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 became 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 Christianism. 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 augustană[1] implicau din punct de vedere politic ideea de *imperium sine fine*, dar impuneau şi necesitatea unor măsuri de *limitatio*, de perimetrare teritorială, în interiorul căreia romani, greci, evrei şi *gentiles* erau guvernaţi de aceleaşi legi. A existat, însă, o idee clară asupra diferenţelor dintre vestul latin şi estul grec[2].

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

[1] Susan Materrn, *Rome and the Enemy. Imperial Strategy in the Principate*, London, 1999.
[2] În anul 44 a.Chr., când Octavian şi Marc Antoniu au împărţit lumea, frontiera nord-sud trecea prin oraşul 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 şi 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.

BDD-A21836 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-22 06:09:35 UTC)

puterea constantinopolului[3]. Graniţa politică era dublată în secolul al V-lea de graniţa teologică şi eclesiologică. Până la cucerirea arabă a Siriei şi Egiptului, rivalitatea dintre vechea şi noua Romă a fost temperată de patriarhatele de Antiohia şi 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 credincioşilor creştini, beneficiari ai păcii lui Dumnezeu; termenul *communio* defineşte o societate structurată juridic şi sacramental. *Pax* este pacea divină, pe care sfera politică nu o poate asigura. În acest context pot fi definite distincţiile între cetăţenia politică şi cetăţenia creştină, distincţii evidente la nivelul vocabularului. Atributul *perastikos* (limitat) carcterizează statutul politic al lumii romane târzii, iar atributul *kosmikos* (veşnic, universal) devine un privilegiu al cetăţeniei creştine[6]. Aceeaşi diferenţă este semnalată, în vocabularul neotestamentar de termenii *kopos* (*ethne, demos*[7]) şi *laos* (popor păgân, popor creştin)[8].

Vocabularul puterii a făcut distincţia între termenii *dynamis* şi *exousia* utilizaţi în literatura creştină cu referire la puterea şi energia divină[9] transmisă în mod constant lumii. Prezenţa şi lucrarea puterii divine în lume este definită în opera dionisiană[10] 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, pestriţ, utilizat pentru a argumenta ideea de universalitate creştină cu ajutorul conceptelor filosofiei clasice[11].

În literatura bizantină vocabularul puterii se îmbogăţeşte semnificativ:

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

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

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

[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 vieţii 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, Bucureşti, 1996, traducere, introducere şi note Dumitru Stăniloaie, p. 141, 185.
[11] Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia primelor secole creştine*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1995, p. 50-51.

BDD-A21836 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-22 06:09:35 UTC)

constantinopolitane, romani exclusiv din punct de vedere etnic, nu şi politic), *thelematarioi* (greci constantinopolitani care în timpul ocupaţiei latine nu şi-au exprimat sau nu şi-au menţinut opţiunea politică, oscilând între latini şi romani), *metaschematizoi*[12] (barbari aflaţi într-un proces de romanizare), *gasmouloi* (soldaţi cu origine mixtă), *hypospondai* (plătitori de tribut). Verbul *metaschematizo* (a se preschimba, a deveni) are o conotaţie strict politică, iar verbul *metanoeuo* (a schimba modul de gândire) are conotaţie religioasă, fiind utilizat pentru a semnala convertirea la creştinism[13].

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

În analiza relaţiei dintre cele trei componente ale gândirii teologico-politice, Laura Sitaru defineşte *din wa dawla* ca organism religios cu intenţionalitate politică[15] (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) şi *mulk* (puterea regală)[16]. Legitimitatea divină a dinastiilor a fost exprimată prin apoziţia *halifat Allah*- locţiitorul Domnului, din titulatura califală. Pentru puterea divină a fost utilizat termenul *qadr*, care are şi sensurile de destin, plan în conformitate cu care se organizează o acţiune[17]. În *Coran,* termenul este utilizat în pasajele care se referă la planul ktiziologic divin. *Qadr* este forma de manifestare a puterii divine, balanţa creaţiei[18]. Există aşadar o diferenţă semnificativă între *dawla* (puterea terestră), *qadr* (puterea divină) şi delegarea puterii (*naql*) dinspre divinitate spre sfera politică-*halifa*t. În vocabularul grec, termenul *exousia* are dublul sens de putere divină şi putere delegată autorităţii politice imperiale. *Qadr* poate fi înţeles şi ca etalon al puterii divine (*taqdir*)[19], termenul *taqdir* fiind sinonim cu termenii greceşti *metroon,* şi *skhoinon geometrikon*[20]. Transferul de putere de la umayyazi la abbasizi (*naql as sultan*) a implicat ideea de alternanţă politică- *dawla.* Noţiunea de *dawla* se definitivează în contextul politic şiit şi alid, devenind echivalentă în secolul al VIII- lea cu noţiunile de *mulk* şi *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 şi religioase instrumentate de *din* şi *dawla*[22]. *Dunya* ale cărei forme particulare de organizare sunt *bilad* (ţinut) şi *dâr* (teritoriu, casă definit în raport cu lumea nemusulmană) este profund diferită de *ahira*-lumea de dincolo[23]. Conceptul de *dâr* (casă a islamului, tratatelor sau războiului) a fost rezultatul tensiunii dintre politica ideală şi 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, Iaşi, 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.*

BDD-A21836 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-22 06:09:35 UTC)

Concepţia asupra cetăţii ideale (*Al-Madina al Fadila*) a fost rezultatul sintezei între *Coran* şi filozofia greacă platonică. În „elenismul musulman" se face diferenţa între guvernarea ideală şi guvernarea reală, supusă necesităţii (*daruriyya*= gr. *ananke*) şi imperfectă[24]. Relaţia guvernat-guvernant este definită cu ajutorul termenilor *hakim* (cel care conduce), *ulu al-amr* (cei ce au porunca, suverani, teologi, comandanţi ai armatei), *ahlu l-hall wa l-aqd* (cei care decid în funcţie de interesele comunităţii), *mahkum* (cel care este condus)[25] .

În lumea arabă, pentru „străini", „ceilalţi" sunt utilizaţi termenii *ajam* (străini, barbari, nearabi)[26], *al-mawali* (musulmani nearabi), *rum* (bizantini), *magus* (berberi, păgâni)[27].

În lumea islamică arabă, oponenţii politici sunt numiţial *shu'ubiyya*, termen care se referă la mişcarea împotriva supremaţiei arabe condusă de persani, dar şi la bizantini[28], iar în islamismul otoman *badawi* (necivilizaţi). În opera lui Ibn Haldun[29] este definită opoziţia *badawi-hadari* (necivilizaţi-civilizaţi, nomazi-sedentari). Din punct de vedere religios a fost aplicată distincţia coranică *hanif-mushrik* (monoteist-politeist), *muslim-kufr* (credincios-necredincios); termenul *dhimmis* se referă la protejaţii nemusulmani, plătitori ai *djyziei*, care îşi păstrează autonomia teritorială, juridică şi religioasă[30].

Apodemia graniţei dintre creştini şi musulmani, dintre *dar ul Islam* şi *dar ul keferî* este rezultatul unor construcţii politice, dar şi al identităţii religioase. Textul *Coranului* utilizează termenul *ummah* pentru a desemna comunitatea credincioşilor în sens local, dar şi cu sens universal, de *dar ul Islam*, Casa Islamului. În *Coran* şi în tradiţia islamică, termenul se referă deopotrivă la adepţii religiilor monoteiste – *ahl al kitab*, creştini şi evrei, iar uneori desemnează întreaga comunitate umană[31]. În sens strict, *ummah* se referă la comunitatea islamică în dimensiunea sa concretă şi abstractă, definită de Muhammad. În acest caz, sunt marcate distincţiile între „civilizaţie"- conceptul *hadari* înseamnă, în literatura lui Ibn Haldun „a fi civilizat", şi „barbaricum", lumea nomadă necivilizată, desemnată în aceeaşi sursă cu subtantivul *badawi* [32].

Religia islamică are o dimensiune societală pregnantă. *Coranul* şi tradiţia – *hadith* îşi propun să orienteze societatea după direcţiile etice revelate, scopul fiind eshatologic. În acest sens, *ummah* capătă o dimensiune universală, toţi oamenii fiind consideraţi membri potenţiali ai *Casei Islamului*. În teoria socială islamică, *ummah* este rezultatul unui consens psihologic, ideologic şi militar. Consensul psihologic implică asumarea identităţii religioase, şi implicit reformarea personalităţii prin *jihad* interior, consensul ideologic implică procesul de convertire la islam sau de acceptare a manifestării libere a credinţei în teritoriile nemusulmane– *dar ul harb*, iar consensul militar implică necesitatea comunicării continue, progresive a ideilor revelate, prin *da' wa* – invitaţia 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 in *dar ul islam*- casa islamului. Creştinii

---

[24] *Ibidem*, p. 65- 66.
[25] *Ibidem*, p. 83- 86.
[26] Opoziţia *arab-ajam* este de natură lingvistică. Străinul este, ca şi în cazul grec, cel care vorbeşte neclar, care mormăie (*damdama*); Nadia Anghelescu, *Identitatea arabă: istorie, limbă, cultură*, Editura Polirom, Iaşi, 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 şi comerţ în Islam. Ţările Române şi dreptul otoman al popoarelor, secolele XV- XVII*, Editura All, Bucureşti, 1997, *passim*.
[32] Ibn Khaldun, în Peter S. Groff, Oliver Leaman, *Islamic Philosophy*, p. 79.

BDD-A21836 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-22 06:09:35 UTC)

din Imperiul Bizantin nu au decât statutul potenţial de *dhimmi,* aparteneţi la categoria oamenilor cărţii- *ahl al kitab*, alături de evrei[33].

Întâlnirea dintre *horos*-ul bizantin şi conceptele musulmane *uç* (frontieră), *hadd* (graniţă) şi *ilhak* (anexare, extindere), fundamentale în afirmarea pretenţiei de universalitate musulmană a avut consecinţe dramatice pentru Imperiul Bizantin[34]. Conform dreptului otoman al popoarelor, locul Imperiului Bizantin se afla în *dar ul Islam*[35], scopul instituţiei sultanale fiind „să mărească poporul Profetului şi să-l micşoreze 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 foloseşte la aorist, verbul *synapto* (a uni)[37]. În Casa Islamului, identitatea politică a Bizanţului a fost anulată. Singura concesie a fost integrarea în categoria oamenilor cărţii (recunoaşterea identităţii culturale)- *ahl al kitâb*, alături de evrei şi zoroastrieni[38].

Conceptul *al-thugur* defineşte frontiera mobilă dintre Casa Islamului şi 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 ὅλῃ τῇ οἰκουμένη[41] , πᾶσαν τὴν οἰκουμέν[42] , πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμέν[43], ὥρας τοῦ πειρασμοῦ[44].

Vocabularul neotestamentar defineşte teritoriul virtual de evanghelizare. Nu există însă tentaţia de a ierarhiza neamurile în funcţie de etapele procesului de catehizare sau de ritmul de înaintare a graniţei creştine. Un sens nou poate fi sesizat în sintagma ὑπεταξεῖν τὴν οἰκουμένεν[45] (a supune lumea); termenul *oikoumene* are în contextul *Epistolei către Evrei* o semnificaţie eshatologică, supunerea lumii fiind sinonimă cu sfârşitul demersului misionar şi cu *Parousia*.

În vocabularul creştin târziu, lumea de dincolo de graniţele Imperiului Bizantin a fost definită ca o *pleroma ton ethnon*, instabilă, turbulentă, dar relativ uşor de controlat. Ordinea lumii- *taxis* a fost stabilită în funcţie de graniţa dintre *barbaricum* şi *oikoumene*, şi de recunoaşterea autorităţii imperiale bizantine- *hypetaxis*. Loialitatea faţă de puterea imperială, supunerea (*hypetaxis*) au marcat diferenţele între cele trei sfere ale lumii cunoscute: *ethnos barbaron* (poporul păgân, lumea barbară,)[46] sintagmă sinonimă cu *hyperoria* (spaţiul ostil Bizanţului) în opera lui Manganeius Prodromus (sec. XII), *laos theou*[47] (poporul lui

[33] cf. Viorel Panaite, *Pace, război şi comerţ în islam. Ţările Române şi dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII),* Editura All, Bucureşti, 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] împărăţiile lumii; Luca 4, 5.
[44] graniţele 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.

BDD-A21836 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-22 06:09:35 UTC)

Dumnezeu) şi *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, creştinată, având o relaţie de tip federat cu Imperiul Bizantin. *Barbaros oikoumene* desemnează structurile politice şi culturale care gravitau în jurul Bizanţului, hinterland-ul semi-barbar, plasat la graniţa dintre *barbaricum* şi *oikoumene*[48]. Pentru Theophilact al Ohridei[49] împăratul Alexius este o combinaţie arhetipală între Ulysse şi 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 creştini, dar nu erau romani (*rhomaioi*)[50].

Cronica lui Skylitzes-Kedrenos[51] utilizează termenul λοιπούς pentru populaţia eterogenă a Dunării de Jos, din secolul al XI-lea.

Aşadar, barbarii „ecumenici" au fost incluşi în categoria *hypekoa* (aliaţi). 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 desemnaţi 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 distincţia între stromatismul barbar şi modelul imperial bizantin de *taxis*, între *arche* (autoritate, putere) şi *taxis* legătura fiind indisolubilă. *Taxis* este secretul *eudaimoniei*, armonia divină reflectată în armonia cetăţii terestre, a*taxia* 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 şi ierarhizarea politică a lumii cunoscute, bazileului revenindu-i rolul de *oikourgos*[57], organizator şi apărător al oikoumenei. În vârful ierarhiei se aflau Imperiul Bizantin şi Persia Sassanidă, apoi arabii, chaganatul kazarilor şi prinţii occidentali.

În protocolul imperial epistolar, conducătorii independenţi (*autonomoi*) primeau scrisori de tip *grammata*, iar *hypekoa* (supuşii) primeau *keleusis* (ordine). De exemplu, *archontes* pecenegi şi maghiari, aliaţi temporari împotriva bulgarilor primeau *grammata*, iar *archontes* croaţi, sârbi, slavi, moravi primeau *keleusis*[58]. Romanus I s-a adresat ţarului bulgar ca unui *pneumatikos adelfos* (frate spiritual), ceea ce ar fi justificat corespondenţa de tip *grammata*. Dar pentru Constantin al VII-lea, Romanus I nu era decât un uzurpator, termenii diplomatici utilizaţi 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, Iaşi, 2003, p. 26- 76.
[53] Auguste Bailly, *Abrégé du dictionnaire grec- français*, Paris, 1929, p. 896: ὑ□□ί□□□□a se supune, a se retrage, a ceda, a face concesii.
[54] *Ibidem*, p. 135: □ὐ□ό□□□□ς= independent, autonom.
[55] *Constantini Porphyrogeniti De ceremoniis Aulae Bzyantinae*, 2 vol., ed. Reiske, CSHB, Bonn, 1829.
[56] *De ceremoniis*, 679. 92.
[57] Tit, 2, 5.
[58] *De ceremoniis*, 691, 4- 13.

BDD-A21836 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-22 06:09:35 UTC)

În *De Administrando Imperio*[59] bazileul înlocuieşte mai vechiul termen *eschatia*, care definea marginea, limita, graniţa, cu termenii *synoros* (delimitare), *akra* (extremitate), *horos, horion, horismos* (graniţă, hotar)[60]. În secolul al XII-lea, Ana Comnena a folosit aceeaşi termeni pentru a defini graniţele stabilite prin tratatele de pace[61].

Frontierele naturale au un sens politic profund. Ele au un caracter metairetic, dar păstrează şi o semnificaţie diaretică (în sens durandian), fiind bariere între Bizanţ şi *allotrioi* (ceilalţi). Frontiera este şi un loc al semnelor divine. Ioan Mauropus povesteşte despre apariţia semnului crucii pe cer, în timpul luptelor bizantino-pecenege, inspirat probabil de episodul constantinian de la Podul Milvius[62]. Pentru Mauropus, crucea este simbolul puterii imperiale de origine divină, şi a statutului de *eirenikos basileus*[63]. Pentru Psellos[64] frontiera are caracter metairetic: este locul în care *Romania* şi *barbaricum* sunt supuse unui demers de acceptare reciprocă.

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

În poemele lui Manganeius Prodromus[65] scrise în jurul anului 1156, după conflictele bizantino-maghiare[66] vocabularul peratologic defineşte *horos*-ul dintre lumea romană şi cea non-romană, localizat la Dunăre. Fluviul este numit *horon* („frontiera de apă"), *metaichmian* (teritoriul nimănui), *horizon ton horizonta* (limita ultimă), *horotheton* (graniţa dintre *oikos*-ul bizantin şi lumea ostilă de dincolo de frontieră, pe care poetul o numeşte *hyperoria*).

Valoarea ideologică a *oikoumenei*, ca necesitate de dominare a întregii lumi cunoscute a fost adaptată la realităţile lumii bizantine. Ideea de *oikoumene limitată*- ἡ καθ 'ημᾶς οἰκουμένη a lui Georgios Pachymeres[67] era potrivită politicii defensive bizantine, şi 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 corespondenţa cu patriarhul latin de Constantinopol pe ortodocşii, din interiorul şi din afara graniţelor statului nicaean, *Graikoi*- greci[69]. După modelul veterotestamentar al iudeilor, bizantinii s-au identificat cu noul popor ales, lipsit de patrie, exilat din Constantinopol de cuceritorii latini, şi angajat într-un război de reconquista. Căderea capitalei a fost comparată de retorica bizantină cu perioada captivităţii babiloniene. Nicetas Choniates (*Orationes* 147.6, 175.32-34), îl compara pe Theodor I Lascaris cu Zorobabel, comparaţie valabilă şi pentru Mihail VIII Paleologul[70] şi Andronikos al II- lea, în discursul lui Holobolos şi 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 şi imperiul creştin*, Editura Bic All, Bucureşti, 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.

BDD-A21836 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-22 06:09:35 UTC)

Teoria politică eclesiastică a ultimelor trei secole din istoria Bizanţului a avut ca surse de inspiraţie Donaţia constantiniană şi ideea universalismului creştin. Gândirea hierocratică târzie (după 1204) a readus în discuţie problema raportului dintre *taxis* şi *oikonomia,* dintre organizarea Imperiului şi cea a Bisericii.

Barbaricum ca vecinătate ofensivă a lumii romane şi 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 oraşelor şi cantonarea unor legiuni antrenate să respingă atacurile. Aceste măsuri au fost dublate de iniţiativa riscantă de a lăsa protecţia graniţelor, chiar în seama barbarilor, în schimbul unor subsidii[72]. Mecanismul foederalizării barbarilor poate explica apariţia civilizaţiei 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, sarmaţii şi germanii, deoarece nu aveau instituţii de tradiţie greco-romană, religie antropomorfă, monedă, legi. Barbarul a fost o construcţie culturală, atît în Imperiul Roman, cît şi în cel bizantin[74].

Până în secolul al IV-lea, imaginea lumii a fost construită din perspectivă exclusiv militară[75], teritoriile necucerite fiind considerate *terra incognita*- γῆ ἄγνωστος [76]. Dincolo de graniţele lumii romane se afla o lume puternic mitologizată, mărginită de Oceanul Primordial. Pînă când armata romană nu construieşte drumuri, lat. *orbis terrarum*- gr. *oikoumene* rămâne sălbatică, misterioasă, necunoscută.

În secolele VII-VIII, autorii de istorii clasice, redactate conform tradiţiei greco-romane (Eustathios Epiphaniensis, Procopius de Cezareea, Agathias Scolasticul, Theofilact Simocatta) şi cronicarii (Hesichius Milesius, Ioannes Malalas) propun construcţii cu caracter politic[77], fără a deveni teoreticieni politici sau creatori de doctrine[78]. Temele predilecte sunt: eternitatea Imperiului Roman (Eusebiu de Cezareea, Augustin de Hippona), limitele dintre *barbaricum* şi lumea romană (Procopius din Cezareea), imperiul în continuă expansiune, până la marginile lumii cunoscute (Theofilact Simocatta), ideea universului bipolar, roman şi persan (Petrus Patricius), şi a identităţii greceşti[79]. Ierarhizarea politică a spaţiului cunoscut începe cu Constantinopolul şi continuă, îmbinând realul cu imaginarul, până la Ocean (Agathias) ca metaforă a Inaccesibilului, a Necunoscutului[80].

---

[72] Încă din secolul al III-lea, *laeti*-oameni semiliberi erau aşezaţi în calitate de coloni pe pământuri de folosinţă ereditară şi obligaţi să îndeplinească serviciul militar.Denis Căprăroiu, Eugen Denize, *Naşterea Europei medievale*, Editura Cetatea de Scaun, Bucureşti, 2008 p. 27- 28.

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

[74] *Ibidem*, p. 72-73; Philip Matyszak, *Duşmanii Romei. De la Hanibal la Attila*, Editura All, Bucureşti, 2008, p. 210- 254.

[75] *Itinerarium Antonini* (sec. al III- lea) a fost rezultatul dorinţei lui Caracalla de a organiza un marş către Est. *Acta triumphorum* a lui Pliniu cel Bătrân cuprindea *oppida* (fortăreţe), enumera triburi (*nationes*), tentaţia de a exagera distanţe şi 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. Mattern, *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 şi politica la începuturile evului mediu european,* Editura Universităţii Bucureşti, 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.

BDD-A21836 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-22 06:09:35 UTC)

Procesul de construcţie a unei frontiere identitare, început în perioada greacă antică, cu frontiera culturală dintre greci şi barbari[81] a continuat în perioada medievală, în aceeaşi notă de subiectivism. Decizia de asociere la un grup a fost individuală[82], singurul criteriu care a dispărut în perioada medievală fiind cel al teritorialităţii concrete. Caracterul hyperoric al graniţei, apartenenţa la un anumit tip de comunitate sunt de inspiraţie religioasă, atât în Imperiul Bizantin cât şi în Imperiul Otoman.

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

a. relaţia dintre *hellenismos* şi *rhomiossyne* – dintre trecutul grecităţii clasice şi identitatea romană, dintre nivelul descendenţei mitice şi nivelul descendenţei politice;
b. asumarea unei identităţi parepidemice, condiţionate de înlocuirea cetăţeniei romane cu cetăţenia creştină.

Niketas Choniates analiza politica prooccidentală a împăratului Manuel I Comnenul (secolul al XII-lea), criticând dorinţa acestuia de a recunoaşte ca supuşi pe cei care nu vorbeau limba greacă şi barbarizau lumea bizantină[83].

Identităţile politice, culturale, religioase, etnice s-au definit pregnant în regiunile de frontieră, deşi în cazul Imperiului Bizantin o regulă generală este dificil de formulat. Loialităţile politice şi religioase au fost constant puse la încercare, iar sensul binar al identităţii (noi şi ceilalţi) nu a funcţionat, ca urmare a criteriilor impuse de gândirea creştină pentru care „celălalt" însemna „aproapele"[84]. Invaziile barbare au determinat negocierea graniţei politice, redefinirea graniţei etnice, uniformizarea graniţei religioase[85].

La adăpostul identităţii creştine parepidemice, Imperiul Bizantin a abordat într-o manieră stromatică problema identităţii etnice, sub forma grupurilor de descendenţă comună (*genos, ethnos*), a raportului dintre *civilitas* şi *barbaricum*, a cetăţeniei romano-creştine (*rhomaios, rhomaikos*), a nivelului identitar grec şi nu în ultimul rând a identităţii politice colective. În secolul al XIII-lea, Georgios Akropolites utiliza termenul „romani" pentru a descrie forţele peloponeziace care luptau alături de prinţii franci din Ahaia, împotriva bizantinilor din Nicaea[86]. Akropolites foloseşte, în general termenul „roman" pentru cei loiali niceenilor, adaptând etnonimul la contextul politic.

Elita literară bizantină, profund implicată în viaţa politică (Niketas Choniates, Georgios Akropolites, Georgios Pachymeres, Nikephoros Gregoras, Ioan al VI-lea Kantakouzenos), cu opere destinate unei audienţe educate, a folosit etnonime greceşti antice pentru a defini realităţile politice ale lumii bizantine târzii[87]. Aşadar, lumea bizantină târzie a continuat să îşi asume relaţia cu lumea greacă clasică, fără ca aceasta să intre în conflict cu identitatea creştină.

Vocabularul utilizat în definirea identităţii bizantine include termeni ca *ethnos*, *genos*, *barbaros, rhomaios, hellen, graikos*[88]. În *Epopeea lui Digenis Akritas* descendenţa eroului este definită ἐθνικὸς μὲν ἀπὸ πατρός ἐκ δὲ μητρὸς ῥωμαῖος [89]: 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 influenţată de miturile descendenţei, şi apartenenţa la un teritoriu; Franz Cumont, *Religiile orientale în păgânismul roman*, Editura Herald, Bucureşti, 2008, *passim*.
[83] Gill Page, *op. cit*., p. 16.
[84] Nae Ionescu, *Filosofia religiei*, Editura Eminescu, Bucureşti, 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] Cruciaţii secolului al XIII-lea sunt numiţi celţi, iar turcii otomani, perşi; *ibidem*, p. 24- 25.
[88] *Ibidem*, p. 40- 66.
[89] *Dighenis Akritas*, Editura Univers, Bucureşti, 2002.

BDD-A21836 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-22 06:09:35 UTC)

pe linie maternă. Termenul *ethnos* presupune o relaţionare de tip cultural, nu biologic. *Genos* corespunde descendenţei 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 conotaţie politică şi religioasă este evidentă: termenul se referă la cei care nu aveau nici cetăţenie romană, nici cetăţenie creştină, plasaţi dincolo de hotarele lumii bizantine. *Barbaros* se defineşte în opoziţie cu *rhomaios*, conotaţia loialităţii politice faţă de împărat fiind uşor de sesizat[90]. Cronicarii bizantini Akropolites şi Pachymeres îi numeau barbari pe bulgari şi cumani, pe tătari, turci, alani, sârbi, deoarece nu cunoşteau limba greacă, şi locuiau dincolo de graniţele oikoumenei romane, într-un teritoriu imprecis delimitat, care a căpătat treptat dimensiuni arhetipale.

Nici unul dintre termenii amintiţi nu defineşte vocaţia universalistă a Imperiului, în relaţia directă cu instituţia imperială; dubla calitate, de roman şi creştin pare a fi exprimată de substantivul *rhomaios*; termenul desemnează identitatea politică romană, loialitatea faţă de împărat, credinţa creştină, cunoaşterea limbii greceşti şi face distincţia între romanii creştini şi mixobarbarii supuşi politic, dar neloiali şi necreştini (bulgarii). Un sens asemănător a avut, începând cu secolul al IX-lea şi substantivul *graikos*. Distincţia fundamentală între *rhomaios* şi *graikos* constă în negarea moştenirii 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*, apoziţie interpretată de cancelaria imperială ca o insultă[91].

Scriitori ca Niketas Choniates, Georgios Akropolites, Georgios Pachymeres utilizează substantivul colectiv *rhomaioi* cu sensul de identitate politică colectivă. Sentimentul de loialitate politică s-a manifestat faţă de instituţia şi modelul imperial, nu faţă de persoana împăratului. Termenul *rhomaios* apare la genitiv (*ton rhomaion*), de aproximativ 150 de ori în opera lui Choniates, 135 de utilizări având un caracter politic evident[92]. Asocierea cu substantive ca *basileus*[93], *autokrator*[94], *epikrateia*[95] (provincie) *pragmata*[96] (treburi publice), *arche*[97] (putere) fiind exemple în acest sens.

Frecvent utilizaţi sunt şi termenii χωρία şi γη, vulnerabilitatea graniţelor şi necesitatea extinderii teritoriale fiind teme predilecte pentru cronicar. Sintagma ὁρια τῶν ῥωμαίων se referă la Imperiu în sens geografic, fiind sinonimă cu τὰ ῥωμαίων a lui Eusthatios de Thessalonik[98]. Choniates foloseşte aceeaşi termeni ai teritorialităţii, indiferent de perioada la care se referă. *Hora, eparhia, schoinisma*[99], *ktema*[100] sunt substantive cu referire la zonă, provincie, regiune, utilizate şi pentru contextul politic de după *partitio romaniae* din 1204, deşi după Cruciada a IV-a termenul *rhomaion* a avut un sens predominant etnic.

---

[90] Helene Ahrweiller, „Byzantine Concepts of the Foreigner: the Case of the Nomads” , în Helene Ahrweiller, 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.

BDD-A21836 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-22 06:09:35 UTC)

Şi în *Istoriile* lui Georgios Akropolites[101] şi Georgios Pachymeres[102] substantivul colectiv *rhomaioi* defineşte identitatea politică romană. În opera lui Akropolites, din cele 43 de utilizări ale substantivului la cazul genitiv, majoritatea au o conotaţie politico-militară. Choniates şi Akropolites nu acordă o prea mare importanţă teritoriului geografic al Imperiului Bizantin. Accentul cade pe autoritatea instituţiei imperiale asupra poporului, supuşilor[103].

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]. Aşadar, epiroţii, latinii, bulgarii erau consideraţi inamici ai centrului bizantin de la Nicaea şi implicit ai romanilor.

În *Istoria* lui Pachymeres, *dynamis*[105] (puterea politică), şi *strateuma* (forţa militară) sunt concepte sinonime; *pragmata, hegemonia*[106] şi *arche*[107] desemnează puterea politică efectivă, iar *basileia*[108]- autoritatea instituţiei imperiale[109]. Vocabularul politic al lui Pachymeres include o serie de termeni care definesc, cu o remarcabilă subtilitate, graniţa dintre identitatea politică şi cea etnică, în secolul al XIII-lea.

Cronicarul Georgios Pachymeres foloseşte termenul *thelematarios*, pentru a desemna populaţia din jurul Constantinopolului, care în timpul ocupaţiei latine nu şi-a exprimat deschis opţiunea politică, ci a oscilat între latini şi romani[110]. Atitudinea thelematarică implică loialitatea îndoielnică, lipsa identităţii 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. Oponenţii epiroţi ai politicii constantinopolitane sunt numiţi *dytykoi* romani din punct de vedere etnic, dar nu şi politic; *dytikos* se referă la lipsa loialităţii politice[111].

După recucerirea Constantinopolului, sunt semnalate de acelaşi autor detaşamentele de *gasmuloi*- militari născuţi în perioada ocupaţiei latine, viteji în luptă ca grecii, şi îndrăzneţi ca latinii. Identitatea lor politică a fost însă, bine definită: *gasmuloi* erau romani, loiali statului bizantin, romanitatea lor fiind incompletă prin descendenţă şi educaţie (vorbeau limba latină)[112].

Pentru Nikephoros Gregoras (*Historia Romana*) şi Ioan Kantakouzenos vocabularul politic păstrează aceeaşi termeni: *arche, hegemonia, pragmata, basileia, oikos* (stat)[113]. În perioada Comnenilor, identitatea politică şi 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 hotărăşte pacea, alianţele, loialităţile, graniţele. *Hegemonia* exprimă autoritatea imperială bizantină, *dynamis*- puterea militară, iar *tyche*- destinul politic[114]. 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.

BDD-A21836 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-22 06:09:35 UTC)

koinos (comunitate), ceea ce evidenţiază concepţia sa predominant politică asupra romanităţii. *Hegemonia* înlocuieşte conceptul de *arche,* pentru a defini controlul politic.

Ioan Kantakouzenos utilizează verbele *anaktasthai* şi *apodidonai*[115] pentru a semnala recupererarea şi reinstalarea puterii bizantine în anumite teritorii (de exemplu în Chios).

În definirea aspectelor particulare ale puterii politice în Balcani, terminologia este ferm nuanţată. Gregoras îl numeşte pe conducătorul sârb, *krales,* titlu evident inferior celui de *basileus.* Pachymeres şi Kantakouzenos îl numesc *krales* pe Ştefan Uroş al II-lea Milutin[116]. Dacă Choniates l-a numit *basileus* şi pe împăratul latin de Constantinopol, Akropolites a rezervat termenul împăraţilor bizantini, împăratului latin de Constantinopol, şi conducătorilor bulgari. Nu este vorba despre egalitatea de putere între împăratul bizantin şi liderii balcanici, ci despre analogii[117]. Pentru Gregoras, identitatea romană implică şi creştinarea: cronicarul înlocuieşte ocazional termenul *rhomaioi* cu *christianoi*. Roman nu înseamnă implicit creştin; romanii pot fi numiţi creştini, dar reciproca nu este întotdeauna valabilă[118].

În secolul al XV-lea, în *Oraţia funebră* a lui Manuel Palaiologos, substantivul *rhomaios* 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 apariţia 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 şi de prezenţa creştinilor mardaiţi, rebeli, plasaţi în fortăreţele din al-Lukkam (Amanus), care au oferit ajutor militar bizantinilor. Mardaiţii au fost un veritabil zid de apărare la graniţa arabo-bizantină microasiatică[120].

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

În *Coran*[121] este exprimată însă, simpatia musulmanilor faţă de creştinii bizantini. Motivul ar putea fi poziţia minoritară a comunităţii islamice în Imperiul Persan. După reconquista bizantină din Siria, Palestina şi Egipt, şi evoluţia comunităţii islamice de la statutul de minoritate religioasă la cel de forţă politică şi culturală majoră în Arabia, „compasiunea faţă de Bizanţ”- *al- shafagata fi-al-Rum* nu mai poate fi înţeleasă decât ca atitudine normativă coranică[122]. Ipoteza de lucru a lui Ahmad Shboul este că în analiza conflictului arabo-bizantin primează factorul politic şi nu cel religios. Un argument în favoarea acestei ipoteze ar fi că un număr mare de luptători creştini arabi din Siria s-au alăturat armatelor musulmane în lupta contra Bizanţului. Totuşi, atitudinea islamică oficială faţă de Bizanţ a fost determinată de religiozitatea creştină. Politica arabă islamică faţă de Imperiul Bizantin a fost dominată de măsurile administrative şi culturale, deoarece nucleul

[115] *Istorii* 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, Bucureşti, 1953, p. 334- 430.
[118] Patrick O. Geary, *Mitul Naţiunilor*, Editura Cetatea de Scaun, Târgovişte, 2006, *passim*; *Ibidem*, p. 158-170.
[119] *Ibidem*, p. 250.
[120] Philip K. Hitti, *Istoria arabilor*, ed.a X-a, Editura All, Bucureşti, 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.

BDD-A21836 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-22 06:09:35 UTC)

politic al lumii islamice s-a constituit în vechile provincii bizantine Siria şi Palestina. Manifestările creştinismului bizantin trebuiau anulate, nu ca măsură de natură dogmatică, ci ca formă de contestare a politicii universaliste bizantine. In acest context ar putea fi înţeles iconoclasmul lui Yezid al II-lea[123].

Versetele coranice stabilesc o primă clasificare a credinţelor, care condiţionează şi atitudinea politică faţă de adepţii acestora:

a. *jahiliya* (ignoranţa) termen utilizat pentru politeismul arab,
b. *ahl al kitab* (oamenii cărţii), cu referire la zoroastrieni, iudei, şi creştini[124].

Popoarele cărţii sunt chemate să accepte mesajul coranic, pentru care posedă deja cunoştinţele necesare oferite de *Tawrat (Tora)* şi *Injil (Evanghelia*).

Vocabularul coranic a impus şi diferenţa între *shirk, ishrak* (asociaţionism), adepţii politeismului asociaţionist fiind numiţi *mushrikun*, şi *hanif* (sistemul credinţelor monoteiste). *Al-mushrikuna* defineşte opoziţia politico-religioasă faţă de comunitatea musulmană şi de liderul acesteia[125], ca opoziţie faţă de unitatea şi unicitatea divină *(tawhid*).

După secolul al VII-lea, non-musulmanii au fost numiţi generic *Kufr*-necredincioşi. Spre deosebire de politeişti şi atei, care trebuiau să accepte invitaţia de aderare la islam împreună cu toate consecinţele politice, oamenii cărţii îşi puteau continua tradiţia religioasă în *dar al Islam*, cu condiţia supunerii faţă de autoritatea politică musulmană. Oamenii cărţii au primit statutul de *dhimmi* (protejaţi nemusulmani), statut refuzat categoriei *mushrikun*[126]. Legea islamică face însă, o subtilă distincţie între două categorii de dhimmi: *anwi*- supuşi prin constrângere violentă, şi *sulhi*- supuşi prin propria voinţă, care s-au bucurat de drepturi extinse[127].

Reproşul dogmatic adus creştinilor a fost de natură dochetă; Islamul nu a acceptat christogeneza şi parthenogeneza, şi a refuzat ideea unei mijlociri între Divinitate şi umanitate. În accepţiunea Islamului (care nu sesizează diferenţele doctrinare dintre Orient şi Occident) termenul „creştin" identifică un grup de aderenţi la un sistem de doctrine incorecte din perspectiva *kalam*-ului[128]. În consecinţă, creştinii au fost percepuţi fie ca *dhimmis*- minoritate în teritoriul musulman real şi virtual, fie ca inamici politici plasaţi în *dar ahl harbî*[129].

Din sistemul de referinţă creştin, Islamul a fost perceput ca religia unei puteri dominante, în expansiune constantă. În lupta pentru graniţele europene, conflictul bizantino-islamic a avut o dimensiune ideologică pregnantă, încă de la începutul secolului al VIII-lea[130]. Până la jumătatea secolului al IX-lea, creştinii au exercitat în teritoriile musulmane o presiune politică şi culturală reală, apărându-şi privilegiile administrative şi economice.

---

[123] *Ibidem*, p. 127; Idem, „Byzantium and the Arabs. The image of the Byzantins 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, Iaşi, 2009, p. 217.
[128] Henri Corbin, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Herald, Bucureşti, 2008, p. 131- 153.
[129] Paul Brusanowski, *Religie şi stat în Islam: De la teocraţia medineză instituită de Muhammad, la Frăţia musulmană din perioada interbelică*, Editura Herald, Bucureşti, 2009, p. 81- 102.
[130] Jacques Waardenburg, *op. cit*., p. 40.

BDD-A21836 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-22 06:09:35 UTC)