

ORTODOXIE ȘI ISLAM, GRECI ȘI OTOMANI IN SECOLELE XIV-XV - O PERCEPȚIE RECIPROCĂ

Octavian Tătar

De câțiva ani încoace o parte a istoricilor și istoriografiei românești tinde să se înscrie pe coordonate noi - științifice, ca domenii abordate, și metodologice, ca stil de analiză a acestora. Are loc, altfel spus, un demers firesc, de "înnoire" a istoriei, ca să folosim un termen pe care istoricii apuseni l-au introdus în uzul dezbaterilor științifice atunci când încercau, cu mulți ani în urmă, să definească noul drum de urmat pentru istorie. În plan real s-a "pomit" un evident proces de "rescriere" a istoriei. Procesul este firesc și este determinat de faptul că, după '89, vechile fundamente ideologice și culturale generale s-au zdruncinat foarte serios, au apărut altele noi (în sensul de noi perspective de interpretare), care crează condițiile punerii sub semnul întrebării a creației istorice de până acum. Rescrierea istoriei este și o funcție a nevoilor prezentului și a efectelor evenimentelor trecute asupra prezentului. Prezentul schimbă criteriile pe baza cărora se apreciază importanța evenimentelor trecutului, cu această schimbându-se perceperea și selectarea faptelor istorice, ca urmare însăși imaginii asupra istoriei. Adeseori s-a pierdut însă din vedere faptul că o "rescriere" a istoriei nu înseamnă o înlocuire pur și simplu a vechilor lucrări cu altele, ci înseamnă un nou mod de interpretare și explicare a faptului istoric, iar acest lucru presupune, în primul rând, un recurs la ceea ce Lucian Febre numea „teorie prealabilă” și mai înseamnă ceva: o reconsiderare a atitudinii istoricului, promovarea cu mai multă îndrăzneală a strategiilor explicative de tip structural și teleologic și, nu în ultimul rând, abordarea unor noi domenii ale socialului. Pe când o istorie prin personalități? De ce nu o astfel de istorie politică? Pe când o istorie care își încorporează simbolicul și imaginarul? "O istorie fără imaginar, spunea acum un deceniu francezul Jaques le Goff, este o istorie mutilată, descărnată"¹.

Iată, așadar, suficiente elemente care ne-au îndemnat, de o oarecare vreme, să privim, de această dată dintr-o perspectivă imagologică, unele aspecte ale istoriei noastre și a altora².

I. Chestiuni preliminare

Abordarea, din perspectivă imagologică, a raporturilor bizantino-otomane din secolele XIV-XV, ca, de altfel, oricare altul din evul mediu, incumbă, pentru cel care îndrăznește așa ceva, câteva exigențe de ordin științifico-metodologic:

a. Omul sfârșitului de ev mediu, otomanul și bizantinul în cazul nostru, nu s-a putut detașa, chiar dacă era intelectual, de "mediul istoric" în care trăia, cu prejudecățile, tradițiile și constrângerile pe care le presupunea. El nu numai ca s-a "hrănit" din această mitologie ambiantă, ci a fost, mai ales intelectualul, un producător de mituri. Omul acelor vremuri s-a raportat lumii reale de dincolo de el adeseori în acest mod, adică a recurs la construcții imaginare, la mit³.

Pentru istoricul zilelor noastre, aceste aspecte presupun cateva exigente de luat în seamă:

- nu există nici o contradicție inherentă între imaginar (cărui i se subsumează mitul) și mitul nu se judecă în termeni de "adevărat" sau "fals";
- nu orice deformare, adaptare sau interpretare înseamnă mit. El presupune degajarea unui "adevăr esențial" și are un sens profund simbolic;
- mitul, imaginea mitificată despre "celălalt", în cazul nostru, poate fi întreținut artificial.

b. "Celălalt este un personaj omniprezent în imaginarul oricărei comunități", subliniază Lucian Boia⁴. Cunoașterea (imaginea) pe care o au indivizii unui despre alții, spune sociologul german G.Simmel la începutul secolului nostru, constituie una din condițiile prin care este posibilă societatea⁵. Dacă imaginea "celuilalt" este atât de prezentă se pune întrebarea: cum se realizează imaginea despre "celălalt" la nivelul individului și al comunității din care face parte? Nu avem aici în vedere cunoașterea "științifică", logică, aprofundată, oricum inexistentă în acele vremuri, ci ceea ce Raymond Aron numea cunoaștere imediată, contemporană, instantanee, prin evaluarea acțiunilor "celuilalt"⁶.

Prima condiție a "percepției celuilalt"⁷ o constituie contactul, cel mai adesea direct, față în față, cu celălalt, individual sau colectiv, contact prin care să se producă și o exteriorizare. Atunci, poate mai mult decât astăzi, acest contact (în cazul de față între două civilizații) a adus cu sine mai întâi ciocnirea unor evidente contradictorii (militare, teritoriale, religioase etc.), de unde a rezultat și o oarecare neînțelegere reciprocă. "Această impresie, cel mai adesea imediată, subliniază Raymond Aron, joacă un rol decisiv în relațiile umane, ea nu este atât o cunoaștere, cât iluzia unei cunoașteri"⁸. Cu alte cuvinte, "prima impresie" joacă un rol major în atitudinea față de "celălalt" și ea îmbracă forme foarte diferite. Ce "blochează" procesul cunoașterii "celuilalt" până la capăt (în sensul de cunoaștere adecvată)? Cine produce această diversitate a imaginilor despre "celălalt"? Echivocul? Libertatea de interpretare? Poate și ele, dar cu siguranță conflictul dintre pasiuni și faptul că oamenii sunt posedați de o judecată (sau prejudecată) morală joacă un rol mult mai mare. În virtutea acestora se distribuie (atribuie) fapte, umbră și lumini, merite și defecte. Cu cât aceste idei directoare sunt mai puțin degajate cu atât sunt mai eficiente.

Un al doilea aspect: Fiecare dintre părți dezvoltă ideea pe care și-o face despre sine în contactul cu ceilalți. Spunea Raynold Aron "cunoașterea celuilalt se transmite cel mai adesea prin critica cunoașterii de sine"⁹. "Noi ne definim în ochii noștri prin ceea ce este mai bun în noi înșine (ceea ce gândim că suntem sau am vrea să fim), spune autorul francez mai departe, și îi judecăm pe ceilalți după felul cum se comportă ei, ca să spun așa, după reușita lor. Ideea pe care ne-o facem despre noi înșine nu este încheiată, ne acordăm credit (cu excepția cazurilor în care invocăm un caracter tiranic pentru a ne scuza greșelile). Dimpotrivă, avem tendința de a-i închide pe ceilalți într-o formulă vagă și totodată imperativă, adesea cu atât mai imperativă cu cât este mai vagă"¹⁰.

Un al treilea aspect: "Există o veritabilă opoziție între optica spectatorului și cea a actorului, între construcția fiecăruia prin și pentru sine și cea a unei persoane prin și pentru un observator"¹¹. Acest aspect ne îndeamnă să judecăm cu atenție aprecierile din epocă. Ele pot să ascundă sau să destăinuie, să exprime, să "creeze" (să transfigureze) realitatea.

Un al patrulea aspect: "Oamenii ajung la conștiință asimilând, fără să-și dea seama, un anumit mod de a gândi, de a judeca, de a simți care aparține unei epoci, singularizează o națiune sau o clasă"¹². Iată, așadar, că imaginea despre celălalt se poate transmite, se poate moșteni, se poate întreține (crea) artificial. "Mitologia celuilalt oferă propagandă politică un

instrument de neprețuit”, subliniază Lucian Boia¹³. În epoca pe care o analizăm așa ceva întâlnim foarte des.

c. Omul evului mediu era un religios prin excelență. “Oamenii din evul mediu, sublinia Jaques le Goff, iau contact cu realitatea fizică prin intermediul unor abstracțiuni mistice și pseudoștiințifice¹⁴.

Realitatea era însă creștinătatea (cea ortodoxă, pentru bizantini), sau islamul, pentru otomani. În funcție de această realitate proprie, fiecare dintre părți - ortodoxul bizantin și musulmanul otoman - definește restul umanității și se situează pe sine în raport cu ceilalți. Ce presupune acest lucru? Că adeseori singura explicație disponibilă (ca explicație finală) era “voința lui Dumnezeu” sau “treaba diavolului”, pentru creștinul ortodox, “voința lui Allah” și “învățăturile” profetului, pentru musulman.

De unde venea această explicație? Este evident faptul că acest tip de explicație venea dinspre discursul teologic, al oamenilor bisericii sau intelectualilor în slujba acesteia. Ea, biserica, a jucat rolul covârșitor în formarea spiritualității (conștiinței) omului evului mediu. Ea a fost cea care a indus în conștiința celor de atunci frica eshatologică.

Dacă aceasă explicație vine dinspre religie, deci avem de a face cu o conștiință religioasă dominantă care ar fi exigențele teoretice ale investigării ei?

Prima constă în atenționarea asupra faptului că credinciosul - creștin sau musulman, atunci când se raportează la “celălalt” privește lucrurile dintr-o perspectivă “autobiografică”. Ce înseamnă acest lucru? Înseamnă că fiecare se percepe pe sine și pe “celălalt” în virtutea unor valori proprii credinței sale. Că unele dintre acestea sunt moștenite, că altele sunt induse în mentalitatea colectivă de către făuritorii de conștiințe și izvorăsc din unele exigențe, reale sau nu, ale prezentului, e altă problemă. Înseamnă, de exemplu, că dacă pentru otomani, creștinismul era religia bizantinilor, pentru bizantini, creștinismul (în forma ortodoxă, evident) era religia cea adevărată și mai înseamnă ceva: “În planul mental autobiografic există implicit un fel de prismă mentală care integrează ideile pe care le are o persoană despre trecut, prezent și viitor”, subliniază J.M. Kitagawa¹⁵.

O a doua exigență constă în înțelegerea faptului că, de cele mai multe ori, doctrinele și percepțiile religioase se transmit de la o generație la alta ca părți ale sintezei totale religie - cultură - societate - ordine publică. Acest aspect ne îndeamnă să distingem atitudinea părților în funcție de perioada istorică, de zonele culturale și spațiile geografice. Este evident faptul că există o oarecare nuanțare de concepție și atitudine între otoman și arab, ambii musulmani, în raport cu ceilalți, între catolici și ortodocși, ambii creștini, în raport cu musulmanii (otomanii).

2. Otomanii despre bizantini

Pe la începutul secolului acesta, în lucrarea “Chestiunea Dunării”, de fapt o culegere de prelegeri susținute la Școala Superioară de Război, Nicolae Iorga susținea: “Turcii n-au venit în Europa din dorința de a cuceri. Dorința de a cuceri este și ea determinată de anume motive de psihologie generală a unui popor. Un popor cucerește, sau când nu se poate hrăni pe pământul lui, ceea ce se întâmplă foarte adeseori, sau fiindcă-l îndeamnă din urmă alt popor, prin urmare e silit să caute o locuință în altă parte, sau, în sfârșit, un popor cucerește atunci când este condus de un ideal de glorie sau de o concepție politică”¹⁶. “La Turci, spune Iorga mai departe, nu e nici cazul întâi, nici cazul al doilea, nici al treilea”, turcii au ajuns în Europa datorită bizantinilor¹⁷.

Iorga are dreptate, dar numai în măsura în care avem în vedere sfârșitul secolului al

XIII-lea și începutul secolului al XIV-lea. În acele vremuri, cum arată același Nicolae Iorga în lucrarea sa "Istoria vieții bizantine", "ei nu se declarau ca antagoniști firești ai religiei și ai imperiului creștin, ei nu adoptau atitudinea unor cuceritori. Dimpotrivă, în ciuda puterii lor militare (...), ei se mai plecau încă fără supărare ceremonialului umilitor pe care Bizanțul îl impunea tuturor șefilor barbari, fără excepție. Ei ascultau de ordinele basileului, care îi chema înaintea lui, sau se scuza cu multe vorbe bune însoțite de daruri. Ei descălecau în fața maiestății imperiale, îngenuncheau și sărutau spășiți sandala de purpură impodobită de pietre scumpe"¹⁸. Cu timpul, treptat, treptat, în statul otoman recent creat se sistematizează ceea ce însăși Iorga numea o "concepție politică" și o "psihologie generală", ca mobil al acțiunii contra "celorlalți", creștinilor, în cazul de față. În a doua jumătate a secolului al XIV-lea, concepția otomanilor despre creștini era, în linii mari, conturată și pătrunsesse până jos, la musulmanul de rând. Care sunt elementele sale caracteristice?

Împărații turci nomazi din perioada preislamică, subliniază Tahsin Gemil, erau convinși că descind din cerul etern pentru a domni asupra lumii. Universalismul promovat de islamism s-a altoit pe acest principiu politic de bază al vechilor turci, dobândind la otomani o mare forță de mobilizare pentru statornicirea a ceea ce s-a numit Pax Ottomanica"¹⁹. Este vorba de o împletire a universalismului turco-mongol și a mesianismului arabo-islamic ce a născut ideologia statului otoman de dominație a lumii, ideologie potrivit căreia rivalitatea altor state nu era admisă decât temporar, cu atât mai mult dacă acestea erau nemusulmane. Numai că în raport cu lumea bizantină teoria clasică a "dijihad-ului" islamic arab s-a convertit în "gază-ua" otomană²⁰. Sultanii otomani au reușit să susțină "războiul sfânt" prin rațiuni politice de stat, să depășească adeseori fanatismul islamic arab, să convertească obligația colectivă a "dijihad-ului" într-una pentru clasa militară a "gâzi-ilor" și să promoveze în practica politică conceptul de "Dar -al- ahd" ("Casa păcii "). Otomanii au aplicat principiile islamului cu mai multă toleranță și liberalism, iar acțiunile lor militare erau determinate de considerente politice bine definite²¹. "Ei își declarau simpatiile lor pentru imperiu și pentru credința creștină", arăta Nicolae Iorga. "Oamenii aceștia, spune Iorga mai departe, pierduseră parcă gustul de pensiuni și de daruri, caracteristice pentru barbarii care avuseseră relații cu, Roma Orientului și cu cea a Occidentului". "Turcii din anul 1360 nu erau niște barbari cantonați provizoriu într-o tabără care putea să le fie reluată. Ei își părăsiseră acuma vechea lor viață de nomazi"²³.

Bizantinilor, otomanii le "aplică" aceeași etichetă generală valabilă pentru toți creștinii, de "necredincioși"²⁴, oastea lor este "oastea necredincioasă", formată din "ostași necredincioși"²⁵, cum arată Orudj Bin Adin în "Tevarih-i al-i Osman" (Cronicele dinastiei otomane). Alteori sunt "dușmanii credinței noastre", necredincioși cărora iataganul sultanului să le "mănânce carnea... până ce se vor întoarce la învățătura singurului Dumnezeu și a marelui profet"²⁶, uneori sunt percepuți ca "oameni fără de minte"²⁷, "romei fără de minte și nesocotiți" cu cugetul cuprins de lucrări "pline de viclenie"²⁸. Această imagine generală, preponderent negativă, în care prejudecata și judecata reală s-au împletit, nu poate estompa percepțiile pozitive, justificate și ele. La Constantinopol sunt "bărbați aleși și foarte mulți și de neam mare"²⁹, "femei foarte multe și foarte frumoase, tinere și alese la înfățișare și fecioare bune de măritat, nobile și de neam mare; și unele din ele încă neatinsc de ochi de bărbat și așteptându-și mirele dintre bărbații cu stare mare"³⁰. Capitala imperiului, Constantinopolul, este perceput ca un oraș unde "este avuție multă și de tot felul și la curțile împărătești și în casele boierești și în cele particulare, dar avuția cea mai frumoasă și cea mai mare este adăpostită în locașurile sfinte..."³¹.

3. Bizantinii despre otomani

În secolele XIV-XV mentalitatea bizantină, ale cărei elemente marchează în mod evident percepția "celuilalt", se caracterizează prin următoarele aspecte.

În primul rând, este vorba de manifestarea puternică a fatalismului și pasivismului. Pornită dinspre Biserica ortodoxă și intelectualii legați de ea și având ca bază textul biblic ("Cine trage sabia de sabie va pieri", Matei, XXVI, 52), această mentalitate s-a concretizat în tendința de izolare a "noii Rome" "într-o himerică superioritate"³² și în refuzul de a lupta pentru propria-i credință cu abnegație. Iată dar exprimate aceste elemente la Ducas: "... dumnezeu îngăduind să fie așa pentru călcările de lege ale romeilor și ale străbunilor noștri din fruntea statului de atunci"³³. "Această e răsplata fărădelegilor noastre, dreptă e pedeapsa lui dumnezeu", spune el mai departe³⁴. Sau: "Dar creștinii încă tot n-au înțeles, că păcatele noastre sunt dușmanii care ne stau în cale și că răutățile noastre sunt pricina tuturor relelor"³⁵.

În al doilea rând, în perioada amintită are loc o "deșteptare" a elementului elenic, a "naționalității elenice", cum spunea Charles Diehl³⁶ "...în Bizanțul muribund, spune autorul mai departe, elenismul a strâns, spre a arunca o ultimă strălucire, toate energiile intelectuale, ca spre a simboliza și anunța viitorul"³⁷.

În al treilea rând, în secolul al XIV-lea după ce s-au văzut sub tutela occidentală, în ochii multor greci, otomanii jucau rolul de eliberatori deoarece aceștia luptau cu eficiență nu numai împotriva ocupanților occidentali dar și a slavilor balcanici³⁸. Unele încercări de a găsi sprijin occidental s-au izbit fie de opoziția bisericii ortodoxe, fie de indiferența, chiar ura catolicilor. În acest sens este semnificativă scrisoarea lui Petrarca adresată papei Urban V unde se arată: "Osmanlâii sunt doar inamicii noștri, pe când grecii schismatici sunt de două ori inamicii noștri"³⁹.

În al patrulea rând, căderea Constantinopolului a produs un joc în lumea bizantină "Ea a fost, cum spune un autor francez, pentru nația greacă catastrofa supremă până la resurrecția inaugurată în prima jumătate a ultimului secol"⁴⁰. Șocul s-a transpus în mediul intelectual printr-o agresivitate a limbajului la adresa otomanilor, aspect sesizat și în cronicile pe care le vom cita mai jos.

Pentru bizantinii otomanul este "păgânul"⁴¹, "necredinciosul" (Sphrantzes, p.35), "agareni" (Pseudo-Phrantzes, p.175, 181), "fiara cea mai mare și mai rea, seminția lui Otman" (Pseudo-Phrantzes, p.187). Mohamed, "dătătorul lor de lege" (Sphrantzes, p.15), este perceput ca "afurisitul profet mincinos Mohamed coborât din Ismail", "mincinosul profet și antihrist Mohamed", "foarte lunatic", "luminat în ale întunericii de către părintele său Satana", "om nelegiuit" "având draci în el" (Pseudo-Phrantzes, p.437), "nenorocit" cu "plăsmui și monstruozițai mincinoase" (Pseudo-Phrantzes, p.501).

"Urmașii afurisitului Mohamed", "hoardă nesfârșită de păgâni" ce vin asupra creștinilor "cu brutalitate și trufie, cu mare îndrăzneală și violență", cum arăta Macarie Melissenos (Pseudo-Phrantzes, p.237, 417), sunt astfel caracterizați de Ducas: "... nație neînfrântă și strechiată ca nici unul dintre neamuri; și așa e arsă de patima desfrâului că și împotriva firii și pe alături de fire nu încetează să aibă relații fără nici o rușine și fără măsură cu parte bărbătească și femeiască și cu animale necuvântătoare; și, pe deasupra nația asta fără rușine și sălbatică de pune mâna pe o grecoaică sau italiancă sau vreo altă femeie de neam străin, fie roabă sau refugiată, o îmbrățișează ca pe o Afrodită sau Semele; de femeia, însă de același neam și limbă simțesc un dezgust ca de o ursoaică sau scroafă" (Ducas, p.58). Pentru aceiași cronicari sunt "oameni prădalnici" (p.34), "câini turbați" (p.36), "dușmanii legii creștinești", "dușmanii crucii" (p.78), "barbari" (p.56) și "hoarde barbare" (p.48).

Cât privește mentalitatea otomanilor, Ducas spune: "... era nația turcilor, ca nici un alt neam, iubitoare de prădăciuni și nedreptăți. Căci și între ei erau așa! Dar contra creștinilor, ce să mai spun? Numai să fi auzit glasul crainicului chemând la năvală, ceea ce pe limba lor se chiamă acchin, atunci cu toții de-a valma ca un râu ce se revarsă, aleargă nechemăți, în cete nenumărate, cei mai mulți cu nimic alta decât cu un ciomag în mâinile fiecăruia" (Ducas, p.174-175), "căci, spune cronicarul grec, în urma acestei mentalități năvălesc cu vitejie asupra creștinilor și-și ridică monumente de biruință în contra lor și întotdeauna ca nici un alt neam au avut parte de victorie" (Ducas, p.174).

Împăratul lor este "tiranul" (Ducas, p.46), "dușmanul sfântei noastre credințe" (Pseudo-Phrantzes p.419). Mohamed al II-lea, cuceritorul Constantinopolului, este, după Ducas, "antihristul în locul lui antihrist", "nemicitorul turmei Hristosului meu", "vrăjmașul crucii și al celor ce cred în cei ce-au fost răstignit pe ea", "un ucenic al satanei ce s-a schimbat în șarpe" (Ducas, p.288), "marele balaur" (Ducas, p.318). Pentru Sphrantzes el este "de copil dușman al creștinilor" (p.77), "căpetenia păgânilor" (p.127), "nelegiuitul și cruntul împărat" (p.105). Pentru Critobul din Imbros, Mohamed al II-lea este "un bărbat destoinic în toate și mărinos, dar foarte talentat și în arta militară și săvârșind în viața lui lucruri viteze și minunate" (p.42). "Posea toată știința arabilor și persilor (turcilor), spune Cristobul, și tot cât a fost tradus din grecește în limba arabă și persană (turcească, p.42)".

*
* *

În concluzie, bizantinii nu au fost mai toleranți în limbaj la adresa otomanilor decât aceștia la adresa lor. Spre deosebire de spusele otomanilor, cele bizantine au făcut rapid carieră în Europa (unele dintre ele), contribuind astfel la formarea unei mentalități europene despre lumea otomană adeseori plină de prejudecăți. Dacă pentru otomani, o societate patriarhală din toate punctele de vedere, intensitatea percepției bizantinilor este maximă tocmai din acest considerent, pentru bizantini, o societate mult mai urbanizată, deci mai cosmopolită, unde străinul ("celălalt") nu ar fi trebuit să fie un caz, intensitatea percepției se explică tocmai prin impactul masiv, neîntrerupt al stăpânirii otomane asupra lor.

NOTE:

1. Jaques le Goff, *Imaginarul medieval*, Editura Meridiane, București, 1991, p.13.
2. Avem în vedere studiul intitulat "Prolegomene la cuceririle europene ale Imperiului Otoman (sec. XIV-XVI), publicat în Revista Academiei Trupelor de Uscat, nr.1(5) / 1997, Sibiu, și comunicările științifice intitulate "Romani și otomani în secolele XIV-XVI - o percepție reciprocă" și "Otomani și europeni în secolele XIV-XVI - o percepție reciprocă. Europeanii despre otomani" susținute, prima, la Muzeul Civilizației Dacice și Romane, Deva, 8-11 octombrie 1997, iar a doua în cadrul celei de a XXVII sesiuni de comunicări științifice, din 13-14 noiembrie 1997, de la Academia Tehnică Militară București.
3. Pentru o definiție a mitului istoric vezi Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiință românească* Humanitas, București, 1997.
4. Lucian Boia, op.cit., p.177.
5. Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1908, p.27-44.
6. Raymond Aron, *Introducere în filozofia istoriei*, Humanitas, București, 1997, p.83.
7. Termenul "percepție" îl considerăm cel mai adecvat pentru perioada pe care o analizăm. De aceea l-am ales și pentru titlu.

8. Raymond Aron, op.cit., p.91.
9. Ibidem, p. 90.
10. Ibidem, p. 105.
11. Ibidem, p. 93.
12. Ibidem, p. 96.
13. Lucian Boia, op.cit., p. 205.
14. Jaques le Goff, *Civilizația occidentului medieval*, Editura științifică, București 1970, p. 196.
15. Joseph Mitsuo Kitagawa, In căutarea unității. Istoria religioasă a omenirii, Humanitas, București 1994, p. 14.
16. Nicolae Iorga, *Chestiunea Dunării*, Editura Societății 'Neamul Romanesc', Vălenii de Munte, 1913, p. 145-146.
17. Ibidem, p. 146.
18. Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine*, Editura enciclopedică română, București, 1974, p. 551.
19. Tahsin Gemil, *Românii si otomanii în secolele XIV-XVI*, Editura Academiei Romane, București, 1991, p. 21. ..
20. Zezi, Mihai Maxim, *Țările Române si Inalta Poartă*, Editura Enciclopedică, București, 1993, Halil Inalcik, Imperiul otoman. Epoca clasică, Editura Enciclopedică București, 1996, Viorel Panaite, Din istoria dreptului islamic al popoarelor: Doctrina djiihad-ului, în Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie Iași, XXII / 2, 1985, p. 707-718, XXIII/1, 1986, p. 409-418, Mustafa Ali Mehmed, Istoria Turcilor, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1976.
21. Mustafa Ali Medmed, op.cit., p. 142.
22. Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine*, București, 1974, p. 506.
23. Ibidem, p. 556.
24. Documente turcești privind istoria Romaniei, vol.I, 1445-1774, București, 1976, p. 55.
25. Ibidem, p. 56.
26. Ducas, *Istoria turco-bizantină*. 1341-1462, Editura Academiei R.P.R, București, 1958, p. 260.
27. Ibidem, p. 294.
28. Ibidem, p. 292.
29. Critobul din Imbros, *Din domnia lui Mahomed al II-lea*. Anii 1451-1467, Editura Academiei R.P.R, București, p. 122.
30. Idem.
31. Idem.
32. Andrei Pippidi, *Contribuții la studiul legilor războiului în evul mediu*, Editura Militară, Bucuresti, 1974, p. 279.
33. Ducas, op.cit., p. 46.
34. Ibidem, p. 86. 35. Ibidem, p. 276.
36. Charles Diehl, *Figuri bizantine*, vol.I, Editura pentru literatură, București, 1969, p. 47.
37. Idem.
38. Zezi, în acest sens, Basile G. Spiridonakis, Grecs, Occidentaux et Turcs de 1054 á 1453, Thessaloniki, 1990, p. 216. Lucrarea se găsește la Biblioteca "Astra" din Sibiu.
39. Apud B.G. Spiridonakis, op.cit., p. 148.
40. "Il a été pour la race hellénique la catastrophe suprême jousqu'á la resurrection inaugurée dans la première moitié du siècle dernier". Colonel Lamouche, Histoire de la Turquie, Payot, Paris, 1934, p.48. Lucrarea se găsește la Biblioteca "Astra" din Sibiu.
41. Georgios Sphrantzes, *Memorii*. 1401-1477, Editura Academiei R.S.R, București 1966, p. 11. Vom cita Sphrantzes, Pentru anexa lucrării, Pseudo-Phrantzes; Macarie Melissenos. Cronică 1258-1481, vom cita Pseudo-Phrantzes.

ORTHODOXY AND ISLAM, GREEKS AND OTTOMANS IN THE CENTURIES XIV-XV. A MUTUAL PERCEPTION

Summary

The author of the study notices the fact that the evolution of the relations between the Otoman Empire and the Byzantine Empire in the centuries XIV-XV was powerful marked by the collective conception . The reconstruction of this contributes at a better understanding of the parts behavior, one face-to-face with the other. The study emphasizes the contents of Onoman State ideology in the centuries XIV-XV and the mode how was perceived the Byzantines by these. Also, here are emphasizes the essential aspects of greek conception - the fatality, the passiveness and the exaggeration of the orthodox moral - face-to-face with the Otomans.