need of a religious unification of the conquered territories, by Christianity. Thus, the limits of the missionary domains in the apostolic period have matched the precision of the political frontiers, in the byzantine period.

The Muslim expansion took place in the analogous limits, yet the unity of ummah has supposed the definition of the three politico-religious areas fundamental comparing to the non-Muslims. The Koran text uses the term ummah to designate the community of believers in the local meaning, yet also with universal meaning, of dar ul Islam. In the Koran and Islamic tradition, the term refers, at the same time, to the followers of the monotheist religions – ahl al kitab, Christians and Jews, and sometimes it designates the entire human community. In a strict meaning, ummah refers to the Islamic community in its concrete and abstract dimension, defined by Muhammad.

Keywords: frontier, nation, community, religion.

Conceptele de *imperium*, *auctoritas*, *potestas* din gândirea augustană¹ implicau din punct de vedere politic ideea de *imperium sine fine*, dar impuneau și necesitatea unor măsuri de *limitatio*, de delimitare teritorială, în interiorul căreia romani, greci, evrei și *gentiles* erau guvernați de aceleași legi. A existat, însă, o idee clară asupra diferențelor dintre vestul latin și estul grec².

Frontiera dintre est și vest, trasată de Octavian și Marc Antoniu s-a menținut și în Evul Mediu, contactul între bizantini și occidentali realizându-se de-a lungul aceleiași linii. Pierderea teritoriilor romane de la vest de Scodra, în secolul al V-lea, a fost privită de împărații constantinopolitani ca temporară. În schimb, barbarii occidentali și-au însușit schema imperială, astfel încât „uzurparea” autorității romane a echivalat cu atenuarea frontierei dintre *civilitas* și *barbaricum*. Reconquista iustiniană a fost, însă mai presus de

¹ Susan Matern, *Rome and the Enemy. Imperial Strategy in the Principate*, London, 1999.

² În anul 44 a.Chr., când Octavian și Marc Antoniu au împărțit lumea, frontiera nord-sud trecea prin orașul dalmat Scodra. De la estul acestei linii, până la Eufrat se întindea teritoriul antonin, iar la vest, până la Oceanul Atlantic era teritoriul lui Octavian. În secolele următoare, frontiera dintre est și vest a urmat linia trasată de cei doi imperatori. Donald M. Nicol, în vol. *Relations between East and West in the Middle Ages*, edited by Derek Baker, Edinburgh University Press, 1973, p. 1.

puterea constantinopolului³. Granița politică era dublată în secolul al V-lea de granița teologică și eclesiologică. Până la cucerirea arabă a Siriei și Egiptului, rivalitatea dintre vechea și noua Romă a fost temperată de patriarhatele de Antiohia și Alexandria.

Vechile sintagme romane *pax et securitas*, *amicitia*, *obsequia*, *fides* (gr. *eirene kai asfaleia*⁴) au devenit, după secolul al IV-lea sinonime cu *pax et comunio* (*eirene kai koinonia*), sensul politic clasic fiind înlocuit cu un sens teologico-politic. *Communio* (gr. *koinonia*, *oikodomia*⁵) desemnează comunitatea credincioșilor creștini, beneficiari ai păcii lui Dumnezeu; termenul *communio* definește o societate structurată juridic și sacramental. *Pax* este pacea divină, pe care sfera politică nu o poate asigura. În acest context pot fi definite distincțiile între cetățenia politică și cetățenia creștină, distincții evidente la nivelul vocabularului. Atributul *perastikos* (limitat) caracterizează statutul politic al lumii romane târzii, iar atributul *kosmikos* (veșnic, universal) devine un privilegiu al cetățeniei creștine⁶. Aceeași diferență este semnalată, în vocabularul neotestamentar de termenii *kopos* (*ethne*, *demos*⁷) și *laos* (popor păgân, popor creștin)⁸.

Vocabularul puterii a făcut distincția între termenii *dynamis* și *exousia* utilizați în literatura creștină cu referire la puterea și energia divină⁹ transmisă în mod constant lumii. Prezența și lucrarea puterii divine în lume este definită în opera dionisiană¹⁰ cu pluralul *ta apomorgmata* (cvasisinonim cu *dynamis*), o traducere posibilă fiind „diversitatea puterii divine”, diversitate care nu afectează caracterul unitar al acesteia. Termenul dionisian *apomorgmata* are în contextul amintit un sens mai profund decât vechiul termen clementin *stromata* – divers, pestriț, utilizat pentru a argumenta ideea de universalitate creștină cu ajutorul conceptelor filosofiei clasice¹¹.

În literatura bizantină vocabularul puterii se îmbogățește semnificativ:

- *arche*, *basileia*, *skepra*, *krateia* (cu sensul de putere politică) în opera lui Niketas Choniates,
- *dynamis*, *strateia* (putere militară), *pragmata* (putere politică) în operele lui G. Pachymeres și G. Akropolites,
- *hegemonia* (autoritate politică exercitată indirect, prin intermediul guvernatorilor provinciali), *tyche* (destin politic) în scrierile lui Nikeforos Gregoras și Ioan Kantakouzenos. Substantivele *hegemonia* și *basileia* înlocuiesc treptat mai vechiul substantiv *arche*, pentru a defini controlul politic asupra teritoriilor intrate în aria de influență bizantină, prin tratate și alianțe.

Vocabularul teritorialității include în operele autorilor menționați, termenii *chora*, *eparchia* (provincie), *synoikia* (coabitare), *schoinisma* (regiune), *romania*, *barbaricum*, *barbaros oikoumene*.

Din vocabularul utilizat pentru a-i desemna pe oponenții politici ai Imperiului Bizantin amintim termenii *antipaloi* (inamici), *allotrioi*, *diakounomenoi* (diferiți), *barbaroi*, *mixobarbaroi* (bulgarii), *genoi*, *ethnoi*, *dytikoi* (oponenții balcanici ai politiciii

³ William H. C. Freud, *Old and New Rome in the Age of Justinian*, în Derek Baker, *op. cit.*, p. 11.

⁴ I Tesaloniceni 5, 3.

⁵ I Tessaloniceni 5, 8.

⁶ Antoinne Guillaumont, *Originile vieții monahale*, p. 80- 81.

⁷ Fapte 11, 22; 17, 5; 19, 30- 33, cu sensul de gloată.

⁸ Matei 21, 43; 24, 7; Marcu 11, 17; Luca 21, 24 etc.

⁹ Romani 1, 4; 1, 16.

¹⁰ Dionisie, „Despre numiri”, II, 6, în *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996, traducere, introducere și note Dumitru Stăniloae, p. 141, 185.

¹¹ Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine*, Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 50-51.

constantinopolitane, romani exclusiv din punct de vedere etnic, nu și politic), *thelematarioi* (greci constantinopolitani care în timpul ocupației latine nu și-au exprimat sau nu și-au menținut opțiunea politică, oscilând între latini și romani), *metaschematizoi*¹² (barbari aflați într-un proces de romanizare), *gasmouloi* (soldați cu origine mixtă), *hypospondai* (plătitori de tribut). Verbul *metaschematizo* (a se preschimba, a deveni) are o conotație strict politică, iar verbul *metanoeuo* (a schimba modul de gândire) are conotație religioasă, fiind utilizat pentru a semnala convertirea la creștinism¹³.

Într-o analiză a impactului politic al lumii islamice asupra Europei, Bernard Lewis definește teologia politică islamică, precum și etapele majore ale ktiziologiei politice arabe, ca rezultat al relației dintre *din* (religie), *dawla* (stat) și *dunya* (lume)¹⁴.

În analiza relației dintre cele trei componente ale gândirii teologico-politice, Laura Sitaru definește *din wa dawla* ca organism religios cu intenționalitate politică¹⁵ (conceptul persan sinonim a fost *dastgert*).

În secolul al X-lea, Ibn Hilal al-Askari a sesizat sensul politic al termenului *dawla*, pe care l-a explicat utilizând termenii sinonimi *sultan* (autoritatea asupra unui număr de persoane) și *mulk* (puterea regală)¹⁶. Legitimitatea divină a dinastiilor a fost exprimată prin apozitia *halifat Allah*-locțiitorul Domnului, din titulatura califală. Pentru puterea divină a fost utilizat termenul *qadr*, care are și sensurile de destin, plan în conformitate cu care se organizează o acțiune¹⁷. În *Coran*, termenul este utilizat în pasaje care se referă la planul ktiziologic divin. *Qadr* este forma de manifestare a puterii divine, balanța creației¹⁸. Există așadar o diferență semnificativă între *dawla* (puterea terestră), *qadr* (puterea divină) și delegarea puterii (*naql*) dinspre divinitate spre sfera politică-*halifat*. În vocabularul grec, termenul *exousia* are dublul sens de putere divină și putere delegată autorității politice imperiale. *Qadr* poate fi înțeles și ca etalon al puterii divine (*taqdir*)¹⁹, termenul *taqdir* fiind sinonim cu termenii grecești *metron*, și *skhoinon geometrikon*²⁰. Transferul de putere de la umayyazi la abbasizi (*naql as sultan*) a implicat ideea de alternanță politică-*dawla*. Noțiunea de *dawla* se definitivează în contextul politic șiiit și alid, devenind echivalentă în secolul al VIII-lea cu noțiunile de *mulk* și *sultan*²¹.

Dunya are sensul de lume terestră, o lume expusă permanent pericolelor (termen sinonim cu substantivul grec bizantin *oikoumene*), care trebuie să se supună principiilor politice și religioase instrumentate de *din* și *dawla*²². *Dunya* ale cărei forme particulare de organizare sunt *bilad* (ținut) și *dâr* (teritoriu, casă definit în raport cu lumea nemusulmană) este profund diferită de *ahira*-lumea de dincolo²³. Conceptul de *dâr* (casă a islamului, tratatelor sau războiului) a fost rezultatul tensiunii dintre politica ideală și politica necesară.

¹² Gill Page, *Being Byzantine, Greek Identity before the Ottomans*, Cambridge University Press, 2008, *passim*.

¹³ *Ibidem*, p. 116.

¹⁴ Bernard Lewis, *Comment l'islam a decouvert l'Europe*, Paris, 1984; Idem, *Le retour de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1985, p. 374-375.

¹⁵ Laura Sitaru, *Gândirea politică arabă*, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 52.

¹⁶ *Ibidem*, p. 59.

¹⁷ Oliver Leaman, Kecia Ali, *Islam, the Key concepts*, Routledge, Taylor and Francis Group, New York, 2008, p. 106.

¹⁸ *Coran* 6, 96; 13, 8; 15, 21: 25, 2.

¹⁹ *Ibidem*, 2, 25.

²⁰ Cu comentariul la Cap. V.

²¹ Laura Sitaru, *op. cit.*, p. 58.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

Concepția asupra cetății ideale (*Al-Madina al Fadila*) a fost rezultatul sintezei între *Coran* și filozofia greacă pl tonică. În „elenismul musulman” se face diferența între guvernarea ideală și guvernarea reală, supusă necesității (*daruriyya*= gr. *ananke*) și imperfectă²⁴. Relația guvernat-guvernănt este definită cu ajutorul termenilor *hakim* (cel care conduce), *ulu al-amr* (cei ce au porunca, suverani, teologi, comandanți ai armatei), *ahlu l-hall wa l-aqd* (cei care decid în funcție de interesele comunității), *mahkum* (cel care este condus)²⁵.

În lumea arabă, pentru „străini”, „ceialți” sunt utilizați termenii *ajam* (străini, barbari, nearabi)²⁶, *al-mawali* (musulmani nearabi), *rum* (bizantini), *magus* (berberi, păgâni)²⁷.

În lumea islamică arabă, oponentii politici sunt numiți *shu'ubiyya*, termen care se referă la mișcarea împotriva supremației arabe condusă de persani, dar și la bizantini²⁸, iar în islamismul otoman *badawi* (necivilizați). În opera lui Ibn Haldun²⁹ este definită opoziția *badawi-hadari* (necivilizați-civilizați, nomazi-sedentari). Din punct de vedere religios a fost aplicată distincția coranică *hanif-mushrik* (monoteist-politeist), *muslim-kufr* (credincios-necredincios); termenul *dhimmis* se referă la protejării nemusulmani, plătitori ai *djyziei*, care își păstrează autonomia teritorială, juridică și religioasă³⁰.

Apodemia graniței dintre creștini și musulmani, dintre *dar ul Islam* și *dar ul keferi* este rezultatul unor construcții politice, dar și al identității religioase. Textul *Coranului* utilizează termenul *ummah* pentru a desemna comunitatea credincioșilor în sens local, dar și cu sens universal, de *dar ul Islam*, Casa Islamului. În *Coran* și în tradiția islamică, termenul se referă deopotrivă la adepții religiilor monoteiste – *ahl al kitab*, creștini și evrei, iar uneori desemnează întreaga comunitate umană³¹. În sens strict, *ummah* se referă la comunitatea islamică în dimensiunea sa concretă și abstractă, definită de Muhammad. În acest caz, sunt marcate distincțiile între „civilizație”- conceptul *hadari* înseamnă, în literatura lui Ibn Haldun „a fi civilizat”, și „barbaricum”, lumea nomadă necivilizată, desemnată în aceeași sursă cu substantivul *badawi*³².

Religia islamică are o dimensiune societală pregnantă. *Coranul* și tradiția – *hadith* își propun să orienteze societatea după direcțiile etice revelate, scopul fiind eshatologic. În acest sens, *ummah* capătă o dimensiune universală, toți oamenii fiind considerați membri potențiali ai *Casei Islamului*. În teoria socială islamică, *ummah* este rezultatul unui consens psihologic, ideologic și militar. Consensul psihologic implică asumarea identității religioase, și implicit reformarea personalității prin *jihad* interior, consensul ideologic implică procesul de convertire la islam sau de acceptare a manifestării libere a credinței în teritoriile nemusulmane – *dar ul harb*, iar consensul militar implică necesitatea comunicării continue, progresive a ideilor revelate, prin *da' wa* – invitația la aderare sau prin *jihad* exterior .

Din perspectiva peratologică islamică, termenul *oikoumene* este limitat la un teritoriu din *dar ul harb* – casa războiului, care trebuie inclus în *dar ul islam*- casa islamului. Creștinii

²⁴ *Ibidem*, p. 65- 66.

²⁵ *Ibidem*, p. 83- 86.

²⁶ Opoziția *arab-ajam* este de natură lingvistică. Străinul este, ca și în cazul grec, cel care vorbește neclar, care mormăie (*damdama*); Nadia Anghelescu, *Identitatea arabă: istorie, limbă, cultură*, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 24, 49.

²⁷ *Ibidem*, p. 50- 53.

²⁸ *Ibidem*, p. 56.

²⁹ Peter S. Groff, Oliver Leaman, *Islamic Philosophy*, p. 79.

³⁰ *Muslim perceptions of other Religions, a historical Survey*, edited by Jacques Waardenburg, Oxford University Press, 1999, p. 3- 20.

³¹ Viorel Panaite, *Pace, război și comerț în Islam. Țările Române și dreptul otoman al popoarelor, secolele XV- XVII*, Editura All, București, 1997, *passim*.

³² Ibn Khaldun, în Peter S. Groff, Oliver Leaman, *Islamic Philosophy*, p. 79.

din Imperiul Bizantin nu au decât statutul potențial de *dhimmi*, aparținând la categoria oamenilor cărții- *ahl al kitab*, alături de evrei³³.

Întâlnirea dintre *horos*-ul bizantin și conceptele musulmane *uç* (frontieră), *hadd* (graniță) și *ilhak* (anexare, extindere), fundamentale în afirmarea pretenției de universalitate musulmană a avut consecințe dramatice pentru Imperiul Bizantin³⁴. Conform dreptului otoman al popoarelor, locul Imperiului Bizantin se afla în *dar ul Islam*³⁵, scopul instituției sultanale fiind „să mărească poporul Profetului și să-l micșoreze pe cel al bizantinilor”³⁶: καὶ κατὰ σχοπὸν εἶχε τοῦ αὐξάνεσθαι τὸ τοῦ προφήτου ἔθνος καὶ ἐλαττοῦσθαι τὸ τῶν Ῥωμαίων. Pentru anexarea teritoriilor bizantine la Casa Islamului, Ducas folosește la aorist, verbul *synapto* (a uni)³⁷. În Casa Islamului, identitatea politică a Bizanțului a fost anulată. Singura concesie a fost integrarea în categoria oamenilor cărții (recunoașterea identității culturale)- *ahl al kitâb*, alături de evrei și zoroastrieni³⁸.

Conceptul *al-thugur* definește frontiera mobilă dintre Casa Islamului și Casa Războiului, în sensul de teritoriu neutru, aflat în afara celor trei „case”³⁹.

Pleroma ton ethnon, barbaros oikoumene, metaichmian, hyperoria, în izvoarele bizantine

Sintagma *Pleroma ton ethnon*⁴⁰ (totalitatea neamurilor) a avut în vocabularul misionar paulin un sens sinonim cu ὅλη τῆ οἰκουμένη⁴¹, πᾶσαν τὴν οἰκουμένην⁴², πᾶσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένην⁴³, ὥρας τοῦ πειρασμοῦ⁴⁴.

Vocabularul neotestamentar definește teritoriul virtual de evanghelizare. Nu există însă tentația de a ierarhiza neamurile în funcție de etapele procesului de catehizare sau de ritmul de înaintare a graniței creștine. Un sens nou poate fi sesizat în sintagma ὑπεταξεῖν τὴν οἰκουμένην⁴⁵ (a supune lumea); termenul *oikoumene* are în contextul *Epistolei către Evrei* o semnificație eshatologică, supunerea lumii fiind sinonimă cu sfârșitul demersului misionar și cu *Parousia*.

În vocabularul creștin târziu, lumea de dincolo de granițele Imperiului Bizantin a fost definită ca o *pleroma ton ethnon*, instabilă, turbulentă, dar relativ ușor de controlat. Ordinea lumii- *taxis* a fost stabilită în funcție de granița dintre *barbaricum* și *oikoumene*, și de recunoașterea autorității imperiale bizantine- *hypetaxis*. Loialitatea față de puterea imperială, supunerea (*hypetaxis*) au marcat diferențele între cele trei sfere ale lumii cunoscute: *ethnos barbaron* (poporul păgân, lumea barbară,⁴⁶) sintagmă sinonimă cu *hyperoria* (spațiul ostil Bizanțului) în opera lui Manganeius Prodromus (sec. XII), *laos theou*⁴⁷ (poporul lui

³³ cf. Viorel Panaite, *Pace, război și comerț în islam. Țările Române și dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII)*, Editura All, București, 1997, p. 20- 23, 106- 113.

³⁴ Viorel Panaite, *op. cit.*, p. 85- 96.

³⁵ *Ibidem*, p. 102.

³⁶ Ducas, *Istoria*, XXIV, 5, p. 186- 188

³⁷ Auguste Bailly, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris, 1928, p. 828.

³⁸ Viorel Panaite, *op. cit.*, p. 106- 107.

³⁹ Michael Bonner, *Jihad in Islamic History, Doctrines and practice*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2006, *passim*.

⁴⁰ Romani 11, 25.

⁴¹ lumea întreagă; Matei 24, 14.

⁴² totalitatea lumii; Luca 2, 1.

⁴³ împărățiile lumii; Luca 4, 5.

⁴⁴ granițele lumii locuite; Ap. 3, 10.

⁴⁵ Evrei 2, 5.

⁴⁶ Theophilact al Ohridei, *Lettres*, 126,8, Thessaloniki, 1986.

⁴⁷ *Istoria celor cincizeci de martiri din Tiberiopolis*, P. G., 126: 200- 1.

Dumnezeu) și *barbaros oikoumene* (oikoumena barbară). Sintagma *barbaros oikoumene* a fost utilizată de Theophilact, arhiepiscopul Ohridei, cu referire la acele teritorii din *barbaricum* care au stabilit contacte cu poporul lui Dumnezeu, un exemplu clasic în acest sens fiind cel al Bulgariei, regiune periferică, creștinată, având o relație de tip federat cu Imperiul Bizantin. *Barbaros oikoumene* desemnează structurile politice și culturale care gravitau în jurul Bizanțului, hinterland-ul semi-barbar, plasat la granița dintre *barbaricum* și *oikoumene*⁴⁸. Pentru Theophilact al Ohridei⁴⁹ împăratul Alexius este o combinație arhetipală între Ulysse și Menelaus, victoriile sale fiind expresia *taxis*-ului imperial care impune legea (*nomos*) asupra naturii barbare (*physis*).

Ana Comnena a preferat termenul *mixobarbaroi* pentru a-i defini pe locuitorii *oikoumenei*, care aveau un tratat cu bazileul, respectau legile Imperiului Bizantin, puteau fi creștini, dar nu erau romani (*rhomaioi*)⁵⁰.

Cronica lui Skylitzes-Kedrenos⁵¹ utilizează termenul *λοιπούς* pentru populația eterogenă a Dunării de Jos, din secolul al XI-lea.

Așadar, barbarii „ecumenici” au fost incluși în categoria *hypekoa* (aliați). Termenul *hypekoa* a fost utilizat în locul sinonimelor clasice *symmachoi*, *foederati*. *Hypekoa* provine din greaca attică de secol IV a.Chr.,⁵² fiind termenul cu care erau desemnați grecii non-athenieni, care încheiaseră tratate cu Athena. *Hypekoos*⁵³ este antonimul lui *autonomos*⁵⁴ (independent politic).

În *De ceremoniis Aulae Byzantinae*⁵⁵ Constantin al VII-lea Porphyrogenetul face distincția între stromatismul barbar și modelul imperial bizantin de *taxis*, între *arche* (autoritate, putere) și *taxis* legătura fiind indisolubilă. *Taxis* este secretul *eudaimoniei*, armonia divină reflectată în armonia cetății terestre, *ataxia* fiind specifică lumii barbare. Extinderea frontierelor lumii bizantine în *pleroma ton ethnon*, a fost conform ideologiei imperiale bizantine forma cea mai indicată de înlăturare a *ataxiei*⁵⁶. *Taxis* implica și ierarhizarea politică a lumii cunoscute, bazileului revenindu-i rolul de *oikourgos*⁵⁷, organizator și apărător al *oikoumenei*. În vârful ierarhiei se aflau Imperiul Bizantin și Persia Sassanidă, apoi arabii, chaganatul kazarilor și prinții occidentali.

În protocolul imperial epistolar, conducătorii independenți (*autonomoi*) primeau scrisori de tip *grammata*, iar *hypekoa* (supușii) primeau *keleusis* (ordine). De exemplu, *archontes* pecenegi și maghiari, aliați temporari împotriva bulgarilor primeau *grammata*, iar *archontes* croați, sârbi, slavi, moravi primeau *keleusis*⁵⁸. Romanus I s-a adresat țarului bulgar ca unui *pneumatikos adelfos* (frate spiritual), ceea ce ar fi justificat corespondența de tip *grammata*. Dar pentru Constantin al VII-lea, Romanus I nu era decât un uzurpator, termenii diplomatici utilizați de acesta nemaifiind valabili.

⁴⁸ Paul Stephenson, *Byzantium's Balkan Frontier, a political study of the Northern Balkans*, Cambridge University Press, 2002, p. 152- 153.

⁴⁹ *Discursul* 207, apud P. Stephenson, *op. cit.*, p. 113.

⁵⁰ *Alexiada* I, 127; *ibidem*, p. 108.

⁵¹ II, p. 654, r. 16- 20.

⁵² Robert H. Robins, *Scurtă istorie a lingvisticii*, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 26- 76.

⁵³ Auguste Bailly, *Abrégé du dictionnaire grec- français*, Paris, 1929, p. 896: ὑπέκοιτα se supune, a se retrage, a ceda, a face concesii.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 135: ὑπέκοιτα = independent, autonom.

⁵⁵ *Constantini Porphyrogeniti De ceremoniis Aulae Byzantinae*, 2 vol., ed. Reiske, CSHB, Bonn, 1829.

⁵⁶ *De ceremoniis*, 679. 92.

⁵⁷ Tit, 2, 5.

⁵⁸ *De ceremoniis*, 691, 4- 13.

În *De Administrando Imperio*⁵⁹ bazileul înlocuiește mai vechiul termen *eschatia*, care definea marginea, limita, granița, cu termenii *synoros* (delimitare), *akra* (extremitate), *horos*, *horion*, *horismos* (graniță, hotar)⁶⁰. În secolul al XII-lea, Ana Comnena a folosit aceiași termeni pentru a defini granițele stabilite prin tratatele de pace⁶¹.

Frontierele naturale au un sens politic profund. Ele au un caracter metairetic, dar păstrează și o semnificație diarectică (în sens durandian), fiind bariere între Bizanț și *alotrioi* (ceilalți). Frontiera este și un loc al semnelor divine. Ioan Mauropus povestește despre apariția semnului crucii pe cer, în timpul luptelor bizantino-pecenege, inspirat probabil de episodul constantinian de la Podul Milvius⁶². Pentru Mauropus, crucea este simbolul puterii imperiale de origine divină, și a statutului de *eirenikos basileus*⁶³. Pentru Psellos⁶⁴ frontiera are caracter metairetic: este locul în care *Romania* și *barbaricum* sunt supuse unui demers de acceptare reciprocă.

Preluând modelul ovidian, Theophilact Hephaistus descrie iarna scitică, cu oglinzile sale de gheață; iarna scitică a devenit astfel arhetipul iernii barbare.

În poemele lui Manganeius Prodromus⁶⁵ scrise în jurul anului 1156, după conflictele bizantino-maghiare⁶⁶ vocabularul peratologic definește *horos*-ul dintre lumea romană și cea non-romană, localizat la Dunăre. Fluviul este numit *horon* („frontiera de apă”), *metaichmian* (teritoriul nimănu), *horizon ton horizonta* (limita ultimă), *horotheton* (granița dintre *oikos*-ul bizantin și lumea ostilă de dincolo de frontieră, pe care poetul o numește *hyperoria*).

Valoarea ideologică a *oikoumenei*, ca necesitate de dominare a întregii lumi cunoscute a fost adaptată la realitățile lumii bizantine. Ideea de *oikoumene limitată*- ή καθ' ημᾶς οἰκουμένη a lui Georgios Pachymeres⁶⁷ era potrivită politicii defensive bizantine, și pierderilor teritoriale de după secolul al VIII-lea. După *partitio imperii* de la începutul secolului al XIII-lea, limbajul universalist a devenit simbolic, Ioan al III-lea Vatatzes fiind numit în poemele de tip *prokypsis*, „ochiul *oikoumenei*”⁶⁸. Împotriva divizării politice a fost utilizat conceptul de identitate etnică. Patriarhul Germanos al II-lea îi numea în corespondența cu patriarhul latin de Constantinopol pe ortodocșii, din interiorul și din afara granițelor statului nicaean, *Graikoi*- greci⁶⁹. După modelul veterotestamentar al iudeilor, bizantinii s-au identificat cu noul popor ales, lipsit de patrie, exilat din Constantinopol de cuceritorii latini, și angajat într-un război de reconquista. Căderea capitalei a fost comparată de retorica bizantină cu perioada captivității babiloniene. Nicetas Choniates (*Orationes* 147.6, 175.32-34), îl compara pe Theodor I Lascaris cu Zorobabel, comparație valabilă și pentru Mihail VIII Paleologul⁷⁰ și Andronikos al II-lea, în discursul lui Holobolos și Pachymeres, metafora reclădirii Templului fiind asimilată pentru recucerirea Constantinopolului. După anul 1261, mirajul universalismului politic a avut rolul de a masca slăbiciunea militară a Imperiului. Capitala a devenit, în retorica bizantină, centrul, capul, ochiul *oikoumenei*⁷¹.

⁵⁹ *De Administrando Imperio*, ed. G. Moravesik, Washington DC, 1967.

⁶⁰ *De Administrando*, 140, 144, 154, 212, 214.

⁶¹ *Alexiada* I, 138; II, 43.

⁶² Charles Matson Odahl, *Constantin și imperiul creștin*, Editura Bic All, București, 2006, p. 83- 119.

⁶³ Paul Stephenson, *op. cit.*, p. 111.

⁶⁴ *Michaelis Pselli Scripta Minora*, ed. E. Kurty, F. Drexl, 2 vol. Milan, 1936, 1941, II, 239.

⁶⁵ Poemele de tip *enkomion* 2, 7, 15, *apud* Paul Stephenson, *op. cit.*, p. 234-235.

⁶⁶ 1150- 1155, *Ibidem*, cap. VII.

⁶⁷ *Historia*, II, IV, 337. 5; *apud* D. Angelov, *op. cit.*, p. 83, n. 28.

⁶⁸ Dimiter Angelov, *op. cit.*, p. 83- 84.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 95.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 88- 90.

⁷¹ Grigorie de Cypru, P. G., vol. 142, col. 358 BC; *Ibidem*, 142 col. 376 A, 404 A.

Teoria politică eclesiastică a ultimelor trei secole din istoria Bizanțului a avut ca surse de inspirație Donația constantiniană și ideea universalismului creștin. Gândirea hierocratică târzie (după 1204) a readus în discuție problema raportului dintre *taxis* și *oikonomia*, dintre organizarea Imperiului și cea a Bisericii.

Barbaricum ca vecinătate ofensivă a lumii romane și bizantine a impus măsuri militare concrete, deoarece miile de kilometri ai frontierelor erau imposibil de supravegheat în mod constant; străpungerea *limes*-ului de către barbari nu putea fi oprită decât prin fortificarea orașelor și cantonarea unor legiuni antrenate să respingă atacurile. Aceste măsuri au fost dublate de inițiativa riscantă de a lăsa protecția granițelor, chiar în seama barbarilor, în schimbul unor subsidii⁷². Mecanismul foederalizării barbarilor poate explica apariția civilizației romano-barbare a secolelor IV-V.

Barbarii sunt *inamici populi romani*- gr. *antipaloi*⁷³ imaginea asupra lor fiind stereotipă. „Cele mai barbare” triburi au fost bastarnii, galii, sarmații și germanii, deoarece nu aveau instituții de tradiție greco-romană, religie antropomorfă, monedă, legi. Barbarul a fost o construcție culturală, atât în Imperiul Roman, cât și în cel bizantin⁷⁴.

Până în secolul al IV-lea, imaginea lumii a fost construită din perspectivă exclusiv militară⁷⁵, teritoriile necucerite fiind considerate *terra incognita*- γῆ ἄγνωστος⁷⁶. Dincolo de granițele lumii romane se afla o lume puternic mitologizată, mărginită de Oceanul Primordial. Până când armata romană nu construiește drumuri, lat. *orbis terrarum*- gr. *oikoumene* rămâne sălbatică, misterioasă, necunoscută.

În secolele VII-VIII, autorii de istorii clasice, redactate conform tradiției greco-romane (Eustathios Epiphaniensis, Procopius de Cezareea, Agathias Scolasticul, Theofilact Simocatta) și cronicarii (Hesichius Milesius, Ioannes Malalas) propun construcții cu caracter politic⁷⁷, fără a deveni teoreticieni politici sau creatori de doctrine⁷⁸. Temele predilecte sunt: eternitatea Imperiului Roman (Eusebiu de Cezareea, Augustin de Hippona), limitele dintre *barbaricum* și lumea romană (Procopius din Cezareea), imperiul în continuă expansiune, până la marginile lumii cunoscute (Theofilact Simocatta), ideea universului bipolar, roman și persan (Petrus Patricius), și a identității grecești⁷⁹. Ierarhizarea politică a spațiului cunoscut începe cu Constantinopolul și continuă, îmbinând realul cu imaginarul, până la Ocean (Agathias) ca metaforă a Inaccesibilului, a Necunoscutului⁸⁰.

⁷² Încă din secolul al III-lea, *laeti*-oameni semiliberi erau așezați în calitate de coloni pe pământuri de folosință ereditară și obligați să îndeplinească serviciul militar. Denis Căprăroiu, Eugen Denize, *Nașterea Europei medievale*, Editura Cetatea de Scaun, București, 2008 p. 27- 28.

⁷³ Strabo, *Geografia*, II. 9. 2, *apud* Susan P. Matern, *Rome and the Enemy. Imperial Strategy in the Principate*, London, 1999, p. 66.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 72-73; Philip Matyszak, *Dușmanii Romei. De la Hanibal la Attila*, Editura All, București, 2008, p. 210- 254.

⁷⁵ *Itinerarium Antonini* (sec. al III-lea) a fost rezultatul dorinței lui Caracalla de a organiza un marș către Est. *Acta triumphorum* a lui Pliniu cel Bătrân cuprindea *oppida* (fortărețe), enumera triburi (*nationes*), tentația de a exagera distanțe și de a inventa popoare fiind evidentă. În secolele III- IV, *Itineraria* se opreau brusc la Rin sau Dunăre, stabilind doar câteva puncte de reper în Estul Europei; Susan P. Matern, *op. cit.*, p. 28- 55.

⁷⁶ E. H. Bunbury, *A History of Ancient Geography*, Amsterdam, 1979, *passim*.

⁷⁷ Raymond Plant, *Politics, Theology and History*, Cambridge University Press, 2003.

⁷⁸ Ecaterina Lung, *Istoricii și politica la începuturile evului mediu european*, Editura Universității București, 2001, p. 12-15.

⁷⁹ Gill Page, *Being Byzantine. Greek Identity before the Ottomans*, Cambridge University Press, 2008, p. 11- 267.

⁸⁰ Ecaterina Lung, *op. cit.*, p. 44- 68.

Procesul de construcție a unei frontiere identitare, început în perioada greacă antică, cu frontiera culturală dintre greci și barbari⁸¹ a continuat în perioada medievală, în aceeași notă de subiectivism. Decizia de asociere la un grup a fost individuală⁸², singurul criteriu care a dispărut în perioada medievală fiind cel al teritorialității concrete. Caracterul hyperoric al graniței, apartenența la un anumit tip de comunitate sunt de inspirație religioasă, atât în Imperiul Bizantin cât și în Imperiul Otoman.

În Imperiul Bizantin, identitatea etnică a suferit un proces de deconstrucție, la care au contribuit cel puțin doi factori:

- a. relația dintre *hellenismos* și *rhomiossyne* – dintre trecutul greșității clasice și identitatea romană, dintre nivelul descendenței mitice și nivelul descendenței politice;
- b. asumarea unei identități parepidemice, condiționate de înlocuirea cetățeniei romane cu cetățenia creștină.

Niketas Choniates analiza politica prooccidentală a împăratului Manuel I Comnenul (secolul al XII-lea), criticând dorința acestuia de a recunoaște ca supuși pe cei care nu vorbeau limba greacă și barbarizau lumea bizantină⁸³.

Identitățile politice, culturale, religioase, etnice s-au definit pregnant în regiunile de frontieră, deși în cazul Imperiului Bizantin o regulă generală este dificil de formulat. Loialitățile politice și religioase au fost constant puse la încercare, iar sensul binar al identității (noi și ceilalți) nu a funcționat, ca urmare a criteriilor impuse de gândirea creștină pentru care „celălalt” însemna „aproapele”⁸⁴. Invaziile barbare au determinat negocierea graniței politice, redefinirea graniței etnice, uniformizarea graniței religioase⁸⁵.

La adăpostul identității creștine parepidemice, Imperiul Bizantin a abordat într-o manieră stromatică problema identității etnice, sub forma grupurilor de descendență comună (*genos*, *ethnos*), a raportului dintre *civilitas* și *barbaricum*, a cetățeniei romano-creștine (*rhomaïos*, *rhomaikos*), a nivelului identitar grec și nu în ultimul rând a identității politice colective. În secolul al XIII-lea, Georgios Akropolites utiliza termenul „romani” pentru a descrie forțele peloponeziace care luptau alături de prinții franci din Ahaia, împotriva bizantinilor din Nicaea⁸⁶. Akropolites folosește, în general termenul „roman” pentru cei loiali niceenilor, adaptând etnonimul la contextul politic.

Elita literară bizantină, profund implicată în viața politică (Niketas Choniates, Georgios Akropolites, Georgios Pachymeres, Nikephoros Gregoras, Ioan al VI-lea Kantakouzenos), cu opere destinate unei audiențe educate, a folosit etnonime grecești antice pentru a defini realitățile politice ale lumii bizantine târzii⁸⁷. Așadar, lumea bizantină târzie a continuat să își asume relația cu lumea greacă clasică, fără ca aceasta să intre în conflict cu identitatea creștină.

Vocabularul utilizat în definirea identității bizantine include termeni ca *ethnos*, *genos*, *barbaros*, *rhomaïos*, *hellen*, *graikos*⁸⁸. În *Epopoea lui Digenis Akritas* descendența eroului este definită εθνικὸς μὲν ἀπὸ πατρός ἐκ δὲ μητρὸς ῥωμαῖος⁸⁹: străin pe linie paternă, roman

⁸¹ Aristotel, *Politica*, 1324 b 10.

⁸² Un exemplu în acest sens poate fi participarea la cultele de misterii, profund influențată de miturile descendenței, și apartenența la un teritoriu; Franz Cumont, *Religiile orientale în păgânismul roman*, Editura Herald, București, 2008, *passim*.

⁸³ Gill Page, *op. cit.*, p. 16.

⁸⁴ Nae Ionescu, *Filosofia religiei*, Editura Eminescu, București, f.a., p. 157- 159.

⁸⁵ Robert W. Mathisen, Henri.S. Sivan (eds.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot, 1996, *passim*.

⁸⁶ Gill Page, *op. cit.*, p. 23.

⁸⁷ Cruciații secolului al XIII-lea sunt numiți celți, iar turcii otomani, perși; *ibidem*, p. 24- 25.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 40- 66.

⁸⁹ *Dighenis Akritas*, Editura Univers, București, 2002.

pe linie maternă. Termenul *ethnos* presupune o relaționare de tip cultural, nu biologic. *Genos* corespunde descendenței biologice. În secolul al XII-lea, termenul a fost asociat statutului aristocratic, devenind astfel sinonim cu *dynatos*.

Un *locus classicus* pentru definirea frontierei lingvistice a fost termenul *barbaros*, a cărui conotație politică și religioasă este evidentă: termenul se referă la cei care nu aveau nici cetățenie romană, nici cetățenie creștină, plasați dincolo de hotarele lumii bizantine. *Barbaros* se definește în opoziție cu *rhomaïos*, conotația loialității politice față de împărat fiind ușor de sesizat⁹⁰. Cronicarii bizantini Akropolites și Pachymeres îi numeau barbari pe bulgari și cumani, pe tătari, turci, alani, sârbi, deoarece nu cunoșteau limba greacă, și locuiau dincolo de granițele oikoumenei romane, într-un teritoriu imprecis delimitat, care a căpătat treptat dimensiuni arhetipale.

Nici unul dintre termenii amintiți nu definește vocația universalistă a Imperiului, în relația directă cu instituția imperială; dubla calitate, de roman și creștin pare a fi exprimată de substantivul *rhomaïos*; termenul desemnează identitatea politică romană, loialitatea față de împărat, credința creștină, cunoașterea limbii grecești și face distincția între romanii creștini și mixobarbarii supuși politic, dar neloiali și necreștini (bulgarii). Un sens asemănător a avut, începând cu secolul al IX-lea și substantivul *graikos*. Distincția fundamentală între *rhomaïos* și *graikos* constă în negarea moștenirii imperiale romane în cazul celui de al doilea termen. Din secolul al IX-lea, *graikos* nu a mai fost utilizat, deoarece Occidentul îi numea pe locuitorii Imperiului Bizantin *graeci*, iar pe împărat- *Imperator Graecorum*, apozitie interpretată de cancelaria imperială ca o insultă⁹¹.

Scriitorii ca Niketas Choniates, Georgios Akropolites, Georgios Pachymeres utilizează substantivul colectiv *rhomaïoi* cu sensul de identitate politică colectivă. Sentimentul de loialitate politică s-a manifestat față de instituția și modelul imperial, nu față de persoana împăratului. Termenul *rhomaïos* apare la genitiv (*ton rhomaïon*), de aproximativ 150 de ori în opera lui Choniates, 135 de utilizări având un caracter politic evident⁹². Asocierea cu substantive ca *basileus*⁹³, *autokrator*⁹⁴, *epikrateia*⁹⁵ (provincie) *pragmata*⁹⁶ (treburi publice), *arche*⁹⁷ (putere) fiind exemple în acest sens.

Frecvent utilizați sunt și termenii *χωρία* și *γη*, vulnerabilitatea granițelor și necesitatea extinderii teritoriale fiind teme predilecte pentru cronicar. Sintagma *ὀρια τῶν ῥωμαίων* se referă la Imperiu în sens geografic, fiind sinonimă cu *τὰ ῥωμαίων* a lui Eusthatios de Thessalonik⁹⁸. Choniates folosește aceiași termeni ai teritorialității, indiferent de perioada la care se referă. *Hora*, *eparhia*, *schoinisma*⁹⁹, *ktema*¹⁰⁰ sunt substantive cu referire la zonă, provincie, regiune, utilizate și pentru contextul politic de după *partitio romaniae* din 1204, deși după Cruciada a IV-a termenul *rhomaïon* a avut un sens predominant etnic.

⁹⁰ Helene Ahrweiler, „Byzantine Concepts of the Foreigner: the Case of the Nomads”, în Helene Ahrweiler, Antoine Laiou (eds.), *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, Washington DC, p. 1- 15.

⁹¹ Gill Page, *op. cit.*, p. 66.

⁹² *Ibidem*, p. 77.

⁹³ 20. 17; 31. 8, 45. 28, 46. 46, 86. 81 etc.

⁹⁴ 16. 28, 31. 6, 219. 91, 270. 22, 345. 82, 347. 43.

⁹⁵ 117. 8.

⁹⁶ 46. 39, 72. 84, 96. 48, 194. 16. etc.

⁹⁷ 120. 2, 127. 72, 238. 5, 327. 88, 336. 36.

⁹⁸ Gill Page, *op. cit.*, p. 77.

⁹⁹ 372. 46, 482. 29, 501. 5.

¹⁰⁰ 401. 24, 412. 24.

Și în *Istoriile* lui Georgios Akropolites¹⁰¹ și Georgios Pachymeres¹⁰² substantivul colectiv *rhomaioi* definește identitatea politică romană. În opera lui Akropolites, din cele 43 de utilizări ale substantivului la cazul genitiv, majoritatea au o conotație politico-militară. Choniates și Akropolites nu acordă o prea mare importanță teritoriului geografic al Imperiului Bizantin. Accentul cade pe autoritatea instituției imperiale asupra poporului, supușilor¹⁰³.

Termenul *basileus* apare, la Akropolites numai în legătură cu centrul bizantin de la Nicaea, conducătorul bulgar fiind numit *archon*. Theodor Dukas, încoronat împărat la Thessalonik în anul 1224 este numit *egkrates*¹⁰⁴. Așadar, epiroții, latinii, bulgarii erau considerați inamici ai centrului bizantin de la Nicaea și implicit ai romanilor.

În *Istoria* lui Pachymeres, *dynamis*¹⁰⁵ (puterea politică), și *strateuma* (forța militară) sunt concepte sinonime; *pragmata*, *hegemonia*¹⁰⁶ și *arche*¹⁰⁷ desemnează puterea politică efectivă, iar *basileia*¹⁰⁸- autoritatea instituției imperiale¹⁰⁹. Vocabularul politic al lui Pachymeres include o serie de termeni care definesc, cu o remarcabilă subtilitate, granița dintre identitatea politică și cea etnică, în secolul al XIII-lea.

Cronicarul Georgios Pachymeres folosește termenul *thelematarios*, pentru a desemna populația din jurul Constantinopolului, care în timpul ocupației latine nu și-a exprimat deschis opțiunea politică, ci a oscilat între latini și romani¹¹⁰. Atitudinea thelematarică implică loialitatea îndoielnică, lipsa identității politice. Verbul corespondent ar fi *metaschematizo* a se preschimba, a se metamorfoza din punct de vedere politic, a deveni roman, în sensul de supus credincios. Oponenții epiroți ai politicii constantinopolitane sunt numiți *dytykoi* □ □ romani din punct de vedere etnic, dar nu și politic; *dytikos* se referă la lipsa loialității politice¹¹¹.

După recucerirea Constantinopolului, sunt semnalate de același autor detașamentele de *gasmuloi*- militari născuți în perioada ocupației latine, viteji în luptă ca grecii, și îndrăzneți ca latinii. Identitatea lor politică a fost însă, bine definită: *gasmuloi* erau romani, loiali statului bizantin, romanitatea lor fiind incompletă prin descendență și educație (vorbeau limba latină)¹¹².

Pentru Nikephoros Gregoras (*Historia Romana*) și Ioan Kantakouzenos vocabularul politic păstrează aceiași termeni: *arche*, *hegemonia*, *pragmata*, *basileia*, *oikos* (stat)¹¹³. În perioada Comnenilor, identitatea politică și identitatea etnică romană au devenit sinonime. În secolul al XIV-lea ele au fost definite în contexte diferite. *Rhomaioi* exprimă ideea de Imperiu. *Rhomaious Pragmata* se referă la politica Imperiului, iar *rhomaioi* reprezintă corpul politic care hotărăște pacea, alianțele, loialitățile, granițele. *Hegemonia* exprimă autoritatea imperială bizantină, *dynamis*- puterea militară, iar *tyche*- destinul politic¹¹⁴. Ioan Kantakouzenos asociază frecvent termenul *basileus* cu *hegemonia*, *basileia*, *pragmata*, *arche*,

¹⁰¹ Gill Page, *op. cit.*, p. 99.

¹⁰² *Ibidem*, p. 112.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 100.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 102.

¹⁰⁵ Pachymeres, 16. 22, 65. 15, 65. 24, 164. 12, 167. 19.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 52. 9.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 77. 9, 135. 3, 153. 15.

¹⁰⁸ *Ibid.* 28. 16, 82. 4..

¹⁰⁹ Gill Page, *op. cit.*, p. 112.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 113.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 115- 116.

¹¹² *Ibidem*, p. 118.

¹¹³ *Ibidem*, p. 146, 297.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 148.

koinos (comunitate), ceea ce evidențiază concepția sa predominant politică asupra romanității. *Hegemonia* înlocuiește conceptul de *arche*, pentru a defini controlul politic.

Ioan Kantakouzenos utilizează verbele *anaktasthai* și *apodidonai*¹¹⁵ pentru a semnaliza recuperarea și reinstalarea puterii bizantine în anumite teritorii (de exemplu în Chios).

În definirea aspectelor particulare ale puterii politice în Balcani, terminologia este ferm nuanțată. Gregoras îl numește pe conducătorul sârb, *krales*, titlu evident inferior celui de *basileus*. Pachymeres și Kantakouzenos îl numesc *krales* pe Ștefan Uroș al II-lea Milutin¹¹⁶. Dacă Choniates l-a numit *basileus* și pe împăratul latin de Constantinopol, Akropolites a rezervat termenul împăraților bizantini, împăratului latin de Constantinopol, și conducătorilor bulgari. Nu este vorba despre egalitatea de putere între împăratul bizantin și liderii balcanici, ci despre analogii¹¹⁷. Pentru Gregoras, identitatea romană implică și creștinarea: cronicarul înlocuiește ocazional termenul *rhomaioi* cu *christianoï*. Roman nu înseamnă implicit creștin; romanii pot fi numiți creștini, dar reciproca nu este întotdeauna valabilă¹¹⁸.

În secolul al XV-lea, în *Orația funebră* a lui Manuel Palaiologos, substantivul *rhomaïos* este asociat cu *arche*, în sensul de extindere teritorială a puterii bizantine sau cu *eudaimonia* (prosperitate)¹¹⁹.

Identitatea politică bizantină din perspectivă musulmană

În a doua jumătate a secolului al VII-lea, ofensiva arabă în *Bilad al Rum* (teritoriul bizantin al Asiei Mici) a determinat apariția unor zone de tip *tugur* (*metaichmian*) zone de frontieră în care luptele se purtau aproape continuu, fără un final concret. Cucerirea Asiei Mici a fost împiedicată și de prezența creștinilor mardaiți, rebeli, plasați în fortărețele din al-Lukkam (Amanus), care au oferit ajutor militar bizantinilor. Mardaiții au fost un veritabil zid de apărare la granița arabo-bizantină microasiatică¹²⁰.

De la începutul secolului al VII-lea, până la izbucnirea fenomenului cruciat și a declinului bizantin (*parakme*), lumea arabă islamică și Bizanțul au fost puteri rivale în zona mediteraneană.

În *Coran*¹²¹ este exprimată însă, simpatia musulmanilor față de creștinii bizantini. Motivul ar putea fi poziția minoritară a comunității islamice în Imperiul Persan. După reconquista bizantină din Siria, Palestina și Egipt, și evoluția comunității islamice de la statutul de minoritate religioasă la cel de forță politică și culturală majoră în Arabia, „compasiunea față de Bizanț”- *al-shafagata fi-al-Rum* nu mai poate fi înțeleasă decât ca atitudine normativă coranică¹²². Ipoteza de lucru a lui Ahmad Shboul este că în analiza conflictului arabo-bizantin primează factorul politic și nu cel religios. Un argument în favoarea acestei ipoteze ar fi că un număr mare de luptători creștini arabi din Siria s-au alăturat armatelor musulmane în lupta contra Bizanțului. Totuși, atitudinea islamică oficială față de Bizanț a fost determinată de religiozitatea creștină. Politica arabă islamică față de Imperiul Bizantin a fost dominată de măsurile administrative și culturale, deoarece nucleul

¹¹⁵ *Istorie* II 370. 14- 15, IV 370. 19- 20, apud Gill Page, *op. cit.*, p. 149- 151.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 155.

¹¹⁷ H. Mihăescu, *La romanité dans le sud-est de l' Europe*, Editura Academiei Române, București, 1953, p. 334- 430.

¹¹⁸ Patrick O. Geary, *Mitul Națiunilor*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2006, *passim*; *Ibidem*, p. 158-170.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 250.

¹²⁰ Philip K. Hitti, *Istoria arabilor*, ed.a X-a, Editura All, București, 2008, p. 131- 133.

¹²¹ *Surat al-Rum*, 30: 2- 6.

¹²² Ahmad M. H. Shboul, „Arab Islamic Perceptions of Byzantin Religion and Culture”, în *Muslim Perceptions of other Religions, a Historical Survey*, edited by Jacques Waardenburg, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 123- 125.

politic al lumii islamice s-a constituit în vechile provincii bizantine Siria și Palestina. Manifestările creștinismului bizantin trebuiau anulate, nu ca măsură de natură dogmatică, ci ca formă de contestare a politicii universaliste bizantine. În acest context ar putea fi înțeles iconoclasmul lui Yezid al II-lea¹²³.

Versetele coranice stabilesc o primă clasificare a credințelor, care condiționează și atitudinea politică față de adepții acestora:

- a. *jahiliya* (ignoranța) termen utilizat pentru politeismul arab,
- b. *ahl al kitab* (oamenii cărții), cu referire la zoroastrieni, iudei, și creștini¹²⁴.

Popoarele cărții sunt chemate să accepte mesajul coranic, pentru care posedă deja cunoștințele necesare oferite de *Tawrat (Tora)* și *Injil (Evanghelia)*.

Vocabularul coranic a impus și diferența între *shirk, ishrak* (asociaționism), adepții politeismului asociaționist fiind numiți *mushrikun*, și *hanif* (sistemul credințelor monoteiste). *Al-mushrikuna* definește opoziția politico-religioasă față de comunitatea musulmană și de liderul acesteia¹²⁵, ca opoziție față de unitatea și unicitatea divină (*tawhid*).

După secolul al VII-lea, non-musulmanii au fost numiți generic *Kufr*-necredincioși. Spre deosebire de politeiști și atei, care trebuiau să accepte invitația de aderare la islam împreună cu toate consecințele politice, oamenii cărții își puteau continua tradiția religioasă în *dar al Islam*, cu condiția supunerii față de autoritatea politică musulmană. Oamenii cărții au primit statutul de *dhimmi* (protejați nemusulmani), statut refuzat categoriei *mushrikun*¹²⁶. Legea islamică face însă, o subtilă distincție între două categorii de dhimmi: *anwi*- supuși prin constrângere violentă, și *sulhi*- supuși prin propria voință, care s-au bucurat de drepturi extinse¹²⁷.

Reproșul dogmatic adus creștinilor a fost de natură dochetă; Islamul nu a acceptat christogeneza și parthenogeneza, și a refuzat ideea unei mijlociri între Divinitate și umanitate. În accepțiunea Islamului (care nu sesizează diferențele doctrinare dintre Orient și Occident) termenul „creștin” identifică un grup de aderenți la un sistem de doctrine incorecte din perspectiva *kalam*-ului¹²⁸. În consecință, creștinii au fost percepuți fie ca *dhimmi*- minoritate în teritoriul musulman real și virtual, fie ca inamici politici plasați în *dar ahl harbi*¹²⁹.

Din sistemul de referință creștin, Islamul a fost perceput ca religia unei puteri dominante, în expansiune constantă. În lupta pentru granițele europene, conflictul bizantino-islamic a avut o dimensiune ideologică pregnantă, încă de la începutul secolului al VIII-lea¹³⁰. Până la jumătatea secolului al IX-lea, creștinii au exercitat în teritoriile musulmane o presiune politică și culturală reală, apărându-și privilegiile administrative și economice.

¹²³ *Ibidem*, p. 127; Idem, „Byzantium and the Arabs. The image of the Byzantines as mirrored in Arabic Literature”, in *Byzantine Papers*, ed. E. and M. Jeffreys and A. Moffat, Canberra, 1981, p. 43- 88.

¹²⁴ *Coran* 610- 650.

¹²⁵ *Muslim perceptions of other Religions, a Historical Survey*, edited by Jacques Waardenburg, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 3- 5.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 18- 20.

¹²⁷ Giovanni Filoramo, *Istoria religiilor, III. Religiile dualiste. Islamul*, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 217.

¹²⁸ Henri Corbin, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Herald, București, 2008, p. 131- 153.

¹²⁹ Paul Bruslanowski, *Religie și stat în Islam: De la teocrația medineză instituită de Muhammad, la Frăția musulmană din perioada interbelică*, Editura Herald, București, 2009, p. 81- 102.

¹³⁰ Jacques Waardenburg, *op. cit.*, p. 40.