

ECATERINA LUNG

**ISTORICII ȘI POLITICA  
LA ÎNCEPUTURILE  
EVULUI MEDIU EUROPEAN**

Editura Universității din București



ECATERINA LUNG

Prof. dr. Steliana Brăncușă

REPUBLICA ROMÂNIA  
BIBLIOTECA  
COTA ATCO

# ISTORICII ȘI POLITICA LA ÎNCEPUTURILE EVULUI MEDIU EUROPEAN

BD 236157

EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI  
2001

Referenți științifici: Prof. dr. Bogdan Murgescu  
Prof. dr. Stelian Brezeanu

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITĂȚII  
BUCUREȘTI  
COTA *M 474072*

*911/01*

**B.C.U. Bucuresti**



C20017463

© Editura Universității din București  
Șos. Panduri, 90–92, București – 76235; Telefon/Fax: 410.23.84  
E-mail: editura@unibuc.ro  
Internet: www.editura.unibuc.ro

Tehnoredactare computerizată: Victoria Iacob

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale**

**LUNG ECATERINA**

**Istoricul și politica la începuturile evului mediu european /**  
Ecaterina Lung, București: Editura Universității din București,  
2001

356 p.

Bibliogr.

ISBN 973–575–539-4

94(4)"/.../04"

## CUVÂNT ÎNAINTE

Perioada secolelor VI-VIII, ce urmează prăbușirii împărăției romane, în Occident, și încheierii elaborării Noii Rome a lui Constantin, în Orient, constituie o etapă de însemnătate capitală în geneza Europei creștine. Dacă în Orient, Roma își continuă existența, condusă însă de împărați creștini și greci ori pe jumătate grecizați, în Occident structurile universale ale vechii împărății sunt dizlocate de clanurile germanice, care pun bazele unor regate proprii. Aparent, evoluțiile divergente dintre cele două categorii de state în spațiul imperiului lui Augustus nu pot fi contestate: de o parte o continuitate deplină în fapt și drept, de cealaltă, o ruptură brutală față de vechea lume. Realitatea este însă infinit mai complexă și mai nuanțată, fapt ce explică disputele din istoriografie între partizanii și adversarii continuității, ce au început cu aproape trei veacuri în urmă și sunt departe de a se fi stins azi.

Lucrarea Ecaterinei Lung se înscrie în această literatură și abordează o latură a chestiunii ce a constituit obiect de preocupări cu deosebire în ultimul sfert de secol: elaborarea sau reelaborarea solidarităților și identităților etno-politice în spațiul vechiului Imperiu roman în primele secole ale Veacului de Mijloc în Occident și Bizanț. Demersul autoarei este exemplar prin consecvența cercetărilor ei asupra temei de față. Începute încă din anii studenției, aceste investigații s-au materializat după mai bine de zece ani într-o lucrare de doctorat sub îndrumarea celui care semnează aceste rânduri. Substanța tezei se regăsește în monografia pe care o propune cititorilor.

Ancheta autoarei pornește de la opinia, devenită aproape dogmă în cercetarea modernă în jurul evoluției ideilor politice din primele secole medievale: contrastul total dintre ideologia politică a Noii Rome, atașată valorilor universale romane și creștine, și ideile politice prezente la cronicarii latini, care sunt expresia particularismului politic impus cu sabia de cuceritorii germanici în Occident. În viziunea Ecaterinei Lung,

realitatea este mult mai complexă și mai nuanțată la nivelul celor patru aspecte abordate: imaginea spațiului, memoria istorică, romanii, viziunea asupra propriilor popoare și monarhi și, în sfârșit, definirea "Celuilalt", a barbarului.

În privința spațiului, istoricii bizantini preiau întocmai concepția romană relativă la realitatea teritorială a imperiului. Acesta este *patria communis* a cetățenilor săi, aflați sub legea romană, cu o arhitectură dominată de orașe, sedii ale edificiilor politice și amfiteatrelor, ale bibliotecilor și bisericilor, expresie a *paideii* și a noii credințe creștine. Este la ei și imaginea spațiului civilizației, în opoziție cu spațiul barbariei de dincolo de fruntariile Noii Rome. De cealaltă parte, deși contrastul dintre Bizanț și regatele germanice din Occident este incontestabil în plan real, cronicarii latini nu ezită să preia din modelul roman al definirii spațiului elemente pe care le atribuie identității "patriei" și "poporului" propriu, în opoziție cu "barbarii" din jur. O situație similară întâlnim și în definirea "barbarului" de către cele două lumi. Viziunea bizantină asupra "Celuilalt" se hrănește din tradiția greco-romană, pe care o îmbrățișează total, și el este negativul cetățeanului roman, căruia i se adaugă și politeismul în opoziție cu credința într-un singur Dumnezeu a locuitorilor Noii Rome. De partea lor, cronicarii latini preiau concepția romană asupra barbariei, pe care o identifică la vecinii lor, în vreme ce teritoriile noilor lor "patrii" sunt incluse în spațiul civilizației.

Mult mai apropiate sunt pozițiile celor două lumi din punctul de vedere al celorlalte două aspecte analizate de autoare: memoria istorică și conceptele de popoare alese și monarhi ideali. Pe terenul memoriei, istoricii bizantini afirmă continuitatea dar și superioritatea imperiului creștin al lui Constantin față de cel păgân al lui Augustus, ce apare fie din opoziția Roma Veche - Roma Nouă, înțeleasă ca relația dintre o Romă bătrână, fără vlagă și Roma tânără, înfloritoare, fie, pe tărâm religios, din contrastul dintre Roma, atașată zeilor ei păgâni, și Noua Romă, pusă încă de la început sub protecția și în serviciul Dumnezeului unic al creștinilor. De cealaltă parte, apelul la istoria romană este unul selectiv și interesat: Iordanes și Grigore din Tours, Isidor de Sevilla, Beda Venerabilul ori Paul Diaconul rețin din trecutul roman acele episoade ce le îngăduie să construiască identitatea popoarelor lor, prin exaltarea biruințelor acestora asupra romanilor. La fel stau lucrurile și în privința definirii popoarelor lor ca "popoare alese" și a monarhilor ideali, unde modelului greco-roman i se adaugă modelul biblic. Diferențele dintre autorii bizantini și

cronicarii latini apar pe terenul ponderii și funcției celor două modele: dacă la Constantinopol predomină modelul greco-roman, chiar dacă treptat câștigă în greutate cel biblic, în Occident domină, de departe, valorile vetero-testamentare ale "poporului ales" și ale "monarhului ideal".

Meritele lucrării Ecaterinei Lung sunt incontestabile.

Mai întâi, abordarea paralelă a celor "două Europe", ce încep încă de acum să-și precizeze personalitatea. Acest demers, inexistent în cercetarea europeană, și în orice caz, la scara celor trei secole, îi îngăduie autoarei să surprindă diferențele, dar și similitudinile din mecanismele elaborării noilor identități medievale, ce se hrănesc și se legitimează din moștenirea romană și din modelul biblic. Mai apoi, imensa literatură primară și mai ales secundară pe care se înalță lucrarea. E drept, în ceea ce privește literatura secundară, autoarea arată o preferință vădită cercetărilor din ultimele trei decenii, chiar dacă criteriul "noutății" nu este totdeauna decisiv în știință.

Dar poate cel mai mare merit al lucrării este metoda de lucru a Ecaterinei Lung. Ea ne propune o lectură nouă, proaspătă, deschisă întrebărilor lumii anului 2000, a surselor medievale timpurii, care au format substanța mitologiei politice a popoarelor occidentale din Veacul de Mijloc până în secolul nostru. Interogația ei adresată surselor pornește de la relația autor–operă–public, înțeleasă în sensul ei cel mai profund. Pentru a-i degaja mecanismele și sensurile, autoarea decodifică cu minuție întreaga mitologie barbară și bizantină, legată de construcția noilor solidarități și identități după prăbușirea solidarității universale romane. Mulțumită acestei metode, Ecaterina Lung reușește să elaboreze o monografie cu o construcție coerentă, în care noutatea demersului și a concluziilor este incontestabilă.

*Prof. dr. Stelian Brezeanu*





## ABREVIERI

|                        |   |
|------------------------|---|
| <b>AUB</b>             | - Analele Universității București                 |
| <b>Annales ESC</b>     | - Annales. Economie. Société. Civilisation        |
| <b>DOP</b>             | - Dumbarton Oaks Papers                           |
| <b>FHDR</b>            | - Fontes Historiae Daco-Romanae                   |
| <b>FHG</b>             | - Fragmenta Historicorum Graecorum                |
| <b>MGH</b>             | - Monumenta Germaniae Historica                   |
| <b>AA</b>              | - Auctores Antiquissimi                           |
| <b>SRL</b>             | - Scriptores Rerum Merovingicarum                 |
| <b>SRM</b>             | - Scriptores Rerum Langobardicarum                |
| <b>RESEE</b>           | - Revue des Etudes Sud-Est Européenes             |
| <b>Settimane</b>       | - Settimane di studio sull'alto medioevo, Spoleto |
| <b>SMIM</b>            | - Studii și Materiale de Istorie Medie            |
| <b>Procopius, B.G.</b> | - Procopius, <i>Bellum Gothicum</i>               |
| <b>Procopius, B.V.</b> | - Procopius, <i>Bellum Vandalicum</i>             |
| <b>Procopius, B.P.</b> | - Procopius, <i>Bellum Persicum</i>               |



## INTRODUCERE

Această lucrare s-a născut din dorința evidențierii relației dintre istorie și ideologie dintr-o perspectivă globală, care să aibă în vedere o anumită unitate culturală care, la sfârșitul antichității și la începutul evului mediu, continuă să existe între Răsărit și Apus, în pofida diferențierilor reale, din ce în ce mai puternice și mai evidente. Ceea ce ne-am propus în plus față de alte abordări care au atras atenția asupra ideologiei politice bizantine sau occidentale a perioadei studiate este tocmai centrarea pe operele istorice, folosite acum ca surse privilegiate pentru identificarea unei ideologii specifice, și nu doar ca o categorie de surse printre multe altele. În pofida tuturor teoriilor despre obiectivitatea istoricului<sup>1</sup>, scrierea istoriei n-a fost niciodată o activitate neutră din punct de vedere ideologic<sup>2</sup>. A scrie istorie înseamnă a face ideologie într-o formă particulară, crede Gilbert Dagron<sup>3</sup>, iar Benedetto Croce evidențiază legătura dintre condiționarea social-politică a autorului și opera realizată, atunci când lansează celebra afirmație potrivit căreia orice istorie este una contemporană<sup>4</sup>. De asemenea, scrierea istoriei poate fi pusă în serviciul propagandei politice sau religioase, fapt care poate fi evidențiat nu doar în timpurile moderne, ci și în epoci mai vechi, și pe care lucrarea de față își propune să-l demonstreze o dată în plus.

Un alt element de noutate a actualei abordări este renunțarea la tratarea istoriografiei bizantine separat de cea occidentală, așa cum este întâlnită în istoriile literare și în alte lucrări de specialitate. Este adevărat

---

<sup>1</sup> Analizate pe larg în *The Inheritance of Historiography*, ed. T. P. Wiseman și C. Holdsworth, Exeter, 1986, passim.

<sup>2</sup> H. G. Beck, *Introduzione*, în *Bisanzio nella sua letteratura*, ed. U. Albin și E. Maltese, Milano, 1984, p. XXIII.

<sup>3</sup> Gilbert Dagron, *Rome et Italie vues de Byzance (IVe-VIIe siècle)*, Settimane, 34, p. 69.

<sup>4</sup> Benedetto Croce, *Théorie et Histoire de l'historiographie*, Genève, 1968.

că evoluția Estului și Vestului se angajase de multă vreme pe căi divergente, dar există încă multe elemente comune care trebuie să fie subliniate, căci tradiția greco-romană, impregnată de creștinism, influențează vreme îndelungată în mod asemănător creația culturală în cele două părți ale fostului Imperiu Roman. Cu pronunțate trăsături de specificitate în Răsărit și Apus, istoriografia epocii studiate se dovedește, într-o primă etapă, în esență încă tributară trunchiului comun, prin inspirația profund religioasă, prin temele tratate și prin maniera abordării lor, pentru că și în plan cultural, cezura a intervenit mult mai târziu decât era îndeobște acceptat. Cantonarea într-un plan atât de teoretic precum studierea ideologiei politice a acestei perioade este justificată și de faptul că aspectele materiale nu lămuresc niciodată suficient evoluția unei societăți, fiind nevoie de o abordare globală care să facă apel și la domeniul spiritual, la ideile de care e animată o lume și care dincolo de raportul lor cu realitatea obiectivă pot constitui motorul ce tinde să transforme această realitate. Pe de altă parte, antropologia istorică a demonstrat utilitatea încercărilor de a explica societățile pornind de la imaginarul lor, iar acest aspect trebuie luat în considerare și atunci când este vorba de studiul ideologiilor. Însă, așa cum arăta Raoul Girardet, chiar în Occidentul atât de deschis inovațiilor metodologice și de problematică, analizele ideilor politice și ale ideologiilor au demonstrat o neîncredere încăpățânată față de domeniul imaginariului<sup>5</sup>. Totuși, lumea în care trăim nu mai afirmă cu aceeași siguranță de odinioară primatul absolut al raționalului și al determinărilor sale univoce, astfel încât și abordarea problemei ideologiei este necesar să fie făcută în cadrul mai larg al mentalităților, depășind sfera securizantă dar îngustă a riguroaselor și organizatelor "sisteme" de gândire.

Pentru o clară delimitare a temei cercetate, încă înainte de prezentarea surselor utilizate, se impune definirea unor concepte care au fost deja folosite în rândurile de mai sus și care vor fi frecvent întâlnite pe parcursul lucrării. Pentru că am arătat că una din direcțiile pe care studiul nostru le va urma va fi cercetarea ideologiei în raport cu domeniul imaginariului, se impune în primul rând o definiție a acestuia din urmă. Un posibil punct de plecare îl constituie definiția oferită de Cornelius Castoriadis, care vede imaginarul ca o "creație neîncetată și esențial nedeterminată, socială, istorică și psihică de figuri, forme, imagini, de la

---

<sup>5</sup> Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, 1990, p. 9.

care pornind se poate în fine vorbi despre ceva"<sup>6</sup>. Dacă acceptăm această înțelegere a imaginarului ca ansamblul reprezentărilor care depășesc și interpretează experiența concretă<sup>7</sup>, acesta se relevă ca un domeniu larg, în care sunt cuprinse cele mai diferite produse culturale, între care se regăsesc ideologii, reprezentări sociale, imagini, semnificații, etc. Punând în lumină acest raport de subordonare între ideologie și imaginar, trebuie să continuăm definirea conceptelor cu observația că principala problemă o ridică termenul "ideologie", devenit în cei circa două sute de ani de utilizare extrem de ambiguu. Nu este simplu de spus ce este ideologia, căci în științele sociale definițiile nu vizează un obiect preexistent, ci unul creat prin însuși procesul definirii<sup>8</sup>, iar concepțiile asupra ideologiei sunt extrem de variate. De la semnificațiile particulare, și de cele mai multe ori peiorative, atribuite termenului începând cu Napoleon și continuând cu întreaga tradiție generată de controversa de idei din jurul marxismului, potrivit căroră ideologia reprezintă ideile false ale oponentilor<sup>9</sup>, la concepțiile holiste, care văd în ideologie sisteme de gândire și acțiune<sup>10</sup>, se poate întâlni un larg evantai de înțelesuri.

Înclinând către o definiție neutră, vom folosi conceptul de ideologie într-un sens larg, de viziune asupra lumii specifică unei epoci sau unui grup social, definiție care redă într-o anumită măsură conținutul noțiunii germane de "Weltanschauung"<sup>11</sup>. Elementele definitorii ale conceptului de ideologie așa cum va fi folosit pe parcursul acestei lucrări sunt caracterul ei de ansamblu mai mult sau mai puțin structurat de reprezentări sociale și faptul de a fi produsă și împărtășită de o colectivitate căreia îi exprimă interesele și îi ghidează acțiunea.

Raporturile dintre reprezentările sociale și ideologie nu se reduc doar la unele de subordonare (ele fiind subsisteme ale ideologiei), deoarece producerea reprezentărilor însele este influențată de contextul ideologic în care subiectul acționează. Pe de altă parte, ideologia este cea

---

<sup>6</sup> Cornélius Castoriadis, *Institution imaginaire de la société*, Paris, 1975, apud Florence Giust-Desprairies, *Subiectul în reprezentarea socială*, în *Reprezentările sociale*, coord. A. Neculau, Iași, 1997, p. 175.

<sup>7</sup> Evelyne Patlagean, *L'Histoire de l'imaginaire*, în Jacques Le Goff (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris, 1988, p. 307.

<sup>8</sup> Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie*, Paris, 1993, p. 4.

<sup>9</sup> Raymond Boudon, *L'Idéologie. L'origine des idées reçues*, Paris, 1986, p. 30.

<sup>10</sup> John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, 1995, p. 4.

<sup>11</sup> John Plamenatz, *Ideology*, New York, Washington, London, 1971, p. 17.

care permite subiectului însușirea discursului colectiv prin care reprezentările sociale sunt concepute și difuzate.

Importanța pe care o au reprezentările sociale pentru discursul nostru nu rezidă numai în raporturile de generare/condiționare în care se află cu ideologia, ci și în faptul că imaginile pot fi incluse în cadrul cuprinzător al reprezentărilor, alături de semnificații, valori, credințe, modele, etc. În cazul nostru, ne propunem să studiem imaginile în calitatea lor de producții sociale care presupun ordonarea realității de către un creator orientat de coduri și grile de interpretare condiționate social<sup>12</sup>. Bineînțeles, ceea ce ne interesează în cadrul acestei lucrări nu sunt imaginile în general, ci modul în care comunitățile se privesc între ele și felul în care exprimă această raportare la Sine și la Celălalt prin intermediul auto- și heteroimaginilor<sup>13</sup>. Acestea trebuie înțelese ca produse complexe, al căror rol cognitiv nu poate fi ignorat, dar nici absolutizat, ținând seama de faptul că se bazează frecvent pe stereotipuri, pe care le putem defini drept credințe evaluative și descriptive, împărtășite de membrii unei categorii, create prin generalizare, decupare din context, extrapolare<sup>14</sup>. Întrucât pe parcursul lucrării vom face frecvent apel la stereotipurile cu ajutorul cărora se conturează atât imaginea Celuilalt cât și imaginea de Sine, este momentul să precizăm că le interpretăm ca fiind rezultate ale categorizărilor și schematizărilor grăbite, menite nu atât să descrie în mod obiectiv cât să facă o realitate inteligibilă și suportabilă. De obicei, stereotipurile reprezintă informații de mână a doua, care nu au fost dobândite prin experiența directă, dar care sunt foarte rezistente la modificare, chiar dacă experiențele noi sau personale îndeamnă spre aceasta<sup>15</sup>. În mod frecvent, stereotipurile pot avea un rol instrumental în crearea identității colective, valorizarea ei pozitivă, deprecierea altor grupuri și chiar justificarea conflictului cu alții, la acest nivel relevându-se cel mai bine rolul lor politic. Pe parcursul lucrării se va face apel în general la stereotipurile etnice, acestea fiind cel mai adesea folosite pentru crearea imaginii de Sine sau a imaginii Celuilalt.

Întrucât preocuparea centrală a tezei este construirea identității colective și a alterității prin intermediul diferitelor elemente, în rândul

---

<sup>12</sup> Adrian Neculau, *Prefață la Reprezentările sociale...*, p. 11.

<sup>13</sup> Pentru stadiul discuțiilor asupra auto- și hetero-imaginii a se vedea Luminița-Mihaela Iacob, *Imagologia și ipostazele alterității: străini, minoritari, excluși*, în Adrian Neculau, Gilles Ferréol, (coord.) *Minoritari, marginali, excluși*, Iași, 1996.

<sup>14</sup> Adrian Neculau, *Țigani: personalitatea modală și caracteristicile grupului*, în Adrian Neculau, Gilles Ferréol, (coord.), *Minoritari, marginali, excluși*, Iași, 1996, p. 112.

<sup>15</sup> John Harding, *Stereotypes*, în *International Encyclopaedia of social Sciences*, vol. 15, p. 259.

cărora, alături de imagini, semnificații, interpretări ideologice, regăsim și alte tipuri de reprezentări sociale, este necesar să definim și conceptele de identitate și alteritate.

Identitatea colectivă se formează prin intervenția ideologiei, care instituie scopuri comune, permițând afirmarea unității, forței și solidarității grupului. La rândul lor, reprezentările sociale au o funcție identitară clară, căci ele definesc identitatea grupului, îi salvgardează specificitatea, permit controlul social și comparația socială intergrupală<sup>16</sup>. O astfel de interpretare face să apară cu claritate de ce este necesar să se recurgă la alteritate în definirea propriei identități și de ce lucrarea de față trebuie să analizeze ambele aspecte. Dacă putem defini identitatea colectivă ca ansamblul trăsăturilor fizice, psihice, de caracter și al elementelor materiale și spirituale pe care un grup social le consideră a fi caracteristice sieși, în calitate de majoritate unificatoare și aparent stabilă<sup>17</sup>, alteritatea reprezintă ceea ce este receptat ca exterior și necaracteristic grupului respectiv. În general, în definirea alterității trebuie avut în vedere că pentru Celălalt imaginea construită este negativă, menită să justifice apriori comportamentul ostil, chiar agresiv față de acesta<sup>18</sup>, dar pot exista și situații în care alteritatea poate fi valorizată pozitiv în raport cu grupul de referință, în mod corespunzător depreciaț<sup>19</sup>.

Pentru a recapitula, până acum am încercat o definiție a unora din conceptele cel mai frecvent folosite în lucrare și de asemenea, stabilirea raporturilor lor constitutive, sugerând că ideologia e alcătuită din reprezentări sociale în rândul cărora se pot include imaginile, toate aceste elemente concurând la definirea identității și alterității. Dar dincolo de raporturile constitutive, trebuie avute în vedere și cele funcționale, sugerate deja prin reliefaarea modului în care identitatea este constituită și menținută prin intermediul reprezentărilor sociale, ele însele impuse de o anumită ideologie<sup>20</sup>. Altfel spus, ideologia vivantă, ca set de idei și

---

<sup>16</sup> Jean Claude Abric, *Reprezentările sociale: aspecte teoretice*, în *Reprezentările sociale...*, p. 111.

<sup>17</sup> Luminița-Mihaela Iacob, *op. cit.*, p. 46.

<sup>18</sup> Serge Moscovici, *Fenomenul reprezentărilor sociale*, în *Reprezentările sociale...*, p. 35.

<sup>19</sup> Hélène Ahrweiler, *L'image de l'Autre et les mécanismes de l'altérité*, în *Rapports*, vol. I, Stuttgart, 1985, p. 64.

<sup>20</sup> Denise Jodelet, *Reprezentările sociale, un domeniu în expansiune*, în *Reprezentările sociale...*, p. 99.

idealuri, unifică identitatea colectivă, rămânând ca o aluviune în depozitul de imagini al fiecăruia<sup>21</sup>.

Următoarea precizare care trebuie făcută este sensul pe care îl conferim sintagmei "ideologie politică". Ni se pare evident că în lumina celor discutate până acum, ideologia politică este un subsistem al ideologiei considerată în sens larg, subsistem referitor la ansamblul raporturilor de putere. Vom folosi conceptul de ideologie politică pentru a desemna sistemul de idei, reprezentări, imagini și atitudini care oferă baza acțiunii politice a unui grup social anume<sup>22</sup>, care vizează menținerea sau înlăturarea unui anume tip de raporturi de dominație și care se exprimă prin intermediul doctrinelor politice<sup>23</sup>.

Prima problemă pusă de o definiție de acest tip este dacă se poate vorbi de politică în perioada dintre căderea Imperiului Roman de Apus, în mod convențional asociată cu dispariția ideii de stat în Occident, și secolul XIII, în care teoriile politice revin la viață prin Toma d'Aquino. Chiar dacă unele cercetări mai recente au arătat că Statul și tradiția sa au supraviețuit în Occident în regatele succesoare Imperiului, prejudecata privitoare la folosirea conceptului de "politică" pentru această perioadă rămâne puternică<sup>24</sup>. Este adevărat că în sensul său original, care trimitea la polisul grec și la anumite structuri instituționale, începând cu antichitatea târzie nu se mai poate vorbi de politică până la "revoluția aristoteliciană" din secolul al XIII-lea<sup>25</sup>. Dar din ce în ce mai frecvent politica este definită într-o manieră cuprinzătoare, ca ansamblul raporturilor de putere între guvernanți și guvernați, astfel că, în acest sens se poate vorbi de politică în orice societate umană.

Observăm de la început că prin însăși acceptarea unei asemenea definiții introducem distincția între ideologia politică și doctrina politică, aceasta din urmă privită atât ca posibil element constitutiv al ideologiei cât și ca instrument prin care o anumită ideologie poate fi răspândită. Întrucât în limbajul comun, dar nu numai, există tentația de a folosi de o

---

<sup>21</sup> E. H. Erikson, *Psychosocial Identity*, în *International Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. 7.

<sup>22</sup> Pierre Ansart, *Les idéologies politiques*, Paris, 1974, p. 5.

<sup>23</sup> A. Huszar, *Problematica sociologică a ideologiei*, în *Știință, filosofie, ideologie*, București, 1974, p. 79.

<sup>24</sup> Vezi discuția în acest sens în J. H. Barnes, (ed.), *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, 1993, p. 4.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 1.



manieră interșanjabilă sintagme precum doctrină politică, teorie politică, concepție politică, este momentul de a încerca o clarificare conceptuală. Doctrina politică ar putea fi definită ca un sistem de gândire care judecă faptele politice și realizează proiecte de reformă<sup>26</sup>, putând avea, în consecință, caracter apologetic sau profetic. Teoria politică ar reprezenta o construcție intelectuală care se bazează pe sistematizarea obiectivă a observațiilor referitoare la faptul politic, pe interpretarea, explicarea și generalizarea acestora<sup>27</sup>. Diferența între cele două constă în accentul pe care teoria îl pune pe aspectele explicative, în detrimentul orientării spre acțiune, caracteristică doctrinei. Concepția politică ar putea fi definită ca o viziune despre lume bazată pe poziții reflexive, exprimate în texte sistematice, coerente, cu vocație descriptivă și programatică, având ca scop legitimarea, organizarea, transformarea ordinii politice existente<sup>28</sup>. Dacă ne reamintim că și în definirea ideologiei, "viziunea despre lume" era folosită ca gen proxim, iar orientarea spre acțiunea practic-transformatoare era una din diferențele specifice, se poate pune în mod legitim întrebarea prin ce se deosebesc ideologiile politice de concepțiile politice. Credem că principala deosebire constă în caracterul mai individual al concepției politice, care se raportează în primul rând la credințele, ideile unei persoane, și nu la cele ale grupurilor sociale, ca în cazul ideologiei. Cât privește diferențele între concepții și teorii politice, considerăm că teoria reprezintă un domeniu mai restrâns, care poate sta la baza formării unei concepții. De exemplu, pentru a ne referi la perioada Antichității târzii, Eusebiu din Cezareea și Augustin din Hippona pot fi considerați creatori de teorii politice, cunoscute nouă din lucrările în care le-au expus în mod sistematic. Concepțiile politice ale autorilor de istorii din perioada pe care o studiem noi au fost formate pe baza acestor teorii, dar cuprind și alte elemente. Ideologiile politice pe care le putem detecta în operele lor sunt un produs colectiv, în care s-au topit elemente ale diferitelor teorii și concepții politice răspândite în epocă, și care a fost asimilat de aceștia de o manieră mai mult sau mai puțin conștientă. În concluzie, teoria politică poate fundamenta doctrine și concepții politice,

---

<sup>26</sup> Marcel Prélot, Georges Lescuyer, *Histoire des idées politiques*, 11e édition, Paris, 1992, p. 3.

<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> François Châtelet, Evelyne Pisier, *Concepțiile politice ale secolului XX*, trad. rom. Mircea Boari și Cristian Preda, București, 1994, p. 67.

iar acestea pot deveni ideologii politice prin difuzarea colectivă a conținutului lor<sup>29</sup>.

În încercarea de a aplica operelor istorice din secolele VI-VIII o grilă de analiză bazată pe o astfel de înțelegere a ideologiei politice, o altă problemă trebuie rezolvată: se poate vorbi de existența în cadrul lor a unui sistem structurat de idei referitoare la putere? Evident, istoricii aleși ca subiect de studiu nu sunt teoreticienii politici și nici creatorii de doctrine, dar ei folosesc în demersurile lor elemente deja existente, preluate din doctrinele curente în epocă. Cum ultimele construcții teoretice cu caracter politic, realizate în Europa înainte de Toma d'Aquino sunt cele ale lui Eusebiu din Cezareea și Augustin din Hippona, ipoteza de lucru de la care pornim este că în operele istorice analizate vor fi regăsite o serie de idei moștenite din aceste două tradiții, într-o anumită măsură opuse, dar și idei comune epocii și mediului lor social, care pot avea origini foarte diferite. De exemplu, credința în eternitatea Imperiului Roman, care nu poate dispărea decât la sfârșitul vremurilor, exprimată de o manieră explicită sau nu în toate operele supuse analizei, mărturisește persistența temei universalismului roman, reluat și sistematizat de Eusebiu din Cezareea. Afirmarea, uneori în aceleași lucrări, a primatului spiritualului asupra intereselor de stat poate să fie un ecou din Augustin, cum tot la acest autor atât de prestigios s-ar putea să facă apel cei care încearcă să legitimizeze existența și funcționarea regatelor succesoare. Ceea ce actualul demers își poate propune este să încerce să măsoare greutatea uneia sau alteia din aceste tradiții la fiecare istoric, și să vadă dacă ideile politice prezente sunt asamblate într-un sistem coerent sau nu.

Pornind de la o definiție a ideologiei politice în sensul de mai sus, modelul politic ar putea fi înțeles ca una din componentele acesteia, o construcție teoretică și simplificată destinată înțelegerii realității sociale și în special a fenomenelor din sfera puterii<sup>30</sup>. Funcția prioritar explicativă și de comunicare a modelului politic îl situează în cadrul cuprinzător al reprezentărilor sociale. Modelul politic contribuie și el la crearea identității colective, întrucât procesele de identificare și

---

<sup>29</sup> William Ossipow, *Oligopolisation de l'idéologie et localisation optimale*, în *Analyse de l'idéologie*, études publiées sous la direction de Gérard Duprat, Paris, 1980, p. 133.

<sup>30</sup> Definiție oarecum în sensul celei propuse de Peter Burke: "an intellectual construct which simplifies reality in order to understand it", Peter Burke, *History and Social Theory*, New York, 1993, p. 28.

idealizare, inerente genezei identității presupun în permanență raportarea la un model. Astfel, o ideologie poate face apel la mai multe modele, ca elemente constitutive, cum ar fi în cazul nostru: imaginea romanilor, împăratul, regele, poporul ales, barbarii. Acestea vor fi analizate pe parcursul lucrării, pentru a justifica încadrarea lor în categoria modelelor politice.

După lămurirea sensului pe care îl atribuim celor mai importante concepte folosite în această lucrare, considerăm necesare și câteva precizări de natură cronologică, menite să justifice alegerea perioadei de care ne ocupăm. Epoca secolelor VI-VIII, aleasă pentru a constitui decupajul cronologic în care să se încadreze analiza propusă, este definitorie pentru geneza Europei medievale, care s-a dovedit a fi una a statelor particulare și nu a Imperiului, chiar dacă acesta, renăscut în Occident în anul 800, dispăre oficial de-abia în timpul lui Napoleon, iar în Răsărit își conservă existența neîntreruptă până la 1453, dată după care moștenirea lui continuă să fie revendicată de țarii Rusiei și de sultanii otomani. Tenacitatea ideii imperiale, care rezistă atâta vreme chiar în contextul în care era clar că succesul aparține altor forme de agregare statală, face cu atât mai interesantă analiza unei perioade în care se definesc liniile de forță ale unei confruntări ideologice de lungă durată. Această perioadă coincide în Vest cu afirmarea celor mai importante regate succesoare ale Imperiului Roman, care pun problema sintezei dintre învinși și învingători<sup>31</sup> și cu constituirea unei conștiințe politice a elitei barbare, întemeiată pe religie, pe propriile tradiții și pe modelul roman. În Orient, cu recucerirea iustinianee, secolul VI marchează, dimpotrivă, ultima afirmare a Imperiului universal de tradiție veche, romană<sup>32</sup>, înaintea instaurării crizei secolului al VII-lea, ai cărei fermenți au fost reprezentați de arabi și de iconoclastm. Cât privește evoluția culturală, în cadrul modificărilor de ansamblu prin care se transformă moștenirea directă a Antichității<sup>33</sup> în Occident această perioadă coincide cu apariția unui nou tip de istoriografie: latină, apologetică, provincială, destinată unui nou tip de societate politică<sup>34</sup>, iar operele care reprezintă

---

<sup>31</sup> Robert Folz, André Guillou, Lucien Musset, Dominique Sourdrel, *De l'Antiquité au monde médiéval*, 2e ed., Paris, 1990, p. 86.

<sup>32</sup> Ceea ce nu a însemnat și dispariția ideii universale, care supraviețuiește adaptându-se noilor realități, după cum a arătat Hélène Ahrweiler în stabilirea etapelor de evoluție a ideologiei bizantine; în *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975.

<sup>33</sup> Robert Folz, André Guillou, Lucien Musset, Dominique Sourdrel, *op. cit.*, p. 86.

<sup>34</sup> J. M. Wallace-Hadrill, *Gregory of Tours and Bede: their views on the personal qualities of kings*, "Frühmittelalterliche Studien", 2, 1968, p. 31.

noua tendință stau mărturie pentru afirmarea conștiinței istorice a barbarilor, după instalarea lor pe pământ roman și sub influența modelului roman. Aici se impune o observație: istoriografia angajată a fost produsă în acele regate care au acceptat și chiar au provocat sinteza culturală și religioasă între barbari și lumea romană. Ralierea elitei romane de partea noilor lideri se produce în momentul în care statul barbar se dovedește a fi un înlocuitor suficient de puternic și de romanizat al Imperiului, și geneza culturală se poate plasa sub dublul semn al fidelității și al înnoirii<sup>35</sup>. Un regat precum cel vandal, care a suscitât prea târziu adeziunea elitei romane, nu a beneficiat de un tip similar de scrieri istorice, așa cum arată tonul violent anti-vandal al lui Victor de Vita<sup>36</sup>. Plasarea punctului de pornire al demersului nostru în secolul VI se justifică deci prin apariția primelor istorii raliat cauzei popoarelor germanice<sup>37</sup>. Schimbarea de perspectivă care a permis instalarea barbarilor în centrul reflexiei istorice este justificată de tradiția posterității lui Noe, prezentă în toate cronicile universale, care explică diversitatea etnică și culturală a lumii. Tot în Biblie, în istoria evreilor, se găsește modelul pentru istoriile noilor popoare alese. Bineînțeles, nu trebuie uitat că o atitudine pro-barbară existase deja anterior, în operele lui Orosius<sup>38</sup> sau Salvianus<sup>39</sup>, dar într-un context diferit și cu alt tip de motivații. Orosius și Salvianus erau creștini care condamnau dintr-o perspectivă religioasă tot ceea ce ei considerau a fi decăderea romanilor păgâni<sup>40</sup>, rămânând însă atașați lumii lor romane. Ceea ce le lipsește este dimensiunea unei solidarități etnice și politice de un tip nou, care caracterizează operele mai târzii.

Păstrând aceeași perspectivă occidentală, punctul de sosire al studiului este sfârșitul secolului al VIII-lea, înainte de restaurarea Imperiului de către Carol cel Mare, care înseamnă revenirea la tradiția de unitate, în pofida specificului diferitelor popoare plasate acum sub o aceeași autoritate<sup>41</sup>. Acest fapt fundamental pentru istoria medievală a Europei a avut consecințe importante asupra ideologiei politice<sup>42</sup>,

---

<sup>35</sup> Michel Banniard, *La Génese culturelle de l'Europe*, Paris, 1989, p. 177.

<sup>36</sup> Pierre Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1948, p. 160-161.

<sup>37</sup> Este vorba de operele lui Iordanes și ale lui Grigore din Tours, încheiate pe la 551 și respectiv 590.

<sup>38</sup> Orosius, *Historiarum adversus paganos libri VII*, ed. K. Zangmeister, 1889.

<sup>39</sup> Salvianus Massiliensis, *Opera omnia*, ed. Fr. Pauly, Viena, 1883.

<sup>40</sup> P. Courcelle, *op. cit.*, p. 85-88.

<sup>41</sup> Robert Folz, André Guillou, Lucien Musset, Dominique Sourdrel, *op. cit.*, p. 315.

<sup>42</sup> Robert Folz, *L'idée de l'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, Paris, 1953, p. 26-35.

determinând în același timp și o schimbare în istoriografie, care renunță la glorificarea acelor *gentes* particulare în favoarea noului imperiu universal. Paul Diaconul este ultimul reprezentant al tradiției istoriei barbare numită și "ethnic history" de Donald Bullough. Contemporan cu Renașterea carolingiană, Paul nu-și poate găsi locul într-o Europă nouă, unificată de Carol cel Mare sub semnul creștinismului<sup>43</sup>. Acestui criteriu, care în ultimă instanță face trimitere la evoluția politică i se poate adăuga și unul propriu-zis cultural, căci secolul al VI-lea poate fi considerat punctul de început al literaturii latine medievale<sup>44</sup>, iar secolul al VIII-lea poate constitui un prag datorită stopării de către carolingieni a evoluției latinei către limbile vulgare și datorită reorientării spre clasicism a producției literare. Renașterea carolingiană reprezintă deci ruptura care încheie această perioadă a secolelor VI-VIII, care poate fi considerată de tranziție între Antichitatea Târzie și Evul Mediu<sup>45</sup>.

În Bizanț, pe fondul evoluției politice amintite succint mai sus, nu se produc schimbări esențiale în modul de a concepe opera istorică. Se scriu în continuare istorii în maniera clasică, și asistăm, ca și în Apus, la o înflorire a genului cronicii universale. Apoi, de la mijlocul secolului al VII-lea constatăm o rarefiere a producției istoriografice, pentru ca secolul al VIII-lea, al tulburărilor declanșate de iconoclastism, să fie aproape total lipsit de lucrări istorice. Întrucât specialiștii în bizantinistică<sup>46</sup> au demonstrat că istorii create în secolul al VIII-lea au fost păstrate fragmentar la Nikephor Patriarhul și la Theophanes Confesorul, pentru istoriografia bizantină va fi necesară o ușoară depășire a pragului reprezentat de anul 800, pentru a permite și analiza acestor opere, de altfel atât de tributare tradiției anterioare. Astfel se va putea pune mai bine în evidență felul în care a fost receptată în Bizanțul contemporan evenimentului încoronarea lui Carol cel Mare, prima contestare deschisă a poziției sale internaționale. De altfel, perioada iconoclastă, oficial

---

<sup>43</sup> Donald Bullough, *Ethnic history and the Carolingians. An alternative reading of Paul the Deacon's Historia Langobardorum*, în "The Inheritance of Historiography", ed. C. Holdsworth și T.P. Wiseman, Exeter, 1986, p. 100.

<sup>44</sup> Franz Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine du Moyen Age*, trad. de l'allemand par Henric Rochais, Louvain, 1990-1991, vol. 1, p. 13.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 28-32.

<sup>46</sup> Vezi printre altele demonstrația convingătoare a lui Cyril Mango, în Cyril Mango, Roger Scott, (eds), *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford, 1997, p. LXXIV-XCV.

încheiată în 842, reprezintă o unitate în sine, a cărei coerență nu era indicat să fie ruptă prin fixarea unei limite rigide la anul 800, indiferent cât de mari sunt semnificațiile acestuia pentru Occident. Se poate deci observa că stabilirea decupajului cronologic între secolele VI-VIII a avut în vedere mai ales transformările din partea occidentală, în vreme ce Bizanțul a fost considerat în permanență sistemul de referință obligatoriu. Această raportare se dovedește cu atât mai necesară cu cât, văzut în epocă drept sursa legitimității politice în calitate de singur moștenitor politic și cultural al Imperiului Roman, Bizanțul trebuie să-și păstreze importanța și pentru o abordare contemporană care și-ar dori să descifreze jocul subtil al ideilor.

În alegerea acestei perioade marcate de reperele cronologice discutate mai sus, un rol important l-a avut și fascinația exercitată de o epocă de tranziție, în care lumea Antichității n-a dispărut cu desăvârșire iar cea medievală nu s-a conturat definitiv, în care transformările se dovedesc mai lente și mai puțin brutale decât s-a crezut multă vreme<sup>47</sup> și în care dialectica raportului tradiție-inovație se arată a fi deosebit de subtilă. Un demers centrat pe această perioadă și pe evoluțiile oglindite de istoriografie poate să pună foarte bine în evidență atât elementele de continuitate, cât și pe cele de ruptură.

Problemele comune sau specifice cu care sunt confrunțați de-a lungul perioadei definite ca obiect al prezentului studiu autorii de istorii din Occident și din Bizanț reclamă adesea din partea lor un răspuns de același tip, anume ideologic și propagandistic. Acesta va putea fi pus în evidență prin analiza comparativă a surselor occidentale și apusene.

Pentru a da rezultate, această metodă are nevoie de o serie de surse relativ unitare și omogene, motiv pentru care criteriile selecției acestora sunt puțin diferite în ceea ce privește Occidentul față de Orient. Cum partea centrală a tezei va fi destinată analizei competiției dintre universalismul roman al Bizanțului și pluralismul în afirmare în regatele succesoare occidentale, istoriografia laică bizantină va fi analizată în ansamblul ei, întrucât istoricii și cronicarii răsăriteni dau dovadă de un remarcabil consens în apărarea vechilor idealuri ale Imperiului. Este necesară aici o precizare în legătură cu această istoriografie profană, așa cum o înțelegeau bizantinii înșiși, care multă vreme (până în secolul al

---

<sup>47</sup> Pentru o analiză care merge în această direcție, vezi Robert Folz, André Guillou, Lucien Musset, Dominique Sourdrel, *op. cit.*, *passim*.

VII-lea) excludeau evenimentele religioase dintre subiectele pe care ea putea să le trateze. Ceea ce ținea de biserică sau de viața spirituală era lăsat în sarcina istoriei eclesiastice, și vom respecta această împărțire pe genuri istoriografice, chiar dacă pentru ultima parte a perioadei pe care o analizăm ea nu mai are aceeași relevanță, pe măsură ce se impune tot mai mult cronică, în calitate de gen triumfător. Cu această ocazie, mai trebuie precizat și că pe tot parcursul lucrării voi face distincția între "istorici" și "cronicari" în spiritul clasificării realizate la sfârșitul secolului trecut de Krumbacher<sup>48</sup>. Vom reține însă din aceasta doar deosebirile tipologice între genuri, nu și diferențele de categorie socio-profesională dintre cele două tipuri de autori întrucât Beck<sup>49</sup> și Hunger<sup>50</sup> au demonstrat că acestea sunt de fapt mult mai puțin semnificative decât crezuse Krumbacher la sfârșitul secolului al XIX-lea. Cea mai pregnantă diferență dintre istorici și cronicari este cea constatată la nivelul motivațiilor profunde care-i animă în momentul în care își realizează opera. Istoricii se înscriu în vechea tradiție greco-romană, încercând să dea la iveală lucruri care să transmită adevărul sau măcar o parte semnificativă a acestuia, și să fie folositoare urmașilor, prin lecția pe care le-o pot oferi<sup>51</sup>. Pentru a răspunde comandamentelor care pretindeau istoricului să fie martor ocular, să aibă experiență militară, să prezinte faptele în ordine cronologică, ei își alegeau ca sursă de inspirație perioade contemporane lor sau apropiate de vremea în care trăiau, ca să existe o mai mare ușurință în a controla veridicitatea faptelor înfățișate. Domeniul de interes era aproape exclusiv cel militar și diplomatic, iar stilul adecvat era considerat cel care într-o "attică" pură urma cât se poate de fidel pe cel al marilor înaintași: Herodot, Tucidide, Xenofon, Polibiu, etc.<sup>52</sup>. Cronicarii

---

<sup>48</sup> Karl Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des ostromischen Reiches (527-1453)*, 1887, ed. a II-a, (imprimare anastatică, New York, 1970), p. 217.

<sup>49</sup> Hans-Georg Beck, *Zur byzantinischen "Mönchschronik"*, în *Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*, herausgegeben von Clemens Bauer, Laetitia Boehm, Max Müller, München, 1965, p. 188-197.

<sup>50</sup> Herbert Hunger, *Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. I, München, 1977.

<sup>51</sup> Brian Croke and Alana E. Emmett, (ed.), *History and Historians in Late Antiquity*, Pergamon Press, 1987, p. 1.

<sup>52</sup> Pentru semnificația imitației clasice în istoriografia bizantină, vezi analiza făcută fenomenului de Herbert Hunger, *On the imitation of Antiquity in the Byzantine Literature*, "D.O.P.", 23-24, 1969-1970, p. 17-38.

rezolvă de o manieră radical diferită problema rostului istoriei. Și ei scriu pentru a conserva amintirea și a-i instrui pe cei ce vin după ei, dar ceea ce vor de fapt să transmită e mult mai important: omenirea fiind făurită de Dumnezeu cu un țel precis, istoria nu poate decât să înfățișeze diferitele etape ale planului divinității. Căutarea cauzelor evenimentelor nu-și mai are rostul, de vreme ce totul se supune unicei voințe a Celui de Sus. Forma acestor cronici, care încep cu Facerea și se termină cu evenimentele contemporane autorului, nu este o simplă înșiruire haotică de fapte fără coerență internă puse alături doar de pasiunea colecționarului de insolit. Cronicile au de fapt o structură organizată în jurul câtorva puncte nodale: Facerea, căderea în păcat, Moise și monoteismul iudaic, monarhia lui Augustus și istoria cristică, imperiul lui Constantin, căci acestea sunt etape în drumul oamenilor spre regăsirea unei perfecțiuni inițiale pierdute prin păcatul original<sup>53</sup>. Faptele sunt selectate pentru a pune mai bine în lumină aceste episoade privilegiate, limba este simplă, căci adevărurile prezentate se reclamă de la o tradiție biblică și nu clasică, și nu au nevoie pentru a se impune de vreun recurs la ornamente stilistice exterioare, ci doar de forța lor intrinsecă. ținând cont de aceste caracteristici, au fost incluse în categoria "istoriilor" de inspirație clasică<sup>54</sup> operele lui Eustathios Epiphaniensis<sup>55</sup>, Procopius din Cezareea<sup>56</sup>, Petrus Patricius et Magister<sup>57</sup>, Nonnosus<sup>58</sup>, Agathias Scolasticul<sup>59</sup>, Ioannes Epiphaniensis<sup>60</sup>, Theophanes Byzantius<sup>61</sup>, Theophilact Symocata<sup>62</sup>, Nikephor Patriarhul<sup>63</sup>. Celuilalt filon, creștin și

---

<sup>53</sup> P. J. Alexander, *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, London, Variorum Reprints, 1978, p. 353.

<sup>54</sup> Pentru încadrarea în una sau alta din cele două categorii, au fost folosite și sugestiile întâlnite la Maria Elisabeta Colonna, *Gli storici bizantini*, Napoli, 1956.

<sup>55</sup> Eustathios Epiphaniensis, *Fragmenta*, ed. K. Muller, "Fragmenta Historicorum Grecorum", vol. IV; Paris, 1848, p. 138-142.

<sup>56</sup> *Razboiul cu gotii*, ed. H. Mihăescu, București, 1963. *History of the Wars*, ed. H. B. Dewing, London-New York, 1914. *Istoria Secretă*, ed. H. Mihăescu, București, 1963.

<sup>57</sup> Petrus Patricius, *Historiae*, FHG, vol IV, p. 184-191.

<sup>58</sup> Nonnosus, *Fragmenta*, FHG, vol IV, p. 178-180.

<sup>59</sup> Agathias, *Historiarum libri quinque*, în "Corpus Bonnense Historiae Byzantinae", Bonn, 1826.

<sup>60</sup> Ioannes Epiphaniensis, *Historiarum sectio I*, FHG, vol IV, p. 273-276.

<sup>61</sup> Theophanes Byzantius, *Fragmenta*, FHG, vol IV, p. 270-271.

<sup>62</sup> Theophilact Symocata, *Domnia împăratului Mauriciu*, ed. H. Mihăescu, București, 1985



popular, se subsumează operele cronicarilor, care s-au bucurat de adevăratul succes de public și de o posteritate de lungă durată în întreg spațiul răsăritean. Vor fi folosite operele lui Hesichius Milesius<sup>64</sup>, Malalas<sup>65</sup>, Ioannes Antiochenus<sup>66</sup>, Theophanes Confesorul<sup>67</sup>, ca și lucrarea anonimă cunoscută sub numele de *Chronicon Paschale*<sup>68</sup>.

Dacă în spațiul bizantin există această distincție destul de clară pe de o parte între istoria profană și cea ecleziastică, iar pe de altă parte între istoria de inspirație clasică și cronică, în Occident se remarcă o relativă lipsă de rigoare în ceea ce privește definirea genurilor<sup>69</sup>. Pe baze livrești, inspirat din Antichitate, Isidor din Sevilla propunea o clasificare a genurilor istorice în efemeride, *kalendaria* și anale<sup>70</sup>, dar această definire e greu de aplicat în practică, pentru cazurile concrete. Folosind ca sursă de inspirație și clasificările amintite mai sus pentru istoriografia bizantină, consider că și în Occident se poate vorbi de istorii, cronici universale, la care se adaugă genul analelor, bine reprezentat aici. Dincolo de criteriile formale, în selecția surselor occidentale, ținând seama de specificul temei propuse, vor fi luate în considerare și criteriile legate de implicarea politică a autorilor vremii. Aceasta deoarece aici, dincolo de nașterea unui nou tip de istorie pusă în slujba statelor barbare, se mai menține, deși izolat, și tradiția anterioară, a operelor centrate pe Imperiul universal și creștin. De aceea, pentru o analiză directă au fost reținute acele opere care au pus în centrul lor un popor barbar, promovat la rangul de "popor ales" și care beneficiază de loialitatea politică a autorului, roman sau educat în tradiția romană. Aceste opere sunt: *Getica* lui Iordanes<sup>71</sup>,

---

<sup>63</sup> Nikephoros Patriarch of Constantinople, *Short History*, ed. Cyril Mango, (text grec și traducere engleză), Washington D.C., 1990

<sup>64</sup> Hesichius Milesius, *Historia romana atque omnigena*, FHG, vol IV, p. 145-180.

<sup>65</sup> Malalas, *Chronografia*, în "Corpus Bonense Historiae Byzantinae", Bonn, 1831.

<sup>66</sup> Ioannes Antiochenus, *Istoria hroniké*, FHG, vol IV, p. 538-622.

<sup>67</sup> *The Chronicle of Theophanes Confessor*, ed. Cyril Mango și Roger Scott, Oxford, 1997

<sup>68</sup> *Chronicon Paschale*, ed. Niebuhr-Dindorf, Bonn, 1832.

<sup>69</sup> Bernhard Guenée, *Histoire, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Age*, în "Annales E.S.C.", 28, 1973, p. 997-1016.

<sup>70</sup> Ernst Robert Curtius, *Literatura latină și Evul Mediu Occidental*, București, 1970, p. 522.

<sup>71</sup> Iordanes, *De origine actibusque Getarum*, ed. G. Popa-Lisseanu, (text latin și traducere românească), București, 1939; Iordanes a fost inclus în aceeași categorie cu ceilalți autori mai puțin datorită apartenenței sale geografice la Occident, el fiind probabil originar din Balcani, cât datorită faptului că opera sa reprezintă de fapt rezumatul lucrării pierdute a lui Cassiodor.

*Historiarum libri decem* a lui Grigore din Tours<sup>72</sup>, *Historia Gothorum* a lui Isidor din Sevilla<sup>73</sup>, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* a lui Beda Venerabilul<sup>74</sup> și *Historia Langobardorum* scrisă de Paul Diaconul<sup>75</sup>. Au fost excluse de la analiza directă alte opere ale acestor autori, care vor fi totuși folosite acolo unde contextul va cere, la fel cum se va face apel și la alți autori din perioada aleasă, pentru a face demonstrația mai elocventă. De altfel, nici în cazul bizantin nu s-au folosit pentru demonstrație alte tipuri de surse, precum hagiografii, istorii eclesiastice, *miracula*, tratate politice, deși acestea vor fi utilizate de o manieră indirectă, ca referințe permanente pentru conturarea contextului politico-ideologic în care istoriile profane și cronicile au fost scrise și în care ele și-au îndeplinit funcția de instrumente în slujba unei anumite politici.

Pentru a încerca totuși o încadrare tipologică și în cazul surselor occidentale folosite, voi trece în revistă câteva din modelele posibile pentru aceste opere. S-a vorbit de modelul istoriografiei patriotice latine, reprezentate de Tit Liviu, pentru *Getica* și *Historia Langobardorum*<sup>76</sup>, dar este evident că subiectul nu mai este acum poporul roman, și că o *gens* barbară se situează acum în centrul istoriei. Pentru *Historiarum Libri Decem* a lui Grigore din Tours modelul a fost în mod evident cronică universală, chiar dacă interesul special pentru neamul francilor i-a adus numele de *Historia Francorum*, sub care opera a fost cunoscută începând cu perioada carolingiană<sup>77</sup>. Este mult mai greu de încadrat *Historia Gothorum* a lui Isidor, considerată de Hillgarth o operă fără model preexistent<sup>78</sup>, dar interpretată de alți autori ca fidelă stilului cronicii<sup>79</sup> sau comparată cu o succesiune de monografii regale, în genul

---

<sup>72</sup> Gregorius Turonensis, *Opera*, ed. W. Arndt și Br. Krusch, MGH, SRM, I, 1885.

<sup>73</sup> Isidorus Hispalensis, *Historia vel Origo Gothorum*, ed. Th. Mommsen, MGH; AA, 11, 1894.

<sup>74</sup> Beda Venerabilis, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*; ed. B. Colgrave și R.A.B. Minors (text latin și traducere engleză), Oxford, 1969.

<sup>75</sup> Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, ed. L. Bethmann și G. Waitz, MGH, SRL, 1878

<sup>76</sup> Suzanne Teillet, *Des Goths à la nation gothique*, Paris, 1984, p. 306.

<sup>77</sup> Walter Goffart, *The Narrators of Barbarian History*, Princeton, 1988, p. 125-126; de asemenea, este semnificativă traducerea franceză publicată de Robert Latouche în 1963 sub titlul *Histoire des Francs*, urmând o tradiție doar în ultimii ani contestată.

<sup>78</sup> J. Hillgarth, *Historiography in wisigothic Spain*, Settimane, 17, p. 264.

<sup>79</sup> J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1983, p. 886.

*Istoriei Auguste*<sup>80</sup>. Caracteristică pentru *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* a lui Beda este apropierea de *Istoria Ecclesiastică* a lui Eusebiu din Cezareea<sup>81</sup>, dar originalitatea sa este dată de rolul jucat de neamul anglo-saxon, care, fiind subiectul declarat al operei, determină o orientare particularistă a acesteia, și nu universală, ca în cazul modelului eusebian.

În concluzie, elementul comun al acestor cinci opere alese pentru a fi analizate este tratarea istoriei barbare dintr-o perspectivă identică sau foarte apropiată celei a poporului plasat în centrul ei. Noutatea genului de abordare propus de acești autori este evidentă, căci înaintea epocii în care trăiesc și scriu autorii selectați nu existau precedente privind scrierea istoriei barbare<sup>82</sup>, Tacitus și autorii creștini care se ocupau de barbari reflectând totuși punctul de vedere al societății romane, cu prejudecățile și stereotipurile ei<sup>83</sup>. În contrast cu tradiția clasică, scriitorii folosiți în demonstrația care urmează sunt angajați de partea barbarilor, mărturisind existența unui sentiment "național" specific fiecărui regat succesiv<sup>84</sup>. Acest sentiment se opune universalismului roman care era ideologia dominantă în producția istoriografică anterioară și justifică atributul de "barbară" conferit istoriei scrise de acești autori în profitul unor noi popoare alese.

În ceea ce privește metodologia, dintr-o perspectivă comparatistă, vom face apel la unele dintre tehnicile sociologice ale analizei de discurs, în măsura în care ele pot fi aplicate documentului istoric. Scopul este realizarea unei analize atente a conceptelor legate de sfera romanității.

---

<sup>80</sup> Marc Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome, 1981, p. 526.

<sup>81</sup> Giosue Musca, *Il Venerabile Beda storico dell'Alto Medioevo*, Bari, 1973, p. 128.

<sup>82</sup> Beryl Smalley, *Historians in Middle Ages*, apud W. Goffart, *op. cit.*, p.3.

<sup>83</sup> Pentru imaginea barbarului în literatura clasică vezi Yves Albert Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, 1981, passim, și Bruno Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano et mondo germanico*, Roma, 1992, p. 135-139.

<sup>84</sup> Împotriva ideii general acceptate ca naționalismul este o achiziție recentă, originară în epoca modernă, Ferdinand Lot vorbea deja de un sentiment național și de importanța marilor migrații pentru formarea națiunilor, în *Les invasions germaniques. La pénétration mutuelle du monde romaine et du monde barbare*, 2e ed., Paris, 1939, P. 270; 326. De asemenea, Karl Ferdinand Werner afirmă că e legitim să se vorbească de națiuni deja din Evul Mediu timpuriu, în *Les nations et le sentiment national dans l'Europe médiévale*, "Revue historique", 244, 1970, p. 285-304, iar S. Teillet analizează geneza națiunii în Antichitatea târzie, în *op. cit.*, p. 15-45.

barbariei, politicii, ținând cont de frecvența apariției lor în texte, de contextul în care sunt utilizate și de scopul folosirii lor. De aceea, trebuie analizat și felul în care autorii aleși fac selecția faptelor, întrucât ceea ce prezintă sau ceea ce omit este plin de semnificații pentru discernerea intențiilor lor<sup>85</sup>.

O altă direcție de analiză va fi problema raporturilor între romani/bizantini și barbari, de care nu poate face abstracție nici o lucrare care își propune să descifreze ideologia acestei perioade. Dacă în mare, bizantinii rămân tributari imaginii clasice a acestor raporturi, pe baza operelor occidentale se poate vedea cum romanul (sau bizantinul, după caz) devenit străinul, dușmanul, inferiorul a căpătat trăsăturile atribuite într-o istoriografie tradițională barbarului.

Evident, această lucrare nu apare pe un teren vid, și nu putem să ignorăm marele număr de lucrări care ne-au inspirat direct sau care ne-au sugerat noi și, sperăm, fecunde direcții de analiză. O prezentare a stadiului în care se află în acest moment cercetarea diferitelor probleme pe care le-am atins în această lucrare ar necesita însă un spațiu foarte mare, de aceea nădăjduim că indicațiile din note și din bibliografie vor ajuta cititorului în conturarea unei imagini proprii.

În final, sperăm să rezulte cu cât mai multă claritate faptul că miza esențială a lucrării a fost să sublinieze rolul pe care lupta de idei desfășurată prin intermediul operelor istorice o are în cristalizarea identității unei societăți. Dacă autorii bizantini au încercat prin operele lor să ajute la conservarea unui ideal moștenit prin intermediul unei îndelungate tradiții, autorii occidentali contribuie la construirea unuia nou, chiar dacă înrădăcinat în aceeași tradiție. Operele istorice folosite ca martori ai procesului dificil de cristalizare a conștiinței de sine în Apus și în Răsărit demonstrează că dialectica luptei unitate-diversitate se afirmă deja ca o trăsătură definitorie a civilizației europene, și avea să rămână astfel până în zilele noastre, când sorții izbânzii încă nu s-au hotărât.

---

<sup>85</sup> Michel Banniard, *L'aménagement de l'histoire chez Gregoire de Tours: à propos de l'invasion de 451*, "Romanobarbarica", 3, 1978, p. 5-38.

## VIEȚI ȘI OPERE

O lucrare ce își propune să analizeze felul în care se reflectă ideologia în operele istorice ale unei anumite perioade pleacă în mod automat de la presupuziția existenței unei concepții ideologice și politice implicite în funcție de care scrie fiecare autor. Acest substrat social și istoric, dincolo de caracteristicile fiecărui individ, determină punctul de vedere din care autorul abordează problematica tratată<sup>39</sup>. Pentru a împrumuta unele concepte centrale ale teoriei comunicării, decriptarea mesajului pe care l-au transmis posterității istoricii antichității târzii presupune o încercare de a analiza emitentul (istoricii în cauză), mesajul (opera ca atare), canalul de transmitere (haina materială a operei și mijloacele prin care a devenit cunoscută), codul (limba, stilul, convențiile literare) și receptorul (publicul)<sup>40</sup>. În cele ce urmează vom încerca o discuție asupra unora dintre aceste elemente, în scopul de a înțelege mai bine relația dintre autorii în cauză și specificul atitudinii lor politice.

Studierea primului element, emitentul, presupune analiza elementelor biografice disponibile, evidențierea specificității mediului de proveniență a diferiților istorici și cronicari ce fac obiectul prezentei lucrări, într-o încercare, sperăm reușită, de a intra și pe această cale în intimitatea laboratorului lor de creație.

Primele aspecte care trebuie trecute în revistă sunt cele care țin de o biografie "elementară", cum ar fi data și locul nașterii, mediul familial din care provine autorul analizat, etnia, în cazul în care aceasta poate fi relevantă (mai ales pentru istoricii occidentali, care pot aparține romanității sau pot să fie fii ai popoarelor barbare), aspecte esențiale ale vieții și carierei. Vom trata mai întâi autorii de limbă latină, apoi pe cei care s-au exprimat în greacă, într-o ordine care o respectă pe cea cronologică.

---

<sup>39</sup> Edward Hallet Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?*, trad. de l'anglais par Maud Sissung, Paris, 1988, p. 89.

<sup>40</sup> J. Topolsky, *Metodologia istoriei*, București, 1987, p. 274.

Existența lui Iordanes este învăluită în mister<sup>3</sup>, singura dată asupra căreia istoricii au căzut de acord fiind terminarea *Geticii* către 551, datorită faptului că ultimul eveniment pe care îl prezintă este nașterea unui fiu din căsătoria dintre Matasuntha, nepoata lui Teodoric, și Germanus, vărul lui Iustinian, care a avut loc în acel an. Ceea ce se știe cu certitudine despre viața lui Iordanes este conținut în cele câteva rânduri inserate despre sine în opera sa. Născut dintr-o mamă alană și un tată got, posibil către 480<sup>4</sup>, se presupune că a trăit în Moesia sau Tracia. Potrivit informațiilor pe care le dă chiar el, bunicul său Paria a servit un alan, tatăl său se numea Alanoviamuth, iar el însuși a fost secretarul generalului barbar Gunthigis-Basa<sup>5</sup>. Această strânsă colaborare între familia sa și căpeteniile militare alane, ca și numele non-gotic al tatălui său i-au determinat pe unii autori, precum F. Altheim, să afirme că originea sa n-ar fi de fapt gotică. N. Wagner a demonstrat însă că argumentul numelor nu poate avea prea multă relevanță, acesta fiind un fenomen care ține mai curând de modă decât de identitatea etnică propriu-zisă<sup>6</sup>. Mommsen a afirmat, și o mare parte a lumii științifice l-a urmat, că opera sa este realizată în sfera dominației bizantine, la Constantinopol sau la Ravenna<sup>7</sup>. De-a lungul timpului s-a vehiculat însă și ipoteza care îl identifică pe autorul *Geticii* cu episcopul de Crotona, care l-a întovărășit pe papa Vigilius în exilul său la Constantinopol și în Chalcedon<sup>8</sup>. Această idee se bazează pe faptul că *Romana* este dedicată unui personaj cu numele Vigilius: "nobilissime frater Vigilius", după cum sună dedicația inițială<sup>9</sup> iar o parte a tradiției manuscrise îl numește pe autorul lucrării *Iordanes episcopus*<sup>10</sup>. Partizanul cel mai autoritar al acestei

---

<sup>3</sup> Cea mai completă încercare de reconstituire a biografiei lui Iordanes rămâne opera lui Norbert Wagner, *Getica*, Berlin, 1967.

<sup>4</sup> Gilbert Dagron, *Discours utopique et recit des origines; Une lecture de Cassiodore-Jordanes: les Goths de Scandza à Ravenne*, "Annales. E.S.C.", 26, nr. 2, 1971, p. 292.

<sup>5</sup> Iordanes, *Getica*, L, 266.

<sup>6</sup> N. Wagner, *op. cit.*, p. 6.

<sup>7</sup> Vezi discuția pe această temă la Dennis R. Bradley, *The Composition of the Getica*, "Eranos", vol. LXIV, 1966, p. 67-79 și la N. Wagner, *op. cit.*, p. 3-36.

<sup>8</sup> M. Manitius, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters; Ersten teil: von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts*, München, 1911, p. 210.

<sup>9</sup> *Romana*, ed. Mommsen, p. 1; Goffart e împotriva acestei teze, argumentând că modul prea familiar de adresare n-ar fi potrivit cu statutul unui papă; vezi W. Goffart, *The narrators of barbarian history (A.D. 550-800)*, Princeton, 1988, p. 44-45.

<sup>10</sup> Arnaldo Momigliano, *Gli Anicii e la storiografia latina del VI secolo D.C.*, "Atti della Accademia Nazionale dei Lincei", 1956, serie ottava, vol. XI, fasc. 11-12, p. 291.

teze a fost Arnaldo Momigliano, care crede că îl poate plasa pe Iordanes la Roma, în anturajul papei Vigilius, și consideră că abrevierea lucrării lui Cassiodor s-a făcut la Constantinopol, într-un moment în care autorul se afla acolo<sup>11</sup>. Pe aceeași linie, Bruno Luiselli merge chiar mai departe, făcând din Iordanes nu doar episcop de Crotona, ci și discipol probabil al lui Cassiodor, calitate în care și-ar fi primit cultura latină chiar la Vivarium<sup>12</sup>. Discuția, dată fiind cantitatea extrem de redusă a informațiilor, nu s-a încheiat și probabil că nu are cum să fie tranșată în absența unor date noi; ceea ce ar fi de reținut este faptul că Iordanes este un barbar romanizat, trăitor pe la mijlocul secolului al VI-lea și autor de istorii în care încearcă să concilieze goții și romanii spre profitul ambelor neamuri.

Grigore din Tours, pe numele său întreg Georgius Florentius Gregorius, s-a născut pe la 538-539 la Clermont, în Auvergne, dintr-o veche familie senatorială galo-romană, ai cărei reprezentanți, în condițiile în care vechiul *cursus honorum* laic nu mai era interesant, se reorientaseră spre cariere eclesiastice. Din familia sa sunt menționați episcopi de Longres, Lyon, Clermont, între care și sfântul Nicetius de Lyon, unchiul său matern, care se ocupă de educația sa după moartea tatălui<sup>13</sup>. De asemenea, un alt unchi al său este Gallus, episcop de Clermont, iar în 573, când devine episcop de Tours, succede în scaun vărului său matern Euphronius<sup>14</sup>. Moare în 594, după o existență care l-a pus în contact cu personaje de prim rang ale regatelor france.

Isidor din Sevilla, născut în 560 la Cartagena, aparține și el unei familii senatoriale, hispano-romane de această dată. Tatăl său Severianus a avut patru copii, din care Isidor e ultimul născut (după Leandru, Fulgentius și Florentina)<sup>15</sup>. O scrisoare a lui Leandru pare să sugereze că tatăl lor s-ar fi refugiat la Sevilla în condițiile ocupării orașului lor de către bizantini și că mama lor ar fi fost ariană, convertită apoi la dreapta credință<sup>16</sup>. După dispariția tatălui, Isidor este crescut de fratele său Leandru, episcop de Sevilla din 576, care se îngrijește de instrucția lui și

---

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Bruno Luiselli, *Sul "De summa temporum" di Iordanes, "Romanobarbarica"*, I, 1976, p. 130.

<sup>13</sup> W. Goffart, *op. cit.*, p. 113.

<sup>14</sup> Michel Banniard, *La Génese culturelle de l'Europe*, Paris, 1989, p. 155.

<sup>15</sup> Jacques Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, vol. I-III, Paris, 3e ed., 1983, p. 7.

<sup>16</sup> Kenneth Baxter Wolf (ed. și trad.), *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool, 1990, p. 13.

căruia îi și urmează în scaunul episcopal, în 600. Moare în 636, după ce, recunoaștere a prestigiului său, prezidase în 633 importantul Conciliu IV de la Toledo.

Despre Beda Venerabilul cunoaștem în principal datele pe care el însuși a dorit să le lase posterității, dar și elemente transmise de discipolii săi, care au lăsat descrieri impresionante ale ultimei perioade a vieții sale<sup>17</sup>. Născut pe la 672-673, este încredințat în 680 spre instruire abatelui Benedict Biscop al mănăstirii Sf. Petru de la Wearmouth. Când în 682 este întemeiată mănăstirea soră Sf. Pavel la Yarrow, micul Beda este dat în grija abatelui acesteia, Ceolfrid. În 692 este făcut diacon, iar în 703 devine preot, mult mai repede decât era obișnuit în epocă<sup>18</sup>. Mănăstirea sa, în plină reînnoire culturală datorită numeroaselor manuscrise aduse de Benedict Biscop de pe continent, în urma repetatelor sale călătorii la Roma<sup>19</sup>, îi oferă un cadru propice vieții de studiu și de meditație pe care și-a dorit-o. De aceea a părăsit-o foarte rar, în 720 pentru a se documenta la Lindisfarne în vederea scrierii de *vitae* ale Sf. Cuthbert, și în 733 când face o scurtă călătorie la York, ocazie cu care ține o serie de lecții elevilor școlii catedrale<sup>20</sup>. Moare la 25 mai 735.

Paul Diaconul oferă în *Historia Langobardorum* date despre familia sa mergând până la a patra generație, dovadă a prețurii pe care o arăta originii sale. Este mândru de faptul că stră-străbunicul său s-a numărat printre longobarzii porniți din Pannonia spre Italia. Străbunicul său, Leupichis, a fost luat în captivitate de avari și a reușit în mod miraculos să scape și să revină acasă<sup>21</sup>. Ceilalți membri ai familiei sale poartă nume germanice<sup>22</sup>, pe câtă vreme al său este roman dar mai ales creștin, indiciu probabil al menirii sale încă de la naștere unei vieți eclesiastice<sup>23</sup>. Epitaful său sugerează apartenența familiei sale la

---

<sup>17</sup> Giosue Musca, *Il Venerabile Beda storico dell'Alto Medioevo*, Bari, 1973, p. 25.

<sup>18</sup> Bertram Colgrave, *Introduction*, la *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, ed. B. Colgrave, R. A. B. Mynors, Oxford, 1969, p. XI.

<sup>19</sup> Etienne Gilson, *Filosofia în evul mediu*, București, 1995, p. 170.

<sup>20</sup> Giosue Musca, *op. cit.*, p. 24-25.

<sup>21</sup> François Bougard, *Introduction* la Paul Diaconul, *Histoire des Lombards*, Brepols, 1994, p. 6.

<sup>22</sup> Numele bunicului este Arichis, al tatălui Wormfrid, al mamei Teodolinda, iar fratele răzvrătit împotriva cuceritorilor franci poartă același nume ca bunicul - Arichis, vezi Paul Diaconul, *Historia Langobardorum*, IV, 39.

<sup>23</sup> W. Goffart, *op. cit.*, p. 345.



aristocrația longobardă<sup>24</sup>. E născut la Friuli, la o dată care nu a fost fixată cu precizie, cândva între 720-730. Format din punct de vedere intelectual la curtea din Pavia a regelui Ratchis, activează o vreme în ducatul de Benevent, pentru a o instrui pe Adalperga, fiica regelui Desideriu și soția ducelui Arichis, apoi devine călugăr la Monte Cassino. Exilul fratelui său Arichis, participant la o conjurație împotriva cuceritorilor ca și confiscarea bunurilor prin care familia ajungea într-o situație materială precară, l-au determinat să meargă la curtea lui Carol cel Mare pentru a-i pleda acestuia cauza. Introdus de Alcuin în anturajul curții regale, între 781-785 îl găsim deci la Aachen, contribuind alături de alți învățați ai vremii la promovarea mișcării intelectuale consacrată sub numele de Renașterea carolingiană. Se întoarce apoi la Monte Cassino, unde își sfârșește zilele spre 790.

Acestea sunt în mare informațiile disponibile și pe cât posibil sigure despre originea și familia istoricilor latini supuși analizei. Faptul că unii sunt de origine romană, iar alții aparțin neamurilor barbare nu are prea mare importanță, atâta vreme cât în epoca în care trăiesc distincția etnică nu era esențială, ceea ce conta fiind aspectul cultural, și în primul rând cel religios. Deosebirea fundamentală e realizată pe baza confesiunii religioase, care împarte lumea în creștini și păgâni, și trasează o linie de fractură în interiorul creștinătății, la rândul ei împărțită între dreptcredincioși șieretici, dintre aceștia cei mai semnificativi fiind arienii.

Din acest punct de vedere, toți cei cinci istorici latini se află pe picior de egalitate, fiind dreptcredincioși mai mult sau mai puțin militanți, ba mai mult, aparțin clerului. Singura nuanță care trebuie introdusă îl privește pe Iordanes, despre care, în cazul în care nu e identic cu episcopul de Crotona, nu se poate afirma cu certitudine că ar fi cleric. În acest sens ar putea totuși pleda afirmația pe care o face în *Getica* referitoare la "conversiunea" sa<sup>25</sup>, interpretată de unii autori ca intrare în cinul preoțesc. Pe de altă parte, s-a afirmat și că această conversiune ar putea semnifica părăsirea arianismului și adoptarea ortodoxiei<sup>26</sup>, dar ca de obicei în ceea ce privește biografia lui Iordanes, o soluție definitivă a problemei e imposibil de dat. Totuși, ținând seama de profunzimea romanizării sale și de descendența dintr-o familie de atâta vreme trăitoare

---

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> "ante conversionem meam notarius fuit", Iordanes, *Getica*, L, 266.

<sup>26</sup> W. Goffart, *op. cit.*, p. 44.

în Imperiul de Răsărit, ipoteza persistenței arianismului în cazul său pare puțin probabilă. Rămâne sigur faptul că aparține dreptei credințe și se manifestă în opera sa ostil arianismului, chiar dacă nu atât de categoric precum un Grigore din Tours, de exemplu.

O altă distincție importantă în epocă alături de cea religioasă este cea socială, și aici se impun câteva observații. Autorii de origine latină, Grigore și Isidor, fac parte din vechi familii aristocratice romane, care le-au asigurat standardul de instrucție necesar, dar mai ales posibilitatea unor cariere prestigioase. Cum odată cu erodarea structurilor administrative ale Imperiului, funcțiile laice au dispărut sau au căzut în desuetudine, urmare și a treptatei decăderi a sistemului clasic (păgân) de instrucție care oferea pregătirea pentru acestea<sup>27</sup>, iar cele militare sunt ocupate în primul rând de membrii aristocrațiilor barbare, reprezentanții vechii aristocrații senatoriale romane se refugiază într-un *cursus honorum* eclesiastic, devenind episcopi ca punct maxim al ascensiunii sociale care le este posibilă<sup>28</sup>. Pe de altă parte trebuie subliniat că în aceste secole de tranziție rolul episcopilor are o coloratură socială și comunitară foarte accentuată, în numeroase cazuri ei fiind șefii structurilor de putere constituite în orașe. Din această perspectivă, Grigore și Isidor au roluri politice prin însăși natura funcțiilor lor eclesiastice, fapt care se reflectă în operele pe care le-au scris într-o manieră pe care o vom analiza ceva mai departe.

Despre poziția socială a celor trei autori proveniți din rândul barbarilor se pot face unele presupuneri, fără a ne afla pe un teren cu adevărat ferm. Știm că Iordanes, înainte de problematica sa "conversiune", fusese secretar al unui general barbar, funcție pe care și tatăl său o îndeplinise. Să însemne aceasta apartenența familiei sale la aristocrația barbară? Greu de spus, dar nu imposibil, mai ales că instrucția, așa redusă cum Iordanes o considera pe a sa (într-un loc se declară chiar *agramatus*<sup>29</sup>), presupunea un anumit nivel social care să o facă realizabilă.

Beda intră în mănăstire de la 7 ani, și nu spune nimic despre familia sa naturală, de vreme ce adevărata sa familie este reprezentată de frații în mijlocul cărora își desfășoară întreaga existență. Ținând seama de faptul

---

<sup>27</sup> Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity, A. D. 395-600*, London-New York, 1993, p. 169.

<sup>28</sup> O analiză sugestivă a acestei migrații dinspre funcțiile laice spre cele religioase a fost făcută de Ian N. Wood, în *The merovingians kingdoms*, London, 1994.

<sup>29</sup> "ego item quamvis agramatus Iordanis ante conversionem meam notarius fuit", *Getica*, L, 266.

că recrutarea călugărilor este în perioada respectivă aristocratică într-o proporție semnificativă, chiar dacă nu exclusivă, se poate presupune o origine socială relativ înaltă pentru Beda. Trebuie subliniat însă încă o dată că el este un caz special, având un curs al vieții determinat nu de ascendența sa socială, ci de formația monahală primită încă din copilărie și de talentul de dascăl și scriitor care l-a impus atenției contemporanilor săi și i-a asigurat un prestigiu de origine pur intelectuală.

Epitaful lui Paul Diaconul pare să sugereze apartenența sa la o destul de importantă familie aristocratică longobardă<sup>30</sup>. În același sens pledează interesul pe care l-a arătat reconstituirii genealogiei familiei sale, prezența sa timpurie la curtea regală din Pavia, unde și face studii cu grămăticul Florianus<sup>31</sup>, preceptorul său, ca și faptul că este ales să o însoțească la Benevent pe prințesa Adalperga<sup>32</sup>.

Măsura în care originea socială a influențat modul de raportare la scrierea istoriei în general și concepția politică în special variază de la autor la autor. Este evident că fiecare este preocupat mai ales de situația elitelor, dar aceasta este o trăsătură generală a istoriografiei epocii, căreia nu i se poate pretinde un spirit prea democratic. Grigore din Tours, de exemplu, este mai atent la calitatea familiei din care provin personajele sale decât la originea lor etnică, singurii galo-romani pe care *Decem libri historiarum* îi pomenește fiind membri ai aristocrației senatoriale<sup>33</sup>. Paul face loc în *Historia* sa, alături de regi, numeroșilor duci și altor înalte personaje ale societății longobarde<sup>34</sup>, fapt de altfel explicabil în condițiile menținerii îndelungate a unei fărâmițări politice prin care se impun pe scena istoriei o multitudine de actori. De altfel, a fost observată orientarea pro-beneventină a istoriei scrise de el, aceasta în contextul în care ducatul reprezenta autonomia longobardă după cucerire,<sup>35</sup> dar poate și datorită relațiilor personale pe care am văzut că le-a întreținut cu membrii familiei ducale.

---

<sup>30</sup> W. Goffart, *op. cit.*, p. 345.

<sup>31</sup> *Historia Langobardorum*, VI, 7.

<sup>32</sup> Donald Bullough, *op. cit.*, p. 87.

<sup>33</sup> Egidius este important și pentru că e roman, dar mai ales fiindcă devine *magister militum* în Galia, *Historiarul Libri Decem*, II, 12, 6; Sidonius Apollinaris se bucură de o mare prețuire, deoarece era "vir secundum saeculi dignitatem nobilissimus et de primis Galliarum senatoribus", II, 21, 20-21; Eccidius, senator apropiat lui Sidonius este de o viteză legendară: "nam quandam vice multitudinem Gothorum cum decem viris fugasse perscribitur", II, 24.

<sup>34</sup> Ca de exemplu ducele Gisulfus de Forum Iulii, "virum per omnia idoneum", *Historia Langobardorum*, II, 9; ducele Ariulf de Spoleto, învingătorul bizantinilor, IV, 17.

<sup>35</sup> W. Goffart, *op. cit.*, p. 380.

Pe Isidor par să-l intereseze numai regii, și condamnă cu aceeași fermitate tarele morale ale unui uzurpator<sup>36</sup>, ca și originea sa obscură. Iordanes are într-un anumit sens o poziție mai "democratică", deoarece, în afară de exaltarea dinastiei Amalilor, a consacrat mult spațiu poporului got. O analiză atentă a discursului său relevă însă că e vorba de fapt de "popor" în sensul de armată în marș prin Europa și Asia, adică de acea elită războinică prin care s-a construit gloria goților. Și pe Beda îl interesează elitele, dar nu doar cele politice. Bineînțeles, regii și aristocrații ocupă locul semnificativ în istoria sa eclesiastică, dar sunt puternic concuși de sfinți, martiri, abați și călugări, cei ce desăvârșesc de fapt mântuirea poporului anglilor și saxonilor, în cele din urmă singurul lucru care contează cu adevărat pentru cărturarul insular. Totuși, trebuie remarcat că și între aceștia, numărul personajelor de sorginte aristocratică este mare, elita părănd să fie cea mai potrivită sursă a sfințeniei<sup>37</sup>.

Încercarea de a găsi relevanța datelor biografice disponibile pentru maniera de a scrie istorie trebuie să facă apel în acest moment și la istoricii bizantini, care vor fi prezentați, în măsura posibilului, prin aplicarea aceleiași scheme folosită în cazul celor latini.

Eustathios Epiphaniensis este cunoscut doar prin cele câteva fragmente păstrate în *Istoria Eclesiastică* a lui Evagrius. Datorită faptului că *Istoria* sa, începută cu domnia lui Traian, se termină cu războiul purtat de Anastasie cu perșii lui Cabades între 502-505, se consideră că autorul a trăit în prima jumătate a secolului al VI-lea<sup>38</sup>. Nu se știe nimic altceva despre el în afară de faptul, dedus și din nume, că este originar din Epiphania Siriei. Malalas îl numește "prea înțeleptul cronograf" (*sophotatos chronographos*)<sup>39</sup>, ceea ce nu ne oferă însă prea multe amănunte biografice despre acest autor rămas obscur.

Cel mai important istoric al secolului al VI-lea și de altfel al întregii perioade pe care o studiem este, fără îndoială, Procopius din Cezareea. Născut, așa cum afirmă chiar el, în Palestina<sup>40</sup>, pe la sfârșitul secolului al

---

<sup>36</sup> Gisaleic, fiul lui Alaric și al unei concubine, era "genere vilissimus" și condamnat datorită unei "fugae ignominiae" din fața burgunzilor, vezi Isidor, *Historia Gothorum*, 38.

<sup>37</sup> Regele Caedwala se călugărește înaintea morții, *Historia Ecclesiastica*, p. 471; la fel fac Offa din Essex, Ine din Wessex, Cenred din Mercia; regele Oswald al Northumbriei este venerat ca un sfânt, și în cele din urmă sanctificat; vezi p. 230-243.

<sup>38</sup> Maria Elisabeta Colona, *Gli storici bizantini*, Napoli, 1956, p. 138.

<sup>39</sup> Malalas, *Chronografia*, ed. Dindorf, Bonn, 1831, p. 398, II.

<sup>40</sup> Procopius, *B. P.*, I, 1, 1; *Istoria secretă*, 11, 25.

V-lea, își datorează probabil numele Sfântului Procopius, martirizat în Cezareea la 303<sup>41</sup>. Nu se cunoaște nimic despre familia sa, care e de presupus că făcea parte din elita orașului, ținând seama de studiile de drept, de bună calitate, pe care le-a urmat și care în general erau menite să deschidă calea tinerilor din clasele de sus către o carieră administrativă<sup>42</sup>. Un indiciu în acest sens este dat și de faptul că la Nikephor Patriarhul și în Suidas este numit "illustrios"<sup>43</sup>. Pe de altă parte, felul în care se face purtătorul de cuvânt al vechii aristocrații senatoriale ne oferă alte argumente în favoarea apartenenței sale la clasele superioare<sup>44</sup>. În 527 devine secretarul și consilierul (*symbolos*) lui Belisarius, pe atunci *dux* de Mesopotamia<sup>45</sup>, pe care îl însoțește în campaniile din Africa și Italia. În 542 pare să fi fost în Constantinopol, martor ocular al mării epidemii pe care o descrie în *Războiul cu perșii*<sup>46</sup>. S-a propus identificarea sa cu un prefect al Constantinopolului din perioada 562-563, însă aceasta nu e prea certă<sup>47</sup>. Cum după 555, data ultimelor evenimente descrise în lucrările sale, nu mai există informații despre el, se presupune că a murit cândva între acest moment și 570<sup>48</sup>.

Contemporan cu Procopius este Petrus Patricius et Magister, născut probabil la sfârșitul secolului al V-lea la Thessalonic<sup>49</sup>. Locul nașterii a fost stabilit pe baza faptului că Procopius îl numește "ilir"<sup>50</sup>, ceea ce face probabilă proveniența sa din dioceza Macedonia, aflată la acea dată sub autoritatea prefectului pretoriului *per Illiricum*<sup>51</sup>. Avocat la Constantinopol, câștigă favoarea împărătesei și este primit în cancelaria

---

<sup>41</sup> Herbert Hunger, *Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. I, München, 1977, p. 291.

<sup>42</sup> Averil Cameron, *Procopius and the sixth century*, Berkeley, Los Angeles, 1985, p. 6.

<sup>43</sup> Karl Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des ostromischen Reiches (527-1453)*, 1897, ed. a II-a, (imprimare anastatică, New York, 1970), p. 231.

<sup>44</sup> Sabine Winkler, *Zur Problematik der Volksbewegungen unter Justinian. Bemerkungen zu Prokop*, în "Studii Clasice", III, 1961, p. 429.

<sup>45</sup> Procopius, *B. P.*, I, 1,3; 12, 24.

<sup>46</sup> Procopius, *B. P.*, II, 29, 9.

<sup>47</sup> Salvatore Impellizzeri, *La letteratura bizantina da Constantino agli iconoclasti*, Bari, 1965, p. 227.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>49</sup> M. E. Colonna, *op. cit.*, articolul *Petrus Patricius et Magister*.

<sup>50</sup> Procopius, *B. G.*, I, 3.

<sup>51</sup> K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 238.

imperială<sup>52</sup>. În 534 este trimis de Iustinian ambasador la Amalasantha; în 535 este luat prizonier de goți, prin încălcarea dreptului solilor, și rămâne în captivitatea lor până în 538, când este eliberat de Vitiges<sup>53</sup>. Devine *magister officiorum*, apoi în 550 merge în solie la Chosroes, iar în 552 îl găsim la Calcedon, unde poartă discuții cu papa Vigilius pe tema schismei celor trei capitale. Actele papale îl numesc ex consul, patricius și magister. În 562 tratează pentru a doua oară cu perșii, reușind să încheie o pace pe 50 de ani. Deoarece în 565 fiul său Theodoros obține demnitatea tatălui, fiind trimis ambasador la perși, e probabil că la acea dată Petrus murise<sup>54</sup>.

Despre Nonnosus se știe că provine dintr-o familie de diplomați (bunicul și tatăl său fiind soli la sarazini), probabil de origine semitică, după cum arată numele de Adam pe care îl poartă tatăl său și faptul că era cunoscătorul limbilor popoarelor orientale la care e trimis la rândul său în solie<sup>55</sup>. Singura dată cronologică pe care o putem considera certă este anul 533 când este trimisul lui Iustinian la sarazini, axumiți și homeriți<sup>56</sup>.

Agathias, continuatorul declarat al lui Procopius, s-a născut pe la 532 sau 536 la Myrina, în Asia. Tatăl său Memnoniu, avocat, era un om cu dare de mână, care avea la Constantinopol o școală de retorică. După ce își petrece prima tinerețe în capitală, face studii de retorică la Alexandria, revenind apoi ca avocat la Constantinopol, profesie care i-a adus și cognomenul de "Skolasticos"<sup>57</sup>. În tinerețe a scris poezie, având un cerc de prieteni literați, dintre care numele cele mai sonore le au Paulus Silentarius și poetul Damochoris, proconsul în Asia<sup>58</sup>. Moare în 582, reușind să cuprindă în istoria sa care se dorea o continuare a *Războaielor* lui Procopius doar evenimentele dintre anii 552-558<sup>59</sup>.

În tradiția deschisă de Procopius se înscrie și Menander Protector, continuator al istoriei lui Agathias. Fiu al lui Euphratos, născut la Constantinopol în prima jumătate a secolului al VI-lea, după o tinerețe aventuroasă, în care își cheltuie averea la cursele din Hipodrom și în

---

<sup>52</sup> S. Impellizzeri, *op. cit.*, p. 240.

<sup>53</sup> Procopius, *B. G.*, I, 7.

<sup>54</sup> Karl Müller, *Petri Patricii Fragmenta*, F. H. G., IV, p. 181-183.

<sup>55</sup> K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 240.

<sup>56</sup> K. Müller, *Nonnosi Fragmenta*, F. H. G., IV, p. 178.

<sup>57</sup> K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 240.

<sup>58</sup> Averil Cameron, *Agathias*, Oxford, 1970, p. 6.

<sup>59</sup> M. E. Colonna, *op. cit.*, articolul *Agathias Scholasticos*.

palestră<sup>60</sup>, decide să scrie o istorie prin care să-și atragă favoarea împăratului Mauriciu, cunoscut ca mare amator de artă și știință<sup>61</sup>. Cognomenul de "Protector" îi desemnează funcția îndeplinită, probabil una militară, deși nu e clar ce semnificație avea. S-a presupus că Menander, care nu era avocat ca alții, întrucât, după cum mărturisește, și-a abandonat studiile de drept pe care doar fratele său Herodotos le-a dus până la capăt<sup>62</sup>, nici diplomat, ar fi făcut parte din garda imperială<sup>63</sup>. Moare probabil înainte de 602<sup>64</sup>.

La cumpăna veacurilor VI-VII trăiește Ioannes Epiphaniensis, originar, cum îl arată numele, din Epiphania Siriei<sup>65</sup>. A fost consilier și secretar al mitropolitului Grigore al Antiohiei<sup>66</sup>. A stat pentru o vreme în Persia și a avut raporturi cu Chosroes și curtea sa<sup>67</sup>.

Despre Theophanes Byzantinus nu se știe nimic altceva decât s-a putut presupune pe baza fragmentelor din opera sa păstrate la Photios. Întrucât acestea tratează evenimente din perioada 562-581, se consideră că a trăit în a doua jumătate a secolului al VI-lea<sup>68</sup>.

Theophilact Simocata, originar din Egipt, mai precis din Alexandria, se trăgea dintr-o familie nobilă, fiind înrudit cu guvernatorul provinciei. Făcuse studii de drept, care i-au deschis calea către o carieră la curte. Date cronologice exacte despre viața lui nu avem, ceea ce se știe fiind că a trăit în prima jumătate a secolului al VII-lea, îndeplinind funcțiile de secretar imperial și guvernator al capitalei în timpul lui Heraclius<sup>69</sup>.

Cu Theophilact Simocata se încheie seria autorilor care au scris istorie în manieră clasică. Criza iconoclastă introduce o cezură care face să nu mai avem tipul acesta de istorie decât târziu, începând de la cumpăna secolelor VIII-IX.

Primul istoric a cărui operă ni s-a păstrat după lungul hiatus înregistrat este Nikephor Patriarhul. S-a născut probabil în 758 la Constantinopol, dintr-o familie importantă. Tatăl său, Theodor, fusese

---

<sup>60</sup> Menander Protector, fragm. 1, FHG, IV, p. 201.

<sup>61</sup> K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 243.

<sup>62</sup> Menander Protector, fragm. 1, FHG, IV, p. 201.

<sup>63</sup> Barry Baldwin, *Menander Protector*, DOP, 32, 1978, p. 105.

<sup>64</sup> S. Impellizzeri, *op. cit.*, p. 247.

<sup>65</sup> K. Müller, *op. cit.*, p. 272.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>67</sup> M. E. Colonna, *op. cit.*, articolul *Iohannes Epiphaniensis*.

<sup>68</sup> K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 243.

<sup>69</sup> H. Mihăescu, *Introducere la Teofilact Simocata, Istoria bizantină*, București, 1985.

secretar imperial și suferise persecuții datorită refuzului de a-și renega crezul iconodul<sup>70</sup>. Nikephor primește educația obișnuită tinerilor de bună condiție și ajunge la rândul lui secretar imperial sub Leon al IV-lea (775-780), subordonat primului secretar, Tarasios. Acesta devine patriarh, și la moartea lui, în 806, împăratul Nikephoros I hotărăște să-l facă succesor al acestuia pe Nikephor, care până atunci urmărea o carieră laică (cancelar al împărătesei Irina, calitate în care participă la Conciliul de la Niceea din 787 și administrator al unui azil pentru săraci<sup>71</sup>). După ce parcurge în câteva zile toate treptele ierarhiei preoțești (călugăr, diacon, preot), la 12 aprilie 806 Nikephor este noul patriarh al Constantinopolului<sup>72</sup>. Rămâne în scaun până în 815, când în condițiile reafirmării iconoclasmului sub Leon Armeanul se retrage în mănăstire unde moare în 828<sup>73</sup>.

Până acum au fost trecuți în revistă autorii care sunt considerați "istorici", în sensul distincției făcute de Krumbacher și acceptate de lumea științifică în general. Celuilalt filon, creștin și popular, al istoriografiei bizantine i se subsumează operele "cronicarilor", care vor fi la rândul lor analizați în cele ce urmează.

Hesichius Milesius, originar după cum îl arată numele din Milet, fiu al lui Hesychios, a trăit în vremea lui Iustinian. Acestea sunt singurele date pe care le avem despre el, în condițiile în care cronica sa universală, care o anunță ca formă pe cea a lui Malalas, este păstrată doar fragmentar. Interesant în cazul său este că scrisese însă și o istorie propriu-zisă, a epocii lui Iustin și Iustinian, care ne poate da sugestii interesante despre mediul intelectual în care trăiește și creează. Pe de altă parte, calificativul "illustrios" sub care îl găsim semnalat în lexiconul *Suidas*<sup>74</sup> ne indică faptul că făcea parte din aristocrație.

Marele creator de școală în domeniul cronisticii bizantine, sirianul Ioannes Malalas, s-a născut la Antiohia pe la 491 și și-a sfârșit zilele la Constantinopol în 578. Alte date biografice nu se cunosc despre el, în pofida imensului succes avut de cronica sa, în afara presupunerii că a fost avocat, numele său reprezentând o adaptare grecească a termenului sirian "melel" care

---

<sup>70</sup> P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958, p. 54-55.

<sup>71</sup> H. G. Beck, *Zur byzantinischen "Mönchschronik"*, p. 189.

<sup>72</sup> P. J. Alexander, *op. cit.*, p. 68-69.

<sup>73</sup> Cyril Mango, *Introduction la Nikephoros Patriarch of Constantinople Short History*, ed. C. Mango, Washington, D. C., 1990, p. 2.

<sup>74</sup> S. Impellizzeri, *op. cit.*, p. 253.



semnifica retor<sup>75</sup>. De altfel, în opere mai târzii, precum cele ale lui Ioannes din Ephes și Evagrius este numit chiar Ioannes Retorul (*Scholastikos*)<sup>76</sup>. Pe această bază s-a încercat identificarea sa cu Ioannes Scholastikos, patriarh al Constantinopolului, dar se pare că fără prea mult temei<sup>77</sup>.

Personalitatea lui Ioannes Antiochenus, născut ca și Malalas la Antiohia, ne este total necunoscută. Unul din manuscrisele în care s-au păstrat fragmente ale cronicii sale (Codex Turonensis) îl numește călugăr, înscriind la sfârșitul textului: "telos historias Ioannou monahou"<sup>78</sup>. Pe de altă parte, lexiconul Suidas se referă la el ca la *Antioheias*, formulare folosită în această sursă pentru a-i desemna pe episcopi<sup>79</sup>. Pe această bază s-a încercat identificarea sa cu patriarhul monofizit Ioan, care e semnalat în prima jumătate a secolului al VII-lea<sup>80</sup>. Nu se știe totuși cu precizie în ce perioadă a trăit, singurul lucru oarecum general acceptat astăzi fiind că scrie în timpul lui Heraclius<sup>81</sup>.

Despre autorul lucrării anonime numită de Ducange *Chronicon Pascale*, ultima realizare cronicică păstrată de dinaintea crizei iconoclaste, putem doar să presupunem că a fost scrisă de un contemporan al lui Heraclius și care poate că făcea parte din cercul patriarhului Sergios<sup>82</sup>, fără să putem afirma cu precizie că era sau nu călugăr.

Reluarea firului tradiției se face la începutul secolului al IX-lea, prin cronica lui Georgios Synkellos, monah, secretar al Patriarhului Tarasius. Postul de *synkellos*, fără atribuții clar definite, se situa foarte sus în ierarhia bisericească, ocupanții lui (doar doi în epoca respectivă<sup>83</sup>) fiind aleși de împărat și putând ajunge frecvent pe scaunul patriarhal<sup>84</sup>. Își datora probabil postul împărătesei Irina și trebuie să fi fost o persoană

---

<sup>75</sup> M. E. Colonna, *op. cit.*, articolul *Johannes Malalas*.

<sup>76</sup> Elisabeth and Michael Jeffreys, Roger Scott, *Introduction la The Chronicle of John Malalas*, Melbourne, 1986, p. XXI.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. XXII.

<sup>78</sup> K. Müller, *Ioannes Antiochenus*, în FHG, vol IV, p. 535.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 536.

<sup>80</sup> K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 334.

<sup>81</sup> S. Impellizzeri, *op. cit.*, p. 257.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>83</sup> H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, vol. II, Leipzig, 1885, p. 177.

<sup>84</sup> C. Mango, R. Scott, *Introduction la The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford, 1997, p. XLIII.

importantă la Constantinopol. Azi se acceptă în general că a stat o vreme în Palestina<sup>85</sup>, poate la Lavra Sf. Hariton<sup>86</sup> și și-a scris opera între 806-810<sup>87</sup>. Anastasius Bibliothecarius, în Prefața la traducerea pe care a făcut-o operei sale, spune că ar fi fost persecutat de iconoclaști<sup>88</sup> și că ar fi participat la Sinodul de restaurare a ortodoxiei din 787, dar această din urmă afirmație pare să fi fost datorată unei confuzii, cu Georgios din Cipru<sup>89</sup>. Nu se știe exact când a murit, dar probabil că nu mai trăia în 814, când Theophanes scria prefața cronicii sale<sup>90</sup>.

Theophanes Confesorul, cel care-i continuă și-i utilizează în mare măsură opera, este în schimb mult mai bine cunoscut, grație surselor aproape contemporane pe care le avem: panegiricul scris de Teodor Studitul în 822 și Viața realizată de Metodios, viitorul patriarh al Constantinopolului, înainte de 832<sup>91</sup>. S-a născut spre 870 într-o familie nobilă și bogată, ca fiu al lui Isakios, cu poziție importantă în ierarhia palatină, și al Theodotei. Theophanes este plăcut de împăratul Leo al IV-lea și devine *strator*, funcție aflată pe locul al șaselea în ierarhia demnităților din secolul al IX-lea<sup>92</sup>. Căsătorit la 19 ani, după doi ani de conviețuire, el și soția sa Megalo se hotărăsc să îmbrace haina monahală. După câțiva ani devine conducătorul comunității călugărești de pe insula Kalonimos. În 815 restaurarea iconoclasmului de către Leon Armeanul suscită rezistențe, între care și cea a lui Theophanes, care este arestat pentru doi ani și apoi exilat pe insula Samotrace unde și moare<sup>93</sup>.

---

<sup>85</sup> Pe baza unor observații cu tentă personală din cronică sa, din care reieșea că a vizitat locurile sfinte; vezi Gelzer, *op. cit.*, p. 180. Formulările respective au fost interpretate însă de V. Grecu nu ca o dovadă a prezenței sale reale în Palestina, ci ca preluări din sursele compilate; vezi V. Grecu, *Hat Georg Synkellos weite Reisen unternommen?*, în "Bulletin du Section Historique de l'Academie Roumaine", 28, 2, 1947, p. 241-245.

<sup>86</sup> C. Mango, R. Scott, *op. cit.*, p. XLIII.

<sup>87</sup> K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 339-340.

<sup>88</sup> "Praeterea contra haeticos incessanti agone desudans, mundi principibus contra ecclesiae ritum savientibus, multis verberis diversisque poenis affectus est", în *Theophanis Chronographia*, ed. Bekker, Bonn, 1841, vol. II, p. 7.

<sup>89</sup> H. Gelzer, *op. cit.*, p. 177.

<sup>90</sup> C. Mango, R. Scott, *op. cit.*, p. XLIII-XLIV.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. XLIV.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. XLIV-XLVII.

O observație preliminară care trebuie făcută după această succintă trecere în revistă a istoricilor bizantini este că păstrarea operelor unora dintre ei într-o stare fragmentară și situația nesatisfăcătoare a datelor biografice pe care le deținem nu ne permite uneori decât referiri la cei pe care îi cunoaștem mai bine, spre deosebire de cazul occidental, unde lacunele, deși existente, nu erau atât de dramatice.

Originea etnică a autorilor bizantini pare mai uniformă decât a celor latini, deși există și aici indicii ale faptului că unii nu sunt greci. Despre Nonnosus s-a presupus că ar fi semit, Malalas era probabil sirian, iar "ilirul" Petrus Patricius era de origine romanică. Cu toții sunt însă supuși ai Imperiului, iar limba în care au ales să scrie este greaca, astfel încât aspectul etnic este prea puțin relevant.

Mai interesantă se arată studierea locului de proveniență, eventual al celui în care și-au făcut studiile, pentru că acestea ne pot sugera unele caracteristici ale geografiei intelectuale a Imperiului în epoca la care ne referim. Pentru prima parte a perioadei, respectiv secolele VI și prima jumătate a secolului VII, originea provincială a autorilor analizați este predominantă. Ei provin din părțile orientale în marea lor majoritate: Cezareea Palestinei (Procopius), Antiohia (Ioannes Antiochenus și Malalas), Epiphania Siriei (Eustathios Epiphaniensis și Ioannes Epiphaniensis), Alexandria (Theophilact Simocatta), Mirina (Agathias). Din Milet vine Hesichius, iar din părțile europene, din Macedonia - Petrus Patricius. Originari din Constantinopol sunt doar Menander, și probabil Theophanes Byzantinus. Studiile și le fac tot în provincie, în centre considerate uneori superioare capitalei. Agathias, de exemplu, după începerea instrucției la Constantinopol, pleacă să se perfecționeze la Alexandria, iar Antiohia, capitală cosmopolită a Orientului, axă a circulației informațiilor între ținuturile răsăritene și Constantinopol<sup>94</sup> oferă bune posibilități de formare pentru Ioannes Antiochenus și Malalas, și oportunități pentru carieră lui Ioannes Epiphaniensis. La sfârșitul perioadei, lucrurile erau deja schimbate. Pierderea provinciilor orientale în urma avântului nestăvil al arabilor face din Constantinopol locul de origine al majorității creatorilor cunoscuți. Theophanes Confesorul, Nikephor Patriarhul, probabil Synkellos sunt fii ai metropolei, și tot aici și-au acumulat cultura, în condițiile destul de vitrege ale dezorganizării sistemului educațional în timpul crizei iconoclaste.

---

<sup>94</sup> Elisabeth and Michael Jeffreys, Roger Scott, *op. cit.*, p. XXII.

Dacă locurile de origine le sunt destul de diferite, ceea ce-i unește este faptul că în cele din urmă își petrec cea mai importantă parte a vieții la Constantinopol, într-o atmosferă politică și intelectuală care le e comună în liniile ei generale.

Un alt element de posibilă unitate între istoricii bizantini este originea socială, care poate justifica fidelitatea lor pentru același set de valori, așa cum reies acestea din operele lor. În mare, în cazul autorilor pentru care dispunem de date biografice relativ certe, putem afirma că fac parte din elita socială bizantină. Sunt câteva situații în care putem vorbi de o origine aristocratică sigură: Procopius și Hesichius Milesius sunt numiți fiecare "illustrios" de către autori posteriori. Petrus Patricius et Magister indică prin însuși cognomenul pe care îl poartă apartenența sa la clasa superioară, iar dacă e să-l credem pe Procopius, era unul din oamenii cei mai bogați ai vremii sale, chiar suspectat la un moment dat că și-ar fi adunat averea prin mijloace nu tocmai cinstite<sup>95</sup>. Theophilact Simocata face parte din aristocrația provincială egipteană, fiind, așa cum am mai spus, rudă cu guvernatorul provinciei. Despre Theophanes Confesorul și Nikephor Patriarhul avem date care ne permit să-i plasăm de asemenea între personajele provenite din familii situate pe cea mai înaltă treaptă a scării sociale. Despre familiile din care provin Nonnosus, Agathias, Menander, chiar dacă nu se poate afirma cu aceeași certitudine că sunt aristocratice, se poate spune însă că sunt bogate și/sau prestigioase. Activitatea diplomatică presupune în afara unor calități personale și prestigiul și bogăția personajului trimis în misiune, al cărui rang nu trebuie să jignească prin neimportanța sa pe cel căruia i se adresează solia. Ori despre Nonnosus știm că era al treilea diplomat cunoscut din familia sa. Tatăl lui Agathias are o școală de retorică în capitală, și-și permite trimiterea fiului său la studii la Alexandria. Pe de altă parte, Agathias se învâрте într-un cerc de literați iubitori de poezie, din care fac parte personaje destul de bine situate, ceea ce ne poate sugera că statutul social al autorului nostru era destul de ridicat. Menander mărturisește cu sinceritate că a tocat o avere importantă înainte să se apuce de treburi mai serioase, cum ar fi scrierea istoriei, în timp ce fratele său reușește să termine studiile de drept destinate tinerilor de condiție înaltă, deci trebuie să presupunem că situația materială a familiei sale era foarte bună.

---

<sup>95</sup> Procopius, *Istoria secretă*, 24.

Dincolo de datele biografice, și în cazul istoricilor bizantini, ca și în ceea ce-i privea pe autorii latini, mai mult decât categoria socială căreia îi aparțin prin naștere, contează tipul de solidaritate pe care îl afișează, faptul că se fac purtătorii de cuvânt ai marilor proprietari de pământuri, precum Procopiu, sau măcar că împărtășesc stereotipurile sociale și culturale ale elitei, așa cum vom vedea din analiza mai detaliată a operelor lor.

Problema confesiunii religioase a autorilor bizantini a fost pusă cu destulă insistență într-o vreme, când creștinismul unor autori de secol VI a stat sub semnul întrebării, datorită evitării terminologiei creștine. Astfel, creștinismul lui Hesichius Milesius a fost pus la îndoială mai ales datorită formei lucrării sale, care este cea a analelor de tip păgân mai degrabă decât a unei cronici creștine<sup>96</sup>. Procopius a fost suspectat de criptopăgânism, sau cel puțin de scepticism, începând din secolul trecut, cu F. Dahn și continuând până aproape de zilele noastre la Downey, Veh sau Evans<sup>97</sup>. Aceste acuzații s-au bazat pe sublinierea în operele sale a polarității bine-rău, pe acceptarea fără probleme a miraculosului de tip păgân, inclusiv atunci când îi consideră pe Iustinian și Teodora demoni întrupați, pe recurența apelurilor la întâmplare (*tyhé*) ca factor explicativ al istoriei - care ar fi făcut din el un raționalist. Argumentele cele mai puternice în această direcție erau extrase din felul în care evita folosirea termenilor creștini, folosindu-se de circumlocuțiuni care dădeau impresia de detașare sau de lipsă a familiarității cu realitățile creștine. De exemplu, când vorbește despre circumstanțele în care lui Iustinian i se povestește, pentru a-l convinge să plece în expediția anti-vandală, visul unui episcop, acesta este prezentat prin formularea care parcă s-ar adresa unor necunoscători ai ierarhiei bisericești "unul diintre preoții pe care ei îi numesc episcopi"<sup>98</sup>. De asemenea, când se referă la călugării uciși de perși cu ocazia asediului Amidei, aceștia sunt astfel prezentați: "cei mai asceți dintre creștini, pe care ei îi numesc călugări"<sup>99</sup>. Totul sună ca și cum istoricul ar vorbi contemporanilor săi ca etnologii de astăzi despre moravurile cine știe căror triburi îndepărtate și obscure. Ori necesitatea

---

<sup>96</sup> K. Müller, *op. cit.*, p. 143-144.

<sup>97</sup> Vezi bibliografia controverselor referitoare la confesiunea lui Procopius la A. Cameron, *Procopius...*, p. 113-133.

<sup>98</sup> Procopius, *B. V.*, I. 10.1.

<sup>99</sup> Idem, *B. P.*, I, 7, 23.

explicării creștinismului supușilor constantinopolitani ai lui Justinian pare cu totul absurdă, pentru a fi vorba de o ignoranță reală. Cauza acestui tip de exprimare a fost demonstrată a fi de fapt tipul de istorie clasicizantă scrisă de Procopius, care nu îngăduia folosirea neologismelor, așa cum erau cele referitoare la creștinism<sup>100</sup>. De altfel, creștinismul, chiar convențional, așa cum îl definește Averil Cameron, este evident, și marchează întreaga sa operă, în care divinitatea creștină este cauza ultimă a evenimentelor. "Dumnezeu a salvat Apameea", spune el undeva<sup>101</sup>, și tot Dumnezeu a trimis asupra oamenilor marea epidemie din 542<sup>102</sup>, ca să nu mai pomenim frecvențele sale apeluri la miraculosul creștin, ca de exemplu protejarea de către Sf. Petru a unei părți din zidul Romei în timpul asedierii orașului de către Vitiges<sup>103</sup>.

Am discutat mai pe larg despre Procopius, deoarece este cazul cel mai evident de aparentă ocultare a realităților creștine, și deoarece el a fost și cel mai controversat. Dar aceasta nu înseamnă că alți autori de istorie de tip clasic au scăpat cu totul de aceste bănuieli, Agathias și Menander suscitând la rândul lor întrebări datorită obstinatiei cu care încearcă să evite folosirea terminologiei creștine. Agathias nu spune în opera lui mai nimic despre problemele religioase nu pentru că ar fi fost păgân și acestea nu l-ar fi interesat, ci deoarece dorea să scrie o istorie politică, în care evenimentele religioase nu-și aveau locul, acestea constituind domeniul istoriei eclesiastice. Creștinismul său e însă clar și sincer, evident în felul în care face din pietate cauza succesului în luptă<sup>104</sup> sau în aprecierea sa pentru franci, bazată pe comunitatea de credință dintre ei și bizantini. În aceeași tradiție, și Menander, deși creștin, evită terminologia creștină din aceleași rațiuni pentru care nu folosește latinisme<sup>105</sup>, pentru a conserva puritatea aticeii în care scrie. Convențiile de limbă și stil rămân atât de puternice, încât de-abia Theophilact Simocata poate exprima deschis creștinismul său într-o istorie scrisă în maniera clasică<sup>106</sup>.

---

<sup>100</sup> A. Cameron, *The "scepticism" of Procopius*, "Historia", 15, p. 6-25.

<sup>101</sup> Procopius, *B. P.*, II, 11, 28.

<sup>102</sup> *Ibidem*, II, 22, 2.

<sup>103</sup> Procopius, *B. G.*, I, 23, 4-8.

<sup>104</sup> Agathias, *Historia*, III, 5; III, 10.

<sup>105</sup> Bary Baldwin, *op. cit.*, p. 117.

<sup>106</sup> A. Cameron, *Agathias*, p. 56.

În mod paradoxal, Malalas, cel considerat întemeietorul "cronicii călugărești", a fost suspectat de a nu fi atât de ortodox pe cât ar fi fost normal, și de a avea unele simpatii monofizite<sup>107</sup>. Atașamentul său pentru Antiohia, zonă puternic marcată de tendințe divergente în plan religios, părea să justifice un asemenea punct de vedere. De fapt însă, aparenta sa simpatie pentru monofiziți se datorează preluării necritice (cum i se întâmplă frecvent) a unor pasaje din posibile surse monofizite pe care le-ar fi putut folosi. De fapt, în felul în care scrie, Malalas se dovedește un ortodox sincer, suporter zelos al lui Iustinian, căruia îi aprobă fără discuții persecuțiile religioase<sup>108</sup>. Pe de altă parte, relativ puțina atenție pe care o dă luptelor religioase contemporane nu îngăduie nici cealaltă extremă, anume identificarea sa cu patriarhul Ioannes Scholastikos. Problema confesiunii nu se mai pune la autorii de secol VIII și IX, care sunt ortodocși militanți, unii chiar persecutați pentru convingerile lor anti-iconoclaste. Prin urmare, operele lui Nikephor Patriarhul, dar mai ales cea a lui Theophanes Confesorul au un caracter religios militant împotriva ereziei nemaiîntâlnit cu atâta pregnanță până acum.

Se observă deci o mare omogenitate socială și confesională a istoricilor analizați, fie că este vorba de cei latini, fie de cei orientali, ceea ce nu înseamnă că eludăm ceea ce-i deosebește. Ceea ce dorim să subliniem acum este existența unor puncte comune ale biografiilor acestora, care să permită înțelegerea trăsăturilor asemănătoare ale concepțiilor pe care operele lor le manifestă.

O asemenea omogenitate reală, în pofida diferențierilor datorate datei la care scriu, contextului politico-social sau pur și simplu deosebirilor de personalitate, este explicabilă în măsură foarte mare prin instrucția pe care au primit-o și prin tipul de cariere pe care îl urmează. Constatăm o serie de asemănări între istoricii latini și cei de limbă greacă, în sensul că toți sunt beneficiarii unui tip de educație în mare măsură tributar celui antic. Apar și deosebiri, în sensul caracterului mult mai pregnant clerical al culturii pe care o au autorii occidentali, în condițiile unei mai rapide decăderi a școlilor publice și a refugierii vieții intelectuale în mănăstiri și centre episcopale. De asemenea, se observă preferința occidentală pentru cariere eclesiastice, în vreme ce răsăritul

---

<sup>107</sup> E. Stein, *op. cit.*, vol. II, p. 704.

<sup>108</sup> Roger D. Scott, *Malalas, The Secret History and Justinian's Propaganda*, DOP, 39, 1985, p. 99.

oferă în continuare până mai târziu plasament important în viața laică. (Dar în sec VIII-IX cei trei autori importanți sfârșesc cu toții prin a îmbrățișa cariere eclesiastice).

Autorii latini și bizantini aparțin aceleiași tradiții culturale, greco-latine, care caracteriza spațiul european politicește definit de Imperiu. Cultura lor, chiar transformată, "sărăcită" dacă vrem să o raportăm la cea antică, rămâne una clasică, în pofida altoiurilor creștine pe care le primește. Responsabil de această situație este sistemul educațional de sorginte antică, păstrat în grade diferite în cele două părți ale fostului Imperiu. Încetățenite prin opera lui Martianus Capella, cele șapte căi ale îmbogățirii spiritului oferă baza unei instrucții care din ce în ce mai mult subliniază formarea bunului creștin. Accentul este pus în vest mai ales pe gramatică, arta de a vorbi corect, care în cele din urmă subordonează toate domeniile științei<sup>109</sup>. Importanța cea mai mare o are deprinderea latinei, scop în care sunt folosiți atât autorii păgâni, cât și cei creștini. Deși încă nu există diferențe notabile între cultura unui laic și cea a unui cleric, începând din secolul al V-lea, cultura pe care o împărtășesc membrii familiilor senatoriale, indiferent de tipul de carieră ales, este una cu caracter predominant eclesiastic<sup>110</sup>.

Reconstituirea tipului de instrucție primit de fiecare dintre autorii occidentali se poate face pe baza datelor biografice de care dispunem, dar și prin analiza straturilor culturale prezente în operele lor, prin identificarea autorilor citați sau folosiți. Dacă prima metodă păcătuiește prin faptul că pune la îndemâna noastră prea puține date, cea de-a doua are dezavantajul imposibilității controlului veridicității informației. De exemplu, la Iordanes s-au depistat multe "sedimente" ale lecturilor din autorii clasici, dar biografia operei sale ne împiedică să tragem concluzii asupra legăturii dintre acestea și cultura propriu-zisă a autorului. Cum el, după propriile declarații, a abreviat opera lui Cassiodor, de cele mai multe ori ecourile clasice se datorează erudiției acestuia din urmă. Spuneam mai sus că Iordanes se considera pe el însuși *agramatus*, ceea ce ar putea indica o conștiință a precarității instrucției sale în artele liberale. E greu de spus unde și-a putut însuși cultura pe care o are, dar

---

<sup>109</sup> Pierre Riché, *Les Ecoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe siècle*, Paris, 1979, p. 25.

<sup>110</sup> I. N. Wood, *Continuity or calamity?: the constraints of literary models*, în John Drinkwater, Hugh Elton (eds), *Fifth century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge, 1992, p. 11.



îndelungatele contacte ale familiei sale cu generalii barbari, probabil pe cale de romanizare și înconjurați de un anturaj în care sigur nu se găseau doar războinici, i-ar fi putut facilita accesul la instrucție, sau măcar oferi motivația pentru aceasta, în vederea intrării în serviciul lor. Pe de altă parte, faptul că și tatăl său era un știutor de carte, ne indică o anume tradiție familială care a mers nu doar în direcția romanizării ci și a adoptării rudimentelor de cultură specific romane. Supraviețuirea școlilor urbane în partea de Răsărit a Imperiului e încă o realitate în secolul al VI-lea, și chiar dacă Iordanes e mai degrabă un autodidact<sup>111</sup> faptul e semnificativ pentru conturarea climatului cultural în care s-a format.

În ceea ce privește educația lui Grigore din Tours, ne aflăm pe un teren mai sigur. Știm că de ea s-au ocupat unchii săi, personaje cu înalte funcții eclesiastice. Putem să presupunem că locul privilegiat al desfășurării studiilor a fost palatul episcopal, care în acea epocă tindea să se afirme din ce în ce mai mult drept centru de cultură, e drept, preponderent bisericească, în detrimentul școlilor publice în declin. Faptul că se plânge a fi trăit într-o epocă în care lipsesc grămăticii ar putea sugera tocmai această împuținare a școlilor, întrucât în Galia cele de retorică își încetează activitatea la sfârșitul secolului al VI-lea<sup>112</sup>. În aceste condiții, fără să fie total lipsit de accesul la clasici, cel puțin într-o primă instanță instrucția sa a pus accentul pe familiarizarea cu cărțile sfinte. Conștient de lacunele pe care le are, încearcă permanent să le suplinească prin lecturi din autorii păgâni, prin care spera să obțină o îmbunătățire a limbii și stilului folosite. Posibilitatea de a gusta un poet rafinat și sofisticat ca Venantius Fortunatus trebuie să se fi datorat unor lecturi clasice prin care să se familiarizeze cu subtilitățile literaturii latine. De altfel, cel puțin *Eneida* lui Virgiliu pare să fi fost cu adevărat citită, chiar dacă fragmentar. În decursul vremurilor, i s-a reproșat adesea lui Grigore calitatea scăzută a stilului și greșelile de limbă, fără a se ține seama că acestea din urmă erau în general grafice, putând să aparțină copiștilor epocilor posterioare, iar stilul simplu a reprezentat o opțiune deliberată a autorului dornic să asigure operei sale o audiență crescută.

---

<sup>111</sup> Olivier Devillers, *Introduction la Iordanes, Histoire des Goths*, Paris, 1995, p. XVII.

<sup>112</sup> Ian N. Wood, *Administration, law and culture in Merovingian Gaul*, în Rosamond McKitterick, (ed) *The uses of literacy in early medieval Europe*, Cambridge, 1992, p. 73.

De fapt cultura sa este de bună calitate pentru vremea respectivă, iar stilul are un suflu oratoric demonstrând o impregnare literară profundă<sup>113</sup>. Deci vestita *Prefață* în care deplânge decăderea culturală a Galiei este o construcție retorică, menită să apere acel *sermo rusticus* pe care autorul l-a ales și care nu e deloc rezultatul unei incapacități literare, deoarece, atunci când dorește, Grigore poate folosi ornamentele retorice<sup>114</sup>.

O traiectorie intelectuală oarecum asemănătoare are și Isidor, deoarece primele noțiuni de cultură asumate sub supravegherea fratelui său Leandru, episcop cu o foarte bună cultură clasică, trebuie să fi avut un mai puternic caracter clerical<sup>115</sup>. Opera sa capitală, *Etimologiile*, demonstrează însă o familiarizare perfectă cu operele clasice și o dorință imensă de a salva și a transmite mai departe un patrimoniu spiritual altfel sortit probabil pieirii. Felul în care tratează cele șapte căi ale *triviumului* și *quadriviumului* demonstrează totala sa adeziune, cel puțin teoretică, la sistemul educației de tradiție antică. Un tablou al nivelului cultural al lui Isidor n-ar fi însă corect dacă n-am recunoaște și o carență esențială: știința pe care el o rezumă și o lasă moștenire Evului mediu este cea latină, și lucrările pe care le consultă și le abreviază sunt de expresie latină. Episcopul din Sevilla, în secolul al VII-lea, în condițiile recente prezențe bizantine în sud-estul Spaniei, nu mai știe greacă. Faptul ar putea părea paradoxal, dar explicațiile pot invoca transformarea și simplificarea sistemului de învățământ care se adresa acum nu doar fiilor familiilor senatoriale romane, ci și barbarilor<sup>116</sup>. Poate fi însă vorba și de o opțiune deliberată de a ignora limba și cultura dușmanilor care au încercat să ocupe țara și care mai sunt și eretici adepți ai schismei celor trei capitole sau ai celorlalte doctrine heterodoxe ale Orientului<sup>117</sup>. Pentru această din urmă interpretare pledează și faptul că în *Etimologii* îl ignoră cu bună știință pe Iustinian din rândul marilor legislatori ai lumii<sup>118</sup>. În cele din urmă, nimic nu este mai semnificativ în ceea ce privește cultura lui Isidor decât faptul că activitatea sa intensă pe acest tărâm a reușit să dizloce relativa atonie culturală a Spaniei și să declanșeze o mișcare de

---

<sup>113</sup> M. Banniard, *op. cit.*, p. 159.

<sup>114</sup> I. N. Wood, *The Merovingian Kingdoms*, p. 31.

<sup>115</sup> J. Fontaine, *op. cit.*, p. 7.

<sup>116</sup> P. Riché, *op. cit.*, p. 24.

<sup>117</sup> J. Fontaine, *op. cit.*, p. 851.

<sup>118</sup> John Moorhead, *The West and the Roman Past: from Theodoric to Charlemagne*, în *History and Historians in Late Antiquity*, p. 157.

revigorare, de renaștere a literelor și științelor care a purtat chiar numele episcopului din Sevilla. Gândită ca o restaurare a civilizației romane, opera întreprinsă de Isidor avea însă, în cele din urmă, să marcheze un pas important spre Evul Mediu<sup>119</sup>.

Beda Venerabilul trăiește într-un spațiu unde latinitatea are doar expresie culturală, nu și etnică, ceea ce marchează caracterul exclusiv livresc și școlar al formației sale. Dacă peisajul cultural al secolului al VII-lea englez este destul de sărac, activitatea lui Benedict Biscop, neobositul aducător de manuscrise din bibliotecile și scriptoriile de la Roma, crease spre sfârșitul veacului condiții pentru reînnoirea intelectuală. Ori nu trebuie să uităm că Beda se află printre beneficiarii direcți ai acestei mișcări inițiate în mănăstirea Wearmouth-Yarrow, unde Benedict a desfășurat o mare parte a activității sale. Ceea ce este foarte interesant în cazul călugărului englez este că, la fel ca Isidor, ajuns prin studiul propriu la un nivel cultural remarcabil pentru epoca sa, dorește să-i ridice și pe alții prin instrucție, astfel încât primele sale opere sunt unele pur didactice, destinate în primul rând tinerilor călugări din mănăstirea sa. Astfel, pentru a desluși tainele meșteșugului necesar copierii manuscriselor scrie un tratat *De orthographia*; *De arte metrica* este o gramatică poetică; *De natura rerum* reprezenta o inițiere în tainele naturii prin deprinderea unor rudimente de știință<sup>120</sup>. Trebuie însă observat că orientarea acestor opere, ca și a culturii în general pe care o are Beda este religioasă, separată din ce în ce mai mult de ceea ce ar fi putut însemna o formație intelectuală laică, dacă aceasta s-ar fi putut menține în Occident dincolo de secolul al VI-lea. Formația lui Beda a fost ecleziastică, și în același spirit își educă discipolii, pentru că fără această clericalizare a culturii, șansele de supraviețuire ale acesteia ar fi fost nule<sup>121</sup>. Opera sa însă depășește prin importanță cadrul strâmt al mănăstirii, făcând din autorul său "un médiateur capital entre l'extreme fin de l'Antiquité tardive et les prodromes de la renaissance carolingienne"<sup>122</sup>.

Știm deja despre Paul Diaconul că și-a început învățătura cu un grămătic la curtea regală din Pavia. Faptul e semnificativ în ilustrarea îngustării bazei sociale a elitei educate și în evidențierea preluării de către curțile monarhilor vremii a unora din atributele dispărutelor școli publice

---

<sup>119</sup> E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 571.

<sup>120</sup> G. Musca, *op. cit.*, p. 30-36.

<sup>121</sup> P. Riché, *op. cit.*, p. 27.

<sup>122</sup> M. Banniard, *op. cit.*, p. 165.

urbane. Conținutul educației pe care a primit-o nu ne este foarte clar; în orice caz, trebuie să fi fost vorba de gramatică latină și poate chiar de elemente de retorică, ținând seama de stilul destul de elevat al operelor sale, scrise într-o latină de foarte bună calitate; de asemenea se pare că a învățat și greacă. Nu știm dacă preceptorul lui Paul era sau nu cleric; el însuși îmbrățișează însă foarte repede o carieră ecleziastică, devenind diacon. Ca și Beda, desfășoară o activitate didactică, de data aceasta în cercurile puterii, fiindu-i încredințată educația Adalpergăi. Din acest motiv, unele din operele sale, cum ar fi *Romana*, au avut de la început o finalitate didactică. Recunoașterea internațională a nivelului culturii sale este cel mai bine ilustrată în reținerea sa la curtea lui Carol cel Mare, ceea ce l-a plasat printre artizanii renașterii carolingiene.

În acest moment, discuția despre nivelul cultural al istoricilor latini poate să se încheie cu o primă concluzie referitoare la contribuția lor la menținerea unor elemente ale Antichității fără de care renașterea din secolul al VIII-lea n-ar fi fost posibilă. Contribuția Italiei lui Cassiodor, primul părinte al *Geticii*, și a lui Paul Diaconul, se întâlnește cu cea a Spaniei revigorate de Isidor și cea a Britaniei care prin Alcuin și-l reamintește pe Beda, la curtea unui monarh care i-a renegat pe înaintașii săi merovingieni imortalizați de Grigore din Tours, dar a beneficiat în plan cultural de menținerea unor lumini precum a acestuia din urmă, oricât i-ar fi pălit strălucirea cu trecerea secolelor.

În ceea ce-i privește pe autorii bizantini, trebuie să observăm o evoluție oarecum asemănătoare în accentuarea caracterului clerical spre sfârșitul perioadei care ne interesează, fără ca dimensiunile fenomenului să fi fost aceleași ca în Occident. Dimpotrivă, cel puțin pentru secolele VI-VII putem susține menținerea aici a școlilor publice, destinate ce-i drept, tot creștinilor, dar care își formau elevii în vederea unor cariere laice. În Orient totul concura la aceasta: menținerea mai îndelungată a structurii urbane, care nu se modifică esențial decât începând cu secolul al VII-lea, menținerea administrației imperiale care face apel în permanență la specialiști laici, conservarea gustului pentru literere clasice a căror conciliere cu creștinismul le-a permis supraviețuirea, chiar diminuată, în întreaga perioadă bizantină. Criza secolului al VII-lea, care semnifică pentru Bizanț sfârșitul unui mod de existență marcat de civilizația urbană a Antichității, a făcut trecerea spre o perioadă calitativ distinctă în ceea ce privește educația. O mare ruptură care modifică destinele sistemului de educație și în consecință ale culturii bizantine este

reprezentată de iconoclastism, în timpul căruia dispar școli, profesori și mai ales cărți, iar pierderea provinciilor orientale lipsește imperiul de un rezervor fertil de inteligențe și forțe creatoare. Iconodulia ieșită victorioasă, în pofida încercărilor de revenire la trecut în plan religios, n-a realizat o sudură perfectă cu tradiția. Cei în mâna cărora se vor afla pentru câteva secole destinele culturii bizantine vor fi călugării persecutați de iconoclastism, care își vor lua revanșa, impunându-și propriile concepții.

Despre autorii din secolele VI-VII pentru care dispunem de mai multe date, putem afirma cu certitudine că au făcut studii de retorică, prin care li se deschidea calea practicării avocaturii și mai departe a intrării în administrația imperială. De asemenea, aceste studii erau cele care îi puneau în contact cu autorii clasici al cărui studiu era imperios necesar cuiva care își dorea preocupări literare. Mimesisul atât de caracteristic tuturor genurilor literare bizantine presupunea tocmai posibilitatea de a fi familiarizat cu clasicii, imitați în limbă, stil, uneori chiar structură a operei<sup>123</sup>. Retorica era esențială cuiva care dorea să realizeze opere al căror impact asupra receptorilor era încă asigurat prin lectura publică în secolele VI-VII<sup>124</sup>. Dialogul imaginat de Theophilact Simocata în debutul istoriei sale este construit ca pentru o reprezentație teatrală, iar ideea că este necesar să fie fermecată o audiență sugerează tocmai o astfel de lectură publică. Astfel, studii de retorică au făcut Procopiu, Petrus Patricius, Agathias, Theophilact Simocata, Malalas. Avem toate motivele să presupunem că și ceilalți autori de istorii de tip clasic se aflau în aceeași situație, întrucât în perioada respectivă aceasta era singurul tip de formație imaginabil pentru cineva care nu îmbrățișa o carieră ecleziastică. Menander, chiar dacă nu-și termină studiile la drept la timpul lor, abandonându-le pentru palestră, își compensează lacunele în momentul în care se hotărăște să scrie istorie, cheltuindu-și nopțile cu lectura autorilor iluștri din trecut<sup>125</sup>. Nu mai avem aceeași certitudine în privința formației autorilor de secol VIII, dar unele indicii există și aici. Synkellos scrie o

---

<sup>123</sup> Franz Dölger, *Der Klassizismus der Byzantiner, seine Ursachen und seine Folgen*, în *Paraspora*, Ettal, 1961, p. 38-45.

<sup>124</sup> H. Hunger, *The Classical Tradition in Byzantine Literature: the importance of Rhetoric*, în Margaret Mullett and Roger Scott (eds.), *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham, 1981, p. 43-44.

<sup>125</sup> Men. Prot., fr. 1, F.H.G., IV, p. 201.

cronică sfârșită cu domnia lui Dioclețian, ceea ce presupunea familiaritatea cu o serie de autori antici a căror înțelegere trebuia să-i fie facilitată de studii de bună calitate, superioare celor pe care le-ar fi putut acumula într-o mănăstire. Cum Nikephor și Theophanes provin din familii foarte bune și au fost la început dedicați unor cariere laice, pe care le-au abandonat după un număr semnificativ de ani, trebuie să fi beneficiat de o formație laică, la nivelul pe care aceasta îl mai putea atinge în acei ani de criză în planul cultural. Despre formația intelectuală a lui Ioannes Antiochenus, despre care știm că a fost călugăr, e greu de spus ceva care să iasă din sfera presupunerilor. Singurele indicii pe care le avem ne sunt oferite de fragmentele păstrate din cronică sa, care ne relevă un autor cu mai mult spirit critic și cu mai multă știință într-ale folosirii izvoarelor decât înaintașul său Malalas, ceea ce ar pleda către o formație compatibilă cu a celorlalți. Observăm deci că în orient școala își păstrează funcțiile, fără să le cedeze încă mănăstirii, așa cum se întâmplase în vest, ceea ce explică într-o mare măsură impresia de continuitate pe care, în pofida transformărilor, o lasă evoluția culturală bizantină. În acest moment constatăm că pe baza eșantionului analizat aici, distincția dintre istorici și cronicari, făcută de Krumbacher pe baza originii sociale, a nivelului de instrucție și a culturii, nu se mai susține. Pentru Beck, dintre autorii acestei perioade, singurii reprezentanți autentici ai cronicii călugărești sunt Synkellos și Theophanes<sup>126</sup>.

Singura deosebire care s-ar mai putea susține între cele două categorii ar fi aceea de limbă, attica în cazul istoricilor, limba populară cu inflexiuni bisericești pentru cronicari<sup>127</sup>. Conservatorismul bizantin, fidelitatea pentru clasicism a determinat încă din secolul V î. Hr. "înghețarea" limbii literare în ceea ce a fost considerat a fi forma ei perfectă: dialectul attic. Consecința a fost în timp ruptura între limba scrisă și cea vorbită și îngustarea progresivă a categoriei posibililor receptori ai operelor literare, inclusiv istorice, la numărul celor care beneficiau de posibilitatea deprinderii în școală a unei limbi în același timp moartă și artificială. Autorii care scriu istorie clasică folosesc această attică, pentru a încadra într-un ansamblu armonios fragmentele pe care le preiau uneori literal din operele antice. De aceea, Agathias se

---

<sup>126</sup> H. G. Beck, *Zur byzantinische "Mönchschronik"*, p. 193.

<sup>127</sup> Dmitri E. Afoghenitov, *Some observations on genres of byzantine historiography*, "Byzantion", LXII, 1992, p. 13-33; Beck, *op. cit.*, p. 197.

scuză pentru insuficiența lecturilor sale din clasici care i-ar fi fost necesare scrierii unei istorii de mai bună factură, iar Menander, după ratarea finalizării studiilor în cadru organizat, trebuie să compenseze prin lecturi nocturne pentru a deprinde secretele limbii și stilului necesare tipului de istorie pe care dorea să-l scrie.

Creștinarea societății grecești și traducerea cărților sfinte dau și limbii biblice a Septuagintei statut literar, introducând un nou palier al expresiei artistice. În secolul VI, când cu Malalas se impune genul așa numitei "cronici monahale" (Mönchschronik), și limba biblică se îndepărtase de vorbirea populară, astfel încât ne putem întreba în ce măsură cronicile călugărești sunt scrise într-un limbaj mult mai puțin artificial decât istoriile clasice. Evident, gradul lor de accesibilitate este mai mare, dar nu trebuie să ne iluzionăm că ele ar fi putut fi ușor înțelese de un public care să nu facă parte din elită.

Ajunși în acest stadiu al discutării dihotomiei dintre limba autorilor de opere istorice și limba vorbită de contemporanii lor, trebuie să observăm o evoluție în mare măsură similară în Occident. Aici creștinismul, traducerea Bibliei în latină și producția religioasă autohtonă au făurit de timpuriu, sub pana unor intelectuali de calibrul lui Ieronim și al lui Augustin, o latină adecvată lucrărilor cu caracter religios, dar care își păstrează eleganța și calitatea. Refugierea mai timpurie a producției culturale exclusiv în mediul monastic marchează aici de o manieră particulară evoluția limbii, pentru care istoricii noștri sunt foarte ilustrativi, folosind o latină târzie cu nuanțe biblice<sup>128</sup>.

Limba lui Iordanes este corectă și pe alocuri elegantă, fapt ușor de înțeles dacă ținem seama că unele întorsături de frază trebuie să fi fost preluate de la Cassiodor. Grecismele identificabile ocazional în operele sale îndreptățesc teoriile care văd în *Getica* o operă realizată la Constantinopol sau oricum, în partea orientală a Imperiului. Oricum, e de presupus că limba în care scrie putea fi încă înțeleasă de majoritatea populației unui imperiu unde la curte se vorbește încă latină sub Justinian.

Latina lui Grigore din Tours, acuzată de decădere în raport cu standardele clasice<sup>129</sup>, răspunde de fapt unui imperativ pe care clericii occidentali l-au resimțit cu putere: nevoia de a fi înțeleși de membrii

---

<sup>128</sup> Brunholz, *op. cit.*, p. 17.

<sup>129</sup> Lucrarea de referință pentru această problemă este cea a lui M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris, 1890.

comunității căreia i se adresau, și care vorbeau dialecte pe cale de a se îndepărta chiar de latina vulgară. Din necesități pastorale, clericii acceptă uneori devieri de la normă, și Grigore nu face excepție, chiar dacă acum ne referim la opera sa istorică și nu la cea apologetică sau pastorală. Însă, în opinia episcopului din Tours, finalitatea era aceeași, astfel că și nivelul latinei sale, ca și cel al stilului, trebuia să fie accesibil.

La Isidor se face simțită și în ceea ce privește limba în care scrie dorința de reluare a legăturilor cu trecutul clasic. Operele sale sunt scrise într-o latină care încearcă să respecte standardele de eleganță ale epocii clasice, chiar dacă talentul literar nu este principala calitate a episcopului din Sevilla.

Latina lui Beda este elegantă și clară, lucru explicabil în condițiile în care e rezultatul unei erudiții livrești și nu e contaminată cu dialecte romanice vii, așa cum se întâmpla pe continent. Interesant este, în ceea ce-l privește, faptul transmis de biografii săi, care ne permit să cunoaștem atașamentul lui Beda pentru limba sa maternă. El ar fi dorit să se realizeze traduceri ale cărților sfinte în limba poporului său, în același sens în care Grigore pleda pentru accesibilitate într-o latină care nu se îndepărtase chiar atât de mult de limba vorbită. Iar pe patul morții, înainte de a-și da sufletul, recită o poezie în limba părinților săi<sup>130</sup>.

Problema dualismului limbă maternă-limbă a operei istorice se pune de o cu totul altă manieră la Paul Diaconul. Știm că a folosit pentru istoria sa și izvoare orale, consemnând vechi tradiții longobarde, dar putem fi siguri că el mai vorbea limba înaintașilor?<sup>131</sup> Mirarea sa față de cazul bulgarilor care pe lângă latină își mai vorbesc și limba proprie<sup>132</sup> ar putea sugera că în Italia longobardă a vremii sale bilingvismul a devenit o excepție<sup>133</sup>. Latina pe care o folosește în operele sale este destul de corectă în raport cu standardele clasice și se pare că a modelat limba erudiților medievali<sup>134</sup>, dar mărturisește prin însăși corectitudinea sa realizarea rupturii între cele două nivele ale limbii, căci în mod sigur n-ar mai fi putut fi înțeleasă de vorbitorii obișnuiți, lipsiți de instrucție.

---

<sup>130</sup> M. Banniard, *op. cit.*, p. 166.

<sup>131</sup> Încă din secolul trecut Mommsen se îndoia de acest lucru, arătând că exemplele de termeni longobarzi date de el se referă de fapt tot la cuvinte latine; vezi *Die Quellen der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus*, în *Gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 501.

<sup>132</sup> Paulus Diaconus, *Hist. long.*, 5; 29.

<sup>133</sup> Ernesto Sestan, *La compositione*, *Settimane* 5, p. 677.

<sup>134</sup> W. Goffart, *op. cit.*, p. 329.



Renașterea carolingiană, restabilind puritatea latinei, i-a blocat evoluția până atunci oarecum paralelă cu a viitoarelor limbi romanice<sup>135</sup> și a transformat-o într-o limbă moartă, la fel de artificială ca attica autorilor bizantini.

Separați de marea masă prin origine, studii, limbă în care scriu, autorii noștri se disting și prin carierele îmbrățișate și funcțiile îndeplinite, prin care unii sunt foarte aproape de sfera puterii. Prima observație interesantă este că nici unul dintre autorii analizați, atunci când ne oferă date despre sine, nu pune în primul plan calitatea sa de istoric<sup>136</sup>, ci întotdeauna pune accentul pe statutul său social care îi este conferit de profesie sau de funcție. Faptul este normal în condițiile absenței unei autonomizări și profesionalizări a istoriei<sup>137</sup>, dar semnificativ pentru felul în care autorii de opere istorice își receptează propria identitate.

Tipurile de cariere pe care autorii bizantini le pot îmbrățișa au rămas mai multe: în sfera laică prezintă interes cea juridică, administrativă, (Procopiu, Theophilact Simocata, Nikefor și Theophanes în prima parte a biografiei lor), diplomatică, (Petrus Patricius și Nonnosus), la care accidental se poate adăuga și una militară (probabil cazul lui Menander) iar de cealaltă parte este posibilă opțiunea pentru o carieră ecleziastică (exemplele cele mai clare sunt oferite de Ioannes Epiphaniensis, secretar al Patriarhului din Antiohia și de Nikephor, devenit patriarh din considerente probabil politice). Între cele două sfere mari există puncte de contact, posibilități de trecere, dar într-un singur sens: din domeniul laic înspre cel religios, așa cum a fost cazul cu Nikefor și Theophanes. În Occident, în condițiile generale discutate până acum, evantaiul opțiunilor posibile s-a redus drastic. Dacă Iordanes a mai avut pe la mijlocul secolului VI posibilitatea unei cariere laice, de secretar al unui general barbar, "conversiunea" pare să sugereze că în cele din urmă a părăsit viața seculară, intrând în rândurile clerului. Ceilalți îmbrățișează de la început cariere ecleziastice, cărora unii le sunt destinați chiar din copilărie (ne amintim că Beda intrase în mănăstire la 7 ani, iar numele creștin al lui Paul sugera menirea sa unei vieți consacrate divinității). Singura distincție care se poate opera în Occident este între călugări (Beda, Paul) și episcopi, (Grigore și Isidor) aparținători clerului

---

<sup>135</sup> F. Brunholzl, *op. cit.*, p. 17.

<sup>136</sup> A. Momigliano, *L'età de trapasso fra la storiografia antica e la storiografia medievale (320-550 D. C)*, *Settimane*, 17, p. 103.

<sup>137</sup> B. Guenée, *Histoire et culture historique*, p. 45.

secular, care au asociate funcției și anumite roluri politice de care va mai fi ocazia să discutăm.

Se poate observa că tipologia autorilor de lucrări istorice propusă de Guenée pentru spațiul occidental este valabilă cu anumite nuanțe și pentru Bizanț. Autorul francez arăta că, în Apus, în primele secole medievale cei ce scriu sunt episcopi, apoi, pe măsură ce aceștia nu mai au răgazul necesar, ștafeta este preluată de călugări; mai pot exista istorici de curte, care așteptau recompense materiale de la un patron, și de asemenea istorici birocrați, care îndeplinesc anumite funcții în cadrul curților monarhice sau princiare, la care se adaugă amatorii, erudiții, anticarii<sup>138</sup>. În Răsărit, persoanele cu înalte funcții eclesiastice scriu relativ târziu opere istorice în cadrul perioadei la care ne referim, primii care se manifestă în acest domeniu fiind cei pe care i-am putea încadra în categoria cuprinzătoare a istoricilor birocrați.

În ceea ce privește implicarea politică propriu-zisă, dintre istoricii apuseni, singurul despre care putem afirma cu certitudine că a avut un rol politic important este Isidor. Poziția sa avusese de beneficiat de pe urma faptului că fratele său Leandro fusese artizanul convertirii vizigoților la dreapta credință sub Reccared, eveniment religios căruia trebuie să i se confere întreaga valoare politică pe care a avut-o în epoca sa și în perspectivă. Isidor, succedând fratelui său în scaunul sevilan, nu face decât să continue o tradiție a influenței exercitate asupra capetelor încoronate. Legăturile sale cu regele Sisebut, la cererea expresă a căruia scrie un tratat despre natura lucrurilor<sup>139</sup> sau cu Sisenand, căruia îi dedică *Historia Gothorum* depășesc caracterul unor simple relații magistru-discipol. Isidor a putut exercita funcția de consilier al regilor vizigoți, păstrându-și în același timp întreagă influența religioasă, ceea ce face să-l vedem prezidând Conciliul al IV-lea de la Toledo. Semnificația faptului poate fi înțeleasă numai în specificul istoriei Spaniei vizigote, unde, datorită frecventelor uzurpări și crize dinastice, doar biserica, prin intermediul conciliilor care devin o originală instituție peninsulară, poate asigura un minimum de stabilitate politică.

Grigore din Tours, ca episcop al unuia din cele 11 scaune metropolitane ale Galiei, dispunea de puterea pe plan local atașată în Antichitatea târzie acestor conducători religioși. Istoria sa ni-l prezintă ca

---

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 45-69.

<sup>139</sup> P. Riché, *op. cit.*, p. 383.

pe un apropiat al cercurilor puterii de la curtea regilor merovingieni, cu care are frecvente discuții, uneori chiar dispute, precum cu Chilperic. Rezistența pe care o opune acestuia rege în probleme de drept canonic<sup>140</sup> poate indica atât un om al bisericii sigur de sprijinul divinității, cât și un personaj puternic, nu doar moralmente, care îndrăznește să conteste atotputernicia regală. De asemenea, prietenia care îl leagă de regele Gontran ne arată poziția sa relativ înaltă în cadrul societății merovingiene.

Cassiodor, sursa principală a lui Iordanes, fusese, după cum se știe, leal colaborator al lui Teodoric ostrogotul și al urmașilor acestuia, implicat profund în politica internă și externă a curții de la Ravenna. Ecouri ale poziției sale politice și ale concepției atașată acesteia transpar în *Getica* lui Iordanes, dar într-o măsură greu de stabilit. Cât despre Iordanes ca atare, în absența unor date biografice sigure, e greu de spus dacă va fi jucat vreodată un rol politic important.

Paul Diaconul era un apropiat al curții regale din Pavia, are apoi strânse relații cu cea ducală din Benevent, iar la Aachen se numără printre oamenii de cultură aflați în anturajul lui Carol cel Mare. Nu putem însă ști în ce măsură rolul său cultural incontestabil s-a convertit vreodată în rol politic propriu-zis.

Situația cea mai clară o are Beda, care nu-și părăsește aproape de loc mănăstirea, găsim în ea refugiul necesar în fața frământărilor veacului. Puterea efectivă nu l-a interesat nici măcar la nivelul comunității sale monastice reduse, unde se mulțumește cu situația sa de magistr, fără să caute recunoașteri prin funcții eclesiastice.

Între istoricii orientali se află de asemenea unii care se găsesc în grade diferite de apropiere de sfera puterii, fără să fie totuși implicați la cel mai înalt nivel.

În calitatea sa de secretar al lui Belizarie, Procopius este o persoană importantă, care are acces la date de interes politic, poate și la unele fapte care țin de intimitatea cuplului imperial, dată fiind relația între împărăteasă și Antonina, soția generalului. Nu este însă un personaj de prim plan, nici dacă acceptăm teoria potrivit căruia ar fi fost o vreme prefect al Constantinopolului. Realizarea unui panegiric precum *De aedificiis* indică nu atât omul cu funcție politică importantă, cât veleitarul

---

<sup>140</sup> Vezi conflictul cauzat de cazul Pretextat, episcopul care îi căsătorise pe Merovech, fiul regelui, cu Brunchilda și pe care Chilperic voia să se răzbune; *Historiarum Libri Decem*, 5, XVIII.

care încearcă să obțină favoarea imperială necesară doritei sale ascensiuni pe scena politico-socială bizantină.

Mult mai aproape de centrul puterii reprezentat de împărat și curtea sa se dovedește a fi fost Petrus Patricius, recunoscut, nu fără invidie, de altfel, de Procopius ca fiind unul din oamenii cei mai importanți și mai bogați ai vremii. Trimiterea sa într-o solie atât de importantă cum era cea de la curtea Amalasiunthei, în momentul crucial în care aceasta ar fi pregătit transmiterea drepturilor sale curții bizantine, indică poziția deținută de Petrus la curte. Și Nonnosus, sol în părțile orientale, trebuie să fi deținut o poziție prestigioasă pe scena diplomației bizantine, cu atât mai mult cu cât continua o tradiție familială deja consolidată.

Lui Agathias, personalitate literară recunoscută în cercul său, alcătuit din oameni relativ importanți, e greu să-i atribuim și un rol politic pe măsura celui cultural pe care îl va fi avut în epocă. Pe de altă parte, înseși mărturisirile sale indică faptul că a dorit să scrie istorie clasică la îndemnul prietenilor săi, nu din considerente politice, ci pentru a-și valorifica talentul și a-și mări faima literară<sup>141</sup>.

Menander se situează pe alte poziții, prin recunoașterea cu sinceritate, dacă nu chiar cu puțin cinism, că interesul pentru studiu, inexistent în tinerețe, i s-a trezit văzând în acesta un mod de a-și atrage favoarea împăratului Mauriciu. Dacă va fi vizat recompense materiale sau de altă natură, dacă le va fi primit în urma scrierii *Istoriei sale* ajunsă fragmentar la noi, dacă titlul de "protector" este chiar o dovadă a reușitei planurilor sale, e greu de spus. Rămâne cert însă, pe baza puținelor date pe care le avem, că structura personalității lui Menander făcea din el un actor potrivit pentru rolurile politice care-i puteau fi încredințate.

Dubiile referitoare la realizarea obiectivelor lui Menander nu mai sunt valabile în cazul lui Theophilact Simocata, a cărui carieră a avut de câștigat de pe urma scrierii *Istoriei domniei împăratului Mauriciu*, care servea legitimării noii dinastii a lui Heraclius. E foarte posibil să fi devenit înalt funcționar imperial (*antigraphus eparchos*) tocmai în urma onorării "comenzii sociale" de a realiza o istorie în care intervenția împotriva uzurpatorului Focas să fi fost cerută de reliefația calităților împăratului atât de brutal îndepărtat de la putere.

Ioannes Epiphaniensis și Georgios Synkellos, poate și autorul anonim al *Cronicii Pascale* au poziții importante în ierarhia bisericească,

---

<sup>141</sup> A. Cameron, *Agathias*, p. 11.

fără să putem însă spune în ce măsură acestea se puteau converti în roluri politice de prim rang. E adevărat că sunt integrați unor structuri de putere, care funcționează însă în plan religios, și care pot funcționa cu atât mai bine în momente de dezagregare sau de tulburări ca afectează puterea politică efectivă<sup>142</sup>. În momentul în care schimbăm perspectiva și ne reamintim importanța bisericii în societatea bizantină a epocii, rolurile lor religioase pot fi altfel valorizate.

Situații aparte au Theophanes Confesorul și Nikephor Patriarhul, ambii aflați la confluența dintre structurile de putere laice și eclesiastice. Nikephor ajunge în acel *cursus honorum* laic pe care îl străbate până la funcția de consilier imperial, mărturie a abilității politice pe care trebuie să o fi manifestat. Am mai spus că promovarea sa la rangul de patriarh are motivații politice, și trebuie să-l vedem îndeplinind în timpul păstoriei sale acele sarcini politice pentru care a fost mandatat. Căderea sa, datorată revirimentului iconoclasmului, este în fond urmarea unei schimbări în politica generală a imperiului, în care religia era numai unul din aspecte, chiar dacă probabil cel mai important.

Theophanes renunță la o carieră laică promițătoare, care l-ar fi adus probabil tot mai sus în ierarhia administrativă a imperiului, pentru a se dedica vocației sale călugărești. Nu este însă o vocație pasivă, așa cum întâlneam în cazul occidental la Beda, ci una care presupune implicare în treburile comunității, acceptarea unor răspunderi de conducere, luare de poziție activă în marile dezbateri de idei ale vremii. Și în cazul lui e valabil ceea ce spuneam mai sus referitor la Nikephor, căci sub haina iconoclasmului se ascund un întreg complex de factori de natură socială, politică, etnică, astfel încât adoptarea sau respingerea sa, oricât ar fi justificată pur religios, presupune și o anumită poziție politică. Pentru convingerile sale religioase, implicând în mod necesar idei politice mai mult sau mai puțin conștientizate, Theophanes a ales să fie un "mărturisitor", suferind aproape martiriul.

Se poate observa, că în proporții mai mari sau mai mici, prin biografia lor, autorii orientali și apuseni sunt cu toții mai mult sau mai puțin în contact cu cercurile puterii politice, situați mai aproape sau mai departe de centrul reprezentat de curțile regale sau imperială. "Apropiați"

---

<sup>142</sup> Lelia Cracco Ruggini, *Imperatori romani e uomini divini (I-VI secolo D.C.)*, în *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo D.C.)*, Torino, 1982, p. 33.

este un termen mai potrivit decât "implicați", întrucât, din enumerarea de mai sus, s-a putut observa că nici unul dintre ei nu este un personaj politic de prim rang. Mai fertilă pentru discuția noastră ar putea fi încadrarea lor în categoria "intelectualilor" definiți nu în spiritul școlii franceze, care pune accentul pe exercițiul gratuit al inteligenței<sup>143</sup>, ci într-o perspectivă care ține seama de plasarea în planul concret al relațiilor sociale. Astfel, Mario Mazza propune o definiție care ni se pare operantă pentru cazurile analizate de noi, conform căreia intelectualul este mediatorul între producția culturală și societate, organizatorul culturii, inspiratorul societății civile, într-un cuvânt "organizzatore del consenso"<sup>144</sup>. Această calitate de mediator și inspirator poate explica impregnarea operelor lor cu ideile politice caracteristice epocii în care trăiesc și creează. Pentru a vedea însă în ce măsură își pot îndeplini funcția de organizatori de consens care le-a fost cu atâta generozitate atribuită trebuie să trecem la analiza altui element din lanțul comunicării, și anume receptorul.

La întrebarea: cine sunt receptorii operelor istorice ale Antichității târzii? răspunsul se va contura ținând seama de implicațiile altor două elemente, și anume canalul de difuziune și codul folosit. Astfel, mesajul va putea ajunge la toți cei cărora codul le este cunoscut și canalul accesibil.

Spuneam mai sus că sub numele de cod înțelegem limba în care este redactată opera respectivă, stilul ei, terminologia folosită de autori, convențiile literare, tot ceea ce presupune o anumită încifrare a mesajului care nu se poate recepta în mod automat. ținând seama de forma scrisă pe care au căpătat-o lucrările istorice de care suntem interesați, prima problemă a receptării este pusă de existența unui public știutor de carte. La nivelul elementar trebuie deci să vorbim despre alfabetizare, care în această perioadă s-a restrâns într-o oarecare măsură în raport cu perioada anterioară, fără să dispară însă. Cum niciodată în lumea antică știința de carte n-a fost un fenomen de masă, trebuie identificate mediile sociale în care aceasta e repartizată în momentul la care ne referim.

---

<sup>143</sup> Pentru încercarea de a aplica noțiunea de intelectual așa cum s-a forjat ea în spațiul francez la alte spații și epoci, vezi Henri Bardon, *La notion d'intellectuel à Rome*, "Studi classici", 13, 1971.

<sup>144</sup> Mario Mazza, *L'intellettuale come ideologo: Flavio Filostrato ed uno "Speculum principis" del III secolo D.C.*, în *Governanti e intellettuali...*, p. 94.

Adoptarea modului de viață roman de către membrii aristocrației barbare a presupus și studiul literelor. Dacă la început sunt consemnate rezistențe, precum cea a nobililor ostrogoți față de dorința Amalasuthei de a-și educa fiul în manieră romană<sup>145</sup>, se constată reușite chiar în această perioadă timpurie, ca în cazul lui Teodat, "cunoscător al limbii latine și al învățăturilor platonice"<sup>146</sup>. Focarele de cultură sunt curțile monarhice ale vremii, iar animatorii lor pot fi chiar suveranii barbari, precum Chilperic la franci sau Sisebut la vizigoți, care prin comportamentul lor încearcă probabil să se conformeze modelului elenistic și roman de *philosophus coronatus*<sup>147</sup>. În condițiile diminuării rolului școlilor publice, aceste curți oferă locul potrivit acumulării culturii pentru fiii aristocrației, ca în mai înainte citatul caz al lui Paul Diaconul, care beneficiază de un preceptor la Pavia. Nu doar la aceste nivele foarte înalte se constată existența științei de carte; studii făcute pe documente merovingiene au demonstrat că până în secolul al VII-lea aristocrația francă este capabilă în proporție mare să se semneze, ceea ce este un indiciu prețios al alfabetizării acesteia<sup>148</sup>, chiar dacă la un nivel redus, potrivit pentru noua clasă politică "qui n'avait pas de passé et que satisfaisait une culture elementaire"<sup>149</sup>. O altă categorie semnificativă a persoanelor știutoare de carte o reprezintă clerul, a cărui recrutare, mai ales la nivelele înalte este oricum aristocratică. Exemplul mai bine studiat al Galiei oferă modelul unor așezăminte monastice care, prin retragerea unor membri ai familiei regale france, devin relee importante pe traseul transmiterii influenței politice<sup>150</sup>. Acestea sunt favorabile dezvoltării științei de carte și studiului, datorită regulei benedictine, cea mai influentă în epocă, în care se face un loc foarte important activității intelectuale. Știm deja că Beda și-a conceput o serie de lucrări special pentru instruirea fraților din mănăstirea sa; același poate să fi fost cazul acelor opere realizate de Paul Diaconul în retragerea la Monte Cassino care nu erau comandate de curtea carolingiană.

---

<sup>145</sup> "o învinuire că nu-l crește pe rege cum trebuie și cum le este lor de folos; deoarece știința scrisului îl îndepărtează pe om de bărbăție", Procopius, *Războiul cu goții*, I, 2, 11-12.

<sup>146</sup> Procopius, *Războiul cu goții*, I, 3, 1-2.

<sup>147</sup> E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 210.

<sup>148</sup> I. N. Wood, *Administration, law and culture in Merovingian Gaul*, p. 67-69.

<sup>149</sup> B. Guenée, *op. cit.*, p. 357.

<sup>150</sup> I. N. Wood, *The Merovingian Kingdoms*, p. 134.

Concluzia preliminară este că în Occident există o pătură de știutori de carte care ar fi putut reprezenta publicul virtual al operelor istorice aflate în discuție, dar dificultățile sunt de a evalua cantitativ greutatea acestora - cele mai optimiste estimări nu merg dincolo de câteva mii de persoane pe ansamblul Europei Apusene. Și rămâne evident de reflectat asupra altei probleme, și anume a acelor știutori de carte la care mesajul istoriilor putea ajunge cu adevărat.

În cazul bizantin se regăsește în mare aceeași dihotomie între știutorii de carte și analfabeți, cu nuanțe privind o posibilă ierarhizare în profunzime a celor care au acces la cuvântul scris. Mango arată că în Bizanțul medieval se întâlnesc trei straturi culturale: o subțire elită intelectuală, în interiorul căreia trebuie să-i plasăm pe membrii familiei imperiale, curtea, înalții funcționari și clerul înalt, poate și o parte a liberilor profesioniști - avocați, medici, profesori; un public larg relativ știutor de carte, alcătuit probabil din preoți, călugări, mici funcționari, liberi profesioniști; și marea masă a analfabeților, care acoperă în procente circa 95% din populația imperiului<sup>151</sup>. Bineînțeles, aceste aprecieri au un foarte larg caracter de generalitate, cifrele putând să varieze de la o epocă istorică la alta, dar pare plauzibil ca elita intelectuală să reprezinte câteva sute de persoane<sup>152</sup>. Esențial este însă că există publicul care în funcție de instrucția și gusturile personale să fie în stare să recepteze operele istorice.

În aceste condiții, în Apus ca și în Răsărit, receptarea operelor istorice nu are ca principal impediment analfabetismul, întrucât cartea rămâne încă "objet de lecture à haute voix devant une communauté"<sup>153</sup>. Ceea ce ar trebui stabilit acum este natura acestei comunități, întreprindere în vederea căreia dispunem de unele date, dar foarte puține.

Mănăstirile constituie cadrul privilegiat, chiar dacă se poate obiecta că în Occident ca și în Bizanț, lucrările care erau citite în fața comunității

---

<sup>151</sup> C. Mango, *Discontinuity with the Classical Past in Byzantium*, în *Byzantium and its Image*, p. 49.

<sup>152</sup> Aceasta e concluzia principală a încercării de a stabili nivelul științei de carte în Bizanț realizată în *Libri e lettori nel mondo bizantino; Guida Storica e critica*, ed. Guglielmo Cavallo, Roma-Bari, 1982.

<sup>153</sup> Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Age. Simples et Docti*, Paris, 1996, p. 25.



de călugări aveau în primul rând un caracter religios. Natura operelor istorice ale epocii nu intra însă de loc în contradicție cu spiritul religios, dimpotrivă, istoria era considerată o auxiliară a teologiei, ceea ce făcea ca unii istorici să fie recomandați în mănăstiri. Se pare că tocmai datorită aprecierii deosebite de care s-au bucurat în rândul călugărilor au ajuns până la noi opere istorice ale lui Isidor și Beda<sup>154</sup>, iar în Bizanț, cronici precum cea a lui Malalas dar mai ales a lui Theophanes, datorită atenției date problemei ereziei, ar fi putut fi citite în mănăstiri<sup>155</sup>. De asemenea, lecturile pot fi făcute în spații publice, cum ar fi cel al palatelor imperiale sau regale. Faptul că unele lucrări erau dedicate expres unor capete încoronate, precum împăratul Mauriciu (istoria lui Menander), regele vizigot Sisenand (istoria lui Isidor) sau regele northumbrian Ceolwulf (Istoria eclesiastică a lui Beda) sau erau rezultatul unei comenzi imperiale (istoria lui Theophilact Simocata) ne sugerează, fără să ne ofere certitudini, bineînțeles, că astfel de opere puteau beneficia de lecturi în cadrul curții.

Există și posibilitatea lecturii publice în spații private, în cercuri de prieteni împărțășind aceleași preocupări și gusturi literare, dar singura indicație certă pe care o avem în acest caz este a cercului de literați din care face parte Agathias. Bineînțeles nu trebuie exclusă posibilitatea lecturii individuale, de către amatori de istorie dornici să se instruiască și să se edifice prin citirea unor lucrări care îmbină informația cu interpretarea moralizatoare în sens creștin.

Existența unui public virtual interesat de lucrări istorice nu rezolvă toate problemele receptării, întrucât o condiție sine qua non a acesteia o reprezintă cunoașterea codului folosit pentru realizarea lucrărilor respective. Principala dificultate o receptării lucrărilor istorice este comprehensiunea limbii în care sunt scrise. Stabileam mai sus că pentru toate categoriile de opere avem de-a face cu limbi de cultură, mai mult sau mai puțin îndepărtate de limba vie, vorbită de popor. Dacă latina simplă folosită de Iordanes și de Grigore sau greaca lui Malales și a cronicilor aveau unele șanse de a fi înțelese de locutori de un nivel cultural nu excesiv de înalt, limba corectă și elegantă în care scriu Isidor, Beda, Paul sau attica pretențioasă a autorilor bizantini de istorici clasice

---

<sup>154</sup> B. Croke, A. M. Emmett, *The Origins of the Christian World Chronicle*, în *History and Historians...*, p. 7.

<sup>155</sup> Nigel G. Wilson, *Books and Readers in Byzantium*, în *Byzantine Books and Bookmen*, Washington D. C., 1975, p. 14.

îngustează foarte mult spațiul posibilei receptări. La Beda situația este complicată suplimentar datorită faptului că în insulele britanice latina este o limbă total livrescă, străină vorbitorilor anglo-saxoni. Problemei limbii se adaugă cea a convențiilor literare care făceau să existe mai multe nivele ale receptării, în funcție de bagajul cultural al publicului. Și autorii occidentali și cei bizantini folosesc citate și împrumuturi din clasici, prin care își demonstau erudiția și intrau cu publicul lor într-un joc reciproc consimțit, în care cel din urmă trebuia sau putea să recunoască aceste elemente ca o dovadă a propriei științe. Astfel, autori și cititori împărtășeau același corp de cunoștințe secrete<sup>156</sup>, simțindu-se membrii unei caste intelectuale privilegiate, în care accesul era interzis celor de rând. Când Procopius descrie ciuma din 542 nu folosește propriile idei și observații ci se folosește de modelul tucididian devenit clasic, deoarece aceea era descrierea standard a unei epidemii pe care un contemporan al său se aștepta să o citească într-o carte de istorie. Theophilact Simocata știe că, după recomandările sistematizate de Lucian din Samosata, un istoric trebuie să compună în opera sa discursuri splendide; de aceea așteaptă (sau inventează) un moment de luciditate al lui Tiberiu, pentru a introduce atât de necesarul discurs. Paul Diaconul plasează în începutul lucrării sale fragmentul scandinav pentru că acesta se clasicizase datorită lui Iordanes, și exemplele ar putea continua. Stilul lansează alt tip de provocare autorilor, care optează pentru unul simplu sau elegant în funcție de valoarea care îi este fiecăruia atașată și de menirea pe care dorește ca opera lui să o aibă. La prima vedere ar trebui să existe o corelație între accesibilitatea stilistică a unei lucrări și succesul ei, cantitativ măsurabil prin circulația ei, determinată și în funcție de numărul de manuscrise păstrate. Numai că, din motive foarte variate, acest tip de corelație nu se poate stabili întotdeauna. Pe de o parte, receptarea unei lucrări era și atunci legată, ca și în zilele noastre, de diferențele de gust și de nivel literar ale publicului, elemente care nu se află într-o relație de determinare rigidă cu standingul social<sup>157</sup>. Persoane precum Synkellos, Nikephor Patriarhul, Theophanes Confesorul, plasate către vârful scării sociale a epocii lor, se adresează unor persoane care aparțin în mare aceluiași mediu. Totuși, nivelul cultural al destinatarilor poate fi dedus din

---

<sup>156</sup> Mango, *Discontinuity*, p. 50.

<sup>157</sup> I. Sevckenko, *The Search for the Past in Byzantium around the Year 800*, D.O.P, 46, 1992, p. 293.

cel al operelor ca atare, și e redus în comparație cu standardele anterioare. Reculul studiilor din perioada care a urmat lui Heraclius și din cea iconoclastă, cauzat de colapsul vechiului sistem de învățământ<sup>158</sup> și de persecutarea aristocrației<sup>159</sup> își vedește consecințele în cultura autorilor și cititorilor de literatură, inclusiv istorică. În lumea ortodoxă, indiscutabil cel mai mare succes dintre lucrările cu caracter istoric l-a avut cronica lui Malalas, care a influențat profund nu doar cronicistica bizantină, ci și istoriografia slavonă<sup>160</sup>. S-a considerat că una din cauze ar fi faptul că presupunea un "auditoriu nesofisticat"<sup>161</sup>, dar acesta nu se putea afla prea jos pe scara socială, cum am încercat să arătăm mai devreme. Nu oricine putea recunoaște felul în care, de exemplu, *Cartea lui Daniel* este folosită ca vehicol de propagandă în favoarea imperiului bizantin sau identifica sursele propagandei oficiale a lui Justinian referitoare la legislație folosite<sup>162</sup>. Dar cu tot succesul său incontestabil, din cronica lui Malalas au ajuns până la noi doar trei manuscrise grecești<sup>163</sup>, probabil și datorită instaurării stăpânirii turcești cu consecințele acesteia pe plan cultural. În spațiul occidental, lucrarea lui Grigore din Tours corespunde ideii de accesibilitate care să-i asigure succesul, și cele 50 de manuscrise păstrate confirmă acest lucru. Dar adevăratele best-seller-uri ale perioadei care ne interesează sunt *Istoria Ecclesiastică* a lui Beda Venerabilul, păstrată în 164 de manuscrise<sup>164</sup> și *Istoria longobarzilor* a lui Paul, din care au supraviețuit în jur de 200 de manuscrise. Oricât de important ar fi acest indiciu pentru succesul unei lucrări, el este mai relevant pentru întreaga perioadă de dinaintea apariției tiparului, și mai greu de folosit pentru a determina soarta sa contemporană. Pentru aceasta, singurele elemente pe care le putem folosi țin de identificarea utilizării operei respective de către autori posteriori.

---

<sup>158</sup> Averil Cameron, *New and Old in Christian Literature*, p. 51.

<sup>159</sup> P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, p. 108.

<sup>160</sup> Z. V. Udalcova, *La Chronique de Jean Malalas dans la Russie de Kiev*, "Byzantion", 35, 1965, p. 575-591.

<sup>161</sup> E. M. Jeffrey, *The Attitudes of Byzantine Chroniclers toward Ancient History*, p. 215.

<sup>162</sup> R. D. Scott, *Malalas, The Secret History and Justinians Propaganda*, DOP, 39, 1985, p. 100.

<sup>163</sup> N. G. Wilson, *op. cit.*, p. 15.

<sup>164</sup> B. Guenée, *Histoire et culture historique*, p. 250.

Constatăm că *Getica* lui Iordanes nu a fost folosită, mai mult ca sigur nefiindu-i cunoscută, de către Isidor din Sevilla, deși acesta scrie o lucrare pe o temă aproape identică. În schimb, Beda și Paul îl cunosc și îl folosesc pe Iordanes, deoarece timpul a lucrat în favoarea difuzării operei lui. Dacă *Istoria Secretă* a lui Procopius apare menționată relativ târziu, aceasta se datorează nu lipsei de interes pentru ea a contemporanilor autorului, ci faptului că ea n-a putut fi pusă în circulație atunci, datorită conținutului subversiv. Dar nici o lucrare "cuminte" precum cea a lui Agathias nu este foarte ușor accesibilă, deoarece Evagrius, știind de existența ei, nu și-o poate procura<sup>165</sup>.

Cu aceasta intrăm în alt domeniu al problemelor puse de receptarea lucrărilor istorice ale Antichității târzii, și anume prețul și disponibilitatea cărților. Că în perioada la care ne referim cărțile sunt puține și scumpe este deja un truism. Din nefericire, datele pe care le avem la dispoziție sunt foarte reduse, pentru a putea evalua de o manieră mai concretă felul în care problema prețului poate influența traseul dintre operă și publicul ei. Știm de exemplu că Beda s-a format într-un mediu intelectual propice datorită activității lui Benedict Biscop, care a făcut numeroase călătorii pe continent și mai ales la Roma, pentru a aduce manuscrise. Pe de altă parte, de activitatea lui Beda au beneficiat discipolii lui, care i-au avut la dispoziție lucrările, inclusiv magistrul lui Alcuin (Ekbert). Sejurul la Constantinopol al lui Leandro de Sevilla a contribuit probabil și el la îmbogățirea unei biblioteci pe care Isidor avea s-o folosească. Activitatea episcopului de Sevilla presupunea și existența unui mare număr de copişti, mai ales pentru realizarea *Etimologiilor*. Aceștia li se datorează copiile după diferitele lucrări istorice ale lui Isidor, care pot influența producția istoriografică imediat succesivă, precum *Historia Wambae* a lui Iulian de Toledo, *Continuatio Isidoriana Byzantia-Arabica* (741) sau *Continuatio Hispana* (754)<sup>166</sup>.

Cât privește costul propriu zis al cărților, în absența unor date corespunzătoare perioadei care ne interesează, ne putem face o idee de raportul dintre costul unei cărți și venitul anual pe baza unor indicii mai târzii, din spațiul bizantin. În secolele XI-XII, o carte putea costa între 3 și 26 de nomisme, în vreme ce salariul minim al unui funcționar civil era

---

<sup>165</sup> N. G. Wilson, *op. cit.*, p. 14.

<sup>166</sup> B. Sanchez Alonso, *Historia de la historiografía española*, 2a ed., Madrid, 1947, vol. I, p. 83.

de 72 de nomisme pe an, existând evident și salarii de sute sau chiar, în cazuri excepționale, mii de nomisme<sup>167</sup>. Chiar dacă situația din secolele VI-VIII poate fi foarte diferită, importante sunt ordinele de mărime și proporțiile, care sugerează că în Bizanț cartea este accesibilă unor categorii sociale restrânse, din care fac probabil parte funcționarii civili ca element foarte important. Exista evident o cerere profesională, de lucrări cu caracter religios sau științific, destinată clericilor sau laicilor liber profesioniști. E greu de făcut o legătură între cărțile de istorie și o cerere de acest tip, ele fiind mai potrivite unei lecturi "de agrement"; unele dintre lucrări i-ar fi putut totuși interesa pe unii funcționari imperiali sau mai ales pe diplomați. Oricum, e greu de imaginat că numărul celor care citeau în scop non-profesional ar fi putut să se ridice la mai mult de câteva zeci<sup>168</sup>.

În concluzie, la toate cele discutate până acum cu privire la publicul lucrărilor de istorie pe care le analizăm, putem spune că în funcție de autor, spațiu geografic și epocă, el poate fi constituit în mod prioritar din clerici sau laici, fără ca una din categorii să o excludă pe cealaltă. Putem afirma cu un anumit grad de certitudine că autori precum Beda, Paul Diaconul, Synkellos, Nikephor, Theophanes să fi avut în vedere în primul rând membrii comunităților monastice în care trăiau și căroră lucrările lor să le fi oferit un o lectură în același timp instructivă și educativă, sau să se fi gândit și la clerul interesat de istorie. În ce-l privește pe Beda, dedicația pe care o face regelui Northumbriei, Ceolwulf, ne indică faptul că oricât de modest, autorul nu dorea ca opera sa să rămână ținută între zidurile mănăstirii sale, iar mesajul esențial al *Istoriei Ecclesiastice*, prin care poporul anglo-saxon este îndemnat la unitate în jurul bisericii și a regilor drept-credincioși este grăitor pentru finalitatea politică pe care savantul călugăr o vedea atașată operei sale. Menander Protector, la rândul său, își dedică istoria împăratului Mauriciu, sperând că utilitatea ei recunoscută îi va aduce avantaje.

În alte cazuri e greu de spus dacă persoana indicată de dedicația cărții a fost aleasă din recunoștință sau în speranța obținerii unei recompense ori e pur și simplu comanditarul respectivei lucrări. Astfel, *Istoria goșilor* a lui Isidor e dedicată regelui Sisenand și se prea poate să fi fost rezultatul unei comenzi regale, așa cum este și cazul tratatului său

---

<sup>167</sup> N. G. Wilson, *op. cit.*, p. 3.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 6.

despre natură scris la cererea regelui-literat Sisebut. Într-un fel tot rezultatul unei comenzi politice din partea lui Teodoric sau a urmașilor săi fusese și Istoria goților a lui Cassiodor, abreviată de Iordanes. În ceea ce-l privește pe acesta din urmă, afirmă în prefața *Geticii* că a realizat lucrarea la cererea prietenului său Castalius. Cine va fi fost acesta, dacă era de același neam, dacă avea vreo funcție politică și unde, nu știm. Este clar însă că Iordanes era conștient că opera sa răspunde unei nevoi mai largi, și analiza propriu-zisă a textului va da unele indicii privitoare la adresa politică a mesajului acesteia. Theophilact Simocata se pare că a scris la cererea expresă a lui Heraclius<sup>169</sup>, sau după alte teorii la sugestia patriarhului Sergios<sup>170</sup> și tonul vehement îndreptat împotriva lui Focas indică faptul că lucrarea trebuia să fie difuzată, în cercuri pe cât posibil largi, sau cel puțin semnificative politic, ca instrument de propagandă.

În alte cazuri, doar conținutul operei sugerează orientarea autorului către un destinatar capabil să recepteze mesajul. *Războaiele și Zidirile* lui Procopius se adresau probabil unei aristocrații fidele lui Iustinian, dar și mai sigur curții acestuia, care le putea folosi ca vehicule ale propagandei oficiale. *Istoria Secretă* a avut un destin mult prea învăluit în mister pentru a putea afirma acum și aici în ce măsură a fost cunoscută în timpul vieții autorului și de către care cercuri. Istoria lui Grigore din Tours are prea multe elemente care o înrudește cu genul "Oglinzii principelui" pentru a nu fi avut măcar în intenție ca destinatari capetele încoronate și elemente importante ale aristocrației france. În acest sens pledează și importanța pe care o dă autorul tradiției despre Clovis păstrată de regina, Clotilda, care ne poate sugera o anume cosmetizare a adevărului spre beneficiul dinastiei<sup>171</sup>.

Opera lui Malalas, în general favorabilă autorității imperiale, indiferent de persoana care o încarnează, manifestă o atitudine pozitivă față de Iustinian, în timpul căruia probabil că a scris autorul, derivată din propaganda împărătească oficială, manifestată prin "publicarea" unor versiuni ale palatului asupra evenimentelor petrecute<sup>172</sup>. Dacă Malalas a

---

<sup>169</sup> Identificat cu personajul care readuce Istoria înapoi la viață; vezi Joseph D. C. Frendo, *History and Panegyric in the Age of Heraclius: The Literary Background to the Composition of the History of Theophylact Simocatta*, DOP, 42, 1988, p. 150.

<sup>170</sup> P. Lemerle, *Le premier humanisme...*, p. 79.

<sup>171</sup> Vezi *infra* discuția asupra "aranjării" cronologiei domniei lui Clovis pentru a o pune în relație cu modelul constantinian și cu influența convertirii sale la catolicism.

<sup>172</sup> Roger D. Scott, *Malalas, The Secret History and Justinians Propaganda*, DOP, 39, 1985, p. 100.

preluat aceste versiuni din lipsa de spirit critic de care a fost adesea acuzat sau dintr-un anume conformism politic, pentru a fi pe placul unor anume cercuri, este deja o altă discuție.

În acest moment, amintindu-ne și discuția anterioară referitoare la realele sau posibilele roluri politice jucate de autorii în cauză, putem conchide că lucrările lor sunt toate cu adresă, nu întotdeauna lesne decelabilă, nici întotdeauna preponderent politică, dar acest aspect nu este unul neglijabil. Fie că sunt implicați sau nu în mod direct în politica epocii și a țării în care trăiesc, se dovedesc sensibil cu toții la realitățile politice care le caracterizează existența. Ceea ce este comun istoricilor apuseni și orientali este o conștiință misionară<sup>173</sup> care îi face să se simtă responsabili de destinele țării și poporului lor. Dacă occidentalii se pun în slujba unei sinteze romano-barbare sau acolo unde ea nu mai este posibilă sau actuală, în serviciul construirii unei identități barbare proprii poporului de care se simt atașați, bizantinii se conformează vechiului model greco-roman. Pentru ei este importantă păstrarea moștenirii antice în plan cultural și politic; ei trebuie să cultive spiritul moștenit și de care sunt atât de mândri; trebuie, în sfârșit, să contribuie prin pana lor la menținerea prestigiului Imperiului confruntat cu barbarii și cu uzurpările.

Aceste câteva date disponibile despre la biografiile și operele autorilor analizați ne-au permis să avem o imagine mai clară asupra mediului lor de viață și asupra intereselor pe care operele lor puteau să le oglindească. Preliminar, putem conchide pe baza acestor date că, ținând seama de context și de caracteristicile individuale ale autorilor, trebuie să-i considerăm fii ai timpului lor, ai categoriei sociale și intelectuale pe care o ilustrează, scriind în consecință o istorie angajată. Nu înseamnă că în mod automat trebuie să-i suspectăm de deformări intenționate ale informațiilor pe care nu le-au transmis, deși în unele cazuri această posibilitate nu poate fi exclusă. Trebuie să fim însă conștienți că politica interferează în operele lor în cele mai neașteptate moduri cu istoria și de aceea e mai sigur să ne raportăm la autorii noștri ca la niște persoane poate oneste, niciodată însă total inocente.

---

<sup>173</sup> H. G. Beck, *Introduzione*, la Albini, *op. cit.*, p. XXIV.

## SPAȚIU ȘI IDEOLOGIE

### 1. IMAGINEA SPAȚIULUI LA AUTORII BIZANTINI

Istoria oricărui popor este profund înrădăcinată în geografie<sup>1</sup>, care, în cadrul unui proces numai în aparență obiectiv, conferă formă patriei, conceptul central al ideologiilor politice. Geografia este una din categoriile folosite încă începând cu etnografia clasică pentru ca, alături de ascendență, profesie, religie să facă posibilă identificarea popoarelor<sup>2</sup>. Comunitatea imaginară astfel definită este unul din instrumentele cu care se operează în construirea identității sau alterității, categorii marcate de discursul ideologic și puse la dispoziția acestuia. O discuție dedicată analizei identității și alterității reflectate în operele istorice poate deci începe cu o analiză a imaginarului geografic, care să semnaleze raporturile complexe dintre patria reală și patria imaginară, dintre spațiul interior și cel definit ca aparținând exteriorității, alterității.

Geografia a pus la dispoziția istoriei una din cele mai vechi paradigme interpretative, și anume teoria climatelor<sup>3</sup>, care susținea legătura dintre tipurile de climă, configurația spațiului și comportamentul persoanelor și popoarelor. Pentru tema noastră, sublinierea principalelor aspecte ale acestei teorii are relevanță deoarece instrumentalizarea geografiei (și a etnografiei, în afara căreia anticii nu puteau concepe descrierea locurilor) s-a realizat în scopuri clar ideologice. Prima definiție a esenței civilizației prin influența conjugată a factorilor de mediu apare în tratatul "Despre aer, ape și locuri"<sup>4</sup>, atribuit lui Hippocrat (V-IV î. Hr.)<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Fontaine, *De l'universalisme romain au particularisme médiéval*, p. 16.

<sup>2</sup> P. Amory, *People and identity in ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge, 1997, p. 19.

<sup>3</sup> L. Boia, *Probleme de geografie istorică*, Universitatea București, București, 1985, p. 12

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>5</sup> Acest *Peri aeron hydaton topon* pare să fie însă un tratat anonim, inclus în *Corpus Hippocraticum*; a se vedea P. Amory, *op. cit.*, n. 17, p. 19.



Ideea potrivit căreia cadrul geoclimatic are influență asupra sănătății, tipului fizic și caracteristicilor psihice ale diferitelor popoare<sup>6</sup> a marcat profund teoriile ulterioare care încercau să explice diversitatea umană. Numai că explicația a fundamentat imediat concepția geopolitică, așa cum s-a întâmplat cu justificarea de către Aristotel a programului de cuceriri al lui Alexandru Macedon<sup>7</sup>. Pentru Stagirit, lumea se împarte în: ținuturile reci ale nordului, unde locuiesc popoare pline de curaj dar mai puțin dotate intelectual, trăitoare într-o libertate permanentă care are însă drept consecință lipsa de organizare politică; teritoriile calde ale sudului, unde trăiesc popoare inteligente dar lipsite de curaj, rămase astfel mereu în sclavie; în sfârșit, dar nu în cele din urmă, ținuturile temperate din centru, unde este plasată în mod natural Grecia, și ai căror locuitori sunt și curajoși și inteligenți, liberi, cu o organizare politică perfectă și în stare astfel să-i stăpânească pe alții<sup>8</sup>. Importanța acestui mod de a vedea lucrurile, preluat și îmbogățit în operele lui Pliniu, Pomponius Mela, Ptolemeu<sup>9</sup> rezidă în posibilitatea de a pune pe seama zonelor geografice și climatice excesele popoarelor barbare, plasate la limitele înghețate ori fierbinți ale pământului, în vreme ce popoarele civilizate, situate în zona temperată a Mediteranei, își pot stăpâni propriile impulsuri și pot atinge acea stare de înțelepciune, *Prudentia*, care să le îngăduie să-i subjuge pe barbari. În chip firesc, teoria zonelor geografico-climatice întărește valorizarea pozitivă a teritoriilor centrale, considerate de autorii greco-romani a fi cele ale Mediteranei, spațiu de colonizare greacă devenit apoi inima imperiului roman. Astfel, geografia convertită în etnografie și de aici în ideologie explică și fundamentează dominația centrului mediteraneean civilizat asupra zonelor barbare situate la nord și la sud în raport cu acesta.

La fel de firesc, din ideea determinării caracteristicilor etnice de către factorii de mediu se naște și doctrina transferului, potrivit căreia popoarele locuind pe același spațiu, indiferent de epoca istorică, au aceleași trăsături și pot purta astfel același nume. Cazurile cele mai ilustrative sunt ale etnonimelor "sciți" sau "huni", care pe parcursul istoriei greco-romane și bizantine au desemnat popoare care nu aveau altă legătură între ele în afară de locuirea în spațiul vast situat la nord de

---

<sup>6</sup> B. Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma, 1992, p. 136.

<sup>7</sup> L. Boia, *op. cit.*, p. 15.

<sup>8</sup> B. Luiselli, *op. cit.*, p. 137-138.

<sup>9</sup> P. Amory, *op. cit.*, p. 19.

Dunăre și (eventual) de Marea Neagră. Această practică este atât de profund intimizată de autorii bizantini, încât va sta la baza denumirilor arhaizante aplicate popoarelor și teritoriilor pe care le descriu, obținând în mod frecvent aspectele etnice reale<sup>10</sup>.

Centrul acestei lumi greco-romane, chiar definit în termeni pur geografici drept zona temperată aflată între extremele fierbinți sau înghețate, are în permanență valențe politice și ideologice, întrucât spațiul a fost dintotdeauna legat de problematica puterii și a identității<sup>11</sup>. Cele spuse până acum au sugerat felul în care s-a putut accepta translația centrului cultural și politic din spațiul grec în cel italian în urma expansiunii republicii romane. Hesichius Milesius, în secolul al VI-lea, rezuma o mișcare de translație în plan politic și geografic, arătând că Bizanțul și Grecia au ajuns în servitute față de romani datorită virtuții consulare a acestora și și-au recăpătat măreția datorită împăraților<sup>12</sup>. Centrul poate deci migra în spațiul roman și se poate întoarce în cel grec, cu singura condiție de a se menține în zona temperat-civilizată a lumii. În același timp, doctrina transferului poate funcționa și altfel, barbarii pătrunși și așezați în privilegiatul spațiu temperat al imperiului căpătând, uneori chiar în cuprinsul unei generații, caracteristici romane<sup>13</sup>. Bineînțeles, autorii care prezintă schimbarea încadrării din categoria de *barbar* în cea de *roman* nu o pun în relație directă cu stabilirea pe teritoriul imperial și în lumea mediteraneană, ci cu intrarea în acele structuri politico-militare care produc schimbarea identității. Ilustrativ este cazul lui Procopius care în mod frecvent precizează în legătură cu unul sau altul din personajele sale faptul că era barbar de neam dar soldat roman. Când analizăm însă *Getica* lui Iordanes, nu se poate să nu observăm că drumul goților spre civilizație este în același timp unul de la nord la sud, din mitica Scandza, "fabrica de popoare" ca metaforă a prolificității spațiului nordic, spre inima imperiului, Italia generatoare de organizare statală. Tot Iordanes ne permite să remarcăm posibilitățile de nuanțare a concepțiilor care cantonează

---

<sup>10</sup> A se vedea discuția asupra tendințelor arhaizante din terminologia etnică și politică bizantină la S. Brezeanu, *Les "Daces" de Suidas. Une réinterprétation*, în "R.E.S.E.E.", 2, 1984, tome XXII, p. 114-122.

<sup>11</sup> J. Le Goff, *Discorso di chiusura*, în *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, "Settimane di studio del centro di studi sull'alto medioevo", XXIX, tomo secondo, Spoleto, 1983, p. 835.

<sup>12</sup> Hesichius Milesius, *op. cit.*, p. 146.

<sup>13</sup> P. Amory, *op. cit.*, p. 21.

civilizația și barbaria în zone imuabile, prin transformarea spațiului de la nord de Dunăre într-un ținut intermediar, care poate mijloci prin Deceneu accesul goților la adevărata civilizație, ce va fi totuși atinsă de-abia prin pătrunderea în teritoriile mediteraneene.

Am văzut că ierarhizarea spațiilor geografice s-a făcut în antichitatea greco-romană pe baza unor criterii culturale și politice. *Paideia* și *politeia*, capacitatea de a accede la cultură și la organizarea statală, au fost criteriile care au tras principala linie de demarcație între diferitele zone ale universului. Dacă pentru greci deosebirea între ei și barbari păreau sortite să rămână imuabile, romanii au susținut programul lor expansionist desfășurat în spațiul barbar cu o concepție asupra posibilității de a extinde civilizația dincolo de limitele ei inițial stabilite de geografia și etnografia greacă<sup>14</sup>. E adevărat că romanii pornesc de la ideea posibilității de perfecționare a ființei umane, care poate conduce la civilizarea barbarului și nu de la "civilizarea" spațiului care să-l ridice astfel pe barbar. Dar afirmând identitatea dintre Urbs și Orbs, Ovidiu sugerează și o transformare în sens calitativ a spațiului, idee exprimată poate mai clar de Rutilius Namatianus care spune Romei "ai făcut un oraș din ce era odată Universul"<sup>15</sup>. Spațiul altădată barbar devine roman prin urbanizare, prin implantarea structurilor care au caracterizat inițial doar Roma. "Au făcut dintr-o cetate mică un imperiu atât de întins", își arată și Theophilact Simocata admirația pentru vechii romani<sup>16</sup>, ilustrând vechea temă a imperiului în expansiune nedefinită<sup>17</sup>, care trebuie să atingă limitele universului cunoscut.

Acest univers cunoscut, așa cum se desprinde el din scrierile istoricilor și cronicarilor pe care îi studiem, va fi descris în cele ce urmează, pentru a extrage în final principalele caracteristici ale ideii de patrie în perioada care ne interesează. Trebuie început prin a face distincția între punctul geografic determinat în care se află observatorul (autorul la care ne referim), identificat cu centrul real al lumii în care acesta își desfășoară existența și centrul politic și/sau religios al universului său. Această distincție face trimiterea la cele două patrii

---

<sup>14</sup> Y. A. Dauge, *Le Barbare*, p. 19.

<sup>15</sup> Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, I, în Florentina Căzan (coord), *Culegere de documente privind trecerea de la Antichitate la evul mediu în Europa Occidentală (sec. III-VIII)*, București, 1979, p. 152.

<sup>16</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, p. 52.

<sup>17</sup> J. Fontaine, *De l'universalisme...*, p. 21.

definite de Cicero: patria cea mică, locul de origine și eventual și de rezidență al fiecăruia, noțiune pe care am putea s-o considerăm "teritorială"<sup>18</sup> și *patria communis*, a mult mai cuprinzătorului imperiu, reprezentat metonimic de Roma și ulterior de Constantinopol. Nu este vorba însă doar de patrie în acest sens ciceronian, ci și de punctul de vedere exprimat în operă sau de reperul geografic în funcție de care autorii își organizează existența. Mai explicit, autorii trăitori în Constantinopol se găsesc în poziția privilegiată în care centrul geografic al existenței lor coincide cu centrul politic și religios al universului cunoscut. Când lucrurile nu stau așa, ca în cazul lui Malalas, pentru perioada în care locuiește la Antiohia, autorul trebuie să găsească modalitățile de a concilia în operă punctul de referință general admis, care este Constantinopolul, cu reperatele mai apropiate sieși, ținând de Antiohia natală și de zonele înconjurătoare. De aceea, există și diferențe clare între prima parte a cronicii sale, scrisă la Antiohia, în care realitatea geografică locală este omniprezentă, și partea finală, centrată și ideologic și geografic pe Constantinopol. Atenția privilegiată acordată orașului natal se transpune în numeroasele referiri la elemente de topografie locală, cum ar fi zidurile ridicate de Tiberiu și restaurate de Traian, palatul și termele legate de numele lui Diocletian și Hadrian, hipodromul<sup>19</sup>. Notățiile de acest tip nu sunt gratuite, căci ele construiesc imaginea unui oraș plin de edificii impunătoare, ridicate datorită atenției plină de sollicitudine a unor personalități de prim rang ale istoriei romane, dovadă peremptorie a importanței acestei metropole orientale. Antiohia nu este numai o realitate geografică; fără a fi un centru politic de importanță comparabilă cu cea a capitalei, pentru Malalas reprezintă elementul ordonator al cronicii sale în prima ei parte. Cel mai sugestiv exemplu este felul în care sunt narate războaiele lui Traian: cele purtate în zona orientală sunt povestite pe pagini întregi, datorită documentației mai bune de care dispunea autorul, bineînțeles, dar și deoarece unele dintre evenimente aveau legătură cu Antiohia, în timp ce cucerirea Daciei este expeditată în exact o frază<sup>20</sup>.

Fără a ajunge la atitudini comparabile cu cea a lui Malalas, și alți autori bizantini acordă o atenție specială locului de origine, chiar dacă

---

<sup>18</sup> F. Paschoud, *op. cit.*, p. 166.

<sup>19</sup> Malalas, *op. cit.*, X, p. 233; XI, p. 275; XII, p. 292.

<sup>20</sup> *Ibidem*, XI, p. 274.

doar prin intermediul unor fugare mențiuni. Și la Ioannes Antiochenus, orașul de la care își trage numele este un element important, care își manifestă libertatea de gândire chiar în fața împăraților prezenți acolo, ca în cazul "înfierării" lui Iovian în Hipodrom<sup>21</sup>. Pentru Agathias, Myrina, orașul natal, este o componentă esențială a identității personale, pe care o menționează cu grijă în autoprezentarea de la începutul *Istoriei* sale<sup>22</sup>. Iar Theophilact Simocata consideră în mod indubitabil Egiptul său natal ca tărâmul care a dat semnalul eliberării imperiului de sub tirania lui Focas, prin expediția pornită de acolo de Heraclius.

Într-o situație ambiguă se află Iordanes, datorită puținătății datelor noastre referitoare la biografia sa. Dacă a trăit și a scris la Constantinopol, intră în prima categorie de autori enunțată mai sus; dacă îl plasăm în spațiul italian, punctul său de referință imediată ar fi diferit de centrul politic al lumii sale. Importantă însă în cazul lui Iordanes este coincidența desăvârșită a opiniilor sale cu punctul de vedere constantinopolitan, ceea ce neutralizează importanța localizării sale geografice. Iar pe de altă parte, geografia este importantă la Iordanes nu atât prin centrul de referință, cât prin instrumentalizarea sa cu ocazia descrierii itinerariului urmat de goți.

În ceea ce-i privește pe ceilalți autori de limbă latină, stabilirea raporturilor în care se află punctul în care ei sunt plasați ca observatori cu centrul politic al zonei despre care scriu nu este întotdeauna ușor de făcut. Isidor este episcop în Sevilla și consilier al regilor vizigoți cu reședința la Toledo, însă în istoria sa doar această din urmă calitate se reflectă în felul în care își organizează materialul în jurul figurilor regale, reușind să contureze imaginea unui spațiu politic centrat pe Toledo<sup>23</sup>. Paradoxal, cel mai antibizantin dintre istoricii occidentali are discursul cel mai apropiat de spiritul bizantin, în modul de a privilegia centrul geografic al lumii sale și de a-și identifica punctul de vedere cu cel format în capitală. Pentru Isidor, diferențele regionale sunt aproape inexistente în cadrul Spaniei; nici capitala nu iese în evidență de o manieră spectaculoasă, altfel decât prin atenția acordată regilor. Ceea ce contează este Spania în ansamblu, *patria communis* care a absorbit în întregime micile patrii particulare.

Grigore din Tours este plasat în Auvergne, zonă de contact între regatele francilor, iar sediul episcopatului său are toate avantajele și

---

<sup>21</sup> Ioannes Antiochenus, *op. cit.*, p. 181.

<sup>22</sup> Agathias, *op. cit.*, *Prooimion*, p. 8.

<sup>23</sup> J. Fontaine, *De l'universalisme...*, p. 45.

dezavantajele unui centru de pelerinaj, care în decursul păstoriei sale și-a schimbat destul de frecvent stăpânii<sup>24</sup>. Dacă datorită vicisitudinilor politice, episcopul Grigore trebuie frecvent să privească spre Metz, Soissons ori Burgundia, punctul de vedere al istoricului rămâne cel al sanctuarului ridicat în jurul mormântului Sfântului Martin. Tours și zona înconjurătoare contează pentru autorul nostru, vital interesat ca sfântului său patron să i se adreseze acea *reverentia* de care depindea buna stare a întregii regiuni. Diferența de optică față de autorii bizantini este esențială, ilustrând drumurile deosebite pe care le urmau atunci orientul și occidentul. Regatul francilor este policentric din punct de vedere politic, și pe parcursul istoriei sale episcopul de Tours deplasează lumina reflectoarelor de la o reședință regală la alta, după cum o cere succesiunea evenimentelor. Pe de altă parte, Galia transpore din opera sa ca o confederație de regiuni ale căror granițe externe sunt apărate de un stat viabil<sup>25</sup>, acel *Regnum Francorum* care în textul său își menține întotdeauna forma de singular, în pofida pluralității politice evidente. Centrul real de interes al întregii opere a lui Grigore, în cadrul căreia cea istorică nu face opinie separată, rămâne însă mormântul de la Tours al sfântului Martin, personaj emblematic căruia i se datorează prestigiul regiunii și însăși capacitatea episcopului de a trata cu regii de pe poziții de forță, atunci când le pretinde și chiar obține scutiri de impozite în beneficiul orașului.

Într-o situație asemănătoare se află Beda, care trăiește într-o lume chiar mai fragmentată politic decât cea a lui Grigore, și care trebuie să găsească un centru unificator și organizator dincolo de diviziunile pe care dorește să le considere trecătoare. Mănăstirea Wearmouth-Yarrow este locul în care își duce viața începând de la 7 ani și pe care îl părăsește o singură dată pentru mai mult timp. Este atașat mănăstirii sale, și felul în care scrie despre ea și despre abații săi ne-o demonstrează. De asemenea, este un bun northumbrian, convins probabil că regatul său are menirea de a realiza unitatea tuturor anglilor. Atenția pe care o acordă regilor northumbrieni, ca și dedicarea *Istoriei ecclesiastice* unuia dintre aceștia susțin o asemenea interpretare. Și totuși, adevăratul centru al universului lui Beda nu este Northumbria, centrul politic, ci Roma, centrul religios al întregii lumi occidentale, simbolul unității bisericii și creștinătății<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Peter Brown, *L'Essor du christianisme occidental*, Paris, 1997, p. 134.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>26</sup> Vito Lozito, *Il primato romano nella "Historia ecclesiastica" di Beda Venerabilis*, în "Romanobarbarica", 7, 1982-1983, p. 140.

Roma este locul de pelerinaj pentru capetele încoronate care doresc să-și sfârșească viața într-o manieră creștină desăvârșită, la mormântul apostolului Petru, Roma este locul de unde Benedict Biscop aduce manuscrisele care vor sta la baza revirimentului cultural ce se va răsfrânge înapoi pe continent în vremea lui Carol cel Mare. În sfârșit, Roma este cea care, impunând întregii insule obiceiurile sale religioase, în detrimentul celor celtice, prin sinodul de la Whitby, pregătește terenul pentru mai târziu desăvârșire a unificării politice. Paradoxal, se poate spune că într-o lume rămasă fără centru real după abandonarea ei de către romani, Roma funcționează ca un centru exterior, dătător de coerență și de unitate. Și aceasta deoarece vechiul centru politic al lumii păstrase doar calitatea de *sede Petri*, și tocmai pentru că ideea de Roma fusese transferată din ordinea terestră și pământească în cea divină<sup>27</sup>.

Paul Diaconul este la rândul său într-o situație destul de specială. După ce și-a petrecut o mare parte din viață la curtea regală de la Pavia, al cărui punct de vedere îl și ilustrează prin opera sa, se retrage în mănăstire, de unde iese pentru o vreme spre a împărtăși efervescența culturală de la curtea carolingiană. Când scrie *Istoria longobardilor*, puterea independentă reprezentată de Pavia este deja o amintire, dar lucrul acesta nu transpare din opera sa. Dacă lumea lui Beda avea un centru exterior în spațiu, lumea lui Paul are un centru situat în alt timp, în trecut. Paul omul este silit să privească spre Aachen, chiar atunci când revine între zidurile mănăstirii sale; Paul istoricul continuă să privească spre Pavia, și eventual spre Benevent, succesorul legitim al puterii longobarde.

Aceste centre reale sau imaginare (în sensul exteriorității lor în spațiu și timp) pot fi frecvent pomenite în operele autorilor de care ne ocupăm, fără ca în mod necesar să fie și descrise. Constantinopolul este referința obligatorie pentru toți autorii bizantini, dar ceea ce se desprinde din operele lor este mai degrabă "ideea de Constantinopol" decât "imaginea Constantinopolului". Nu ne propunem în cele ce urmează să reconstituim aspectul capitalei bizantine în perioada care ne interesează, întrucât aceasta a făcut obiectul unor numeroase lucrări, între care cele mai interesante, prin metodologie și interpretările avansate, considerăm că sunt cele ale lui Gilbert Dagron<sup>28</sup>. Ne vom mulțumi să amintim unele

---

<sup>27</sup> Alba Maria Orselli, *Antica e Nuova Roma nella storiografia del primo medioevo latino: Isidoro e Beda Venerabilis*, în *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, "Da Roma alla Terza Roma", Documenti e studi, vol. II, 21 aprilie 1983, Napoli, 1986, p. 245.

<sup>28</sup> Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974; cealaltă lucrare dedicată orașului imperial bizantin, *Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des "Patria"*, Paris, 1984, nu ne-a fost accesibilă.

din reperele topografice ale Constantinopolului prezente la autorii bizantini, încercând să sugerăm punctele considerate de ei importante și în jurul cărora se articulează anumite elemente ideologice.

Hesichios Milesius este un autor foarte preocupat de geografia și topografia constantinopolitane, sau aceasta este imaginea creată de supraviețuirea tocmai acelor fragmente din opera sa dedicate orașului imperial. Istoria glorioasă a orașului îl interesează și ea, ce-i drept, și caută în străvechi oracole prefigurarea măreției ce avea să vină<sup>29</sup>, dar interesul său principal rezidă în redarea topografiei locurilor, ceea ce a permis să se spună că pentru el Bizanțul ar fi fost redus la geografie<sup>30</sup>. Important este pentru el în primul rând modelul roman care a stat la baza edificării noii capitale, care, ca și cea străveche, pe care trebuie s-o înlocuiască, se înalță tot pe șapte coline<sup>31</sup>. El ne dă informații despre perimetrul cetății, de trei ori mai mare decât cel al vechiului Bizanț reconstruit de Septimius Sever<sup>32</sup>, prin această simplă și banală precizare afirmând dimensiunile mult mai importante, inclusiv în plan simbolic, ale noii capitale. Orașul este centrat în interpretarea lui Hesichios pe forumul lui Constantin, care, fără a reprezenta centrul geografic real, este un centru simbolic, la rândul său gravitând în jurul coloanei de porfir. Adevărată *axis mundi*, în vârful acesteia se află statuia împăratului întemeietor, iar la bază, ca pentru a sublinia încă o dată importanța rădăcinilor, este îngropată statuia de lemn a Atenei Palas, luată de Constantin în secret de la Roma<sup>33</sup>.

*Chronicon Pascale* și Malalas abundă în informații referitoare la aspectul capitalei în diferite epoci istorice, accentuând bineînțeles pe construcțiile care sunt datorate lui Constantin, sau doar atribuite acestuia, în conformitate cu o logică specială care impunea ca orice edificiu impozant să fi fost realizat sau măcar început de către întemeietor. Fortificațiile, loja imperială din hipodrom, coloana de porfir din Forum, palatul imperial, marile străzi mărginite de porticuri, fundația Sfintei Sofia<sup>34</sup> sunt asociate numelui marelui împărat cu care începe existența

---

<sup>29</sup> Hesichios Milesius, *op. cit.*, fr. 3.

<sup>30</sup> Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974.

<sup>31</sup> Hesichios Milesius, *op. cit.*, fr. 8, 42.

<sup>32</sup> *Ibidem*, fr. 4, 37.

<sup>33</sup> *Ibidem*, fr. 4.

<sup>34</sup> *Chronicon Paschale*, Bonn, 1832, p. 527; 544.



Constantinopolului, în pofida secolelor de istorie deja acumulate de anticul Bizanț. Alte edificii care se bucură de atenția autorului anonim al *Cronicii pascale*, ca de altfel și a lui Malalas și a tuturor celor care au urmat tradiția cronicărească sunt termele, mărturii ale evergetismului imperial, ale grijii pentru supuși dar și pentru aspectul și prestigiul orașelor, care păstrează și preamăresc prin însuși numele lor amintirea întemeietorilor (constantiniene, arcadiene, anastasiene - cele două din urmă numite după fiicele împăraților Arcadius și Valens)<sup>35</sup>. Alte elemente ale topografiei constantinopolitane, purtătoare de semnificații ideologice clare sunt Hebdomodonul, reper cu valoare militară, unde împăratul este recunoscut drept conducător de către armată (ca în cazul lui Arcadius, de exemplu)<sup>36</sup> sau Forum Tauri, unde împăratul triumfător reîntors din campanie primește o coroană de aur<sup>37</sup>. Aceste reperi marchează etape ale itinerariului imperial, al triumfului sau încoronării, a căror valoare instituțională servește la sacralizarea împăratului<sup>38</sup>.

Lipsită de conotații neutre este și la Malalas prezentarea Constantinopolului, tărâm privilegiat încă înainte de a fi devenit capitală. Ca într-un fel de anticipare a rolului pe care orașul de pe malurile Bosforului urma să-l joace, Octavian, întemeietorul tradițional al imperiului, se oprește acolo după ce a străbătut întreaga Europă<sup>39</sup>, iar Domitian îl vizitează în vremea când se află în culmea gloriei<sup>40</sup>. Splendorile noii capitale sunt descrise apoi pe larg cu ocazia prezentării întemeierii orașului de către Constantin<sup>41</sup>. O mențiune aparte merită Hipodromul, a cărui istorie ne este prezentată în paralel cu descierea acestuia. Realizat după modelul lui Circus Maximus din Roma, va fi fost la origine dedicat cultului soarelui, după cum sugerează forma sa circulară și cursele de care ce se desfășoară în interiorul său<sup>42</sup>. Înăluntru său, așezarea verzilor și albaștrilor, membrii facțiunilor principale de la Constantinopol, are o semnificație politică, sugerând raportul de forțe

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 534; 566; 556.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 562.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 574.

<sup>38</sup> Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974, p. 102.

<sup>39</sup> Malalas, *op. cit.*, IX, p. 221.

<sup>40</sup> *Ibidem*, X, p. 263.

<sup>41</sup> *Ibidem*, XIII, p. 319-324.

<sup>42</sup> *Ibidem*, VII, p. 173.

dintre acestea și poziția fiecărei facțiuni în raport cu favoarea imperială. Astfel, mutarea verzilor la stânga sa de către Teodosie al II-lea<sup>43</sup> sugerează o creștere a prestigiului acestora, tocmai pentru că așezarea în spațiu trebuie citită prin intermediul unui cod ideologic. Alte componente ale fizionomiei orașului imperial ne sunt sugerate atunci când se consemnează evergetismului diferiților împărați care construiesc terme sau apeeducte, dintre aceștia distingându-se clar Iustinian, remarcat pentru bogata sa activitate edilitară<sup>44</sup>.

Procopius oferă multe amănunte despre felul în care arăta capitala bizantină în secolul al șaselea, dar nu atât în lucrările istorice cât în panegiricul *Despre zidiri*. În rest, și la el ca și la ceilalți autori de limbă greacă, individualizarea capitalei se face prin unele repere urbanistice cu semnificație politică și culturală, cum ar fi palatul imperial, hipodromul, patriarhia, mănăstirile, bisericile, termele. Unele elemente de topografie urbană apar atunci când autorul descrie triumful organizat în cinstea lui Belisarius după cucerirea regatului vandal, când se sugerează itinerariul simbolic străbătut de învingător de la palatul imperial la hipodrom<sup>45</sup>. Descrierea răscoalei Nika, aducătoare de bulversări profunde în viața locuitorilor Constantinopolului, este ocazia cu care apar cele mai multe astfel de repere la Procopius, care arată cum i s-a dat foc orașului, de parcă ar fi căzut în mâini dușmane, și cum au ars atunci biserica Sfânta Sofia, termele lui Zeuxippos, părți ale palatului imperial, porticele ce duceau la forul lui Constantin<sup>46</sup>. Povestind masacrul realizat în rândul populației din ordinul lui Iustinian, Procopius dă și o descriere destul de detaliată (cu porți, portice și propilee)<sup>47</sup> a hipodromului, simbolul unui anumit tip de viață politică bizantină. Situat în inima capitalei, el era sediul reafirmării periodice a victoriei imperiale, a aclamațiilor publice și a ceremonialului imperial, fiind numit chiar, de către poetul Corippus, "imagine a cosmosului"<sup>48</sup>. Dacă distrugerea fizică, prin foc, a elementelor ce dădeau identitate orașului simboliza dezorganizarea politică a statului, restaurarea ulterioară a acestor clădiri, prezentată pe larg în *Despre zidiri*,

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, XIV, p. 351.

<sup>44</sup> *Ibidem*, XVIII, p. 435-436.

<sup>45</sup> Procopius, *B. V.*, II, 7, 3.

<sup>46</sup> *Ibidem*, *B. P.*, I, 24.

<sup>47</sup> *Ibidem*

<sup>48</sup> Michael Maas, *John Lydus and the roman past, Antiquarianism and politics in the age of Justinian*, London, New York, 1992, p. 26.

are evidenta semnificație a repunerii universului în ordine. Ordinea este însă mai apăsător creștină, căci reconstruirea Sfintei Sofia vizavi de palatul imperial pune în lumină dimensiunile interrelației dintre puterea eclesiastică și cea imperială<sup>49</sup> într-un oraș din care amprentele păgâne dispar încetul cu încetul.

La Nikephor Patriarhul apar mai multe elemente de topografie locală, reprezentate în special de biserici precum Maica Domnului din Blachernai<sup>50</sup>, ceea ce ilustrează evoluția însuși a orașului, de la aspectul său inițial încă roman, marcat de edificii publice, așa cum apărea în operele autorilor mai timpurii, la cel eminent creștin, în care bisericile sunt construcțiile care dau identitate spațiului urban. Se poate ajunge chiar la situația extremă în care evergetismul de tip clasic să fie condamnat în numele valorilor religioase, precum gestul ereticului Valens care construiește un apeduct, act condamnat de Theophanes<sup>51</sup>. Spațiu politic în ansamblul său, capitala continuă să aibă unele repere cu o valoare specială, cum ar fi Poarta de Aur, Marea Biserică (Sfânta Sofia), Palatul imperial, care marchează pe teren etape importante ale itinerariului simbolic al alaiului de încoronare imperială<sup>52</sup>. Acest drum parcurs de împărat cu ocazia încoronării reface în anumite cazuri parcursul triumfurilor romane sau inventează altele un ceremonial specific bizantin, esențiale sunt însă întotdeauna edificiile implicate în acest *adventus principis*, elemente ale unui scenariu simbolic al cărui înțeles era clar pentru bizantinii acelei vremi<sup>53</sup>. De altfel, semnificativă pentru schimbarea importanței simbolice a diferitelor tipuri de construcții este și trecerea de la o ceremonie a încoronării, care inițial se desfășura în hipodrom sau în palat, la una cu conotații apăsător religioase, plasată începând cu secolul al IX-lea în Sfânta Sofia<sup>54</sup>.

Ceea ce contează cu adevărat pentru istoricii bizantini nu este însă atât felul în care arată orașul (și spațiul în general), ci semnificația pe care

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>50</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 45.

<sup>51</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 367-368.

<sup>52</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 52 pentru încoronarea lui Leon Isaurianul; 87 pentru încoronarea împărătesei Eudokia, soția lui Constantin al V-lea.

<sup>53</sup> G. Dagron, *Empereur et prêtre. Etudes sur le "cesaropapisme" byzantin*, Paris, 1996, p. 90.

<sup>54</sup> Janet L. Nelson, *Symbols in context: rulers' inauguration rituals in Byzantium and the West in the early Middle Ages*, în *Politics and ritual in Early Medieval Europe*, London, 1986, p. 261.

acesta o poate avea, și care îi este conferită de aspecte cultural-religioase și politice. Pentru Hesichius Milesius, soarta Constantinopolului a depins de-a lungul istoriei de calitatea guvernării, căci vechiul Bizanț a fost supus puterii romanilor datorită virtuții consulare a acestora, manieră metaforică de a aminti Republica, și a atins adevărata măreție prin împărați<sup>55</sup>, adică în condițiile schimbării organizării statale. O atitudine diametral opusă are Teophanes Confesorul, pentru care Constantinopolul nu este individualizat în primul rând în calitatea sa de centru politic, ci prin încărcătura sa religioasă, de oraș apărat de Dumnezeu și de Sfânta Fecioară<sup>56</sup>, așa cum s-a dovedit a fi cu ocazia asediului arab din 717. Ochi al credinței, atacarea lui puna în pericol creștinătatea în general, de aceea apărarea sa prin orice mijloace se dovedea esențială<sup>57</sup>. Capitală religioasă pentru creștinătatea orientală, Constantinopolul se identifică treptat cu Ierusalimul, în condițiile în care Sfânta Cruce este adusă aici, mai întâi în timpul triumfului organizat după campania victorioasă a lui Heraclius în Persia și după succesul apărării orașului de către populație în fața asediului slavo-avar<sup>58</sup>, apoi după căderea locurilor sfinte în mâna arabilor<sup>59</sup>. Între cele două momente ale receptării semnificației Constantinopolului, radical diferite prin modul de a plasa accentele pe planul eminentemente politic ori pe cel religios, se înscrie o întreagă evoluție.

În general, pentru toți autorii bizantini, Constantinopolul reprezintă o metonimie pentru imperiu, după modelul vechii Rome care condensa în sine întreaga realitate imperială. "Orașul te dorește, oikumena te dorește", spunea una din aclamațiile rituale care întovărașeau încoronarea unui nou împărat, punând astfel în evidență noua ideologie imperială bazată pe rolul orașului<sup>60</sup>. De altfel, într-o lume în care spațiul este individualizat și caracterizat prin nume, transferul numelui realizat cu ocazia întemeierii Noii Rome (ca în extrem de succinta dar semnificativa relatare a lui Hesichius Milesius)<sup>61</sup> este în același timp și un transfer de caracteristici și atribuții. Unicitatea Constantinopolului dispensează frecvent autorii de obligația de a-i consemna numele, apelativul de "oraș imperial" sau pur și

---

<sup>55</sup> Hesichius Milesius, *op. cit.*, fr. 3.

<sup>56</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 716-717.

<sup>57</sup> P. J. Alexander, *op. cit.*, p. 346.

<sup>58</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 627-628.

<sup>59</sup> *Ibidem*, an 632-633.

<sup>60</sup> Michael Maas, *op. cit.*, p. 26.

<sup>61</sup> Hesichius Milesius, *op. cit.*, p. 147.

simplicu "Orașul" fiind mult mai sugestiv. Evident, folosirea acestui apelativ nu este întâmplătoare, ci stilistic subordonată sugerării unor semnificații ideologice, precum în cazul lui Nikephor care scrie că arabii au îndrăznit să asedieze însuși orașul imperial<sup>62</sup>.

Centru politic și religios necontestat al lumii în care trăiesc bizantinii, Constantinopolul devine reper și pentru lumea barbară înconjurătoare. Capitala bizantină este sursă de legitimitate pentru aspiranții la tronul unui imperiu persan aflat în criză, după cum ne arată Nikephor care consemnează venirea fiului lui Hormisdas cu daruri pentru împărat<sup>63</sup>. Și dacă autorii bizantini pot fi suspectați pe drept cuvânt de pledoarii *pro domo*, când și un occidental susține aceeași idee, ca Grigore din Tours prezentând primirea de către Clovis a codicilului de consulat de la Anastasie<sup>64</sup>, realitatea acceptării acestui punct de vedere nu mai poate fi pusă la îndoială. Numai în cazuri excepționale, ca la Petrus Patricius și Theophilact Simocata, se acceptă ideea existenței unui univers bipolar, definit prin prezența a două centre de putere, cei doi ochi ai universului<sup>65</sup> situați în spațiile roman și persan, care "țin în frâu neamurile neascultătoare și iubitoare de război și pun rânduială în conducerea și guvernarea oamenilor de pretutindeni"<sup>66</sup>. Pentru ceilalți autori, Constantinopolul rămâne unic, spațiu politic, centru religios, depozitar privilegiat al civilizației din ale cărei binefaceri și barbarii doresc să se înfrupte, chiar la fața locului. Procopius prezintă tentativa lui Theodat de a se refugia la Bizanț, preferând demnității regale, devenită atât de periculoasă, splendorile liniștite de pe malul Bosforului<sup>67</sup>. Același autor subliniază rolul Constantinopolului de spațiu în care chiar un barbar își poate desăvârși o carieră politică, așa cum a fost cazul lui Teodoric<sup>68</sup>.

Autor de limbă latină dar de loialitate imperială, Iordanes se face exponentul aceluiași punct de vedere, atunci când arată cum a atins Teodoric la Constantinopol culmea gloriei omenești devenind consul, sau cum Vitiges reușește să transpună în realitate ceea ce pentru Theodat rămăsese un deziderat, sfârșindu-și zilele ca patriciu în capitala

---

<sup>62</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 52.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 15.

<sup>64</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, II, 38.

<sup>65</sup> Petrus Patricius, *op. cit.*, p. 188.

<sup>66</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, IV, 11, 3.

<sup>67</sup> Procopius, *B. G.*, I, 3, 4.

<sup>68</sup> *Ibidem*, I, 1, 9.

bizantină<sup>69</sup>. Splendorile orașului de pe malurile Bosforului îl fac pe Athanaric să recunoască superioritatea absolută a Imperiului în fața goților<sup>70</sup>. Constantinopolul poate fi etapa finală a carierei și de o manieră nedorită de personajul respectiv, ca în cazul lui Gelimer, care luat prizonier și adus în capitală, în fața lui Iustinian acceptă ideea că totul e deșertăciune; chiar și acesta însă are parte de posibilitatea de a trăi onorabil în Galatia, fără a beneficia totuși de titlul de patriciu, deoarece n-a renunțat la arianism<sup>71</sup>. Potrivit concepțiilor care văd statul ca un organism cu o funcționare asemănătoare celei a corpului omenesc, orașul capitală suferă într-un mod deosebit atunci când sistemul politic e în suferință. Cetatea imperială s-a aflat la un pas de a fi părăsită de Heraklius care ar fi dorit la un moment dat să se reîntoarcă în Libia, în urma eșecurilor militare suferite, spune patriarhul Nikephor<sup>72</sup>. Altădată, același autor prezintă epidemia care lovește Constantinopolul pe la 747-748 ca pe o pedeapsă pentru iconoclaști, sugerând că întregul organism statal a fost atins de o cangrenă care lovește în același timp trupul prin boală și sufletul prin erezie<sup>73</sup>.

Modelul roman al unui spațiu politic având un centru bine definit se dovedește deci a fi fost păstrat aproape neatins de către bizantini, care moștenesc și ideea unei destul de clare ierarhizări a acestui spațiu. Situația specială a Constantinopolului e conferită de plasarea sa nu doar în vârful acestei ierarhii, datorată statutului său de capitală, ci și de evidențierea prin scoaterea în afara organizării tradiționale. Orașul imperial, *emeine basileousa*, este scos de întemeietor de sub jurisdicția diocezei Tracia<sup>74</sup>, fiind definit astfel de o manieră negativă menită să-l singularizeze încă o dată<sup>75</sup>. Cea mai explicită ilustrare a ierarhiei între diferitele zone ale imperiului se găsește în testamentul lui Mauriciu, redat de Theophilact, care arată că împăratul dorea să dea Constantinopolul fiului său cel mare, Roma, Italia și insulele din Marea Tireniană celui de-al doilea născut, iar celelalte ținuturi restului de fii<sup>76</sup>. Când un împărat

<sup>69</sup> Iordanes, *op. cit.*, LVII, 289; LX, 313.

<sup>70</sup> *Ibidem*, XXVII, 142.

<sup>71</sup> Procopius, *B. V.*, II, 9, 3.

<sup>72</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 8.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 67.

<sup>74</sup> Malalas, *op. cit.*, XIII, p. 323.

<sup>75</sup> Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974, p. 63.

<sup>76</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, p. 170.

precum Constans al II-lea se gândește să încalce ordinea tradițională reprezentată de această ierarhie, care pune pe primul plan Constantinopolul și zonele orientale, prin mutarea capitalei în Occident, la Roma, oprobiul este general, așa cum vrea să ne convingă Theophanes, care găsește în această intenție a împăratului cauzele asasinării sale<sup>77</sup>. Rareori periferia poate să se impună în fața centrului, și cazul cel mai ilustrativ este al Africii de Nord, de unde Heraclius aduce libertatea pentru statul care suferea sub tirania lui Focas<sup>78</sup>. Însă același spațiu din care cândva s-a dat semnalul eliberării poate să ivească agenții unei robii mult mai periculoase, și vai, definitive. Arabii plecați din Africa, pe care reușiseră să o supună, se revarsă și asupra altor zone ale imperiului, precum Sicilia, Pergamul, ba chiar asediază orașul imperial<sup>79</sup>.

În epoci de criză periferia scapă controlului centrului, fie prin invadarea ei de către barbarii pătrunși din exterior, și exemplele care ar putea fi date sunt nenumărate și de regăsit în mai toate operele istorice avute în vedere, fie prin preluarea controlului de către aristocrațiile locale. Grăitor este în acest sens cazul lui Boutelinos, probabil trac de neam, făcător al legii în provincia sa, și pe care autoritatea imperială nu-l poate ajunge pe plan local. Doar în momentul în care vine la Constantinopol, în hipodrom, se poate manifesta puterea împăratului Heraclius, care ordonă prinderea și pedepsirea acestuia<sup>80</sup>. Acest eveniment, la prima vedere ne semnificativ, ar putea totuși să illustreze reflectarea în operele istorice a procesului de ridicare a unei aristocrații locale, care fără a rupe total legăturile dintre provincii și centru, acționează în vederea unei autonomizări crescute a zonelor pe care le controlează în fața puterii centrale prinsă în lupta pentru supraviețuirea imperiului. De asemenea, se poate constata revenirea la vechiul obicei de a ridica împărați în provincii, care să asigure o mai bună apărare pe plan local, atunci când centrul pare excedat de amenințările cărora trebuie să le facă însuși față. Acesta e cazul Siciliei, unde în condițiile asediului arab al Constantinopolului, strategul Sergius și locuitorii din apus fac împărat pe un Vasile, botezat în acest scop Tiberiu<sup>81</sup>, căutând în nume sursa unei legitimități altfel inexistente.

---

<sup>77</sup> Theophanes, *op. cit.*, an 667-668.

<sup>78</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, I.

<sup>79</sup> *Ibidem*, 78; 53; 54-56.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 5.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 55.

În cadrul ierarhiei stabilite între centru și restul imperiului, putem observa deci modul în care istoricii bizantini reflectă relațiile care în mod real nu sunt întotdeauna armonioase, stabilite între provincii și capitală. Trebuie remarcat că nici provincia nu se bucură în general de descrieri geografice amănunțite, regula fiind asemănătoare celei aplicate în cazul capitalei: scurte notații referitoare la repere în general antropice, semnificative din punct de vedere politic, religios, edilitar sau strategic. Altfel spus, într-o geografie rămasă imobilă, ceea ce contează este elementul uman, căci acesta dă identitate spațiului "prin mișcări de neamuri și prin adăogire de conducători și de nume"<sup>82</sup>. De aceea, chiar excursurile "geografice", destul de frecvente la autori precum Procopius, Agathias ori Menander, vor fi un amestec de notații în primul rând etnografice și politice. De fapt, chiar mai mult decât coloratura etnică, sistemul politic este cel ce conferă adevărata identitate spațiului, a cărui înfățișare este marcată de idealul juridic roman, care pune accentul pe caracterul politic al spațiului, unificat prin lege<sup>83</sup>. De exemplu, la Agathias, prin eliberarea de sub stăpânirea goților, Italia, Roma, Sicilia reintră în omogenitatea spațiului politic bizantin, fiind împodobite prin obiceiurile și legile patriei<sup>84</sup>. Drumul poate fi parcurs și invers, spațiul ieșind din sfera civilizației și intrând în cea a barbariei, precum Marsilia, colonia ioniană, devenită "barbarică" din "grecească"<sup>85</sup>.

Ierarhia stabilită o dată cu Constantin între centru și celelalte părți componente ale imperiului este imuabilă și nu stă în puterea oamenilor să o schimbe. Doar evenimente naturale, precum ciuma din 542, descrisă de Procopius, pot anihila într-o anume măsură ierarhia prin modul să spunem "democratic" în care sunt lovite, fără a face distincție, diferitele regiuni ale imperiului. Agent unificator al lumii, neținând seama de hotare, ciuma pornește din Egipt și din Pelusium și Alexandria ajunge în Palestina, la Bizanț și în Persia<sup>86</sup>. Observăm că sunt mai puternic afectate regiunile cele mai bogate și mai populate ale spațiului bizantin, astfel că am putea spune că și în acest caz există o ierarhie a caracterului distrugător al epidemiei, care în conformitate cu regulile sale proprii preferă marile aglomerări urbane spațiilor rurale slab populate.

---

<sup>82</sup> Procopius, *B.G.*, IV, 1, 11.

<sup>83</sup> J. Fontaine, *De l'universalisme...*, p. 21.

<sup>84</sup> Agathias, *op. cit.*, I, 2.

<sup>85</sup> *Ibidem*, I, 3.

<sup>86</sup> Procopius, *B. P.*, II, 23.



Introducem cu această ocazie noi criterii referitoare la ierarhizarea spațiului în operele istoricilor bizantini, care fac apel la diferențele dintre zonele urbane și cele rurale.

Între sat și oraș există o linie de fractură sesizabilă în felul în care cel dintâi este aproape absent în operele pe care le analizăm. Tipul de așezare care apare cel mai frecvent atât la istorici cât și la cronicari este orașul, în general înconjurat de ziduri ca simbol al capacității sale de rezistență dar și al unui mod specific de viață într-o comunitate de un anumit tip. Explicația unei asemenea situații nu este clară, și în nici un caz nu poate fi univocă. S-ar putea invoca faptul că într-un imperiu creștinat, zonele rurale unde se mai găsesc încă păgâni pun probleme de gestionare ideologică, numai că satul nu e în mod direct asociat cu o persistență a practicilor păgâne, care ar putea sprijini o asemenea idee. Mai degrabă tot orașele sunt identificate drept depozitarele unor reziduuri păgâne, ca în cazul sacrificiului uman și al farmecelor conexe care ar fi trebuit, în viziunea locuitorilor din Pergam, să împiedice cucerirea arabă<sup>87</sup>. În planul concret, al reperelor topografice, păgânismul este asociat în mod evident cu vechile temple și statui, care contrar legendei sunt nu doar păstrate, dar chiar restaurate la Constantinopol de către însuși împăratul fondator<sup>88</sup>. După cum ne spune Malalas, cel care dezafectează o parte din templele păgâne, care dădeau identitate capitalei bizantine, este Teodosie al II-lea, care transformă templul lui Helios într-o anexă pentru Sfânta Sofia, templul lui Artemis într-un fel de sală pentru jocuri de noroc, iar pe cel al Afroditei în azil pentru prostituate<sup>89</sup>. Interesant este și faptul că în partea orientală a imperiului, numele închinătorilor vechii religii nu vine de la *pagus*, ei nu sunt păgâni ci elini, (*elenes*) ca locuitorii orașelor-state grecești<sup>90</sup>. Dintre păgânii care cad victime persecuțiilor lui Iustinian, Procopius îi individualizează în *Istoria secretă* pe filosofii școlii din Atena, închisă de împărat datorită potențialului subversiv pe care îl asocia cu acest centru urban tradițional. Iar Malalas prezintă tulburările cu substrat religios din orașele orientale

---

<sup>87</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 53.

<sup>88</sup> Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974, p. 375.

<sup>89</sup> Malalas, *op. cit.*, XIII, p. 345.

<sup>90</sup> Herbert Hunger, *Graeculus Perfidus - italos itamos. Il senso dell'alterita nei rapporti greco-romani ed italo-bizantini*, Roma, 1987, p. 32.

ca stând la baza persecuțiilor îndreptate de Iustinian împotriva "elinilor"<sup>91</sup>. Acuzația de a fi păgân îl costă cariera, printre alții, și pe prefectul Kyros, prea popular în concepția lui Teodosie al II-lea, care îl silește să devină preot și îl trimite în îndepărtata Frigie<sup>92</sup>. Dacă termenul care îl desemnează pe păgân nu are în lumea bizantină conotația care să-l pună în relație directă cu lumea satelor, o legătură indirectă poate fi făcută cu ajutorul unui termen mediu reprezentat de barbar. Tot patriarhul Nikephor prezintă o altă supraviețuire păgână în sacrificul uman care întovărășește înmormântarea împărătesei Eudokia. Locuitorii capitalei se dedau la acest sacrilegiu "după obiceiul barbar" (*barbariko nomos*)<sup>93</sup>; ori lumea barbară este în mod tradițional un univers lipsit de orașe, ai cărui locuitori trăiesc, dacă nu în simple sălașe, în cel mai bun caz în sate, precum *paganii* occidentali. De o manieră mai degrabă indirectă apare lumea rurală în *Istoria Secretă* a lui Procopius, care vorbește de recoltele care nu mai pot fi vândute sau care putrezesc pe câmpuri datorită politicii nefaste a lui Ioan Cappadocianul, care a înlocuit impozitele în natură cu cele în aur<sup>94</sup>.

O altă posibilă explicație pentru absența relativă a notațiilor referitoare la sate în favoarea frecvenței consemnării a așezărilor de tip urban rezidă în chiar obiectivele esențiale urmărite de autorii la care ne referim. Scriitori de istorie sau de cronică, aceștia privilegiază cu toții evenimentele politice și militare, care au în mod obișnuit orașul ca spațiu de referință. Ceea ce nu înseamnă totuși că notațiile referitoare la sate lipsesc cu desăvârșire, dar acestea apar tot în contextul evenimentelor militare, raiduri barbare în general, și sunt de tipul unor formulări generale, tip *rhomaion horon*, cum notează succint Nikefor despre așezările pustiite de arabi<sup>95</sup>. *Războaiele* lui Procopius, pentru a reveni la problema așezărilor de tip urban, pot fi citite și ca o succesiune nesfârșită de asedii, a căror miză este cucerirea punctelor fortificate cu valoare strategică, uneori simple castre, de cele mai multe ori orașe în toată puterea cuvântului. De altfel, din această cauză, Procopius este considerat o sursă de primă mână pentru studiul fortificațiilor din secolul al VI-lea<sup>96</sup>.

---

<sup>91</sup> Malalas, *op. cit.*, XVIII, p. 449.

<sup>92</sup> *Ibidem*, XIV, p. 351.

<sup>93</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 3.

<sup>94</sup> Michael Maas, *op. cit.*, 24.

<sup>95</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 47.

<sup>96</sup> Brian Croke, James Crow, *Procopius and Dara*, în *The Journal of Roman Studies*, vol. LXXIII, 1983, p. 159.

Zidul, element de reper pe care îl întâlnisem deja frecvent pomenit cu ocazia analizei elementelor de topografie urbană, își relevă acum adevărata semnificație pe care o are în personalizarea spațiului. Misiunea lui este să separe: acel sat incert, cu contururi vagi, de orașul clar definit și delimitat; barbaria, caracteristică eventuală a satelor dar mai ales a non-romanilor, de civilizația specific romană (bizantină). Ridicarea zidurilor este actul fondator esențial în existența unui oraș, după cum ilustrează până la saturație cazul Constantinopolului, unde zidurile apar ca elementul de individualizare cel mai clar<sup>97</sup>. Ridicarea lor confundă adesea istoria și mitul, ca în cazul legendarei întemeieri a Bizanțului de către Byzas, ajutat să construiască zidurile de către Apolo și Poseidon<sup>98</sup>, ca într-o prefigurare a destinului speciale ale excepționalului oraș.

Ca să ne referim la Procopius, în zonele extraeuropene lucrurile sunt destul de clare: zidurile orașelor separă barbaria vandalilor sau a persanilor de civilizația reprezentată de bizantini. Tiparul după care este construită narațiunea în *De bello persico* este în linii mari același cu ocazia fiecărui asediu: armata persană cere predarea orașului locuit de supuși bizantini; aceștia refuză, are loc un asediu mai mult sau mai puțin îndelungat, zidurile cedează sau orașul este capturat prin vicleșug. Așa se întâmplă, printre altele cu Sura, mic oraș în apropierea Eufratului sau cu Mindaus, fortăreață în apropiere de Nisibis; aceeași e soarta Antiohiei, cucerită și arsă aproape în întregime, mai puțin biserica și câteva case<sup>99</sup>.

Fortificațiile nu sunt suficiente, mașinile de război și prezența soldaților fiind elementele care permit supraviețuirea orașelor în perioada tulbure a invaziilor barbare. Theophilact Simocata deplânge ușurința cu care este cucerit de către Baian orașul Singidunum, datorită faptului că era neîntărit (*afracton*) și neglijat<sup>100</sup>. Autoapărarea orașelor de provincie prin organizarea propriei miliții este un privilegiu de a cărui existență locuitorii așezării dunărene Aemos sunt bucuroși<sup>101</sup>. Dar chiar și Constantinopolul poate fi obligat uneori să se mulțumească în apărarea sa cu protecția oferită, în afara zidurilor, de trupele neprofesioniste ale demelor, ca în cazul tentativei lui Focas de a se opune lui Heraclius<sup>102</sup>. În

---

<sup>97</sup> *Chronicon Paschale*, p. 528.

<sup>98</sup> Hesichius Milesius, *op. cit.*, fr. 12, 15.

<sup>99</sup> Procopius, *B.P.*, II, 5; I, 13; II, 8-10.

<sup>100</sup> Theophilact Simocata, *op. cit.*, I, 4, 1.

<sup>101</sup> *Ibidem*, VIII, 3.

<sup>102</sup> Ioannes Antiochenus, *op. cit.*, F. H. G., V, p. 38.

aceste condiții, chiar dacă zidurile dau un sentiment de securitate locuitorilor orașului, rezistența victorioasă în fața asediului nu li se datorează, aceasta fiind mai degrabă excepția de la regulă, miracolul creștin frecvent întâlnit în operele literare ale epocii<sup>103</sup>. Uneori cauzele unui asemenea succes pot fi pur umane, ca de exemplu sprijinul adus de Belisarius asediaților din cetatea Petra, în 549<sup>104</sup>. Mai spectaculoasă este însă intervenția divină care poate face zidurile să reziste și pe asediați să-i învingă pe asediatori. Eșecul perșilor în fața Edessei este una din rarele ocazii în care Procopius vorbește deschis de Dumnezeu creștin care apără orașul și pe bizantini<sup>105</sup>. Am consemnat deja același tip de reacție în fața rezistenței zidurilor Constantinopolului în condițiile asediului arab; de aici până la a afirma că imperiul în întregul său se află sub protecția directă a lui Dumnezeu<sup>106</sup> e un singur pas, făcut de ideologia bizantină, dar ale cărui implicații le vom analiza mai târziu.

Războiul cu vandalii se desfășoară după un alt model, tocmai pentru că în Africa de Nord, cu excepția Cartaginei, toate celelalte orașe importante nu mai aveau ziduri, acestea fiind distruse din ordinul lui Genserich, pentru a nu constitui puncte întărite în eventualitatea unei recuceriri romane<sup>107</sup>. De aceea, singurul caz în care ar fi putut fi vorba de un asediu era cel al Cartaginei, dar această posibilitate e ratată deoarece locuitorii deschid porțile orașului pentru armata bizantină<sup>108</sup>. Un alt aspect interesant este în cazul Africii de Nord substituirea orașelor de către munți, centre de rezistență ale maurilor, adversari situați la limita de jos a barbariei, care, lipsiți de puncte fortificate prin intervenția umană, folosesc înălțimile naturale pe care bizantinii sunt obligați să le cucerească prin asedii în regulă<sup>109</sup>.

Sugerăm mai sus că în cazul Italiei distincția între realitățile etnice și politice separate de zidurile orașelor asediate nu mai e la fel de clară ca în Orient, pentru că identitățile indivizilor din taberele aflate în conflict nu sunt la fel de ușor de definit. Sugestiv este cazul asediului orașului

---

<sup>103</sup> P. Brown, *op. cit.*, p. 174.

<sup>104</sup> Procopius, *B.P.*, II, 28.

<sup>105</sup> *Ibidem*, II, 26.

<sup>106</sup> A se vedea Otto Treitinger, *Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena, 1938, p. 255.

<sup>107</sup> Procopius, *B. V.*, I, 5, 3.

<sup>108</sup> *Ibidem*, I, 20, 1.

<sup>109</sup> *Ibidem*, II, 12; 13.

Ravenna de către armata bizantină, în condițiile în care cei ce se împotrivesc sunt atât goți cât și romani<sup>110</sup>, identificați în anii stăpânirii lui Teodoric mai degrabă cu stăpânii și vecinii lor barbari decât cu îndepărtații greci. Când bizantinii cuceresc Neapole, la intrarea în oraș se poartă ca în teritoriu inamic, ucigând pe toți cei ce le ieșeau în cale<sup>111</sup>. La asediul Romei din 546, populația din spatele zidurilor, prinsă la mijloc între goți și armata bizantină, se plânge lui Belizarie că nu sunt priviți ca romani, rude sau aliați politici, ci ca dușmani<sup>112</sup>. Este evident că în condiții de criză politică și militară avusese loc o confuzie a solidarităților pe plan local, urmată de o redefinire a identităților<sup>113</sup>, ceea ce face ca zidul să nu mai fie un separator la fel de clar ca în perioada anterioară.

În general, situații extreme de acest tip nu sunt frecvent întâlnite la ceilalți autori bizantini, care preferă punctul de vedere tradițional, potrivit căruia zidurile orașelor marchează specificitatea unui peisaj tipic roman, și de aceea întreținerea și repararea lor constituie un exemplu desăvârșit de evergetism imperial. Cel mai des întâlnim consemnarea intervențiilor imperiale în problema zidurilor la Malalas, care consemnează cu satisfacție aceste acțiuni cu o semnificație propagandistică evidentă, de care nu pare să fi fost străin, în pofida aparentei sale "naivități".

Cât despre aspectul orașelor din provincie, lucrările autorilor pe care îi analizăm consemnează puține elemente. Cum acestea se doresc copii ale capitalei, vor fi și ele împodobite cu același tip de construcții ca și aceasta, lucru pe care operele istorice îl consemnează. Reperele cel mai des întâlnite sunt bisericile, locuri de azil respectate sau nu (ca în cazul masacrării neapolitanilor de către ostașii huni din armata bizantină)<sup>114</sup>, monumente care dau un nou gen de identitate spațiului urban într-o epocă în care tipul de edificiu caracteristic a încetat să mai fie cel public, de tip roman. Diferența profundă între epoca imperiului creștin și cea anterioară poate fi ilustrată și prin ceea ce un autor ca Malalas găsește demn de a consemna din activitatea edilitară a împăraților: dacă Domitian construiește palate și terme, Teodosie al II-lea se ilustrează prin ridicarea de biserici<sup>115</sup>. Nu se schimbă numai înfățișarea orașelor ci și tipul tradițional de viață urbană,

---

<sup>110</sup> *Idem*, B. G. , III, 7, 11.

<sup>111</sup> *Ibidem*, I, 10, 29.

<sup>112</sup> A. Cameron, *Procopius*, p. 194-195.

<sup>113</sup> P. Amory, *People and Identity...*, p. 180.

<sup>114</sup> *Procopius, B.G.*, I, 10, 29.

<sup>115</sup> Malalas, *op.cit.*, X, p. 266; XIV, p. 360.

valorile ce ordonează viața și identitatea comunității, prin interzicerea de către Iustinian a jocurilor olimpice și a spectacolelor de teatru, gest pe care Malalas îl înregistrează dar nu îl comentează<sup>116</sup>, făcând dificilă interpretarea atitudinii sale față de această transformare.

Dintre toate orașele amintite în operele istoricilor și cronicarilor bizantini, în afara capitalei, Roma ar trebui să beneficieze de o atenție deosebită, în calitatea ei de vechi centru politic al imperiului. Spunem "ar trebui", deoarece în realitate observăm, cu câteva excepții, o indiferență susținută față de vechea capitală. O posibilă explicație ar fi că prin transferul funcțiilor și numelui acesteia pe malul Bosforului<sup>117</sup> Vechea Romă a fost golită total de semnificații, absorbită de cea nouă<sup>118</sup>, și a rămas într-un fel inutilă. Pe de altă parte, replierea Răsăritului asupra propriilor probleme a atras după sine o anume lipsă de sensibilitate pentru ceea ce se întâmplă în Occident, explicabilă uneori prin puținătatea informațiilor, alteori prin sentimentul imposibilității implicării<sup>119</sup>. Astfel, la Menander Protector, Vechea Romă apare menționată în contextul atacurilor longobarzilor, ocazie cu care autorul exprimă regretul bizantinilor, prinși în războiul din Orient, de a nu putea interveni cu trupe, ci doar printr-un sprijin bănesc<sup>120</sup>. Chiar dacă formulele de reverență la adresa vechii capitale sunt menținute, ca în cazul lui Malalas care, în maniera tradițională o numește "stăpâna tuturor orașelor", prezența sa reală în operele istorice este rară. Acest autor oferă câteva repere topografice ale orașului întemeiat de Romulus, *Romos* pentru scriitorul bizantin, dintre care cele mai importante sunt zidurile, templul lui Ares și Hipodromul<sup>121</sup>, prefigurând astfel dimensiunile esențiale a ceea ce avea să fie Constantinopolul. Invincibilitate dată de ziduri, legătură directă cu divinitatea tutelară, chiar dacă în cazul Romei este una a panteonului păgân, tip specific de viață politică manifestată în

---

<sup>116</sup> *Ibidem*, XVIII, p. 448.

<sup>117</sup> Hesichius Milesius, *op. cit.*, fr. 4.

<sup>118</sup> Gilbert Dagron, *Rome et l'Italie vues de Byzance (IVe-VIIe siècles)*, în *Roma e l'Italia nell'alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, XXXIV, Spoleto, 1988, p. 66.

<sup>119</sup> Este teoria lui Walter Kaegi, care în *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton, 1968, afirma că Orientul n-a fost insensibil la dezastrul Occidentului, dar în secolul al V-lea, cel puțin, s-a aflat în imposibilitatea de a interveni.

<sup>120</sup> Menander Protector, *op. cit.*, p. 263.

<sup>121</sup> Malalas, *op. cit.*, VII, p. 176-177.

interiorul Hipodromului, în cadrul înfruntării dintre deme, toate aceste sunt și caracteristici ale viitoarei capitale, pe care plasarea în spațiu a unor edificii cu caracter public are menirea de a le sugera cititorului avizat. Același Malalas pomenește mai frecvent Roma cu ocazia tulburărilor din timpul lui Anthemius sau în momentul în care are loc instalarea lui Odoacru. Autorul nu are decât câteva cuvinte de spus despre preluarea Romei de către goți, iar recucerirea ei de către Belisarie este expedită în două fraze, care de altfel condensează întregul război din Italia<sup>122</sup>. Același dezinteres relativ este moștenit de întreaga tradiție cronicărească, astfel că la Theophanes, despre Italia și despre Vechea Romă (excepție făcând perioada de început a imperiului creștin) este vorba în cele trei rânduri în care este descrisă campania împotriva lui Vitiges<sup>123</sup>. Capturarea Romei de către goți în 546 este consemnată, dar intrarea pentru acel an este în mod majoritar dedicată vizitei papei Vigilius la Constantinopol și discutării schismei celor trei Capitoale<sup>124</sup>, ceea ce demonstrează foarte clar care este importanța atribuită capitalei de altă dată. Există totuși un moment al istoriei Romei care se bucură de o deosebită atenție a cronicarilor, fie că e vorba de Hesichius Milesius, Malalas ori anonimul autor al lui *Chronicon Paschale*, și anume episodul întemeierii. Originea legendară a orașului, profeția privitoare la stăpânirea asupra lumii care-i e rezervată, sunt importante pentru cronicarii care privesc spre Roma ca spre o anticipare a Bizanțului<sup>125</sup>.

Situația este diferită în cazul lui Procopius, pentru care Roma este miza esențială a războiului cu goții, ceea ce conduce la o prezență mai pregnantă a orașului în paginile *Războaielor*. Semnificațiile Romei descrisă de Procopius pot fi decelate pe mai multe planuri. Strict geografic, Roma este un loc, o cetate care este importantă prin poziția sa strategică și care trebuie deci apărată sau cucerită, în funcție de cei care o dețin în momentul la care se referă autorul. Aspectul ei a rămas impresionant, în pofida încercărilor la care a fost supusă, astfel încât și goții sunt de acord că vechea ei frumusețe trebuie păstrată<sup>126</sup>. Mai mult decât un loc, Roma este însă istorie, simbol al măreției imperiului. Măsura decăderii imperiului occidental este dată de posibilitatea cuceririi

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, X, p. 244; XIV, p. 372; XV, p. 383; XVIII, p. 483.

<sup>123</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 533-534.

<sup>124</sup> *Ibidem*, an 546-547.

<sup>125</sup> G. Dagron, *Rome et l'Italie...*, p. 62.

<sup>126</sup> Procopius, *B. G.*, IV, 22, 5.

ei de către Alaric (ocazie cu care sunt indicate câteva clădiri cu valoare istoric-sentimentală distruse atunci, precum casa istoricului Sallustius<sup>127</sup>). În același sens poate fi interpretată și descrierea pe care o face jafului Romei de către vandali la 455, când sunt afectate de sălbăticia barbară edificii cu înaltă valoare simbolică, precum palatul imperial sau templul lui Jupiter Capitolinul<sup>128</sup>. Stăpânirea ei aduce prestigiu în întreaga lume occidentală, după cum demonstrează refuzul regelui franc de a accepta căsătoria fiicei sale cu Totila, care nu a reușit s-o păstreze<sup>129</sup>. Procopius surprinde momentul cel mai de jos al evoluției Romei, care prin frecvențele schimbări ale stăpânilor în anii războiului, prin pustiirile aduse de lupte, s-a depopulat și a rămas o simplă umbră a splendorii trecute. Importanța ei simbolică rămâne însă, dincolo de aspectul jalnic pe care orașul îl are în planul concretului, și pe care autorul bizantin îl lasă să transpară atunci când descrie încercările prin care trec orașul și locuitorii săi în timpul repetatelor asedii. Cucerirea definitivă a Romei din mâinile goților marchează de fapt sfârșitul războiului, în pofida ultimelor rezistențe izolate și desperate ale foștilor luptători glorioși în timpul lui Teodoric. Reintrarea orașului în mâinile "romanilor" nu conduce însă la recâștigarea prestigiului de altă dată. Opera lui Procopius arată clar că Roma a fost importantă pentru trecutul ei, în prezent rămânând un oraș de rangul doi, total eclipsat de măreția Constantinopolului, adevăratul beneficiar al victoriei.

Ierusalimul este un alt oraș a cărui încărcătură simbolică nu poate fi trecută cu vederea, mai ales de către cronicarii pentru care Patimile și Învierea reprezintă puncte nodale ale narațiunii lor. Dincolo de menționarea sa în contextul istoriei cristice, Ierusalimul nu este totuși un loc frecvent întâlnit în operele autorilor pe care îi analizăm. Procopius menționează pierderea de către imperiu a tezaurului din Ierusalim cu ocazia cuceririi Africii de Nord de către Genseric; mai important pentru orientarea sa ideologică este faptul că Iustinian reușește recuperarea acestuia și restituirea sa orașului<sup>130</sup>. La Nikephor Patriarhul, orașul Învierii apare pomenit în contextul miraculoasei regăsiri a Sfintei Cruci în vremea lui Heraclius, și apoi cu ocazia readucerii acesteia aici, după triumful aceluiași împărat, organizat la Constantinopol<sup>131</sup>. Pe Theophanes,

---

<sup>127</sup> Idem, *B. V.*, I, 2, 3.

<sup>128</sup> *Ibidem*, I, 5, 2.

<sup>129</sup> Idem, *B. G.*, III, 37, 1

<sup>130</sup> Idem, *B. V.*, II, 9, 5-9.

<sup>131</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 12; 18.



asediul slavo-avar din 626-627, prin asemănarea sa cu un episod biblic, îl convinge că poate identifica orașul de pe malurile Bosforului cu Ierusalimul<sup>132</sup>. Ca atare, orașul sfânt nu trebuie să beneficieze de o atenție deosebită, demn de a fi consemnat părăndu-i cronicarului doar gestul purificator al împăratului Heraclius care ducând Sfânta Cruce acolo, îi izgonește din Ierusalim pe evrei<sup>133</sup>. Pierderea orașului în urma atacurilor arabe nu pare să aibă pentru Theophanes dimensiunile unei catastrofe, deoarece esențialul, anume Sfânta Cruce, a fost adus la Bizanț<sup>134</sup>, care prin intermediul unui simbol se dovedește încă o dată capabil să-și transfere toate atributele altui spațiu. Într-un fel, s-a întâmplat și cu Ierusalimul un fenomen asemănător celui căruia i-a căzut victimă Roma: semnificațiile sale de oraș sfânt au fost absorbite de același atotinvadator Constantinopol, considerat, mai ales spre sfârșitul perioadei la care ne referim, oraș aflat în raporturi speciale cu divinitatea, Noul Ierusalim având misiunea de a răspândi pretutindeni dreapta credință și de a o apăra, apărându-se pe sine. Acest fenomen nu e singular; vom avea ocazia să vedem mai târziu că el se poate petrece și în lumea occidentală, ca în cazul orașului Clermont, considerat de Grigore din Tours "Noul Ierusalim" datorită harului deosebit al sfântului Avitus, care reușește, ca altădată Heraclius, să-i izgonească simbolic pe evrei, determinându-i să se convertească<sup>135</sup>.

Evident, orașele care sunt pomenite în operele istoricilor bizantini sunt foarte numeroase, și nu este acum momentul potrivit unei enumerări. Ar mai fi de făcut o observație, și anume că în afara lui Procopius, bun cunoscător al geografiei Italiei și a Africii de Nord datorită timpului petrecut acolo, ceilalți autori fac prea puține referiri la orașele din parte de apus a imperiului, și dacă se întâmplă totuși să amintească unele dintre acestea, nu depășesc mult hotarele Italiei. Fostele provincii romane mai îndepărtate geografic par a ieși total din sfera de interes a istoricilor, iar atunci când necesitățile narațiunii impun referirea la evenimente petrecute acolo, imaginea creată este a unor spații cuprinse total de barbarie. Agathias, care spre deosebire de Procopius, nu mai vibrează la numele de Roma<sup>136</sup>, în Italia nu mai vede urmele stăpânirii romane de altădată, ci doar goți<sup>137</sup>.

---

<sup>132</sup> P. J. Alexander, *op. cit.*, p. 346.

<sup>133</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 627-628.

<sup>134</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 627-628.

<sup>135</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, V, 11.

<sup>136</sup> G. Dagron, *Rome et l'Italie...*, p. 58.

<sup>137</sup> Averil Cameron, *Agathias*, Oxford, 1970, p. 43.

Cum spațiul barbar, în care din punctul de vedere al autorilor bizantini intră și Occidentul, este prin definiție unul lipsit de orașe, absența mențiunilor acestora, constatabilă în operele studiate, nu înseamnă dispariția vieții urbane în Occident, ci dispariția capacității bizantine de a recepta existența acesteia. În zonele orientale însă, datorită surselor mai bune de informare de care dispun istoricii, orașele sunt o prezență constantă, definitorie pentru o viață de același tip cu cea dusă la Constantinopol, Roma sau Antiohia. Și în cazul spațiului răsăritean trebuie făcute unele precizări, întrucât majoritatea orașelor citate se află în spațiul micro-asiatic și al orientului apropiat și mijlociu, pe câtă vreme în provinciile balcanice, inundate mai de timpuriu de valuri de barbari, acestea au început să dispară din operele istorice, ca și, chiar dacă uneori mai târziu, din existența reală. Semnificativ ni se pare cazul lui Nikephor, care, amintind pustiirile bulgare din anii 711-713, pentru spațiul balcanic nu consemnează decât în mod general "localitățile din Tracia", jefuite de barbarii retrași din fața Porții de Aur<sup>138</sup>. O situația aparte o prezintă Procopius, ce-i drept nu în operele istorice propriu-zise ci în panegiricul *Despre zidiri*, unde în cartea a patra, dedicată peninsulei balcanice, autorul pomenește peste 850 de localități, în majoritate orașe și castru importante, iar uneori dă și o serie de amănunte topografice sau istorice<sup>139</sup>. Acest interes este datorat, fără îndoială, și faptului că de peste trei secole Balcanii erau o zonă a imperiului de unde se ridicau numeroși împărați, Iustinian fiind el însuși originar de aici. În aceeași lucrare apar cu destulă claritate alte elemente esențiale ale peisajului roman, și anume drumurile, a căror reparare și întreținere reprezintă o altă formă de manifestare a evergetismului imperial, și care sunt folosite de autor pentru a organiza dispunerea spațială a multora din orașele amintite, care sunt prezentate în funcție de succesiunea lor de-a lungul marilor artere cu valoare strategică și militară<sup>140</sup>.

Dincolo de aceste nuanțe, care arată că autorii bizantini, în pofida condiționării ideologice, sunt receptivi totuși la evoluția reală a societății, rămâne de subliniat încă o dată ideea că spațiul imperial apare în operele lor organizat în funcție de modelul tradițional greco-roman, care privilegia orașul ca sediu al civilizației prin excelență. Barbarii, cel puțin în spațiul

---

<sup>138</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 47.

<sup>139</sup> C. Litzica, *Contribuțiuni la topografia balcanică în evul mediu. I. Procop din Cesarea*, Extras din buletinul "Ioan Neculce", fasc. VI, 1926, p. 20.

<sup>140</sup> *Ibidem*, passim.

răsăritean al Europei, nu pot avea orașe; nivelul maxim al efortului lor constructiv se situează în ridicarea unor "întărituri" (*ochyroma*, după expresia lui Theophanes<sup>141</sup>) precum cele din Onglos, teritoriu dificil de localizat, situat, după cum arată și Nikephor, la nord de Dunăre<sup>142</sup>.

După ce am vorbit de modelul funcțional al reprezentării spațiului, trebuie să abordăm în acest moment o altă problemă a imaginarului geografic bizantin, și anume cea referitoare la concepția despre forma universului. În termeni strict geografici, imperiul bizantin organizat în jurul Constantinopolului se află în centrul unei lumi înconjurată de ocean, având la extremități patru ieșiri, reprezentate de Mediterana, Caspica, Marea Roșie, Golful Persic<sup>143</sup>. Aceasta este imaginea reprodusă de harta din *Topografia creștină* a lui Cosmas Indicopleustes, aceasta avea să rămână, începând din veacul al VI-lea, imaginea lumii pentru bizantini și popoarele ortodoxe. De altfel, chiar forma circulară a Hipodromului, acest nucleu esențial care concentrează viața politică a bizantinilor din marile orașe ale imperiului și bineînțeles, în primul rând a celor din capitală, sugerează cronicarilor imaginea mării interioare, Mediterana, înconjurată de uscat<sup>144</sup>.

Prima dovadă a relevanței acestei imagini a universului este oferită de imaginea lumii așa cum apare ea în debutul cărții întâi a *Războiului cu vandalii* al lui Procopius, în care spațiul roman organizat în jurul Mediteranei este cu grijă descris și chiar măsurat, în stadii sau zile de drum<sup>145</sup>. Simpla precizare a oferirii dimensiunilor imperiului roman de altădată este o justificare evidentă a operei de recucerire a spațiilor pierdute între timp, pe care autorul tocmai urma să o prezinte în lucrarea sa. Pe de altă parte, în termeni ideologici, spațiul bizantin este receptat ca o lume civilizată înconjurată de o mare a barbariei. Și într-un caz și în altul, geografia (condiționată ideologic și servind la rândul ei cauza ideologiei) și ideologia etnografică spun același lucru: bizantinii trăiesc într-un univers insular, a cărui apărare este imperios necesară și a cărui identitate trebuie menținută.

---

<sup>141</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 663-664.

<sup>142</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 35; În legătură cu controversa referitoare la localizarea Onglos-ului, a se vedea Alexandru Madgearu, *Continuitate și discontinuitate culturală la Dunărea de Jos în secolele VIII-VIII*, București, 1997, *Excursul III*, p. 181.

<sup>143</sup> L. A. Garcia-Moreno, *The creation of Byzantium's Spanish Province*, în *Byzantion*, LXVII, fasc. I, 1996, p. 107.

<sup>144</sup> *Chronicon Paschale*, p. 208.

<sup>145</sup> Procopius, *B. V.*, I, 1, 2.

Pentru menținerea acestei integrități, spațiul trebuie apărat, ceea ce se poate realiza pe uscat prin trasarea unor frontiere ferme, a căror concretețe este conferită de cetăți, iar pe mare prin controlul celor patru intrări mai sus pomenite. Fixarea granițelor, ideea de limes, apărută în timpul vechiului imperiu roman, desemnase sfârșitul expansiunii nedefinite. De acum înainte, limesul devine granița unei lumi dincolo de care nu mai există nici geografie, nici istorie, nici chiar umanitate veritabilă<sup>146</sup>. Dar frontierele nu sunt impermeabile, nici realități imuabile, fluiditatea lor fiind o caracteristică a acestei perioade. În vremea lui Iustinian, ceea ce se mai poate face este controlul punctelor strategice, pe țărmul mării sau în profunzimea uscatului, pentru a asigura apărarea unei lumi repliată pe sine. De exemplu, fortărețele care constituie mărul discordiei în războiul cu perșii, trebuiau stăpânite pentru a împiedica intrarea barbarilor în imperiu prin unele locuri devenite tradiționale. Petra, cetate în Lazica, obiect al disputelor îndelungate descrise de Procopius, era de o importanță strategică esențială, întrucât controlul ei putea stăvili înaintarea hunilor dinspre Caucaz; înfrângerea perșilor aici în 549, în urma unui asediu îndelungat este celebrată ca o mare victorie<sup>147</sup>. Soarta acestor cetăți depinde de sorții schimbători ai războiului, care pot modifica înfățișarea acestui spațiu de graniță. Dăra, cetate ridicată de Anastasie, cum povestește Theophanes cu lux de amănunte preluate în parte de la Malalas<sup>148</sup>, constituie un punct cheie al frontierei, ceea ce-i face pe perși să se simtă în permanență amenințați; Cabades va cere în consecință dărâmarea acestor fortificații în schimbul păcii pe care era gata să o semneze cu bizantinii, iar în condițiile păcii veșnice din 532, cetatea va rămâne fără garnizoană, aceasta fiind retrasă la Constantina<sup>149</sup>. Importanța cetății, avanpost al imperiului față de persani, face ca aici să negocieze Petrus Patricius pacea cu perșii, după cum consemnează Menander Protector<sup>150</sup>. Victoriile militare conferă un prestigiu care se cere eternizat în plan local, prin schimbarea numelor unor cetăți, manieră simbolică de a lua în stăpânire spațiul, așa cum consemnează Malalas că s-a întâmplat cu castele Anasarthus și Susianus, botezate acum după Teodora și Iustinian<sup>151</sup>. Componentă a aceleiași

---

<sup>146</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, p. 103.

<sup>147</sup> Procopius, *B. P.*, II, 17; II, 28.

<sup>148</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 507-508.

<sup>149</sup> Procopius, *B.P.*, I, 10, 15; I, 16; I, 22.

<sup>150</sup> Menander Protector, *op. cit.*, p. 207.

<sup>151</sup> Malalas, *op. cit.*, XVIII, p. 444.

politici de prestigiu, dar cu semnificații strategice clare, este și restaurarea de către același Iustinian, în cadrul unui mai amplu program edilitar, a cetății Palmyra, pe limes, după cum consemnează Theophanes<sup>152</sup>.

Pe de altă parte, fizionomia spațiului, ce se relevă la Procopius ca marcat de adevărate constelații de cetăți care gravitează în jurul unor centre mai importante, determină aspectul general al războiului din Mesopotamia, bazat pe asediul și apărarea punctelor fortificate. Bun cunoscător al geografiei locurilor, autorul particularizează unele repere mai importante, în funcție de care plasează punctele mai puțin cunoscute, pentru a facilita publicului său vizualizarea desfășurării evenimentelor militare, într-o epocă în care harta în sensul ei modern nu exista, dar în care așa-numitele "itinerarii", care trebuie să se fi aflat printre sursele lui Procopius<sup>153</sup>, prezentau drumurile marcate de principalele orașe care le jalonau. Amida, "cetate în Mesopotamia"<sup>154</sup>, pare pentru prima parte a războiului cu perșii reperul cel mai important; de asemenea Martyropolis este o altă cetate de graniță care permite poziționarea în teritoriul a celorlalte repere geografice și marcarea distanțelor în mile între acestea<sup>155</sup>.

Ceea ce trebuie însă reamintit este că această lume bizantină, așa cum reiese din reprezentările geografice ale spațiului, se vedea pe sine stăpânind cea mai mare parte a universului cunoscut. În exterior, dincolo de frontiere, se află spațiul incert și periculos al necunoscutului, sălbăticiei, instabilității<sup>156</sup>. În consecință, frontierele trebuie totuși extinse, dacă nu în spații rămase dintotdeauna în afara Imperiului, măcar în limitele vechii stăpâniri romane. Agathias, în introducerea la *Kyklos*, culegerea sa de poezii, înalță laude lui Iustinian, care a plasat frontierele imperiului la Ocean<sup>157</sup>. Procopius aplică în practică aceste idei, pe același ton propagandistic, în momentul în care prezintă edificiile creștine ridicate la Ceuta<sup>158</sup> sau când comemorează dominația imperială asupra teritoriilor de la Marea Roșie<sup>159</sup>. Astfel văzând lucrurile, se poate înțelege mai bine cum ideologia servită de

---

<sup>152</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 527-528.

<sup>153</sup> C. Litzica, *op. cit.*, p. 21.

<sup>154</sup> Procopius, *B.P.*, I, 7, 3.

<sup>155</sup> *Ibidem*, I, 21, 15; 17.

<sup>156</sup> J. Fontaine, *De l'universalisme...*, p. 32.

<sup>157</sup> Agathias, *Kyklos*, în *Antologia Palatina Graeca*, ed. P. Waitz, Paris, 1928, 54-55; 71-98, apud L. A. Garcia-Moreno, *op. cit.*, p. 107.

<sup>158</sup> Procopius, *De aedificiis*, VI, 7, 14..

<sup>159</sup> *Idem*, *B. P.*, II, 3, 40.

geografie a "impus" într-un anume fel împăratului Iustinian încercarea de recucerire a Spaniei, pornită tocmai din zona de sud, care ar fi asigurat controlul ieșirii prin Mediterana în Ocean. De asemenea, din acest punct de vedere, recucerirea Italiei și a Africii, căreia Procopius îi dedică părți importante din *Războaiele* sale, poate fi interpretată tot ca o încercare de a controla una dintre cele patru mări ale universului cunoscut. Printre mizele războiului dus de Iustinian cu perșii, așa cum este el descris de același Procopius, se numără în mod indubitabil controlul Lazicăi, regiune ce asigura intrarea în imperiu pe la Pontul Euxin. Importanța fortărețelor Dara sau Petra, asupra cărora autorul nostru insistă atât de mult, poată fi înțeleasă mai bine plasând necesitatea stăpânirii lor în contextul strategic derivat din ambițioasele planuri universaliste ale imperiului. La rândul său, Agathias subliniază importanța stăpânirii Colhidei, numele antic pe care el îl dă Lazicăi, deoarece aceasta este calea de intrare în imperiu preferată de barbarii de la răsărit de Pontul Euxin; pe de altă parte, un motiv în plus de a apăra această regiune este plasarea ei în sfera civilizației, fiind locuită de lazi, aliații romanilor, popor creștin care duce o existență supusă legilor<sup>160</sup>, care constituie un criteriu important al civilizației. Urmându-i pe predecesorii săi întru scrierea istoriei politico-militare, Menander Protector sintetizează evenimentele războiului care a avut drept miză Colhida, manifestându-și mulțumirea pentru pacea încheiată în 558, care a permis celor două imperii să se liniștească<sup>161</sup>. Nici Malalas nu putea trece peste problema războiului pentru Lazica, deși importanța acestuia nu pare să-l fi impresionat în mod deosebit, ținând seama de felul în care îl plasează în opera sa, între o mare donație de bani făcută de Iustinian Antiohiei și enumerarea regilor barbari din Persia, Africa și India<sup>162</sup>. Ultima apariție importantă a Lazicăi în operele autorilor bizantini este la Nikephor, care o prezintă ca punctul terminus al expediției lui Heraclius în vederea reluării războiului cu perșii<sup>163</sup>. Un alt punct de trecere important este în viziunea lui Procopius Iberia, în dreapta Lazicăi, situată în Asia, în zona numită sugestiv Porțile Caspice, esențială pentru supravegherea barbarilor din aceste regiuni<sup>164</sup>. Controlul ieșirilor la Ocean asigura posibilitatea controlului universului cunoscut, scop esențial trasat de ideologia universalistă romană.

---

<sup>160</sup> Agathias, *Historiai*, II, 18, 109; III, 15.

<sup>161</sup> Menander Protector, *op. cit.*, p. 202.

<sup>162</sup> Malalas, *op. cit.*, XVIII, p. 429.

<sup>163</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 12.

<sup>164</sup> Procopius, *B. P.*, I, 12, 4-5.

Trebuie precizat că nici Procopius, nici alți autori nu afirmă în mod explicit nicăieri că aceasta ar fi fost miza războielor duse de Iustinian. Desfășurarea ostilităților, așa cum e descrisă de istoricul din Cezareea, ne îndeamnă totuși să credem că planurile strategice elaborate în vederea războaielor au ținut seama de aceasată concepție geografico-ideologică. Procopius o putea împărtăși ori nu; în mod cert însă prezintă în operele sale efectele ei practice.

Autorii care îl urmează nu mai exprimă această concepție cu aceeași claritate, sau în tot cazul, ținând seama de pierderea vestului, se concentrează asupra evenimentelor din părțile orientale, așa cum în realitate se reorientase și politica imperială. Ceea ce nu înseamnă renunțarea la politica de tip imperialist caracteristică statului roman, dar universalismul ideal coexistă cu limitarea reală. Operele istoricilor și cronicarilor bizantini subliniază realitatea esențială: imperiul are frontiere care trebuie clar definite, deoarece dincolo de ele se găsesc barbarii. Situația ambiguă este greu de gestionat, ca de exemplu condominiul bizantino-persan la granița comună, așa cum demonstrează Theophilact Simocata care consideră tributul pe care imperiul a consimțit să-l plătească perșilor drept o contribuție la întreținerea în comun a fortificațiilor din zona de frontieră<sup>165</sup>. Controlul mărilor își dovedește importanța esențială pentru apărarea spațiului bizantin în momentul în care de fapt scapă imperiului. Pontul Euxin apare în opera lui Nikephor ca o încrucișare de drumuri de apă folosite de barbarii care amenință imperiul, fie ei slavii care migrează peste mare, fie bulgarii care ajunși la Zidurile Lungi pe la 763 sunt urmăriți apoi pe Marea Neagră până la Dunăre<sup>166</sup>, iar Mediterana pare să fi devenit deja un spațiu controlat de arabi. Consecințele imediate ale acestei realități se relevă a fi pentru Theophanes pierderea în favoarea arabilor a teritoriilor orientale și cucerirea de către aceștia a Spaniei<sup>167</sup>.

În acest moment, înainte de a începe discuția despre teritoriile care aparțin în mod tradițional barbarilor, trebuie să facem o precizare, referitoare la spațiul interior imperiului, care poate conține el însuși barbaria. Există popoare care, fără a mai fi astfel numite, nu au încetat a fi considerate barbare, chiar dacă zonele pe care le locuiau acestea au fost

---

<sup>165</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, p. 69.

<sup>166</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 73; 76.

<sup>167</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 632-633; 633-643; 748-749.

cuprinse de mult în imperiu, și în această categorie trebuie incluși isaurienii<sup>168</sup>, cărora continuă să li se plătească stipendii anuale în aur<sup>169</sup>. De asemenea, popoarele barbare folosite în armată au o identitate multiplă, așa cum constatăm din frecvențele afirmații ale lui Procopius care precizează frecvent neamul căruia îi aparțin soldații "romani". Nu sunt rare la el formulări de tipul "scutierul Halazar, masaget de neam", ori "lăncierul Indulf, barbar de neam"<sup>170</sup>. Barbaria rămâne deci o caracteristică a spațiului imperial, dar în principiu una tranzitorie, cum o dovedesc împărații de origine isauriană, care o dată ajunși pe tron nu se dovedesc mai puțin "romani" decât predecesorii lor. Armata însărcinată cu apărarea granițelor nu opune întotdeauna o rezistență victorioasă, și spațiul roman poate fi invadat de neamurile barbare, care perturbă aspectul său civilizat, prin tulburările aduse populației, ca în Tracia<sup>171</sup>. Așezarea barbarilor pe teritoriul imperial schimbă fizionomia spațiului, care nu mai e individualizat prin așezări permanente, barbarii aducând cu ei imposibilitatea înrădăcinării, care îi face să rățăcească în permanență, precum avarii, incapabili să se așeze definitiv pe pământul care le-a fost acordat<sup>172</sup>. După 602, spațiile balcanice, teoretic rămase sub stăpânirea imperiului, sunt prezentate în operele istorice fiind marcate în permanență de prezența barbară. Mai ales Nikephor Patriarhul și Theophanes Confesorul manifestă un interes sporit față de provinciile balcanice, tocmai datorită invaziilor slave și avare devenite realități cvasi-cotidiene de la sfârșitul domniei lui Iustinian. Reintrarea în spațiul imperial, adică al civilizației se face prin re-urbanizare, ca în cazul Traciei în care, spune Nikephor, împăratul Constantin V construiește orașe populate cu orientali (sirieni și armeni)<sup>173</sup>.

Totuși, în esență, barbaria rămâne caracteristica perenă spațiului exterior imperiului, a teritoriilor aflate dincolo de granițe, și în special la nord, la sud și la răsărit. Observăm că vestul are o situație ambiguă, aici fiind plasate teritoriile care prin tradiție au aparținut imperiului și care la modul teoretic, chiar cucerite de barbari, n-au încetat vreodată a fi privite ca zone bizantine. În secolul al VI-lea, atitudinea față de Italia ilustrează

---

<sup>168</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 40.

<sup>169</sup> Eustathius Epiphaniensis, *Fragmenta*, F. H. G., IV, p. 142.

<sup>170</sup> Procopius, *B. G.*, III, 30, 6; III, 35, 23.

<sup>171</sup> Menander Protector, *op. cit.*, p. 219.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>173</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 73.



cel mai bune această ambivalență, recucerirea iustinianee trebuind să soluționeze problema vechii inimi a imperiului, trecută din sfera civilizației în cea a barbariei. Armata bizantină trimisă aici vrea să o readucă în spațiul civilizației; goții, și mai nou francii, doresc să o mențină ca un domeniu al barbariei<sup>174</sup>. Pentru Procopius, înaintea lui Iustinian împărăția romană a fost împărțită între barbari, care stăpânesc zonele apusene. Precizările geografice pe care le face sunt foarte clare: Veneția e stăpânită de franci, Sirmium, cetate a Daciei, de către gepizi, Noricum și Panonia de longobarzi iar Dacia de heruli<sup>175</sup>. Zonele mai îndepărtate de teatrul de conflict din Italia, fără a scăpa cu totul atenției sale, apar cu contururi mai șterse. Despre Spania, considerată de el ultima provincie a imperiului pe malul oceanului<sup>176</sup>, mai spune la un moment dat că era stăpânită de Theudes în numele lui Teodoric; numărul total al insulelor britanice nu îi este foarte clar<sup>177</sup>. Referitor la Galia deține unele date mai concrete și mai numeroase, cunoscând unele repere geografice, precum Ronul, granița între imperiu și barbari, dincolo de care se întinde zona stăpânită de vizigoți de când Odoacru a prefăcut imperiul în tiranie, sau Marsilia și Arelatum, deținute de francii a căror putere a fost întărită de împăratul Iustinian<sup>178</sup>. Nu încapă îndoială că pentru el Galia este un teritoriu barbar, întrucât supraviețuirea romanității sub forma acelor soldați romani ce și-au păstrat costumul, limba și obiceiurile în mijlocul barbarilor îl umple de uimire<sup>179</sup>. Și la Agathias Galia se bucură de o atenție deosebită, fiind cumva un teritoriu intermediar între civilizație și adevărata barbarie, datorită locuitorilor ei franci, barbari asemănători romanilor prin dreapta lor credință și prin obiceiul de a se supune legilor, de a avea orașe și magistrați<sup>180</sup>. Trebuie precizat însă că în acest caz, interesul autorului bizantin nu se datorează calității Galiei de fostă provincie romană, ci creștinismului niceean al actualilor ei stăpânitori, și că interesul acesta nu este pus în slujba unui program expansionist care nu putea viza în acel moment regiuni occidentale. Italia și Sicilia, eliberate de goți și scăpate de pericolul cuceririi de către franci, redevin

---

<sup>174</sup> Procopius, *B. G.*, IV, 34, 17-18.

<sup>175</sup> *Ibidem*, III, 33, 1; 8-13.

<sup>176</sup> *Idem*, *B. V.*, I, 3, 1.

<sup>177</sup> *Idem*, *B. G.*, I, 12, 50

<sup>178</sup> *Ibidem*, I, 12, 20; III, 33, 2-6.

<sup>179</sup> *Ibidem*, I, 12, 17-19.

<sup>180</sup> Agathias, *op.cit.*, I, 3, 20.

spații ale civilizației, datorită obiceiurilor și legilor patriei<sup>181</sup>. Evoluția parcursă până la Theophilact Simocata, care pomenește Galia doar o dată, sub numele antichizant de Iberia Celtică, în momentul în care este vorba de solia la Bizanț a lui Teodoric al II-lea, regele Burgundiei, demonstrează clar procesul treptatei ieșiri a celei mai mari părți a Occidentului din sfera de interes a autorilor răsăriteni. Și la Malalas se strecurase o notație referitoare la Burgundia, cu ocazia prezentării reîntoarcerii lui Gundobad în țară, pentru a prelua regatul la moartea lui Gundioc, în 474<sup>182</sup>. Autorii ulteriori preiau din lucrările predecesorilor lor unele date referitoare la evenimente petrecute în trecut în spațiul occidental; notațiile contemporane lipsesc aproape cu desăvârșire. Poate doar Africa, în mod tradițional atribuită zonei occidentale, latinofone, să mai suscite anume interes, cum demonstrează preocuparea lui Theophanes de a reda cu lux de amănunte războiul împotriva vandalilor<sup>183</sup>; este vorba însă tot de evenimente aparținând unui trecut deja îndepărtat, rememorate cu atâta căldură probabil datorită contextului în care, în prezentul autorului, acele zone, cucerite în secolul al VI-lea de Iustinian, fuseseră pierdute în favoarea arabilor.

Până în acest moment, credem că a reieșit felul în care autorii bizantini concep universul ca o suprapunere de cercuri concentrice, la mijloc aflându-se teritoriul imperial, organizat în jurul Constantinopolului, urmând apoi o serie de zone intermediare, care au aparținut cândva imperiului și nu și-au pierdut toate caracteristicile civilizației, sau asupra cărora imperiul a iradiat câte ceva din valorile pe care ei le consideră universale, cum ar fi religia și existența civilă, subordonată legilor, în sfârșit, ultimul cerc, cel al periferiei cuprinzând spațiile atribuite tradițional barbariei. Teritoriile barbare înconjoară din toate părțile lumea romană, dar ele intră în mod diferențiat în atenția autorilor de lucrări istorice, în funcție de epoca în care scriu și de specificul operelor lor. Orizontul geografic al autorilor de cronici universale este mai larg decât cel al istoricilor, tocmai datorită intenției de a scrie lucrări care să prezinte întreg universul cunoscut, sau oricum, universul care contează. În schimb, cunoștințele lor despre ținuturile pe care le pomenesc sunt mai vagi, fiind inspirate de surse anterioare, de multe ori

---

<sup>181</sup> *Ibidem*, I, 3; 7, 30.

<sup>182</sup> Malalas, *op. cit.*, 374-375.

<sup>183</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 533-534.

preluate necritic. Istoricii se concentrează asupra unor spații mai restrânse, reprezentând teatrul evenimentelor bine circumscrise pe care le descriu, și pe care le cunosc uneori prin experiență directă, ca Procopius, Petrus Patricius sau Nonosus, alții prin surse de bună calitate și de prima mână, ca Agathias și probabil Menander Protector. În funcție de momentul în care scriu, constatăm că pe măsură ce ne îndepărtăm de secolul al VI-lea, autorii de lucrări istorice sunt din ce în ce mai puțin preocupați de teritoriile vestice, iar mai târziu și cele sudice au tendința de ieși treptat din sfera lor de interes, proces nedus totuși până la capăt niciodată, ceea ce oglindește în mod natural orientarea politicii externe a imperiului. Cu pierderea definitivă a Occidentului prin întemeierea regatelor romano-germanice și cu căderea regiunilor sudice și sud-estice în mâna arabilor, interesul autorilor noștri se canalizează în special spre nord și est, zonele din care apar în permanență barbari care continuă să amenințe imperiul. Există, bineînțeles deosebiri între felul de a trata aceste spații și între diferiții autori. De exemplu, chiar în operele lui Nikephor și Theophanes, ultimii autori în ordine cronologică, există diferențe clare între felul în care este cvasi-ignorat vestul și felul în care atenția se concentrează pe spațiile sud-estice, intrate treptat sub stăpânirea arabilor. Nikephor își îndreaptă mai mult atenția spre spațiul mediteranean, ținta avansului ineluctabil al arabilor, în vreme ce Theophanes, fără a ignora amenințarea venită din sud, se concentrează parcă mai mult asupra ținuturilor nordice și răsăritene, de unde apar pericolele cotidiene cărora trebuie să le facă față imperiul. Pentru amândoi însă, ținuturile privilegiate ale barbariei sunt cele de la nord de Istru și din jurul Pontului Euxin, de unde se revarsă asupra statului bizantin valuri nesfârșite de barbari.

Nu vom insista mult asupra Occidentului, întrucât am mai spus unele lucruri referitoare la modul în care este el conceput de autorii pe care îi analizăm. Pentru cronicari el este un teritoriu care începe să existe odată cu întemeierea statului roman, astfel încât am putea spune că etapa barbară ante-romană a existenței acestui spațiu le este necunoscută. Apoi, cu marile migrații se transformă într-un teritoriu al barbariei nediferențiate, precizările etnice dătătoare de identitate spațiului fiind extrem de rare. Am văzut mai devreme că Procopius și Agathias au ceva mai multe cunoștințe despre spațiul occidental contemporan lor; începând cu Theophilact Simocata, datele despre acest spațiu se rarefiază tot mai mult, pentru ca la Nikephor și Theophanes să nu mai prezinte interes

decât datorită expediției lui Constans al II-lea în Italia și tentativei acestuia de a-și stabili capitala acolo. Cu titlu de excepție, trebuie totuși consemnată reintrarea vestului în sfera lor de preocupări cu ocazia afirmării puterii regatului franc prin Pepin și Carol cel Mare<sup>184</sup>.

Nordul în schimb păstrează la toți autorii de care ne ocupăm atributele barbariei pe care i le conferea etnografia clasică. Limita nordică a universului locuit este insula Thule, unde locuiesc scritifinii, popoare pe care Procopius, în lumina tradiției, le consideră mai aproape de animalitate decât de umanitate<sup>185</sup>, ducând acea existență liminară potrivită spațiului liminar ce le e caracteristic. Menționarea unor fenomene precum iarna boreală și consecințele sale demonstrează folosirea unor surse de bună calitate pentru a realiza digresiunea geografică atât de gustată de publicul timpului său, chiar dacă descrierea făcută ipoteticeii insule pare să se potrivească mai degrabă Scandinaviei<sup>186</sup>, care de altfel, în imaginarul geografic al vremii era considerată tot o insulă.

Mai aproape de spațiul bizantin se află teritoriile de la nord de Istru, sedii ale unei barbarii aproape absolute, de unde se năpustesc asupra imperiului valurile succesive de năvălitori<sup>187</sup>. Istrul se relevă la mai toți autorii drept frontiera nordică prin care sunt despărțite civilizația și barbaria. Rareori mai transpare amintirea apartenenței trecute la imperiu a teritoriilor nord-dunărene, ca la Theophilact Simocate care notează că avarilor, care susțineau că acel pământ le aparține pentru că l-au cucerit în luptă, li s-a răspuns că e vorba de pământ roman<sup>188</sup>. Această atitudine reprezintă reflectarea situației concrete care făcuse ca în ultimii ani ai secolului al VI-lea și în primii ani ai secolului următor limesul dunărean să se prăbușească și Dunărea să înceteze de a mai fi granița politică a Imperiului<sup>189</sup>. Pentru ceilalți autori, Istrul rămâne doar frontiera naturală între cele două lumi esențialmente distincte, graniță din nefericire permeabilă și depinzând de capacitatea umană de a o apăra. Vulnerabilitatea lumii romane în fața barbariei care nu poate fi oprită de granițe este poate cel mai bine exprimată de Procopius în constatarea că după dispariția lui Chilbudios, imperiul n-a mai putut fi apărat<sup>190</sup>.

---

<sup>184</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 723-724; 781-782.

<sup>185</sup> Procopius, *B. G.*, II, 15, 16.

<sup>186</sup> A. Cameron, *Procopius*, n. 217.

<sup>187</sup> Petrus Patricius, *op. cit.*, p. 186.

<sup>188</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, p. 141.

<sup>189</sup> Analiza etapelor prăbușirii graniței dunărene la A. Madgearu, *op. cit.*, p. 12-30.

<sup>190</sup> Procopius, *B. G.*, III, 14, 6.

Povestea lui Chilbudios poate fi însă citită și ca o expresie a felului în care realitățile scapă uneori constrângerilor ideologice, întrucât apariția unui fals Chilbudios la nord de Dunăre, vorbitor de latină și cunoscător foarte bun al obiceiurilor romane, arată că de fapt cele două lumi nu erau atât de riguros despărțite de frontiera naturală, precum ar fi vrut bizantinii să creadă. În nordul fluviului se mai găseau oaze de civilizație, în acest caz poate chiar de latinitate, a căror existență, în general ignorată, ieșea uneori la lumină, ca în acest caz, chiar dacă autorul bizantin nu decelează semnificația sa reală. Dincolo de frecvența amintire a spațiului nord-dunărean de unde irup barbarii în imperiu, notații geografice sau etnografice referitoare la acesta apar destul de rar. Tot Procopius dă mai multe amănunte, în momentul în care, vorbind despre herulii rămași la nord de Istru, avansează cu descrierea în care îi cuprinde pe slavi, varni, dani până la ocean și la mai sus pomenita Thule<sup>191</sup>. De asemenea, ținuturile de la nord de fluviu constituie patria hunilor, barbari ambivalenți care pot fi bizantiniilor și aliați și dușmani<sup>192</sup>. Când vorbește despre huni, Agathias îi plasează geografic folosind reperele tradiționale ale mlaștinilor Meotide și fluviului Tanais, întregind însă informația livrescă cu unele date particulare referitoare la numele pe care le poartă în acel moment, și care se află în raport cu locul în care se găsesc<sup>193</sup>. Cronicile și istoriile prezintă începând din secolul al VI-lea spațiul nord-dunărean ca marcat de prezența neliniștitoare a avarilor, care singuri sau împreună cu slavii fac frecvente incursiuni în teritoriul imperial. Locul lor de origine este plasat undeva în acea incertă Sciția, tărâmul barbar prin excelență, care în perioada la care ne referim pare să se fi extins mult spre vest, înglobând și teritoriile altădată cunoscute sub numele Daciei, așa cum dovedește afirmația lui Menander Protector, pentru care Panonia primită de avari pare să fie vecină cu Sciția pe care aceștia nu vor s-o părăsească<sup>194</sup>. Procesul extinderii Sciției spre vest, demonstrat și de hărți occidentale, ce-i drept, mai târziu<sup>195</sup>, este interesant, și ar merita mai multe comentarii. Sursele bizantine pe care le avem nu ne îngăduie afirmații ferme, care să iasă din sfera speculației. Cea mai logică

---

<sup>191</sup> Procopius, *B.G.*, III, 15.

<sup>192</sup> *Ibidem*, IV, 5, 16.

<sup>193</sup> Agathias, *op. cit.*, V, 11.

<sup>194</sup> Menander Protector, *op. cit.*; p. 205.

<sup>195</sup> De exemplu, harta anglo-saxonă de secol X care plasează Sciția la nord de Dunăre, extinsă spre Dania; a se vedea Al. Bărcăcilă, *Dacia și Dania în istoriografia și cartografia medievală*, în *S.M.I.M.*, 3, 1959, p. 350.

explicație ar fi că, după retragerea aureliană, numele de Dacia desemnând o realitate sud-dunăreană, teritoriul de la nord de fluviu trebuia să poarte alte denumiri. Cum barbaria este o caracteristică "scitică", toți migratorii de la Dunărea de Jos, datorită modului lor nomad de existență, putând fi considerați sciți<sup>196</sup>, formulă comodă pentru savanții de cabinet de la Constantinopol, și care era și conformă cu tradiția clasică, această extindere teritorială a Sciției plasată inițial la nord și la răsărit de Marea Neagră nu are nimic surprinzător.

Frontiera dunăreană se dovedește a fi, mai ales după catastrofa din 602, mai degrabă un ideal decât o realitate, datorită ușurinței cu care poate fi străpunsă de barbari. Avarii o trec fără probleme și ajung până la Zidurile Lungi încă la sfârșitul secolului al VI-lea, arată Theophanes<sup>197</sup>, iar Nikephor spune că după ce au trecut Dunărea și s-au așezat în imperiu, avarii au putut să-l asedieze chiar pe Heraclius la Heraclea, probabil în 618<sup>198</sup>.

Cunoștințe ceva mai bune despre teritoriile situate la nord de Istru pare să aibă Nikephor, care conturează o imagine a locurilor de origine ale bulgarilor, pe care îi plasează dincolo de Marea Azov, în Bulgaria Mare, de unde le urmărește etapele migrației, fixate prin repere precum Donul, Nistrul și Niprul, până la Dunărea care îi oprește pentru o prea scurtă perioadă, înainte de a-i lăsa să se reverse în Tracia<sup>199</sup>. Tot el este cel ce pomenește Crimeea, ca țară a goșilor și regiunile pontice locuite de chazari<sup>200</sup>. ținuturile chazarilor apar și la Theophanes, care le prezintă ca locul de refugiu pentru Iustinian al II-lea, după ce acesta a reușit să-și părăsească locul exilului de la Chersones<sup>201</sup>.

Oricât de tributari ar fi concepțiilor geografico-etnografice tradiționale, autorii bizantini nu pot face la nesfârșit abstracție de realități, și trebuie să accepte că din secolul al VII-lea, tărâmul barbariei nu mai este cantonat exclusiv la nord de Dunăre, și așa cum Sciția migrase spre apus, și acesta s-a extins spre sud. Avarii, slavii, bulgarii sunt cei ce transformă calitativ acest spațiu, făcându-l să-și schimbe caracteristicile.

---

<sup>196</sup> Stelian Brezeanu, *Les "Daces" de Suidas. Une réinterprétation*, în *R.E.S.E.E.*, 2, 1984, tome XXII, p. 115.

<sup>197</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 583-584.

<sup>198</sup> Nikephor Patriarch, *op. cit.*, 53.

<sup>199</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>200</sup> *Ibidem*, 42.

<sup>201</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 703-704.

Provinciile balcanice scapă în mod real controlului imperial, fiind stăpânite și devastate de barbari, chiar dacă uneori, ca o demonstrație de forță, un împărat precum Iustinian al II-lea reușește să-i transfere pe slavii din Tracia în Opsikion<sup>202</sup>. Bulgaria este însă în mod durabil transferată la sud de Dunăre, și încercările de a o reintegra spațiului imperial sunt sortite eșecului. Spațiu barbar, spațiu capcană, îl atrage în ghearele morții pe împăratul Nikephor, al cărui craniu este transformat de către Krum într-o cupă<sup>203</sup>.

Un alt punct geografic rezervat în mod tradițional barbariei este răsăritul, unde sunt cantonați perșii, dușmanii ereditari, barbari de un tip special datorită relațiilor lor ambigue cu imperiul. Cvasiegalitatea în plan politic dintre cele două imperii, recunoscută de unii autori bizantini, nu-i împiedică pe aceștia să-i numească întotdeauna barbari pe perși. La cronicari, antica Babilonie se bucură de o atenție destul de susținută, ca în cazul lui Synkellos, datorită prezenței sale consistente în Biblie, sursă esențială de informație<sup>204</sup>. Persia, succesoarea acesteia, deși frecvent amintită în operele istorice datorită conflictelor dintre aceasta și imperiul bizantin, rămâne un spațiu prea puțin cunoscut. Războaiele descrise de Procopius au loc la graniță, și rareori sunt pomenite puncte din interiorul imperiului persan, ca de exemplu capitala, cu palatul regelui regilor în fața căruia aflăm că se găsea "trepiedul" unde cei suspectați de trădare trebuiau să aștepte hotărârea regelui. Mai multe date, mai ales de natură etnografică, prezintă Agathias cu ocazia vestitului său excurs persan. Deși a beneficiat de surse de primă mână, datorate prietenului său care s-a documentat la fața locului, în biblioteci și arhive persane, Agathias prezintă Persia ca pe un teritoriu al alterității absolute, mai ales datorită incompatibilității religioase, demonstrând imposibilitatea unui bizantin "normal" de a înțelege un spațiu guvernat de cu totul alte legi decât cel în care își desfășura existența. Calea deschisă de Agathias nu este urmată de autorii care l-au succedat, care se mulțumesc în general să menționeze Persia fără prea multe alte amănunte. Theophilact Simocata suplinește lipsa de date concrete prin numele arhaizant de "Babilonia" pe care îl dă statului persan<sup>205</sup>, anexându-i astfel o întregă încărcătură de istorie

<sup>202</sup> Nikephor Patriarch, *op. cit.*, 35; 38.

<sup>203</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 810-811.

<sup>204</sup> Georgios Syncellus, *Chronographia ab Adamo usque ad Diocletianum*, ed. B. G. Niebuhr, Bonn, 1829, p. 33 sqv.

<sup>205</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, p. 100.

biblică, familiară probabil publicului său. Nikephor și Theophanes, scriind despre ultima tentativă expansionistă a imperiului în timpul lui Heraclius, beneficiază de mai multe informații geografice privind Persia, al cărui spațiu a fost străpuns în adâncime de înaintarea victorioasă a împăratului. Nikephor amintește orașul Ninive cu ocazia unui duel pe care îl angajează însuși Heraclius, iar Theophanes narează cu destule amănunte cucerirea palatului lui Chosroes de la Ctesiphon<sup>206</sup>.

Vecini nordici ai perșilor sunt eftaliții, a căror prezentare îi prilejuiește lui Procopius un excurs geografico-etnografic destul de amănunțit și de documentat<sup>207</sup>, ținând seama că la Procopius în general aceste excursuri nu sunt fanteziste, și se bazează pe cunoștințe directe, sau oricum de primă mână, pe care le putea acumula în timpul prezenței sale pe teatrele de operații militare, situate în apropierea zonelor despre care scria. Buna cunoaștere a regiunilor de la granița cu perșii este demonstrată de indicațiile geografice foarte clare pe care Procopius le dă atunci când vrea să plaseze în spațiu un ținut despre care scrie. De exemplu, teritoriile din Caucaz, foarte populate, adevărate "fabrici de popoare", dacă putem aplica spațiului oriental metafora încetățenită de Iordanes pentru Scandza, ating maximum de densitate și de bogăție în valea care se întinde până la munți; pentru Armenia și Persarmenia dă ca reper Taurus; țara tzanilor e plasată lângă Lazica, la fel ca și cea a iberilor, care ca precizare suplimentară are referirea la Porțile Caspice; etiopienii și homeriții sunt plasați la capătul drumului mătășii adusă de la indieni<sup>208</sup>, ș.a. m.d. Etiopia intră și în atenția lui Nonnosus, care îi apreciază întinderea și se minunează de mărimea cetății Auxumis<sup>209</sup>.

Tradiția interesului de natură geografico-etnografică pentru ținuturile locuite de barbarii orientali se regăsește și la Menander Protector, care descrie cu multă acribie pământurile bogate în minereuri de fier ale sogdaiților, abundența lor de metale prețioase, în paralel cu ritualurile lor ciudate și zgomotoase<sup>210</sup>.

Cum era de altfel și de așteptat, depărtarea în spațiu estompează exactitatea cunoștințelor, astfel încât, dacă India mai are o anume concretețe, puncte ale ei putând fi atinse, precum cetatea cucerită de perși

<sup>206</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 14; Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 621-622.

<sup>207</sup> Procopius, *B. P.*, I, 4, 1-25.

<sup>208</sup> *Ibidem*, I, 15; I, 12, 4-5; I, 15; I, 20, 9.

<sup>209</sup> Nonnosus, *op. cit.*, p. 179.

<sup>210</sup> Menander Protector, *op. cit.*, p. 227-228.



prin intercesiunea unui episcop creștin<sup>211</sup> sau relevându-se ca exportator de mătase<sup>212</sup>, China devine deja la Theophilact Simocata, sub numele de Tangast, un spațiu ideal, caracterizat printr-un echilibru politic perfect<sup>213</sup>.

Nu doar estul extrem poate fi un tărâm imaginar, ci și sudul, unde în timpul navigației Nonnosus identifică un neam de oameni care nu semăna cu nici unul dintre cele cunoscute, și care, după toate probabilitățile par să fi fost maimuțe africane<sup>214</sup>. La granița dintre realitate și imaginar se află regiunile sudice în opera lui Synkellos, pentru care Egiptul, înainte de a fi provincie romană, este un teren unde domnesc zeii, iar precizările privind aceste spații sunt mai puțin bazate pe cunoștințe geografice cât pe tradiția biblică a împărțirii moștenirii lui Noe<sup>215</sup>. De obicei însă regiunile sudice rămân puternic înrădăcinate în concret, ca în cazul lui Procopius care oferă numeroase date despre nordul continentului african, datorită războaielor împotriva vandalilor și maurilor. Spațiul african are o anumită dualitate la Procopius, deoarece prin amprenta sa romană reușește să integreze în sfera civilizației un popor odinioară migrator, precum vandalii, care deprind aici avantajele traiului în manieră romană; pe de altă parte, el rămâne un teritoriu al barbariei absolute a maurilor, care locuiesc în grote, dorm pe pământul gol și consumă alimente crude<sup>216</sup>.

De asemenea, afirmarea arabilor face ca atenția autorilor mai târziu să se deplaseze spre zona sudică. Originea arabilor este plasată de Nikephor în Aithribos, o țară în Arabia cea binecuvântată (*eudaimonos Arabias*)<sup>217</sup>, epitet ce are misiunea de a reaminti publicului bizantin vechea provincie romană a Arabiei Felix, și de a lega de repere cunoscute acest nou rezervor de barbari agresivi. Ca și în cazul Persiei, Arabia ca atare nu este cunoscută în profunzime, deoarece nu este un teritoriu în care bizantinii să se aventureze, cu rare excepții, precum campania împăratului Constantin al V-lea, prezentată ca un fel de revanșă a civilizației împotriva pustiului<sup>218</sup>. În majoritatea referirilor la arabi,

---

<sup>211</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 516-517.

<sup>212</sup> Procopius, *B. P.*, I, 20.

<sup>213</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, p. 144.

<sup>214</sup> Nonnosus, *op. cit.*, p. 180.

<sup>215</sup> Georgios Syncellus, *op. cit.*, p. 33; 82-83.

<sup>216</sup> Procopius, *B. V.*, II, 6, 2.

<sup>217</sup> Nikephor Patriarch, *op. cit.*, 18.

<sup>218</sup> *Ibidem*, 68.

aceștia sunt însă ruși de spațiul lor de origine, pătrunzând în teritoriile bizantine pe marea pe care par să o fi luat cu totul în stăpânire, ca pe o prelungire a pustiului de unde sunt originari.

Indiferent de punctul cardinal unde se află situat, spațiul barbar are câteva caracteristici care îl individualizează în raport cu cel bizantin, și prima dintre aceste ar fi absența orașelor. Teritoriul stăpânit de barbari e desemnat cu termenul generic *chora*, care desemnează mai degrabă spațiul rural, decât unul marcat de orașe. De exemplu, solul împăratului Leon este trimis în *boulgaron...chora* pentru a obține ajutor împotriva sarazinilor<sup>219</sup>; Nikephor nu face nici o precizare suplimentară referitoare la numele așezărilor locuite de bulgari, și nu dă nici un indiciu referitor la tipul acestora. Chiar atunci când barbarii se așează în teritorii inițial puternic urbanizate în timpul stăpânirii romane și bizantine, ei "contaminează", am putea spune, spațiul, lipsindu-l de trăsăturile care îi confereau specificitate, și orașele sunt din ce în ce mai rar amintite de istorici și cronicari. Bineînțeles, această afirmație trebuie nuanțată, întrucât s-ar putea invoca oricând exemplul lui Procopius, care în cazul Italiei și Africii de Nord vorbește despre teritorii intrate sub stăpânirea barbarilor, dar în care orașele sunt realități cotidiene. Se poate spune cu mai multă certitudine deci doar că autorii bizantini îi consideră în general pe barbari incapabili să ridice ei înșiși orașe autentice, și că le distrug pe cele pe care le cuceresc. Reintegrarea spațiului în domeniul civilizației se face, așa cum am văzut, prin re-urbanizare<sup>220</sup>. Acest topos al caracterului non-urban al spațiului barbar, conduce la o imagine cu totul neobișnuită a reședințelor șefilor barbari, atunci când acestea sunt descrise. Influența lui Priscus Panites nu poate fi negată, dar nici nu poate fi contestată total realitatea etnografică pe care o va fi reflectat prezentarea de către Menander Protector a bogățiilor extraordinare existente în reședința șefului sogdaiților<sup>221</sup>. Condiționarea de către clișeele tradiției este evidentă și în mirarea lui Nonnosus în fața dimensiunilor deosebite ale cetății Auxumis<sup>222</sup>, dar și în faptul că elementul de referință rămâne în permanență realitatea bizantină. Singurul caz în care este foarte clar că existența orașelor nu este trecută sub tăcere este al spațiului stăpânit de perși, care în pofida diferențelor, pare să fie identic în esență cu cel roman, așa cum perșii înșiși reprezintă niște barbari de un tip mai special.

---

<sup>219</sup> *Ibidem*, 57.

<sup>220</sup> *Ibidem*, 73.

<sup>221</sup> Menander Protector, *op. cit.*, p. 227-228.

<sup>222</sup> Nonnosus, *op. cit.*, p. 179.

## 2. IMAGINEA SPAȚIULUI LA AUTORII DE LIMBĂ LATINĂ

Dacă încercăm acum să analizăm reprezentările spațiului în operele autorilor de expresie latină, vom remarca o serie de asemănări, datorate trunchiului comun al tradiției clasice împărtășite și de unii și de alții, dar și destule deosebiri, firești în condițiile evoluției ce începuse a fi diferită în Apus față de Răsărit. De exemplu, modelul greco-roman al zonelor geografico-climatice nu poate fi preluat integral de către istoricii unor popoare barbare, al căror trecut migrator era generator de anumite tensiuni ideologice. Dar influențe ale acestei concepții ordonatoare a universului există, reziduale sau mai puternice, și pot fi decelate în diferite măsuri în operele autorilor latini. Isidor din Sevilla afirmă foarte clar în *Laus Spaniae* că patria sa este situată în cea mai plăcută regiune a pământului, cea temperată<sup>1</sup>, argument geografic și climatic menit să explice și el succesul "mariajului" dintre goți și fosta provincie romană. Constatăm că în operele autorilor de limbă latină se menține ideea unei partiții între spațiul barbariei și cel al civilizației, cu deosebirea că spațiul roman și civilizația nu se mai suprapun perfect, ca în cazul bizantinilor. Barbaria este cantonată și de către ei în spații consacrate, a căror dispoziție geografică o vom analiza în cele ce urmează.

Nordul rămâne și pentru autorii occidentali un spațiu privilegiat al barbariei, ceea ce ar putea să pară paradoxal, în condițiile în care popoarele despre care scriu au sau își asumă o origine nordică. Paradoxul se atenuează însă în momentul când înțelegem faptul că aceste popoare sunt plasate acum în zona considerată temperată, deci în inima civilizației, iar originea lor nordică aparține unui trecut dacă nu renegat, cel puțin suficient de îndepărtat pentru a mai constitui un pericol. Ca o inovație, se poate surprinde faptul că barbarii nu mai transformă calitativ într-un sens negativ spațiul în care s-au așezat, dacă în acel moment sau în perioada următoare și-au depășit condiția inițială, avansând spre civilizație. Evoluția politică și așezarea geografică le anulează barbaria; aceasta poate fi lăsată fără probleme în seama altora, și spațiul cel mai propice s-o găzduiască rămâne cel al nordului. Aici se găsește insula Scandza, "fabrica de popoare" a lui Iordanes<sup>2</sup>, numită

---

<sup>1</sup> Isidorus Hispalensis, *Laus Spaniae*, 1.

<sup>2</sup> Iordanes, *op. cit.*, IV, 25.

Scandinavia la Paul<sup>3</sup>, care în afara modernizării numelui, nu aduce modificări esențiale atribuțiilor fixate acestui spațiu de predecesorul său. Iordanes la rândul său se înscria într-o tradiție deja îndelungată, a etnografiei clasice, de ale cărei argumente avea nevoie pentru conturarea mitului de origine a goților<sup>4</sup>. Scandza este la Iordanes, care preia descrierea geografică de la Orosius, Ptolemeu și Pomponius Mela<sup>5</sup>, o insulă în ocean, marcând astfel și geografic distanța dintre barbaria inițială a originilor și civilizația care se regăsește doar pe continent. Deși autorul elimină unele din atributele fantastice pe care scrierile vremii le atribuiau acestui spațiu<sup>6</sup>, o serie de descrieri pe care el le dorește geografice se situează la granița dintre realitate și imaginar. Descrierea destul de corectă a fenomenului nopții polare coexistă cu credința în insulele unde lupii își pierd vederea<sup>7</sup>. Cercetări recente au arătat că majoritatea trăsăturilor atribuite Scandinaviei, inclusiv frecvent pomenita ei suprapopulare sunt simpli *topoi* literari<sup>8</sup>. Scandza, *officina gentium aut certe vagina nationum*<sup>9</sup>, rămâne însă la Iordanes un tărâm marcat de o prolificitate ieșită din comun, datorită climatului său care stimulează energia reproducătoare a barbarilor, și care astfel contribuie la inundarea continentului cu diferite neamuri originare de aici<sup>10</sup>. Aici locuiesc neamuri care pe scara evoluției se plasează mai aproape de animalitate decât de umanitate, prin caracterul locuințelor, costumației, felului de a se hrăni, aspectului fizic; dar tot aici se regăsesc și popoare care aveau să-și încrucișeze pe continent drumurile cu goții și să se apropie în grade mai mari sau mai mici de civilizație<sup>11</sup>. Specificitatea Scandzei constă în caracterul său insular, care o plasează între geografia umană a continentului și acel "dincolo" geografic al oceanului<sup>12</sup>, care face din ea un teritoriu intermediar, situat între realitate și imaginar. Ieșirea din acest spațiu în cele din urmă imaginar, situat în afara continentului, deci în

---

<sup>3</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 1.

<sup>4</sup> Herwig Wolfram, *Origo et religio. Ethnic traditions and literature in early medieval texts*, în *Early Medieval Europe*, 1994, p. 26.

<sup>5</sup> G. Dagron, *Discours utopique et recit des origines...*, p. 295.

<sup>6</sup> J. Svennung, *Jordanes und Scandia...*, p. 14-28.

<sup>7</sup> Iordanes, *Getica*, III, 18.

<sup>8</sup> Rolf Hachmann, *Die Goten und Skandinavier*, Berlin, 1970, p. 279-328.

<sup>9</sup> Iordanes, *Getica*, IV, 25.

<sup>10</sup> H. Wolfram, *Histoire des Goths...*, p. 2.

<sup>11</sup> Iordanes, *op. cit.*, III, 21-24.

<sup>12</sup> G. Dagron, *Discours utopique et recit des origines...*, p. 297.

afara spațiului care era pasibil de a primi expansiunea civilizației romane, îi introduce pe goți în istorie, îi rupe de sânul matern și îi expune dublului proces de romanizare și de pierdere a purității și păcii inițiale<sup>13</sup>. Scandinavia lui Paul Diaconul are același rol de matrice, căci insulă fiind, pământ mediator între cunoscut și necunoscut, este cel mai potrivit loc al originii<sup>14</sup>. La fel ca la Iordanes, care i-a servit evident de model, insula este sediul unei barbarii în stare pură, precum cea a laponilor (*scritobini*), care prin consumul de carne crudă se situează tot în sfera total opusă civilizației<sup>15</sup>. Energia reproductivă a barbarilor cantonați în acest teritoriu nordic e atât de mare, datorită probabil interminabilelor nopți polare<sup>16</sup>, că în fața ei spațiul însuși se contractă, insula devenind prea mică și obligându-i pe longobarzi să se expatrieze<sup>17</sup>. Părăsindu-și insula, longobarii își schimbă total condiția, act simbolizat prin modificarea numelui din *vinili* în *langobardi*<sup>18</sup>, ies din mit și intră în istorie<sup>19</sup> și își încep drumul care avea să-i ducă spre civilizație. Regiunile de la Baltica, unde ajung în urma traversării mării și goții și longobarii, nu sunt mai puțin zone ale barbariei, locuite de neamuri războinice și periculoase, care trebuie înfruntate pentru a asigura supraviețuirea poporului ales. Acest teritoriu este apropiat de goți prin marcarea cu numele lor: Gothiscandza este nu doar o luare în posesie a spațiului, este și o extragere a spațiului din sălbăcie și indistinția anterioară, o individualizare a acestuia într-o manieră atât romană cât și biblică<sup>20</sup>.

Pentru Paul, spațiul din nordul continentului se află cumva la încrucișarea dintre realitate și ficțiune, fiind locuit atât de popoare istorice, precum turcilingii, herulii, rugii, cât și de neamuri legendare, precum assipiții, amazoanele, și chiar ființe fantastice precum cinocefalii, oamenii cu cap de câine, nu par o prezență care să suscite îndoieli, atunci când sunt invocați printr-o strategemă ce trebuia să-i înspăimânte pe dușmani<sup>21</sup>.

<sup>13</sup> M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine...*, p. 271.

<sup>14</sup> Louis Marin, *De l'Utopia de More à la Scandza de Cassiodore - Jordanes*, în *Annales E.S.C.*, 26, 2, 1971, p. 315.

<sup>15</sup> Paulus Diaconus, *Hist. lang.*, I, 5.

<sup>16</sup> J. Svennung, *Zur Geschichte der Goticismus*, Uppsala, 1967, p. 110.

<sup>17</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 3.

<sup>18</sup> *Ibidem*, I, 14-15.

<sup>19</sup> H. Wolfram, *Origo et religio...*, p. 22.

<sup>20</sup> Iordanes, *op. cit.*, IV, 25.

<sup>21</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 19; I, 11; I, 15.

Sciția, regiunea de la nordul Mării Negre unde goții lui Iordanes se așează în următoarea etapă a migrației lor<sup>22</sup>, poate fi într-un fel considerată locul geometric al întregii barbarii înconjurătoare, căci aici goții se înrudesce cu toate popoarele care au ilustrat acest teritoriu în realitate sau în legendă, de la amazoane până la parți<sup>23</sup>. Reperele ei sunt cele tradiționale: nordul Pontului Euxin, Mlaștinile Meotide, marginea cea mai îndepărtată a Asiei dinspre Oceanul Euroborean dar și izvoarele Istrului, Nistrul și Bugul<sup>24</sup>. În viziunea autorului, extinsă destul de mult spre vest și făcută să se învecineze cu Germania, Sciția continuă să ocupe teritoriile răsăritene care îi erau în mod obișnuit atribuite. Într-un fel, dincolo de acceptarea unei tradiții geografice și istorice mergând în această direcție, Iordanes avea nevoie de a menține această plasare spre Asia a Sciției pentru a-i putea identifica pe locuitori cu biblicele popoare Gog și Magog, mergând de altfel, după cum mărturisește, pe urmele lui Iosephus Flavius<sup>25</sup>.

Printr-un soi de silogism geografic, popoarele Sciției sunt marcate astfel de o componentă apocaliptică, sugerată de faptul că Attila, asupra semnificației căruia vom mai reveni, reușește să fie stăpânul tuturor acestor neamuri<sup>26</sup>.

Tradiția clasică dar și cea creștină inspirată de ea fixează Sciția drept spațiul barbar prin excelență, ceea ce o face la un moment dat să-și piardă contururile geografice clare și să păstreze în primul rând valoarea simbolică. Datorită echivalenței automate între *scit* și *barbar*, denumirea de Sciția poate fi aplicată în antichitatea târzie și evul mediu și unor teritorii care n-au avut nici o legătură cu spațiul inițial al acesteia. La Beda întâlnim o curioasă exemplificare a acestei idei, în controversata sa afirmație potrivit căreia neamul picților ar fi originar din Sciția<sup>27</sup>. S-au propus numeroase explicații pentru această "abdicare" a lui Beda, în general corect informat, de la obiceiul de a furniza date dacă nu exacte, cel puțin plauzibile, și printre teoriile trecute în revistă s-au numărat greșeli ale copiștilor, care ar fi putut înțelege Sciția în loc de Scandia, sau

---

<sup>22</sup> Iordanes, *op. cit.*, V, 39.

<sup>23</sup> G. Dagron, *Discours utopique...*, p. 300.

<sup>24</sup> Iordanes, *op. cit.*, V, 30.

<sup>25</sup> Raoul Manselli, *I popoli immaginari: Gog e Magog*, în *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Settimane XXIX, Spoleto, 1983, p. 490.

<sup>26</sup> Iordanes, *op. cit.*, IV, 25; IV, 29; XXXIV, 128.

<sup>27</sup> Beda Venerabilis, *Hist. eccl.*, I, 16.

falsa etimologie Sciția pentru Scoția care ar fi fost inventată de Beda<sup>28</sup>. Interesul autorului de a stabili legături între irlandezi și scoțieni este real, și ar fi putut face apel la astfel de false etimologii, impuse în modă de Isidor din Sevilla, dar aceasta nu exclude apelul la tipul de concepție amintită mai sus. Sciția a devenit pentru romani și bizantini tărâmul de unde izvorăsc toate neamurile barbare care se revarsă asupra imperiului; pentru Beda, picții sunt alături de scoți barbarii prin excelență, astfel că pare natural ca originea lor să fie plasată în acest tradițional rezervor de barbari. Dacă Sciția nu reprezintă o formă coruptă pentru Scandia sau Scoția ci o realitate geografică în sine, plasarea ei în spațiu este însă foarte dificilă, întrucât n-avem repere clare. Putem doar specula pe marginea ideii că și la Beda nordul este punctul cardinal asociat în modul cel mai puternic cu barbaria, așa cum demonstrează felul în care îi consideră pe picți și scoți barbari din nord, *gentes aquilonalium*<sup>29</sup>. Aceasta ar indica o posibilă plasare a Sciției într-un ambiguu spațiu nordic, ale cărui contururi clare sunt însă imposibil de precizat.

De altfel, aducerea în discuție a legăturii dintre nord și spațiul barbar, așa cum se prezintă ea în cazul aparte al lui Beda, care nu poate face apel la reprezentările tradiționale ale celor de pe continent, și atunci cantonează barbaria în nordul spațiului său insular, ține să ilustreze permanența acestui topos în literatura istorică a epocii de care ne ocupăm. Și la alți autori, care se ocupă de realități rămase înscrise în spațiul continental, ceea ce se află la nord de spațiul controlat de poporul despre care scriu poartă caracteristicile tradiționale ale barbariei. Vasconii, purtători la Isidor ai caracteristicilor unei barbarii în stare pură, sunt plasați geografic în munții din nordul Spaniei<sup>30</sup>. La Grigore, cei mai distrugători barbari - alamanii lui Chrocus, hunii lui Attila, danezii lui Chlochilaicus - vin tot din spațiul nordic<sup>31</sup>. Pentru Paul Diaconul, pericolul reprezentat în cea mai mare măsură de avari, dar și de slavi sau franci este originar în același amenințător nord. Germania de asemenea păstrează la el caracteristicile care-i erau în mod tradițional atribuite, de a produce neamuri feroce și barbare<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Archibald M. Duncan, *Beda, Iona and the Picts*, în *The Writing of History in the Middle Ages; Essays Presented to R.W. Southern*, ed. R.H.C. Davis, J.M. Wallace-Hadrill, Oxford, 1981, p. 4.

<sup>29</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 14.

<sup>30</sup> Isidorus Hispalensis, *Historia Gothorum*, 61.

<sup>31</sup> Gregorius Turonensis, *Historiarum Libri Decem*, I, 32, 1-5; II, 6, 10-13; III, 3.

<sup>32</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 1.

Dar ca și la bizantini, acest spațiu nordic are o limită naturală, reprezentată de Dunăre, a cărei depășire de către barbari este un eveniment devenit din ce în ce mai frecvent, dar care trebuie totuși consemnat atunci când nu se finalizează ca de obicei. Isidor recunoaște astfel drept o mare realizare a lui Constantin faptul de a-i fi izgonit din nou pe goți dincolo de Dunăre<sup>33</sup>. Rolul Dunării de hotar între spațiul barbar și cel roman, al civilizației, apare clar atunci când la sud de fluviu își găsesc refugiu cei persecutați de Athanaric pentru convingerile lor religioase, sau cei ce încearcă să scape din calea hunilor<sup>34</sup>. Trecerea Dunării și intrarea în imperiu este momentul crucial al istoriei goșilor, eveniment care le schimbă statutul și le conferă un alt tip de rol pe scena politică a lumii romane<sup>35</sup>. Dramatizat într-o altă manieră, la Isidor episodul trecerii Dunării de către vizigoți în 377 are conotații negative deoarece în urma contactelor cu Imperiul se produce, din vina lui Valens, arianizarea goșilor<sup>36</sup>. De altfel, rolul Dunării de hotar este oarecum neobișnuit în operele autorilor occidentali, pentru care întinderea stăpânirii unui anume popor este limitată nu atât de repere geografice cât de stăpânirea teritorială a altor neamuri.

Sudul, care după cum remarcasem în discuție referitoare la autorii de limbă greacă, reprezenta un alt spațiu în mod tradițional atribuit barbariei, nu ocupă un loc la fel de important în operele autorilor occidentali. Centrați mai mult pe spațiul politic în care își desfășoară existența popoarele despre care scriu, având cunoștințe ceva mai bune despre spațiul nordic datorită trecutului migrator al acestora, care a presupus o deplasare dinspre miazănoapte spre ținuturile fâgăduinței în care s-au stabilit, acești autori știu și spun foarte puțin despre zonele sudice, atunci când nu le ignoră cu desăvârșire. Pentru Iordanes, distanțele care separă zonele geografice pot fi cu ușurință comprimate, astfel că urmărindu-l pe un incert rege Vesosis, goșii ajung foarte rapid în Egipt. Spațiul sudic intră mai mult în atenția sa atunci când intervine cucerirea vandală a Africii<sup>37</sup>. Trebuie remarcat însă că aceste teritorii sudice aparțin sferei civilizației, din care sunt smulse doar accidental, precum Africa de către vandali. Despre adevărata barbarie sudică, a

<sup>33</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 5.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 9; 6.

<sup>35</sup> Iordanes, *op. cit.*, XXVI, 138.

<sup>36</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 7.

<sup>37</sup> *Ibidem*, VI, 47; XLVII, 244.



berberilor de exemplu, despre care un Procopius ne dăduse atâtea amănunte, nu este vorba aici. Grigore din Tours, scriind o cronică universală, amintește unele reperi sudice, ca Egiptul, Nilul, Marea Roșie, Babilonia și cetățile sale<sup>38</sup>, dar totul în contextul compendiului de istorie biblică plasat în începutul lucrării sale, ceea ce face să nu transpară din text vreo urmă a concepției clasice care făcea și din sud un tărâm al barbariei. Vom vedea de altfel mai târziu că pentru Grigore, atât de pătruns de concepțiile religioase, reprezentările spațiului au mai puțin o conotație de tip greco-roman, cât una biblică. Poate doar Spania, tărâm al barbariei atâta vreme cât locuitorii ei sunt arieni, să poată fi integrată modelului clasic.

Nici la Isidor, sudul nu se bucură de o atenție deosebită. Reperele geografice între care plasează el Spania sunt vestul și răsăritul reprezentat de India<sup>39</sup>, ceea ce arată care puncte cardinale au cu adevărat importanță în viziunea sa. El tratează, ce-i drept și istoria vandalilor, ceea ce-l obligă să menționeze și Africa, din care nu-l interesează decât provincia romană cu acest nume, acordând o anumită atenție Cartaginei, lucru explicabil datorită rolului politic și religios al acesteia. Nu zăbovește prea mult asupra Africii, amintită în doar 10 paragrafe<sup>40</sup>, poate și datorită faptului că dominația vandală acolo, căreia bizantinii îi pun capăt relativ repede, i se pare o etapă tranzitorie, o paranteză lipsită de prea multe semnificații. Această atitudine este normală în ceea ce-l privește, deoarece atenția extraordinară pe care o dă Spaniei, rolul ei hiperbolizat, făceau dificilă existența și a altor centre de interes. Demn de menționat este felul în care spațiul suferă de pe urma recuceririi bizantine. Cucerite de armatele imperiale, teritoriile sud-estice ies din spațiul politic reprezentat de regatul de la Toledo, fără a li se preciza prea bine statutul. Isidor se situează astfel în linia ilustrată de fratele său, Leandro din Sevilla, care în scrisoarea către sora lor Florentina arăta că provincia Spania nu mai e patria lor, fiindcă și-a pierdut *fecunditas* și *cives*, fiind acum populată cu *extranei*<sup>41</sup>. Pe de altă parte, incursiunile bizantine dincolo de această zonă sunt caracterizate în termenii în mod tradițional atribuiți invaziilor barbare (*insolentia*), ceea ce îngăduie formularea ipotezei potrivit căreia, prin recucerirea de către Iustinian, pentru Isidor teritoriile sudice ale Spaniei au reintrat în mod paradoxal într-un spațiu al barbariei.

<sup>38</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.* I, 10.

<sup>39</sup> Isidorus Hispalensis, *Laus Spaniae*, I.

<sup>40</sup> Idem, *Historia vandalorum*, 74-84.

<sup>41</sup> L. A. Garcia Moreno, *op. cit.*, p. 117.

La Paul Diaconul, sudul apare numai accidental, prin menționarea atacurilor arabe care începeau să fie simțite și în Occident. Aceluiași punct geografic aparțin și teritoriile stăpânite încă de bizantini, pe care el nu le transferă însă, cum ar fi făcut Isidor, sferei barbariei.

Pentru Beda, la sud se află grosso-modo regatul francilor, Galia Belgică, după cum precizează el în descrierea geografică a Britaniei, având grijă să amintească și punctele de pe ambele maluri ale Canalului Mânecii care sunt cel mai apropiate unul de celălalt (Richborough și Boulogne) și distanța în stadii dintre ele<sup>42</sup>. Acest regat franc este în mod cert un model de civilizație, datorită creștinismului mai timpuriu și a școlilor care ar fi de dorit să fie imitate în spațiul anglo-saxon. Din sud vin însă și invadatorii arabi, a căror înfrângere la Poitiers Beda pare s-o fi consemnat el însuși, cu ocazia unei revizuirii a operei sale.

Vestul nu are aceeași încărcătură la autorii de limbă latină precum la cei de expresie greacă, din simplul motiv că el nu reprezintă un spațiu locuit de neamuri deosebite calitativ de propriul popor. Ca regulă generală, e punctul cardinal cel mai puțin important în economia lucrărilor respective, mai ales în cazul în care la apus nu se mai află alte neamuri, care să dea identitate spațiului, ci imensitatea neutră a oceanului, ca la Isidor și parțial la Grigore din Tours. Iordanes e cel mai indiferent la semnificația vestului, impresia degajată de *Getica* fiind că, după așezarea în Italia, ceea ce se află la apus de aceasta nu mai contează. Trebuie totuși menționată descrierea insulelor din Ocean (Cyclade, Baleare, etc.) cu care el începe *Getica*, cea mai apuseană dintre acestea fiind Thule "de la marginea pământului"<sup>43</sup> conform formulării lui Virgiliu pe care el se simte obligat să o preia. Succesorul lui într-ale consemnării istoriei Italiei este prin forța lucrurilor silit să fie atent la vecinii de la Soare-apune, deoarece aceștia sunt tocmai francii care au pus capăt existenței regatului longobard independent. Constatăm deci la Paul o bună cunoaștere a istoriei și geografiei Galiei, printre altele și datorită folosirii lucrărilor lui Grigore din Tours dar și din pricina șederii sale la curtea de la Aachen, unde a avut acces la surse de informare valoroase. Din punctul de vedere al lui Beda, Irlanda, *Hibernia* în forma în care apare în opera sa, este un teritoriul apusean, înzestrat cu o parte a atributelor spațiului barbar pe care le observăm la autorii bizantini. Scoții,

---

<sup>42</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 1.

<sup>43</sup> Iordanes, *op. cit.*, I.

neamul barbar care locuiește insula, se află într-o situație de clară inferioritate față de angli, căci în vreme ce aceștia din urmă au deja o patrie, organizată politic în regate, ei nu dispun decât de *sedes*, forma primitivă de organizare atribuită în mod tradițional barbarilor<sup>44</sup>. Pe de altă parte, Irlanda scapă cumva din capcana barbariei prin creștinismul său fervent, călugării pe care îi exportă în spațiul englez fiind purtătorii unui nou ideal de civilizație.

Rămâne de discutat semnificația pe care o are răsăritul pentru fiecare dintre autorii avuți în discuție, ținând seama că datorită trecutului lor migrator, în diferite etape ale istoriei lor, estul poate să însemne lucruri diferite. De exemplu, pentru Iordanes, în momentul popasului în Sciția, răsăritul înseamnă spațiul de la limita realității, acolo unde vrăjitoarele gote, *haliurumnae*, alungate din interiorul comunității se însoțesc cu demonii, dând naștere hunilor. În timpul popasului în Dacia, estul este o Asie cu contururi incerte, de unde apar distrugători hunii, acești frați diabolici, prin care cursul istoriei goților este schimbat. În sfârșit, pentru perioada petrecută în Italia, estul reprezintă imperiul și mai ales metonimia sa, Constantinopolul, unde Matasuntha, căsătorită cu Germanus, va da naștere celui care în viziunea autorului trebuia să semnifice reconcilierea între două case domnitoare și între două popoare<sup>45</sup>.

Cum spuneam mai înainte, Constantinopolul este important pentru toți scriitorii de limbă latină pe care îi analizăm. La Paul Diaconul, deși puțin prezent, el reprezintă centrul de putere care îi organizează pe acei romani cu care se mai confruntă longobarzii săi. Pentru împodobirea sa, împăratul Constans al II-lea jefuiește Roma de vechile sale opere de artă care mai scăpaseră urgiei timpurilor<sup>46</sup>. Tot în termeni de confruntare pune problema Isidor din Sevilla, pentru care din răsărit au venit acei romani care au îndrăznit să conteste puterea regilor vizigoți. La Beda, trăsătura distinctivă a capitalei de pe malurile Bosforului este de a fi locuită de o populație vorbitoare de limbă greacă. Altfel, Constantinopolul este numit cu apelativul tradițional de "oraș care domnește" (*regia quidem urbe*), fără însă a beneficia de vreo descriere, nici măcar cu ocazia prezenței acolo a papei Grigore cel Mare ca delegat al scaunului apostolic<sup>47</sup>. Singurul autor la care Constantinopolul are o concretețe reală este

<sup>44</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 1.

<sup>45</sup> Iordanes, *op. cit.*, LX, 314.

<sup>46</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, V, 11.

<sup>47</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, II, 1.

Grigore din Tours, care acordă spații ample soliilor trimise de regii franci în capitala bizantină, și care face să apară chiar populația imperiului, cu ocazia unor dispute avute cu acești ambasadori. Un alt spațiu răsăritean important pentru Grigore este Italia, ai cărui locuitori apar în opera sa fie ca "itali" fie ca "goți", atunci când precizează că sunt de religie ariană<sup>48</sup>. Italia, dar mai ales Roma, reprezintă pentru Beda probabil cel mai important loc de pe pământ, care surclasează chiar natala sa Northumbrie, pentru că aici se găsesc mormintele apostolilor și deci aici este centrul religios, singurul care contează, al lumii sale. De altfel, deși Roma este amintită de foarte multe ori în opera sa, ca loc de pelerinaj, singurul reper geografic concret este mormântul lui Petru, unde vin să-și sfârșească zilele personaje regale ale anglo-saxonilor<sup>49</sup>. De altfel, respectul pentru Roma este atât de mare în rândul regilor anglo-saxoni, încât se încearcă la un moment dat chiar un fel de transplant simbolic al acesteia pe pământul britanic, prin construirea în Kent a unei mănăstiri dedicată, după modelul roman, apostolilor Petru și Pavel<sup>50</sup>.

O altă moștenire a tradiției greco-romane de reprezentare a spațiului ar putea fi considerată tema oceanică, prezentă în proporții mai mari sau mai mici la autorii de care ne ocupăm. A reieșit deja din cele spuse până acum că oceanul, fie el plasat în nord sau în vest reprezintă o limită a civilizației și a lumii în general, dincolo de care se află vidul. În el, insulele sunt spații liminare, precum Scandza, dar și posibile spații privilegiate, ca în cazul Britaniei, în care paradigma lui Iordanes se inversează. Britania nu este la Beda spațiul mitic din care se evadează pentru a se intra în istorie, ci dimpotrivă, tărâmul concret în care anglo-saxonii ajung în final, porniți din nedeterminatele lor sălașe continentale. Oceanul este și o graniță naturală pentru extinderea unei stăpâniri politice, ca la Isidor, care îl numește pe Swinthila *totius Spaniae intra Oceania fretum monarcham*<sup>51</sup>. Același rol de graniță îl avusese oceanul și la Iordanes, care îl considera pe Caesar cel mai de seamă stăpânitor din lume deoarece atinsese limitele oceanice ale universului, extinzând împărăția romană până *in oceani sinu repositas insulas*<sup>52</sup>. Mările, care fac legătura între continent și ocean, sunt spații neprietenoase, generatoare de

<sup>48</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, III, 31.

<sup>49</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, V, 7.

<sup>50</sup> *Ibidem*, II, 33.

<sup>51</sup> Isidorus Hispalensis, *Historia Gothorum*, 62.

<sup>52</sup> Iordanes, *op. cit.* XI, 68.

pericole, dintre care cele mai redutabile sunt reprezentate de pirați sau de diferiți invadatori. În cazul lui Grigore din Tours, cel mai reprezentativ exemplu este cel al lui Chlochilaicus, regele danez venit pe mare, într-o expediție care poate fi considerată precursora a distrugătoarelor raiduri normande de mai târziu. Beda prezintă inutila, în final, veghe a lui Carausius, care păzește țărmurile pentru a-i proteja pe britoni de atacurile pe mare ale piraților franci și saxoni<sup>53</sup>. Marea poate fi și simplu reper geografic, precum Pontul Euxin și Meotida la Iordanes, care au unicul rol de a marca limitele Sciției și ale stăpânirii goților. Mediterana are însă același rol strategic pe care îl vedeam relevat de operele autorilor de limbă greacă, deoarece stăpânirea ei dă stabilitate posesiunilor continentale. Vandalii se dovedesc a fi asimilat bine lecția romană privind dominația mării pentru a putea stăpâni Africa, după cum ne dovedește îndemnul adresat de Genseric vizigotului Euric de a cuceri Arles și Marsilia, pentru a-i asigura acestuia liniște în Africa<sup>54</sup>. De altfel, cucerirea insulelor din Mediterana este o altă mișcare inteligentă a regelui vandal, care își asigură astfel pentru o bună bucată de vreme rolul de "stăpân al Mediteranei occidentale"<sup>55</sup>.

În ceea ce privește spațiul pe care îl stăpânesc popoarele ale căror interese le apără autorii de expresie latină, el nu mai este un simplu *sedes*, cum era denumit teritoriul locuit de neamurile barbare, ci a devenit cu adevărat o *patria*, în cea mai desăvârșită tradiție romană<sup>56</sup>, spațiu politic centralizat, ordonat și organizat de legi. În el se îmbină ideea ciceroniană a "patriei celei mici", deoarece regiunile ocupate de barbari sunt foste provincii romane, a căror unitate dătătoare de identitate a fost realizată în general în timpul imperiului, cu cea de univers. Acest univers are un centru politic, dar cel mai important pentru operele pe care le analiză a fi punctul în care este preluat autorul-observator.

Așa cum romanii unificaseră întreaga lume cunoscută în numele unui ideal de civilizație, la o scară mai puțin ambițioasă barbarii realizează și ei relativa unificare a unui spațiu de care istoricii la care ne referim sunt profund atașați afectiv. Fiecare dintre operele pe care le analizăm este centrată pe un spațiu destul de bine delimitat, de regulă

---

<sup>53</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 6.

<sup>54</sup> Iordanes, *op. cit.*, XLVII, 244.

<sup>55</sup> Pierre Riché, Philippe Le Maitre, *Les invasions barbares*, 9e ed., Paris, 1996, p. 60.

<sup>56</sup> S. Teillet, *Des Goths...*, p. 8.

ținta finală a poporului aflat în obiectivul istoricului, "Pământ al Făgăduinței" a cărui cucerire și organizare trebuie să reprezinte punctul final al istoriei. Precum poporul ales din Biblie, al cărui model istoricii perioadei îl adoptă în măsură mai mare sau mai mică, fiecare popor barbar este condus până la acest pământ binecuvântat de unul sau mai mulți eroi salvatori, care își asumă rolul lui Moise. Acest rol este jucat la Iordanes de Teodoric, la Grigore din Tours de Clovis, la Isidor din Sevilla de Wallia și Recared, la Beda de Oswald și la Paul Diaconul de Lamissio și Alboin<sup>57</sup>. La unii dintre autori, și itinerariul parcurs până la sedentarizare are o semnificație ideologică bine definită, epopeică, amintind de Exodul biblic dar mai ales de călătoria lui Enea. Iordanes, Isidor, Paul își urmează pas cu pas poporul de la geneza lor ca popor în misteriosul Nord sau în tărâmurile legendare ale lui Gog și Magog până la așezarea în pământul făgăduinței. Modelul migrației este oferit de Iordanes, care precizează foarte clar etapele drumului goșilor început în nedeterminata Scandza, care capătă concretețe o dată cu atingerea și luarea în stăpânire prin numire a pământului de pe continent (Gotiscandza) și continuă cu o treptată evoluție spre civilizație. Etapele esențiale ale acesteia sunt sejurul scitic, într-un teritoriu aflat încă la limita dintre spațiul legendar și cel real, unde demonii sunt o prezență normală<sup>58</sup>, popasul în Dacia, tărâm mediator între civilizație și barbarie, unde se produce atât de fructuoasa confuzie între geți și goți, menită să atașeze acestora din urmă o istorie și o cultură ce le lipseau<sup>59</sup>. Urmează apoi etapele reprezentate de peregrinarea prin provinciile balcanice, și ele teritorii ale civilizației, ca și Dacia, lucru evident prin felul în care autorul are grijă să le distingă de Sciția, tărâmul barbar prin excelență, dacă nu punem la socoteală inventatele călătorii războinice ale goșilor prin Asia și Egipt<sup>60</sup>, pentru ca punctul terminus al istoriei lor să fie reprezentat de cucerirea Italiei<sup>61</sup>.

Inspirat direct de Iordanes, și Paul își începe povestea cu plasarea originii longobarzilor în Scandinavia, își pune apoi eroii să traverseze țări semilegendare precum Skoringa, Mauringa, Galanda, într-un itinerar fabulos, adesea imprecis, care pomenește tărâmurile locuite de amazoane

---

<sup>57</sup> W. Goffart, *The Narrators...*, p. 384.

<sup>58</sup> Iordanes, *op. cit.*, XXIV, 121.

<sup>59</sup> *Ibidem*, V, 39.

<sup>60</sup> *Ibidem*, VI, 47.

<sup>61</sup> *Ibidem*, XLVI, 243.

sau care presupune o serie de încercări, cum ar fi traversarea unui nenumit și simbolic fluviu<sup>62</sup>. Din Panonia face un spațiu intermediar, cu funcție asemănătoare celei jucate de Dacia la Iordanes, deoarece sejurul aici marchează de fapt intrarea în geografia reală a continentului, fiind important în evoluția spre civilizație deoarece se perfectează înțelegerea cu romanii<sup>63</sup>. Italia este pentru Paul un pământ "privilegiat" în sens negativ, deoarece a încercat pe sine cruzimile aproape tuturor barbarilor (*miseria Italia; poene omnium illarum est gentium saevitia experta*)<sup>64</sup>. Ea este însă țara pentru care el suferă, atunci când este răvășită de barbari, așa cum va fi suferit pentru înfrângerea de către franci a propriului său popor. În opera lui se realizează cumva, chiar dacă în alte forme, sinteza preconizată de Isidor între patrie și poporul care o locuiește.

Spre deosebire de acești autori, pentru Isidor, Beda și Grigore istoria propriu-zisă a poporului ales începe cu intrarea în țara de care acesta urma să-și lege destinul. Cel mai hotărât în a face din ținta finală a călătoriei o patrie barbară în sens roman este Isidor. El circumscrie precis spațiul, intrând direct în istorie și evitând faza legendară a migrației goților, așa cum o întâlneam la Iordanes. La el Spania este o "axis mundi", o țară predestinată mariajului fericit cu goții. Tradiția deschisă cu a sa *Laus Spaniae*, care lua ca model acele *laudes* destinate glorificării Romei<sup>65</sup> este urmată și de Beda, care își începe *Istoria* cu o descriere a Britaniei. Inspirat de Orosius, el localizează geografic insula, îi enumeră bogățiile, populațiile și limbile vorbite, descrie condițiile de climă și se lansează în câteva considerații etnice și istorice mai generale. Deși stilul său este sobru și reținut, neamintind prin nimic de ditirambii lui Isidor, această introducere geografică își îndeplinește menirea, convingându-l pe cititor că Britania este cu adevărat un tărâm privilegiat care a avut însă nevoie de anglo-saxoni pentru a-și pune în valoare toate potențele. Grigore din Tours este prea puțin preocupat de geografie, oferind rareori indicații în acest sens. Tărâmurile exotice par să-i suscite interesul mai mult decât propria patrie. Rareori face dovada preocupării pentru spațiu, și atunci când dă unele repere o face pentru a preciza repartizarea teritorială a diferitelor populații. În ceea ce privește Galia, s-a observat că

---

<sup>62</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.* I, 15.

<sup>63</sup> *Ibidem*, II, 1.

<sup>64</sup> *Ibidem*, I, 1.

<sup>65</sup> J. Irmscher, "Nuova Roma" o "Seconda Roma". *Renovatio o Translatio*, în *Da Roma alla Terza Roma*, Documenti e Studi, I, Napoli, 1982, p. 233.

beneficiază de atenția lui un teritoriu situat între Clermont și Tours, Auvergne în general, adică zona din care este originar și care se dovedea a fi și cea mai romanizată<sup>66</sup>. Patriotismul lui se relevă astfel a fi nu atât galic, cât auvergnez. Se dovedește însă conștient de unitatea spațiului locuit de franci, care în pofida împărțirilor succesive este denumit în opera sa întotdeauna cu singularul *Regnum Francorum*.

Vorbind despre "pământul făgăduinței", expresie metaforică prin care ne permitem să desemnăm spațiul ocupat și organizat de barbarii care se bucură de aprecierea fiecărui autor analizat de noi, trebuie să observăm în primul rând că acesta nu mai e un spațiu transformat calitativ în sens negativ prin așezarea acestora, așa cum vedeam că se întâmplă în operele istoricilor bizantini. "Poporul ales" nu mai are caracterul distrugător al celorlalți barbari, sau cel puțin acesta este, dacă nu pierdut foarte repede după așezarea în "pământul făgăduinței", cel puțin trecut sub tăcere. Aceasta dacă nu cumva poporul ales renunțase la el chiar mai înainte, și ca atare nu mai scoate spațiul din sfera civilizației pentru a-l rearunca în barbarie. Pământul pe care se așază poporul privilegiat de fiecare autor a beneficiat în trecut de o mai evidentă sau mai slabă amprentă romană, ale cărei urme le păstrează încă, deși uneori mult diminuate. Dintre aceste mărci romane, cele mai de seamă sunt orașele, cu tot ce ține de specificul vieții urbane. Pentru Iordanes, orașele sunt o caracteristică a spațiului greco-roman și numai a lui. Chiar dacă în timpul sejurului lor în Dacia, goții dispun de mai mulți filosofi<sup>67</sup>, nu apar niciodată menționate orașe care să ilustreze înaltul nivel de civilizație pe care învățăturile acestora l-ar fi adus acestui popor. Singurele orașe din această zonă sunt cele grecești din Pont, confruntate cu barbaria nemurilor scitice<sup>68</sup>. La sud de Dunăre și spre apus, orașele sunt o prezență constantă, chiar dacă stilul lui Iordanes face să nu fie prea frecvent pomennite. În afară de Constantinopol, pe care îl consideră o chintesență a măreției imperiale, a cărui contemplare îl face pe Athanaric să recunoască umil că împăratul care stăpânește un asemenea oraș trebuie să

---

<sup>66</sup> W. Goffart, *op. cit.*, p. 137-138.

<sup>67</sup> Asupra semnificației mai degrabă propagandistice a respectivului fragment din Iordanes, care îi poate pune sub semnul întrebării valoarea de sursă care să permită reconstituirea nivelului cultural al geților, a se vedea Zoe Petre, *A propos des sources de Jordanes, op. cit.* 39-41 et 67-72, în "Etudes d'historiographie" sous la direction de Lucian Boia, Bucarest, 1985, p 43-49.

<sup>68</sup> Iordanes, *op. cit.*, V, 30.



fie un zeu pe pământ<sup>69</sup>, orașele din partea răsăriteană a imperiului, *partes orientales*, cum spune el foarte clar, nu sunt prea bine individualizate. Adrianopolul este menționat în legătură cu catastrofa armatei imperiale din 378, iar Nicopole beneficiază de o fugară mențiune pentru că în timpul autorului încă mai era locuit de pașnici urmași ai goșilor, cel pe care el îi numește "goșii mici"<sup>70</sup>. Cele din apus (*pars occidua*) apar mai frecvent, pentru a localiza evenimente politico-militare, precum stăpânirea regelui alan Singiban asupra Orleansului sau cucerirea de către Euric a orașelor Arles și Marsilia<sup>71</sup>. Deși ne-am fi așteptat la mai multe precizări privind Italia cea stăpânită de goși, aici este individualizată cel mai puternic Ravenna, *urbs regia*, în care își stabilește reședința Teodoric<sup>72</sup>.

La Grigore din Tours întâlnim aceeași dihotomie spațiu barbar-spațiu roman, acesta din urmă fiind de asemenea individualizat prin mărcile cele mai caracteristice date de orașe. Prezența orașelor poate fi uneori redusă la o simplă mențiune, precum Antiohia, plasată oricum greșit în Egipt, și Apameea, care sunt amintite cu ocazia cuceririi lor de către persi<sup>73</sup>. Alteori însă transpare ceva din specificul lor, ca atunci când autorul deplânge distrugerea de către regele alaman Chrocus a monumentelor care încă mai supraviețuiseră din vremurile vechi, cu ocazia expediției sale de jaf în Galia<sup>74</sup>. Elemente ale vieții specifice unui spațiu urbanizat au supraviețuit totuși în timpul stăpânirii france, ba chiar unii regi pun în operă un program edilitar de tip roman, construind, precum Chilperic, circuri pentru desfășurarea de jocuri la Paris și Soissons<sup>75</sup>, ceea ce nu e nici pe departe un simplu capriciu al regelui franc, așa cum ar sugera episcopul de Tours, ci o modalitate de căutare a legitimității de tip roman<sup>76</sup>. Aceste orașe, amintite în număr mare, sunt uneori repere ale luptelor duse în Galia de către huni, goși sau franci, alteori mize ale acestor lupte. Ele sunt individualizate uneori prin prezența unor elemente edilitare specifice, precum am văzut mai sus, dar în viziunea autorului, elementul care individualizează cel mai bine un

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, XXVIII, 42.

<sup>70</sup> *Ibidem*, LI, 267.

<sup>71</sup> *Ibidem*, XXXIV, 37; XLVII, 244.

<sup>72</sup> *Ibidem*, XXIX, 148.

<sup>73</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, IV, 20.

<sup>74</sup> *Ibidem*, I, 32, 1-5.

<sup>75</sup> *Ibidem*, V, 17.

<sup>76</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, p. 303.

oraș este episcopul acestuia. În opera lui Grigore, "omul sfințește locul" la propriu, căci în timpul distrugătoarei invazii a lui Attila, rezistă zidurile acelor orașe care beneficiază de un intercesor eficient, precum Annianus, episcopul de Orleans<sup>77</sup>.

Geografia spațiului galic se individualizează însă și prin prezența unor elemente naturale, al căror rol este însă, în ultimă instanță, tot politic. Astfel, râurile constituie hotarele diferitelor stăpâniri constituite în Galia, căci romanii stăpânesc până la Loara, goții dincolo de ea, burgunzii sunt peste Rin, iar restul spațiului aparține francilor<sup>78</sup>. Pădurea, marea apar și ele, marcând spații favorabile barbariei, în opoziție cu civilizația. Pe mare apar pirații danezi ai lui Chlochilaicus (Hygelac din *Beowulf*), iar în păduri sunt atrase și masacrate legiunile romane, care în acest spațiu haotic nu pot beneficia de avantajele ordinii caracteristice prin care romanii se dovedeau superiori barbarilor<sup>79</sup>.

La Isidor, distincția spațiu barbar-spațiu roman există, dar e destul de greu de evidențiat, mai ales în cazul Spaniei. La începutul *Istoriei* sale, autorul se face ecoul tradiționalei concepții care considera incompatibile spațiul imperial și prezența barbară în interiorul acestuia. Claudius al II-lea beneficiază de mari onoruri pentru că i-a scos pe goți din granițele imperiului, iar Constantin îi izgonește la nord de Dunăre, spațiul prin excelență atribuit barbariei<sup>80</sup>. Spațiul roman poate fi loc de exil pentru goții creștini persecutați de Athanaric sau refugiu în calea hunilor<sup>81</sup>, dar de obicei el reprezintă pentru barbari ținta predilectă a expedițiilor de jaf. Italia este victima privilegiată a raidurilor barbare, sălbatice precum cel al lui Radagaisus sau moderate, vrea autorul să ne convingă, precum cel al lui Alaric. Roma, reperul cel mai important din Italia amintit de Isidor, este protejată de virtuțile sfântului Petru, căruia goții nu-i jefuiesc mormântul<sup>82</sup>. Aceeași simbioză între spațiu și intercesorii cu virtuți supranaturale, pe care o întâlneam la Grigore din Tours este evidentă și în cazul lui Isidor, care arată cum sfânta martiră Eulalia protejează Spania în fața lui Teodoric, obligat astfel să se reîntoarcă din drum<sup>83</sup>. Spania este de

---

<sup>77</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, II, 6, 10-13.

<sup>78</sup> *Ibidem*, II, 9, 28.

<sup>79</sup> *Ibidem*, II, 9.

<sup>80</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 4; 5.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 6; 9.

<sup>82</sup> *Ibidem*, 14; 15; 17.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 32.

altfel un spațiu privilegiat, din care Isidor face nu doar centrul lumii sale, ci al întregului său univers. Epitetele pe care le folosește pentru a o descrie (*pulcherrima, sacra, felix*) conturează imaginea unei țări binecuvântate, regină a provinciilor și sursă de lumină pentru tot restul lumii civilizate<sup>84</sup>. Această excelență a Spaniei, care prin înzestrările sale naturale se distinge "între toate țările semănate de Domnul pe pământ", nu este pusă cu adevărat în lumină decât de către goți. Prin așezarea lor în peninsula asistăm la un dublu proces: ieșirea lor definitivă din sfera barbariei și constituirea unui organism politic durabil, în care, prin strângerea legăturii cu pământul, regele domnește efectiv peste un *regnum*, și nu doar peste o *gens*, ca până atunci<sup>85</sup>. Pe de altă parte, Spania, devenită regat got, reproduce la scară mai mică toate caracteristicile spațiului imperial, între care una din cele mai importante este de a avea granițe ferme și bine definite. Cei ce pătrund în interiorul acestora poartă cu ei toate atributele barbariei de care spațiul spaniol fusese cruțat, fie că este vorba de prădalnicii suevi sau de insolenții bizantini. Când un corp străin pătrunde între aceste granițe, rezultatul este o catastrofă, și regii care nu reușesc să o elimine sunt condamnați de Isidor, precum Athanagild, care nu poate să-i scoată pe bizantini din *finibus regni*<sup>86</sup>. Buna definire a granițelor are însă și aspecte negative, cum ar fi limitarea, care trebuie depășită de un rege războinic precum Leovigild, pe care vechile fruntarii strâmte nu-l mai încap<sup>87</sup>.

În pofida avântatei prefețe care pe un ton panegiric enumeră calitățile deosebite ale Spaniei, geografia reală a provinciei transpare foarte vag din rândurile lui Isidor. Orașele spaniole, ca și la alți autori, sunt pomenite cu ocazia luptelor date pentru cucerirea sau apărarea lor, și chiar Toledo, capitala regatului vizigot, apare nu atât în calitatea sa de oraș regal cât de sediu al conciliilor, convocate aici încă din timpul regelui arian Theudis<sup>88</sup>. Cele mai multe orașe sunt amintite cu ocazia unei campanii a suevilor, Isidor realizând un fel de "inventar" al provinciilor și orașelor jefuite, tocmai pentru a pune în evidență caracterul distrugător al acestor barbari în comparație cu pașnicii săi vizigoți<sup>89</sup>.

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, 1-4.

<sup>85</sup> S. Reydellet, *op. cit.*, p. XV.

<sup>86</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 47.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 49.

<sup>88</sup> *Ibidem*, 41.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 87-90.

La Beda, evoluția spațiului este poate cel mai evident legată de caracterul stăpânirilor care se exercită asupra insulelor britanice. *Istoria Ecclesiastică* începe cu o descriere a Britaniei, în tradiția deschisă de Orosius, și pe parcursul lucrării precizările geografice sunt frecvente și importante, datorită multitudinii regatelor întemeiate de anglo-saxoni, pe care autorul se simte obligat să le localizeze. Între reperele geografice amintite, cel mai însemnat este fluviul Humber, care funcționează ca o axă organizatoare a insulei, pe care o desparte între northumbrieni, locuitorii regatului preferat de Beda, și ceilalți<sup>90</sup>. Și la Beda spațiul poartă amprenta barbariei sau a civilizației, legată indisolubil de activitatea edilitară de sorginte romană, dar se mai adaugă un element care conferă valoare, și care e cel religios. Orașele și zidurile lor sunt elemente care disting teritoriul stăpânit de romani de cel rămas în seama barbarilor, și care supraviețuiesc retragerii legiunilor, uneori în formă fizică, alteori ca simple denumiri, cum ar fi *Ad murum*<sup>91</sup>. Terminologia este și ea foarte grăitoare, întrucât, în vreme ce așezările britonilor sau anglo-saxonilor sunt numite orașe sau castre, picții și scoții din Hibernia nu au decât *sedes*<sup>92</sup>. Legătura între romani și apărarea eficientă asigurată de ziduri este atât de încetățenită, încât britonii rămași fără protecție în fața invadatorilor de pe continent sunt îndemnați de reprezentanții imperiului cărora le-au cerut ajutorul să ridice ei singuri ziduri<sup>93</sup>. Recăderea în barbarie a insulei poate fi considerată încheiată în momentul în care britonii, incapabili să mai asigure apărarea orașelor, se retrag din aceste simboluri ale culturii în plină natură, refugiindu-se în păduri și în peșteri, transformate în puncte de rezistență în calea invadatorilor<sup>94</sup>. Mișcarea este însă reversibilă, spațiul putând fi reintegrat sferei civilizației, evident tot printr-o activitate edilitară. După creștinarea insulei de către misiunea lui Augustin, spațiul este ritmat de biserici, singurele edificii publice ridicate în această perioadă în vechile orașe precum Londra, Rochester, Canterbury<sup>95</sup>. Mai mult chiar, transformările din mentalitate și ale concepției edilitare, care și ea este influențată de instaurarea unui climat de securitate prin consolidarea stăpânirii anglo-saxone, conduc la

---

<sup>90</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, II, 9.

<sup>91</sup> *Ibidem*, III, 19.

<sup>92</sup> *Ibidem*, I, 1.

<sup>93</sup> *Ibidem*, I, 12.

<sup>94</sup> *Ibidem*, I, 14-15.

<sup>95</sup> *Ibidem*, I, XXVI.

schimbarea destinației unor clădiri, care din caste pot deveni mănăstiri, precum Cnobherisburg<sup>96</sup>. Importanța factorului religios în evaluarea calității oamenilor și a locurilor se relevă în situația ambiguă a Irlandei. Spațiu al barbariei, ai cărei locuitori sunt *barbari et rustici*<sup>97</sup>, Hibernia este dintr-un anumit punct de vedere mai civilizată decât Britania, deoarece se dovedește a fi un exportator de sfinți și de creștinism, iar mănăstirile sale sunt căutate de clericii anglo-saxoni pentru studii religioase și asceză<sup>98</sup>.

La Paul Diaconul, interesul principal este purtat oamenilor, nu locurilor, care intră în atenția sa doar în momentul când ceva semnificativ din punct de vedere uman s-a întâmplat acolo, și mai ales dacă au valoare strategică. Foarte evidentă este această concepție în felul în care sunt prezentate teritoriile populate de Alboin cu neamuri aduse din exterior și care se individualizează apoi prin numele dat după aceste neamuri. Echivalența între terminologia etnică și cea teritorială este clară, regiunile fiind numite gepidice, bulgare, sarmatice, panoniene, suabe, norice<sup>99</sup>. Din Panonia și din Noricum este de presupus că a fost adusă în Italia populație romanică, numai că în acest caz procesul de numire a funcționat invers: denumirea teritorială este asimilată uneia etnice, și echivalența dintre acești romani și barbarii din jur este desăvârșită, chiar la un autor în general atent la nuanțe, așa cum este Paul. Ca la toți autorii pe care i-am analizat până acum, orașele sunt în primul rând repere pentru luptele purtate pentru ele sau în apropierea lor. ținte predilecte ale barbarilor, jefuirea orașelor italiene atrage din partea lui Paul epitetul *misera* pe care îl aplică trist provinciei care a încercat pe sine cruzimea tuturor năvălitorilor<sup>100</sup>. Dintre orașele italiene, de o atenție deosebită nu se bucură, așa cum poate ne-am aștepta, nici Roma, nici Ravenna, nici măcar Pavia, capitala regatului longobard. Forum Iulii face excepție, beneficiind de o tratare mai puțin superficială, problemele sale fiind expuse fie cu ocazia cuceririi de către longobarzi, fie cu cea a cuceririi prin vicleșug de către avari, fie atunci când este descris asediul slav<sup>101</sup>. Explicația acestei atenții date unui centru în cele din urmă

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, III, 19.

<sup>97</sup> *Ibidem*, III, 14.

<sup>98</sup> *Ibidem*, III, 27.

<sup>99</sup> Panlus Diaconus, *op. cit.*, II, 25.

<sup>100</sup> *Ibidem*, I, 1.

<sup>101</sup> *Ibidem*, II, 27; IV, 39; V, 28.

secundar este dată de faptul că familia lui Paul este originară de acolo, și patriotismul lui, ca și al altor autori dintre cei analizați, se îndreaptă mai întâi spre locurile natale, spre acea patrie mică în sens ciceronian, mai ales în condițiile de relativă instabilitate politică în care trăiesc, și care îi determină să dea întâietate identităților constituite la scară regională.

La Paul este poate mai evidentă ca oriunde desăvârșirea echivalării între spațiul civilizat și spațiul creștin. După etapa distructivă a invaziei lor în Italia, pentru care Paul nu trece sub tăcere ravagiile produse de acești barbari, longobarzii restaurează spațiul în liniștea și fericirea anterioară, din vremurile trecute ale imperiului. *Postea in Italia feliciter regnavit*<sup>102</sup>, spune el despre Alboin, și construcția ulterioară a istoriei sale tinde să demonstreze acest lucru. Spațiul reintegrat în sfera civilizației prin domniile aducătoare de pace și belșug, este ritmat de palatele dar mai ales bisericile ridicate de regi și regine, și, după exemplul acestora, de duci și soțiile lor. Edificiul cel mai important, în viziunea lui Paul, este biserica dedicată Sfântului Ioan Botezătorul, construită la Monza de regina Teodolinda, și care, așa cum spunea profeția, urma să-i protejeze pe longobarzi câtă vreme avea să fie îngrijită de aceștia<sup>103</sup>.

Ca o concluzie preliminară la cele spuse până acum, putem constata că nu remarcăm deosebiri esențiale între modul în care este conceput spațiul la autorii de limbă greacă și la cei de expresie latină. Geografia poate explica istoria și politica și pentru unii și pentru alții, spațiul este în general ordonat și ierarhizat, după criterii care nu sunt naturale, ci culturale. Barbaria și civilizația sunt separate de linii de demarcație "palpabile", am putea spune, în teritoriu. Caracteristicile spațiului, în afară de datele naturale, nu sunt imuabile, și acțiunea antropică transfigurează locurile, încadrându-le într-o categorie sau alta. Rolul spațiului este mai important la autorii occidentali, deoarece acesta constituie un element esențial al sintezei operate, prin care regele și neamul său pot, prin sedentarizare și adoptarea modelului roman, să aibă în final o patrie. Dar și la bizantini, conotațiile ideologice ale spațiului, mai ales ale celui urban, și în cadrul acestuia, ale spațiului privilegiat al capitalei, exprimă un adevărat program politic, al unui imperiu care se crede, dacă nu coextensiv universului, cel puțin centrul necontestat al acestui univers.

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, I, 2.

<sup>103</sup> *Ibidem*, V, 6.

## MEMORIE ȘI IDEOLOGIE POLITICĂ

### 1. LUMEA ROMANĂ ȘI ISTORIOGRAFIA BARBARĂ

În lipsa unei formule mai potrivite, sintagma de "lume romană" este folosită pentru a desemna o realitate de loc omogenă, care nu mai corespunde celei clasice, în care exista o suprapunere perfectă între civilizație și romanitate, iar barbaria se găsea în exteriorul lumii romane. Pentru autorii de limbă greacă, lumea romană e o componentă a propriei identități, la diferite nivele pe care le vom analiza ulterior, dar pentru istoricii latini de care ne ocupăm, aceasta a început să desemneze alteritatea. Romanii mai sunt *maiores*<sup>1</sup> doar pentru Iordanes, în mod paradoxal deci doar pentru autorul care își afirmă cel mai hotărât originea barbară. E adevărat că formula folosită de Iordanes pare a fi o preluare literală din textul lui Cassiodor, dar aceasta nu exclude afirmarea de către istoricul got a conștiinței apartenenței prin cultură la o tradiție strălucitoare. Pentru ceilalți autori, chiar pentru descendenții din familii aristocratice romane, cum erau Grigore din Tours sau Isidor din Sevilla, lumea romană reprezintă alteritatea în funcție de care ei construiesc identitatea barbară a "poporului ales" de care se simt atașați.

Distanțarea și, uneori, chiar aversiunea față de această lume se manifestă în grade diferite, în funcție de spațiul și timpul în care sunt plasate evenimentele la care fac apel istoricii, și în funcție de domeniile de interes ale fiecărui autor: etnic, politic, religios, cultural. Astfel, pentru a răspunde la întrebarea "ce este lumea romană?", trebuie să facem în permanență apel la spațiu și timp, pentru a sublinia mutațiile produse în conceperea acestei realități altădată mult mai clar definite.

Din punct de vedere spațial, așa cum am arătat și în capitolul anterior, în operele autorilor de limbă latină, din lumea romană fac parte

---

<sup>1</sup> Iordanes, *Getica*, XIII, 116.

Roma și Italia, cu vechea semnificație de leagăn al puterii imperiale, Constantinopolul și partea orientală pe care să se grecizeze, diferite orașe și foste provincii, localizate mai ales în Occident, altfel spus, aceasta se identifică în mare măsură cu imperiul din perioada maximei sale întinderi. Autorii occidentali ne prezintă însă un imperiu profund regionalizat, a cărui provincializare, începută încă din vremea crizei secolului al III-lea, a continuat și s-a amplificat, favorizând la nivel local înțelegerile cu barbarii<sup>2</sup>. Astfel, fiecare autor de limbă latină, indiferent de tipul de istorie pe care o scrie, regăsește mai pregnant elemente componente ale lumii romane la nivel local decât având în vedere ansamblul fostului imperiu.

Pentru Iordanes, lumea romană s-a contractat oarecum, o dată cu instalarea barbarilor în Occident, și se mărginește nu atât la Italia, unde evenimentele cuprinse între venirea lui Odoacru la putere în 476 și victoria lui Teodoric sunt *digna nostri temporis respublica tragydiae*<sup>3</sup>, cât la Constantinopol și partea orientală. El face distincția clară între Imperiul roman de apus, *Hesperium romanae gentis imperium*, care s-a prăbușit odată cu depunerea lui Romulus Augustulus<sup>4</sup> și partea răsăriteană, reprezentată de principele oriental pe care testamentul lui Teodoric le cere goșilor să-l respecte<sup>5</sup>. Paradoxal, chiar Italia, vechea inimă a imperiului, iese din lumea romană în momentul în care, ca punct final al migrației, devine *patria* pentru goși<sup>6</sup>, chiar dacă aceasta e o patrie constituită în cea mai bună tradiție romană, pornind de la componente definite în manieră romană.

La Grigore din Tours, din punct de vedere spațial, din lumea romană fac parte doar Galia, mai ales natalul său Auvergne, și Imperiul de răsărit. Italia se află într-o situație ambiguă, întrucât cunoștințele sale de istorie romană sunt destul de mari pentru a ști că ea a fost punctul de pornire a expansiunii romane, dar nu acceptă recucerirea acesteia de romanii epocii sale, adică de bizantini. În momentul în care împăratul Iustinian reușește reinstaurarea stăpânirii Constantinopolului asupra Italiei, autorul pare să-și exprime regretul, ca și cum ar fi vorba de o

---

<sup>2</sup> P. Amory, *People and Identity...*, p. 33.

<sup>3</sup> Iordanes, *Romana*, 388.

<sup>4</sup> Idem, *Getica*, XLVI, 243.

<sup>5</sup> *Ibidem*, XIX, 304.

<sup>6</sup> S. Teillet, *Des Goths...*, p. 310.



uzurpare, nu din simpatie pentru goții pe care îi urăște, ci pentru că bizantinii au luat cu forța un teritoriu pe care îl vizau și francii<sup>7</sup>.

Pentru Isidor, există două repere care jalonează din punct de vedere spațial lumea romană: Roma de aur, capul popoarelor, și Spania, regina provinciilor<sup>8</sup>. Această formulare arată clar, că din punctul de vedere al său și al epocii sale, Imperiul nu se mai prezintă ca un tot omogen, ci ca o sumă de regiuni - provinciile - între care locul central nu mai este ocupat de Italia, ci de Spania, indicând astfel dimensiunile atinse de procesul de regionalizare despre care vorbeam mai sus. Galia păstrează și ea unele mărci ale fostei autorități romane, decăzută însă la nivelul unor potenți locali rivali, precum Agripinus și Egidius<sup>9</sup>. Fragmentarea puterii imperiale la nivel local este dovedită și de posibilitatea, care i se pare autorului absolut naturală, ca invitația goților de a veni în Spania să le fie adresată acestora de un patriciu precum Constantius.

Cum am mai arătat, pentru Beda, lumea romană și-a transferat semnificațiile asupra bisericii catolice, iar Roma a concentrat în ea simbolurile întregului Imperiu. Britania mai poartă încă amprentele unui trecut roman semnificativ, care ies la iveală în contemporaneitatea autorului, în ziduri, nume de orașe ori biserici. Pe continent există încă Imperiul oriental, important însă nu pentru că e roman, ci pentru că e condus de împărați prea credincioși.

Paul Diaconul consideră romanitatea drept o caracteristică a Italiei, fără să pară a fi conștient că aceasta ar mai putea fi regăsită și în alte regiuni. Celelalte regate occidentale sunt barbare, iar Imperiul de la Constantinopol e grec, capitala acestuia e situată în Grecia, unde vrea să se refugieze ducele Godschalk de Benevent<sup>10</sup>.

Acestea fiind în mare caracteristicile reprezentărilor spațiale ale romanității pe care am dorit să le amintim aici, în afară de ceea ce am spus deja în capitolul precedent, este necesar să ne aplecăm acum și asupra celor temporale. Nici în ceea ce privește plasarea în timp a romanității nu există o viziune comună a autorilor occidentali, între ei existând, după cum era și normal, o serie de diferențe. Fiecare dintre ei are o viziune asupra timpului care e departe de a fi simplă și lineară și, atunci când e vorba de romanitate, ei se mișcă între două paliere temporale, corespunzătoare

<sup>7</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, IV, 9.

<sup>8</sup> Isidorus Hispalensis, *Laus Spaniae*, 1-4.

<sup>9</sup> Idem, *Historia Gothorum*, 33.

<sup>10</sup> Palulus Diaconus, *op. cit.*, VI, 57.

trecutului și prezentului. Felul în care autorii se raportează la un palier temporal sau la altul influențează și modul în care ei nuanțează relația romanitate - barbarie. Unul singur pare a fi punctul în care se întâlnesc toți autorii occidentali, pentru care romanitatea cu atribuțiile ei tradiționale, care o fac echivalentă cu civilizația, este situată în trecut. Într-un timp de mult revolut este plasat Imperiul ce a supus puterii sale întreaga lume care contează, și tot atunci au trăit adevărații romani, poporul exemplar care a stăpânit tot universul și popoarele lui.

La Isidor, sintagma "Roma de aur, capul popoarelor" este singura recunoaștere clară, deși într-o manieră metaforică, a forței și măreției Imperiului de odinioară. Metafora nupțială folosită în *Laus Spaniae* acordă Imperiului rolul activ față de Spania, mireasă pasivă și fertilă, menită însă să înflorească și să rodească cu adevărat în urma altui mariaj, cel cu goții. Capacitatea de expansiune și forța deosebită sunt doar sugerate astfel, prin conturarea unei imagini masculine pentru Roma, față de cea feminină rezervată Spaniei. Este la fel de clar însă că autorul se referă la un trecut îndepărtat, care nu a creat nici un fel de drepturi pe care Roma să le poată afirma față de Spania.

Iordanes recunoaște măreția și puterea romanilor de demult, dar niciodată la modul absolut, ci puse mereu în relație cu forța goților, care au meritul de a fi rezistat acestui teribil angrenaj reprezentat de Imperiu, menținându-și independența<sup>11</sup>. Chiar aparținând trecutului, puterea romanilor a fost în permanență sprijinită de goți, care i-au ajutat pe stăpânii lumii mereu să învingă în lupte, într-o colaborare parcă predestinată<sup>12</sup>. Acestei însoțiri militare ce marchează întreaga istorie comună a goților și romanilor, accentuată cu deosebire în timpul lui Teodosie<sup>13</sup>, îi corespunde căsătoria finală dintre Matasuntha și Germanus, care ar fi, după Goffart, încheierea firească a unei povești de iubire cu happy-end, reprezentată de structura *Geticii*<sup>14</sup>. Rezultă deci că de fapt Iordanes nu conferă o poziție deosebită romanilor nici în perioada maximei străluciri a istoriei lor, în care îi plasează pe o poziție de cvasi-egalitate cu goții. Egalitatea dintre cele două popoare reiese clar din felul în care autorul redă intențiile lui Attila, care ar fi vrut să-i supună și pe unii și pe alții întrucât erau primele două popoare din lume, și care, neputând să-i învingă, a hotărât să-i dezbină<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Iordanes, *Getica*, XI, 68.

<sup>12</sup> *Ibidem*, XXI, 111.

<sup>13</sup> *Ibidem*, XXIX, 146.

<sup>14</sup> W. Goffart, *The Narrators...*, p.68.

<sup>15</sup> Iordanes, *Getica*, XXXIV, 181; XXXVI, 185.

Dincolo de afirmarea formală și tradițională a preeminenței romane față de neamurile barbare între care se numără și goții, putem identifica însă și atitudini din care reiese părerea personală a lui Iordanes ori cel puțin mesajul pe care acesta dorea să-l transmită cititorului. Astfel, prin felul în care narează evenimentele, în bătălia de la *Campus Mauriacus* romanii sunt puși pe planul al doilea, ca un fel de auxiliar al goților. În enumerarea pe care o face neamurilor participante la această cumplită încheștare, mai întâi sunt pomeniți goții și apoi romanii: *Gothi Romanisque*<sup>16</sup>; în narațiunea luptei propriu zise, în față ies mereu goții, nu romanii. După încheierea bătăliei, romanii dau într-adevăr dovadă de unul din talentele care lor le este caracteristic în cea mai mare măsură, cel diplomatic. Aetius reușește să se debaraseze repede de aliatul got considerat prea periculos, trimițându-l acasă pe Theodorid prin sugerarea unei posibile uzurpări din partea rudelor acestuia. Ca atare, Iordanes pare destul de supărat pentru felul în care romanii ar fi confiscat o victorie care se cuvenea de drept goților<sup>17</sup>.

De fapt, la o privire mai atentă, romanii despre care vorbește Iordanes se dovedesc a nu fi cu nimic deosebiți de barbarii cu care se pot oricând amesteca, precum acei soldați, care, nemulțumiți pentru că au fost concediați în vremea lui Decius, se aliază cu barbarii de la nord de Dunăre și trec fluviul pustiind alături de aceștia provinciile sudice<sup>18</sup>.

Totuși, chiar dacă Iordanes pare uneori să facă tot posibilul pentru a-i mai coborî pe romani de pe un pedestal pe care îi așezase o întreagă tradiție, și el trebuie să le recunoască superioritatea în anumite momente. Astfel, forța lor militară rămâne redutabilă și inspiră teamă goților atunci când este pusă cum trebuie în valoare, ca de exemplu prin reorganizarea armatei de către Teodosie<sup>19</sup>. Afirmarea cea mai clară a respectului inspirat de puterea imperială este însă prezentarea reacției lui Athanaric, aflat în vizită la Constantinopol, care în fața măreției celor văzute exclamă uluit că împăratul trebuie să fie un zeu pe pământ<sup>20</sup>. În aceste condiții, înțelegem de ce o victorie militară împotriva lor cântărește atât de mult, încât să conducă la zeificarea învingătorilor, ca în cazul celor care l-au biruit pe Fuscus<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, XL, 123.

<sup>17</sup> *Ibidem*, XLI, 216.

<sup>18</sup> *Ibidem*, XVI, 99.

<sup>19</sup> *Ibidem*, XXVII, 139.

<sup>20</sup> *Ibidem*, XXVII, 142.

<sup>21</sup> *Ibidem*, XII, 78.

Bineînțeles, pentru autor conta prea puțin că era vorba de o victorie a dacilor și nu a goșilor, iar din nefericire, noi nu putem să fim foarte siguri că șefii daci ar fi fost cu adevărat venerați ca niște zei după această victorie.

Foarte sugestivă pentru discuția noastră ni se pare și maniera în care se face selecția acelor personaje din trecutul roman pe care autorul le consideră demne de consemnat. Din perioada mai veche a istoriei Romei, personajul cu adevărat important care apare în *Getica* este Caesar, considerat, ca în toată tradiția cronicărească, drept adevăratul întemeietor al imperiului<sup>22</sup>, simbol necontestat al puterii romane. Pe de altă parte, în raport cu realitatea titlurilor acordate, Octavian este totuși *primus Augustorum*<sup>23</sup>. Dincolo de rolul său cu adevărat important în extinderea Imperiului, care face explicabilă ponderea sa în opera lui Iordanes, ni se pare evident că atenția care îi este dată se datorează contactelor acestuia cu geții, identici, dacă mai e nevoie s-o spunem, în concepția autorului, cu goșii. Iordanes avea cunoștință despre intenția declarată a lui Caesar de a-i supune pe daci, și o și consemnează, lăsând totuși să se creadă că netranspunerea sa în practică s-a datorat nu morții timpurii a generalului roman, ci forței nebiruite a goșilor. De altfel, Iordanes răstălmăcește tradiția istorică antică din care aveam cunoștință doar despre intenția lui Caesar de a se lupta cu geții, transformând această dorință într-o realitate și afirmând că marele întemeietor al imperiului ar fi fost chiar biruit de geți. Rămâne totuși interesant faptul că Iordanes afirmă că goșii, adică geții, ar fi participat la lupta de la Farsala în rândurile armatei lui Pompei, eveniment despre care noi nu știm din vreo altă sursă istorică, dacă nu punem în rândul acestora epepea lui Lucan, *Farsalia*. Lucrul este perfect explicabil în lumina celor discutate până acum, și nu e nevoie să presupunem că prezența geților în celebra bătălie a fost chiar reală. În fond noi nu cunoaștem decât intenția lui Burebista de a participa, așa cum ne lasă să înțelegem decretul în cinstea lui Acornion. Insistăm totuși asupra acestui episod întrucât informația referitoare la o luptă a geților cu Caesar apare și la Isidor, care se pare că nu a cunoscut *Getica* și ca atare a preluat totul din altă parte. Nu ne putem pronunța asupra presupusei surse comune, nu afirmăm nici chiar că trupe trimise de Burebista ar fi luptat cu adevărat de partea lui Pompei, bănuim doar că în secolul VI exista o anumită tradiție despre conflictul care ar fi avut loc între geți și Caesar.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, XI, 68.

<sup>23</sup> *Ibidem*, XLVI, 243.

Un alt personaj care se bucură de atenție din partea lui Iordanes este Maximin Tracul, a cărui carieră e povestită pe larg, cu o evidentă satisfacție, urmând relatarea lui Simmachus, nu din vreo importanță deosebită a împăratului totuși nu prea semnificativ, ci deoarece istoricul antic îi atribuia o origine gotică<sup>24</sup>. În acest caz, e evident că pe Iordanes nu îl interesează rolul personajului în istoria romană, ci legătura sa cu goții, întrucât, mărturisește singur, aceasta îl ajută să demonstreze că din rândul goților s-au ridicat inclusiv ocupanți ai funcției imperiale.

Un personaj cu o importanță istorică reală, corespunzătoare ponderii care i se atribuie în opera lui Iordanes este Teodosie, la rândul său însă semnificativ datorită relațiilor sale privilegiate cu goții, care deși înspăimântați de reorganizarea armatei și creșterea capacității de luptă a acesteia, reușesc să-și păstreze în vremea sa independența<sup>25</sup>. Iubitor al goților, Teodosie este în mod evident unul din preferații lui Iordanes. Domițian este la rândul său amintit datorită legăturii cu evenimentele în care sunt implicați cei ce luptă cu geții, Oppius Sabinus și Fuscus<sup>26</sup>, iar Traian, în mod paradoxal, își datorează prezența în *Getica* doar datorită unei anecdote conform căreia ar fi dat Marcianopolisului numele surorii sale Marcia. De fapt nu e un paradox real, căci împăratul care a avut într-adevăr contacte susținute cu geții este și cel ce le-a distrus statul, lucru pe care Iordanes nu se simte obligat să-l consemneze. În schimb Gallus și Volusianus, personaje în fond obscure, de remarcat poate doar pentru faptul că sunt numiți "regi", urmând probabil *Historia Augusta*, beneficiază de atenție și chiar simpatie pentru că au încheiat un tratat cu goții<sup>27</sup>. Începând cu epoca lui Dioclețian, în *Getica* sunt amintiți aproape toți împărații, cu o mențiune specială pentru Constantin, care se remarcă reușind să-și păstreze pe goți ca federați<sup>28</sup>.

În fond, criteriile acestei selecții operate de istoricul got sunt destul de clare, în opera sa, care este nu o istorie romană ci una a goților, pătrund acei împărați care pot trece prin grila reprezentată de faptul de a fi avut anumite legături cu acest popor. Pe de altă parte, felul în care sunt selectate evenimentele și sunt tratați împărații demonstrează ceea ce de altfel putea fi deja bănuț: trăind în epoca recuceririi lui Iustinian,

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, XV, 88.

<sup>25</sup> *Ibidem*, XI, 68.

<sup>26</sup> *Ibidem*, XIII, 76-77.

<sup>27</sup> *Ibidem*, XIX, 106.

<sup>28</sup> *Ibidem*, XXI, 112.

Iordanes nu sesizează fractura (sau mai bine spus evoluția survenită) între trecutul roman și prezentul pe cale de a deveni altceva. Contemporanii săi de la Constantinopol sunt romani, și nimic în opera sa nu indică faptul că ar fi fost conștient sau afectat de avansul elenismului. Dimpotrivă, ceea ce el subliniază în mod constant, urmându-l probabil pe Cassiodor, este continuitatea neîntreruptă<sup>29</sup>.

Totuși, Iordanes se numără printre puținii autori antici care au dat anului 476 cea semnificație de sfârșit al Imperiului, ce avea să-i fie impusă de istoriografia modernă. El spune textual că Imperiul roman de Apus a pierit o dată cu Augustulus<sup>30</sup>. Catastrofa este reprezentată în acest caz de groaza pe care Odoacru o inspiră romanilor, informație pe care noi însă putem s-o bănuim ca având scopul să pună în lumină ceea ce va urma. În opoziție cu această ruptură, trecerea Romei și a Italiei sub stăpânirea goților nu are în ea nimic dramatic, cum are de exemplu episodul în care se povestește cucerirea Spaniei de către vandali, alani și suevi, întrucât această înstăpânire a goților trebuie să pară ca înscriindu-se într-o continuitate naturală.

Populația romanizată apare rareori la Iordanes; pentru el Occidentul cuprinde doar romani în sens politic și barbari, definiți în același sens. Când această populație este totuși prezentă, ea nu poartă un nume etnic, pentru că nu se simte nevoia de a fi altfel individualizată decât prin aspectul său politic; ea este caracterizată mai ales de lipsa virtuților militare, precum cea *plebe inbelle* ce locuiește în Spania<sup>31</sup>.

Ceea ce e foarte clar este faptul că, pentru Iordanes, sistemul roman și-a păstrat calitatea de model pe care goții încearcă să-l urmeze. De aceea, pentru ei este importantă integrarea în lumea romană, care se face la nivelul întregului neam pe etape: totul începe cu educația, realizată într-o manieră greco-romană, prin intermediul influenței lui Deceneu<sup>32</sup>. Se poate citi în povestea civilizării goților-geți la insistențele unui consilier regal deosebit fie o parabolă despre *translatio studii* din lumea greco-romană în cea barbară, fie o pledoarie *pro domo* a lui Cassiodor, sfetnic și prieten al lui Teodoric<sup>33</sup>,

---

<sup>29</sup> Arnaldo Momigliano, *Cassiodorus and Italian Culture of His Time*, "Proceedings of British Academy", 41, 1955, p. 207-245.

<sup>30</sup> *Iordanes, Getica*, XLVII, 243.

<sup>31</sup> *Ibidem*, XXXI, 163.

<sup>32</sup> *Ibidem*, XI, 67-72..

<sup>33</sup> Zoe Petre, *A propos des sources de Jordanes, Getica 39-41 et 67-72*, în *Etudes d'historiographie* sous la direction de Lucian Boia, Bucarest, 1985, p. 49.

dornic să realizeze prin intermediul acestuia o singulară sinteză romano-barbară. La nivel politic, goții se integrează fiind federați mai întâi, apoi chiar "locuitori", *incolae* în Panonia în vremea lui Constantin<sup>34</sup>. Pentru șefi, integrarea trece prin diferitele funcții și titluri mai mult sau mai puțin onorifice acordate de împărat, prin care se încearcă atragerea lor de partea imperiului. Teodoric, ca să ne oprim la cel mai cunoscut și sugestiv exemplu, este crescut la Constantinopol, unde învață secretele guvernării romane, pe care urma să le și transpună în practică la sosirea sa în Italia, și unde este făcut *consul ordinarius*, cea mai de seamă glorie în lume, după cum ne asigură Iordanes<sup>35</sup>. Etapa romană a existenței sale, și nu guvernarea Italiei se dovedește deci a fi fost, pentru autorul nostru, punctul cel mai înalt al carierei regelui ostrogot<sup>36</sup>. Iordanes nu-i dă lui Teodoric titlul de *rex gentium*, căruia în cazul lui Odoacru îi conferise o rezonanță peiorativă<sup>37</sup>, ci îl numește cu un titlu ambiguu, *Gothorum Romanorumque regnator*<sup>38</sup>, dar care sugerează într-un fel esența guvernării lui Teodoric. Trimis al împăratului de la Constantinopol și rege al neamului său, Teodoric încearcă să împace cele două tendințe în mod tradițional de naturi diferite, conducând în manieră romană peste goți și romani.

Respectul față de tradițiile imperiale se manifestă în deferența cu care Teodoric tratează senatul și poporul roman, recomandând aceeași atitudine și urmașilor săi; de asemenea, în grija cu care, spre deosebire de alți autori ai epocii, Iordanes distinge între vocabularul imperial și cel referitor la regalitatea ostrogotă. Statul lui Teodoric este doar *regnum*, nu *imperium*, deși autorul le calificase astfel stăpânirea la începuturile epopeei lor europene; Teodoric însuși nu este desemnat cu titlul de *princeps*<sup>39</sup>. Păstrând distincția în planul terminologiei, Iordanes ne arată felul în care modelul roman este preluat prin intermediul unor elemente ale ideologiei imperiale. Am vorbit deja de respectul formal pentru senatul și poporul roman, păstrat conform recomandării împăratului Zenon; teologia victoriei este o temă reluată referitor la Teodoric, deoarece acesta, precum Iustinian, duce doar războaie drepte, în care divinitatea îi conferă biruința: *ex iusta parte pugnabat, victor efficitur*<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> Iordanes, *Getica*, XXII, 115.

<sup>35</sup> *Ibidem*, LVII, 292.; LVII, 289.

<sup>36</sup> W. Goffart, *The Narrators*, p. 67.

<sup>37</sup> S. Teillet, *Des Goths...*, p. 321.

<sup>38</sup> Iordanes, *op. cit.*, LVII, 295.

<sup>39</sup> *Ibidem*, LVII, 291.

<sup>40</sup> *Ibidem*, XLIV, 232.

Tot modelului imperial i se conformează opoziția legitimitate-uzurpare, care apare frecvent în legătură cu regatele barbare pe care le prezintă. Attila, aflat în conflict cu regele vizigot Teodoric, este tiranul orgolios care dorea să supună lumea întregă; Athiulphus, competitor suev, se comportă față de regele legitim Teodoric al II-lea *tyrannica elatione superbiens*<sup>41</sup>. Odoacru este tiranul pe care Teodoric trebuie să-l învingă în numele autorității legitime cu care este investit de împăratul de la Constantinopol, așa cum Iustinian trebuie să iasă victorios în fața tiranului Gelimer. Se poate astfel afirma că împăratul și regele ostrogot sunt doi suverani plasați pe același plan ideologic, domnind unul în Orient iar celălalt în Italia, care pentru Iordanes semnifică de fapt aproape întreg Occidentul<sup>42</sup>.

De altfel, pentru un autor ca Iordanes, convins profund de eternitatea și universalitatea imperiului, *respublica* trebuia să supraviețuiască, dacă nu în planul real, cel puțin în spiritul oamenilor<sup>43</sup>, sau în planul simbolic, *imaginarie*, prin intermediul modelelor propuse barbarilor și adoptate de aceștia<sup>44</sup>. *Getica* începe, să ne amintim, cu un cuvânt înainte în care se aduce un omagiu împăratului roman care a pus capăt a 2000 de ani de istorie gotică și se termină cu o exaltare a aceluiași împărat, *victor gentium*, care prin reușita recuceririi a reintrat în posesia tuturor prerogativelor suveranității universale. La Iordanes, în pofida valorii și vitejiei goșilor, care tocmai datorită influenței operei sale aveau să fie revendicați drept strămoși de numeroase popoare europene moderne<sup>45</sup>, lumea romană avea totuși ultimul cuvânt.

Grigore din Tours face o distincție mai clară între romanii din trecut și cei care îi sunt contemporani, fie că e vorba de populația romanizată a Galiei, fie de acei romani în sens politic de la Constantinopol. În ceea ce privește trecutul, Imperiul roman este unul dintre imperiile biblice, intrat în atenția sa o dată cu regele Silvius, care domnește în timpul lui Solomon; îl mai amintește pe Servius, contemporan cu captivitatea babilonică a iudeilor<sup>46</sup>. Precizările cronologice fac mai mult decât să plaseze aceste domnii în timp; ele

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, XXXVI, 189; XLIV, 233.

<sup>42</sup> S. Teillet, *op. cit.*, p. 324.

<sup>43</sup> R. Folz, *L'idée d'Empire...*, p. 11.

<sup>44</sup> M. Reydellet, *La Royauté...*, p. 292.

<sup>45</sup> J. Svennung, *Zur Geschichte der Goticismus*, Stockholm, 1967, *passim*.

<sup>46</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, I, 17.



sugerează că de fapt ceea ce-l interesează pe autor este istoria biblică, din care se extrage o tramă temporală cu care trebuie să se sincronizeze toate celelalte istorii. Astfel prezentați, romanii pierd locul privilegiat pe care îl ocupau în istoria de tip clasic, devenind o *gens* printre altele, lipsiți de autonomie tocmai pentru că istoria iudeilor oferă reperele pentru propria lor istorie. Ca orice cronicar, Grigore din Tours ignoră perioada Republicii<sup>47</sup>, ale cărei instituții erau greu de înțeles pentru un om al Bisericii familiarizat cu singura formă de guvernământ amintită de Biblie, și anume monarhia. Este astfel ușor de înțeles de ce, după lacuna reprezentată de lipsa istoriei Republicii, Imperiul roman în reintră în atenție odată cu Caesar, primul împărat, *qui tutius* (sic) *imperii obtinuit monarchiam*, urmat imediat de Octavian, al cărui mare merit este de altfel întemeierea orașului Lyon în Gallia<sup>48</sup>. Împărații care urmează se încadrează strict într-o paradigmă conform căreia singurele lucruri care interesează sunt reprezentate de relația lor cu creștinismul. Tiberius apare în cronică pentru că în timpul lui au loc Patimile și distrugerea templului din Ierusalim; Claudiu intră în istorie pentru că în vremea lui acționează Petru la Roma, iar Nero este marele persecutor, cel care îi martirizează pe Petru și Pavel<sup>49</sup>. Împărații care se succed apoi nu îl interesează absolut de loc în calitate de războinici, de mari cuceritori (unii dintre ei), ci doar datorită relației pe care au avut-o cu creștinismul. De exemplu, din domniile lui Domițian, Traian sau Hadrian (care în concepția lui este succesorul direct al lui Domițian, dovadă a lipsei de preocupare pentru cronologia altui spațiu în afara celui biblic) el nu reține decât persecutarea creștinilor<sup>50</sup>. Într-o oarecare măsură modificată, autorul nu face decât să preia și să utilizeze tema veche a morții persecutorilor<sup>51</sup>. De altfel, primul război în care sunt amestecați romanii este în opera lui cel cu goții din 378<sup>52</sup>.

Epoca lui Constantin se bucură de o atenție mai susținută datorită păcii religioase pe care acesta o impune; dar la concurență cu acest eveniment atât de plin de semnificații pentru creștinism se află

---

<sup>47</sup> H. Gelzer, *Sextus Iulius Africanus und die Byzantinische Chronographie*, Leipzig, 1898, vol. I, p. 85 sqv.

<sup>48</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, I, 18.

<sup>49</sup> *Ibidem*, I, 20; 23; 25.

<sup>50</sup> *Ibidem*, I, 26-28.

<sup>51</sup> S. Teillet, *op. cit.*, p. 393.

<sup>52</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, I, 41.

consemnarea asasinării la porunca sa a fiului său Crispus și a soției sale Fausta. Alte evenimente, cărora, prin felul în care le consemnează pare să le acorde egală importanță, sunt găsirea sfintei Cruci, redactarea cronicii lui Eusebiu, activitatea lui Ieronim<sup>53</sup>, ceea ce face și din Constantin mai degrabă un reper cronologic pentru evenimente considerate definatorii (dar nu pentru istoria romană, ci pentru cea creștină) decât un personaj real. Constanțiu al II-lea își găsește locul în cronică deoarece în timpul lui se desfășoara etapa din Galia a existenței Sfântului Martin<sup>54</sup>. Aceasta ne indică, dacă mai era nevoie, că autorul operează cu două principale criterii de selecție a faptelor și personajelor din istoria romană: să poată fi puse în legătură cu istoria iudeilor sau cu cea creștină, ori să aibă vreo legătură cu Galia și mai ales cu Clermontul, acea "patrie mică" în sensul ciceronian, de care Grigore se simte atât de atașat. Roma însăși este prezentă în cronică sa nu atât în calitate de capitală a Imperiului, cât ca locul de origine al unei sfinte importante a acelei perioade, Cuvioasa Melania romana<sup>55</sup>.

Pe baza celor spuse până acum se poate afirma fără teamă că istoria Romei ocupă un loc nesemnificativ în cronică lui Grigore. Faptul că imediat după afirmarea regalității franceze autorul începe să dateze evenimentele după domnia regilor franci și nu după cea a împăraților, cum cerea tradiția istoriografiei latine, poate fi interpretat în aceeași direcție. Alegerea unui sistem cronologic nu are doar o însemnătate științifică, ci demonstrează centrul de interes al operei, în jurul căruia se organizează faptele selectate. Eliminând Roma (sau Constantinopolul în calitatea sa de nouă, și în plan politic singură Romă) ca punct de reper pentru datarea faptelor, Grigore afirmă cu claritate că pentru lumea sa ceea ce contează se află în spațiul galic.

Populația romanizată a epocii sale este mai ales cea din Galia, dar și din Africa ori Spania. Din Galia, cel mai frecvent apar locuitorii din Clermontul natal al autorului, mai ales personaje din elită. Este vorba în special de episcopi, recrutați din familiile senatoriale de vază, confirmând impresia recrutării aristocratice a clerului înalt din Galia<sup>56</sup>. Înaltele personaje manifestă uneori mari greutateți în a părăsi cele lumești și modul de viață cu care fuseseră obișnuite, precum Urbinus, convertit dintr-o

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, I, 36.

<sup>54</sup> *Ibidem*, I, 39.

<sup>55</sup> *Ibidem*, I, 40.

<sup>56</sup> P. Brown, *L'Essor du christianisme occidental*, p. 167.

familie senatorială, care după ce devine episcop de Clermont își reprimește înapoi soția pe care o trimisese, așa cum îi cerea noul statut, într-o mănăstire<sup>57</sup>. De asemenea, cu elemente ținând de viața sa domestică, este amintit cazul lui Injurious, tot dintr-o familie senatorială din Clermont, care acceptând să trăiască în castitate lângă soție, va săvârși după moarte o serie de miracole<sup>58</sup>. Observăm că în tipul acesta de anecdote cu vădită intenție moralizatoare, descendența romană a personajelor nu pare să aibă de fapt nici o semnificație. Dacă autorul amintește calitatea acestora de membri ai aristocrației senatoriale, ceea ce contează este nu originea lor romană, ci calitatea de membri ai elitei, element constitutiv mult mai important pentru identitatea lor și implicit pentru cea a lui Grigore decât calitatea de romani.

Aceeași este situația locuitorilor din Africa, amintiți în cronică sa pentru că au fost persecutați de vandali datorită credinței lor niceene; la fel, în Spania există martiri din nobilimea senatorială, precum tânăra *ex nobilitate senatoria* care refuză botezul arian<sup>59</sup>. Întotdeauna de origine nobilă, personajele lui Grigore au totuși ca esență a identității pe care autorul le-o atribuie creștinismul, fac parte dintre acei *christianorum populi* care contează în opoziție cu arienii<sup>60</sup>. De fapt, putem să intuim că unul sau altul din personajele cronicii aparțin romanității mai degrabă datorită calificativelor de tip geografic pe care autorul le folosește pentru a-i identifica. Ei apar cu nume derivate din denumirile vechilor provincii imperiale<sup>61</sup> sau din cele ale orașelor lor; astfel, mama lui Aetius este *Itala, nobilis et locuplex femina*<sup>62</sup>, întrunind și calitatea de membră a romanității și cea de aristocrată, situația în mod evident preferată de Grigore. De asemenea, locuitorii din Tours sunt *Toronici*, în luptă cu cei din Poitiers, *Pectavi*, pentru moaștele Sfântului Martin<sup>63</sup>. Locuitorii romanici mai pot fi desemnați ca *populus-populi*, cu sau fără un calificativ geografic, prin care să ni se indice orașul; astfel, locuitorii din Tours pot fi numiți *populus Toronorum*, în vreme ce aceia din Orleans

---

<sup>57</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, I, 44.

<sup>58</sup> *Ibidem*, I, 47.

<sup>59</sup> *Ibidem*, II, 2.

<sup>60</sup> *Ibidem*, II, 3.

<sup>61</sup> E. Ewig, *Volkstum und Volksbewusstsein im Frankenreich des 7. Jahrhunderts*, în "Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo", V, 1957, p. 609.

<sup>62</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, I, 44.

<sup>63</sup> *Ibidem*, I, 50.

pot apărea simplu ca *populi*<sup>64</sup>. Folosirea acestui tip de plural ar putea suscita anumite discuții, dacă ipoteza lui Suzanne Teillet ar fi corectă. Aceasta susține că față de perioada republicii, când *populus*, în sens abstract, evoca întreaga colectivitate romană, pluralul *populi*, folosit din vremea principatului, desemnează popoarele componente ale imperiului în raport cu principele. De la acest sens, *populi* a ajuns să fie de fapt un sinonim pentru *gentes*, aplicabil astfel barbarilor<sup>65</sup>. Ceea ce ne conduce la ideea că, dacă episcopul din Tours ar folosi *populi* într-un astfel de sens, populația romanizată a Galiei n-ar fi foarte deosebită de alte neamuri barbare. În ceea ce ne privește, ne întrebăm dacă afirmația potrivit căreia populația romanizată și-a ales un *rex* în persoana lui Egidius, caz pe care îl vom analiza în detaliu mai jos, nu corespunde unei astfel de pierderi a sensului diferenței între organizarea politică de tip roman și cea a neamurilor barbare.

Romani în sens politic, locuitori ai vechiului imperiu, sunt cei care îi înving pe franci la sfârșitul secolului al V-lea, în pădurea Carbonaria din Ardeni<sup>66</sup>. Din felul în care este narat acest episod reiese că pentru acel moment romanii reprezintă modelul de organizare și conducere politică, Grigore regretând faptul că francii nu au decât duci, regii lipsind sau nefind consemnați de istorie. În același sens este folosit numele de romani pentru cei înfrânți de Chlogio la Cambrai, ca într-un fel de necesară revanșă pentru eșecul din prima confruntare<sup>67</sup>. Ca și la Isidor mai târziu, și ca de altfel aidoma unei întregi tradiții, termenul *romanus* începe să-l desemneze tot mai clar pe soldatul în slujba imperiului. Astfel, autorul ne spune că romanii și francii, conduși de comitele Paulus, luptă împotriva goților, sau mai aflăm că la un moment dat romanii luptă cu saxonii<sup>68</sup>.

Pentru această perioadă de timp, sunt deci destul de clare diferențele pe care autorul le face între *romanus*, termen folosit în sensul politic mai sus amintit, desemnându-i pe soldații imperiali sau făcând trimitere la ceea ce ține de organizarea imperială și *populus*, cu sau fără calificativ teritorial, prin care trebuie să înțelegem populația romanizată, de confesiune niceeană și de limbă latină, care trăiește în special în Galia. În general, nici unul dintre personajele sale individuale nu sunt

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, II, 1; 7.

<sup>65</sup> S. Teillet, *Des Goths...*, p. 35-36.

<sup>66</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, II, 9.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*, II, 18-19.

caracterizate în primul rând prin calitatea de roman. Foarte interesantă este în acest sens caracterizarea pe care i-o face lui Avitus *unus ex senatoribus et - valde manifestum est - cives Arvernum, cum Romanum ambisset imperium*<sup>69</sup>. Aici se vede foarte bine ierarhia existentă la Grigore între diferitele accepții ale romanității: contează în primul rând aspectul social, al apartenenței personajului la clasa nobilimii senatoriale; urmează apoi identitatea locală, de cetățean al Clermontului, importantă pentru Grigore datorită patriotismului său teritorial; în sfârșit, romanitatea în sens politic este sugerată prin ocuparea de către Avitus a tronului Imperiului roman. Avitus fusese ultimul împărat ridicat din Galia pe tronul roman (următorul avea să fie abia Carol cel Mare), ceea ce a condus la amplificarea importanței acestuia de către autorul nostru<sup>70</sup>. Observăm că *romanus* este calificativul pentru imperiu, și nu-l caracterizează în vreun fel pe Avitus, care are deci în viziunea lui Grigore două fundamente esențiale ale propriei identități: calitatea de aristocrat și cea de arvern. Ne plasăm astfel, laolaltă cu Grigore, în lumea post romană, care moștenește caracterul Imperiului roman târziu care devenise un mozaic de diferite mici identități, definite în primul rând pe plan local<sup>71</sup>. Deși autorul afirmă întotdeauna forța unificatoare a elementului religios, care se adaugă apartenenței etnice pentru a defini reprezentanții aceste lumi post romane, și în cazul lui avem exemple de redefinire a identităților în teritoriu. În ajunul campaniei de la Vouillé, Grigore afirma că populația catolică (și noi știm că pentru el termenul de catolic și cel de roman începeau să se suprapună) ardea de nerăbdare să-i aibă pe franci drept stăpâni<sup>72</sup>. Dar tot el arată cum în timpul luptei cu Alaric al II-lea, un detașament format din indigeni, condus de Apollinaris, fiul lui Sidonius Apollinaris, a luptat de partea goșilor<sup>73</sup>. La asediul Saragosei, populația romanizată din interior nu se simte solidară cu francii catolici ci cu stăpânii goți arieni<sup>74</sup>. Autorul accentuase deci un pic cam mult reacția pozitivă a populației romanizate în fața unor potențiali stăpâni de aceeași credință<sup>75</sup>. Se pare deci că pentru această populație

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, II, 11.

<sup>70</sup> R. Van Dam, *The Pirenne thesis and fifth-century Gaul*, în *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, eds. J. Drinkwater, H. Elton, Cambridge, 1992, p. 329.

<sup>71</sup> P. Amory, *People and Identity...*, p. 5.

<sup>72</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, II, 23.

<sup>73</sup> *Ibidem*, II, 37.

<sup>74</sup> *Ibidem*, III, 29.

<sup>75</sup> John Moorhead, *Gregory of Tours on the Arian Kingdoms*, "Studi medievali", 3a serie, XXXVI, fasc. II, 1995, p. 908.

romanizată și catolică din Galia și din Spania, ceea ce conta era solidaritatea locală, identitatea care avea ca esență nu atât elemente etnice și religioase, cât interesele de ordin politic.

Pe de altă parte, distincția între ceea ce e roman și ceea ce e barbar, chiar în planul politic, este greu de făcut uneori. Cazul lui Egidius și al fiului său Siagrius este revelator în această privință. Egidius, *magister militum* trimis de imperiu (*res publica*, spune foarte clar Grigore) în Galia este ales rege de către franci<sup>76</sup>, fapt tulburător care poate ilustra confuzia reală existentă în acel moment în acea lume dezorganizată de invazii și uzurpări. Pentru cititorul modern, uimitoare în acest caz n-ar fi atât alegerea unui funcționar roman ca rege de către franci, pentru care în cele din urmă regalitatea este singura formă de guvernământ pe care o pot accepta pentru ei înșiși; ceea ce ridică semne de întrebare este consimțământul generalului roman față de o astfel de titulatură, cunoscând profunda aversiune existentă în rândurile romanilor pentru titlul de rege. Explicația paradoxului constă probabil în faptul că ultimele secole ale Imperiului ce evolua în direcția unei monarhii orientale atenuaseră această rezervă, născută și cultivată în perioada republicană, față de titlul regal. Departe de a mai fi rezervat doar barbarilor, acesta pare să se bucure de o anumită recunoaștere instituțională în imperiu<sup>77</sup>. Acceptarea titlului de rege ca unul caracteristic ierarhiei oficiale romane ar putea explica și stupefianta, pentru mulți istorici, caracterizare făcută lui Siagrius, pe care Grigore îl numește *romanorum rex*<sup>78</sup>. Poate că autorul, care trăia în ambianța curților regale france de la sfârșitul secolului al VI-lea și era obișnuit cu regalitatea, să fi proiectat asupra sfârșitului de secol V realități care îi erau lui contemporane. Se poate însă la fel de bine ca romanii din zona Soissons chiar să-l fi numit pe Siagrius rege, în condițiile în care acceptau influența barbară în destule domenii. În fond, în aproximativ aceeași perioadă de timp, Odoacru întemeiasă un regat "roman" în Italia, pentru a răspunde cererilor ostașilor săi<sup>79</sup>. Ceea ce pare însă să se desprindă destul de clar din acest episod, dincolo de realitatea care a stat la baza afirmațiilor lui Grigore, este faptul că autorul

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, II, 12.

<sup>77</sup> A se vedea în acest sens demonstrația făcută de Marc Reydellet în *La royauté dans la littérature latine...*, *passim*.

<sup>78</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, II, 27.

<sup>79</sup> K. F. Werner, *La "conquête franque" de la Gaule, în Clovis chez les historiens*, ed. Olivier Guyotjeanin, Paris, 1996.

nostru îi consideră pe galo-romani o *gens* printre altele, având același tip de organizare politică precum barbarii din vecinătate, și anume regalitatea, și nemaipăstrând nimic din ceea ce îi deosebea în plan politic de acești barbari. Oricum, se pare că după episodul cuceririi regatului de la Soissons nu se mai vorbește despre *romani* în Galia<sup>80</sup>. În lumina discuțiilor de până acum, este evident că nu e vorba de acea dispariție fizică, exterminare pe care începând cu cronicile din secolele VII-X și cel puțin până în secolul al XIX-lea a acceptat-o ca realitate o parte a istoriografiei franceze<sup>81</sup>, ci de dispariția unui tip de organizare politică autonomă<sup>82</sup>. Episodul citat are deci într-un fel valoare de mit fondator, urmărind să explice tranziția de la o stăpânire romană puternică la o regalitate francă și mai puternică<sup>83</sup>. Cu această pierdere a numelui în urma distrugerii statului, schimbare de identitate frecvent consemnată de autorii vremii și uneori greșit înțeleasă de istoricii moderni, urmează să ne mai întâlnim și în alte cazuri.

Trebuie totuși să amintim și o utilizare a termenului de *romani* într-un sens mai special atunci când ni se spune că burgunzii primesc de la regele lor legi mai blânde, care să nu-i oprime pe romani<sup>84</sup>. E clar că aici nu este vorba de soldați romani; putem să ne gândim la un înțeles politic și juridic al termenului, așa cum de altfel și apărea el în codurile de legi barbare, dar poate fi vorba și de un sens etnic.

Reprezentanții romanității politice care apar ulterior în cronică sunt numiți în mod foarte direct greci. Din acest punct de vedere este grăitoare chemarea adresată de Hermenegild "grecilor"<sup>85</sup>, singurii reprezentanți autentici ai imperiului. Respectat, sursă de legitimitate pentru regatul barbar, după cum demonstrează episodul codicilului de consulat, împăratul nu este totuși recunoscut ca stăpân de drept. Cei ce intră în relații prea strânse cu Constantinopolul sunt suspecți de trădare, precum Gontran Boson, acuzat că a introdus un om străin în Galia și a vrut să o supună dominației împăratului.

Modelul imperial rămâne totuși o sursă de legitimitate evidentă pentru regalitatea francă. Nu insistăm acum asupra episodului primirii de către Clovis a codicilului de consulat de la Anastasius, a cărui

---

<sup>80</sup> S. Teillet, *op. cit.*, p. 385.

<sup>81</sup> K. F. Werner, *Les origines*, Paris, Fayard, 1992, p. 32-33.

<sup>82</sup> E. Ewig, *Volkstum und Volksbewusstsein im Frankenreich des 7. Jahrhunderts*, "Settimane...", V, 1957, p. 638 sqv.

<sup>83</sup> K. F. Werner, *La "conquête franque" de la Gaule...*, p. 36.

<sup>84</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, II, 33.

<sup>85</sup> *Ibidem*, VI, XLIII.

semnificație ni se pare a fi cea a afirmării unui anumit tip de legătură între Imperiu și regatul franc pe cale de consolidare. Modelului imperial al triumfului pare să i se conformeze procesiunea în care Clovis străbate orașul, împărțind bani de aur de proveniență bizantină în aclamațiile mulțimii. Cea mai sugestivă dovadă a forței modelului imperial ni se pare totuși utilizarea vocabularului puterii, de certă inspirație imperială. Dacă titlul oficial al regilor franci este cel de *rex*, în opera lui Grigore din Tours suveranii sunt numiți adesea *princeps*, și chiar *dominus*, chiar dacă indirect, de către personaje cărora Grigore le atribuie folosirea acestui apelativ<sup>86</sup>. Puterea regală este desemnată în vechea manieră romană, ca *dominium*, *potestas*, *potentia*, iar scopul guvernării mai pare încă să fie *utilitas publica*, deși uneori aceasta e confundată cu *utilitas regis*<sup>87</sup>. Calificative ale titulaturii imperiale sunt de asemenea folosite de Grigore pentru a-i desemna pe regii franci: *gloriosissimus*, *piissimus*, *inclitus*<sup>88</sup>. Este vorba deci de o regalitate imaginată după modelul roman și creștin, având drept surse tradiția Imperiului creștinat, marcat profund de o amprentă religioasă prin intermediul *Vechiului Testament*. Că va fi însemnat sau nu conștiința înlocuirii Imperiului de către noile regalități "naționale", după cum crede Werner<sup>89</sup>, folosirea acestor apelative de tip imperial pentru toți regii din regatele barbare credem că indică de o manieră foarte clară care este sursa modelului politic utilizat în acestea. Atunci însă când modelul căruia vor să se conformeze regii franci este unul de sorginte romană păgână, precum preocuparea pentru oferirea jocurilor de circ pentru populație sau dorința de a poza în *Philosophus coronatus*, ca în cazul lui Chilperic, constatăm o lipsă de înțelegere din partea autorului pentru modelul imperial. Aceasta ar fi dovada în plus pentru necesitatea absolută a medierii creștine și a filtrului reprezentat de tradiția biblică pentru a permite receptarea și aplicarea unui model de tip imperial.

La Isidor din Sevilla, lumea romană este mai puțin o prezență reală, cât una simbolică. Din acest punct de vedere, *Roma aurea, caput gentium* semnifică în același timp Orașul Etern, leagăn al măreției Imperiului, cât și Imperiul ca atare, într-o exprimare metonimică desprinsă din tradiția clasică. În calitatea sa de oraș concret, Roma nu apare prea frecvent în

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, IV, 26; IV, 39; III, 18; 7, 14; IV, 42.

<sup>87</sup> M. Reydellet, *op. cit.*, p. 396-397.

<sup>88</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, III, 18; VI, 45; IX, 20.

<sup>89</sup> K. F. Werner, *Les principautés peripheriques dans le monde franc du VIIIe siècle*, "Settimani", XX, p. 486.



paginile istoriei episcopului sevillan. Prezența ei este mai semnificativă cu ocazia jafului (moderat, ține să reamintească autorul) la care este supusă de goții lui Alaric în 410<sup>90</sup>. Vechea capitală rămâne caracterizată prin măreție, *dignitas*, care îi este restaurată de Teodoric, într-o simbolică preluare a atitudinilor caracteristice evergetismului imperial. Aici Teodoric este făcut rege din porunca împăratului Zenon<sup>91</sup>, afirmație extrem de interesantă, care aruncă o altă lumină asupra modului de a concepe regalitatea într-un Imperiu considerat chiar de oficialii săi ca o federație de regate. Vom reveni mai târziu asupra acestui aspect; ceea ce merită reținut acum este felul în care Isidor reflectă raportarea diferită a conducerii imperiale de la Constantinopol la regalitatea barbară. Dacă afirmația sa corespunde realității și nu e o simplă transpunere, ca la Grigore din Tours, în cazul discutat anterior, al lui Siagrius, a unor situații din prezentul autorului, putem trage concluzia că în această perioadă, pentru Constantinopol, titlul de rege are o semnificație instituționalizată, încadrată în structurile administrative ale imperiului<sup>92</sup>.

Raporturile dintre romani și barbari, așa cum fuseseră ele stabilite de o întreagă tradiție anterioară, sunt inversate la Isidor în favoarea goților, care depășesc în valoare tot ceea ce în mod obișnuit era atașat ideii de Roma. *Virtus Romulea* este pusă în opoziție cu *Gothorum florentissima gens*<sup>93</sup>, care în cele din urmă o și depășește, marcând astfel, în mod simbolic, inversarea valorilor. Despre aceeași punere în discuție și răsturnare a valorilor se poate vorbi atunci când Isidor spune că Roma s-a supus jugului getic și a servit goților ca o slujnică (*famula*)<sup>94</sup>.

Ca să ilustrăm această idee, este foarte nimerit de analizat felul în care autorul se raportează la libertate, *libertas*. Libertatea era una din trăsăturile pe care o întreagă literatură le atribuia cetățeanului roman, prin care acesta se deosebea de barbarii obișnuiți să trăiască în sclavie. Observăm că în paginile episcopului din Sevilla această trăsătură cetățenească nu mai apare, și că ea s-a transformat în opusul ei, robia în care sunt siliți să trăiască romanii din Spania. Ori, în acest mod este clar că se alterează esența însăși a categoriei de roman, așa cum fusese ea definită până atunci. *Libertas*, caracteristica anterior specific romană, este

---

<sup>90</sup> Isidorus Hispalensis, *Historia Gothorum*, 39.

<sup>91</sup> *Ibidem*..

<sup>92</sup> M. Reydellet, *La Royauté...*, p. 24.

<sup>93</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 22-24.

<sup>94</sup> *Ibidem*, 67.

preluată însă de goți, care se revoltă în Tracia în momentul în care aceasta le este încălcată<sup>95</sup>. S-ar putea obiecta că dragostea nestăvilă de libertate, sinonimă de fapt mai degrabă cu incapacitatea de a se supune unor legi constrângătoare, dar care garantează o existență politică, ar fi și o trăsătură barbară, exprimată în istoriografia modernă în ideea "libertății din pădurea germanică"<sup>96</sup>. Credem însă că felul în care și-a construit Isidor discursul ne îngăduie prima interpretare, a transferării asupra goților a unei trăsături specific romane. De altfel, în același sens al vidării de conținutul tradițional al categoriei de roman pledează toate raportările la lumea romană din istoria acestui fervent partizan al regalității vizigote.

Ca și ceilalți autori, și Isidor operează o selecție semnificativă în ceea ce privește istoria romană, reținând și modificând în funcție de intențiile sale o serie de episoade și punând în prim plan anumite personaje. De exemplu, Caesar, personajul emblematic al imperiului într-o întreagă tradiție istoriografică, și considerat ca atare și de Isidor, e făcut să se înfrunte fără sorți de izbândă cu goții. Într-o manieră care a creat dificultăți exegeților moderni, care au serioase dificultăți să înțeleagă de unde ar fi putut prelua autorul o asemenea idee<sup>97</sup>, generalul obișnuit cu victoria este pus să dea o luptă pe care ar fi pierdut-o dacă nu s-ar fi lăsat întunericul<sup>98</sup>. Prin plasarea sa în anul 49 î. Hr. și în Tessalia, în contextul războiului civil dintre Caesar și Pompei, această luptă nu poate fi decât cea de la Farsala, iar goții nu pot fi în acest caz decât dacii lui Burebista. Anticipăm de altfel mai sus, când discutăm cazul lui Iordanes, această ciudată interpretare a istoriei geților, transformați de unii autori ai Antichității târzii din potențiali în reali adversari ai lui Caesar.

Următoarea apariție a romanilor pe scena din *Historia Gothorum* are loc în 256, în timpul domniei lui Gallienus, cu ocazia unei invazii a goților în Balcani. De această dată romanii sunt învingători, datorită împăratului Claudiu al II-lea<sup>99</sup>. Este vorba însă de un fapt cu totul neobișnuit, vrea să ne convingă Isidor pentru a păstra imaginea invincibilității goților, și victoria îi

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, 9.

<sup>96</sup> Pentru analiza acestui mit istoriografic se poate vedea P. M. Arcari, *Idee e sentimentii politici...*, p. 384.

<sup>97</sup> Ilustrative pentru confuzia creată exegeților moderni sunt dubiile pe care le exprimă în acest sens Marc Reydellet, în *La royauté...*, p. 511-512 și Suzanne Teillet, în *Les Goths...*, p. 470.

<sup>98</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 3.

<sup>99</sup> *Ibidem*, 4.

aduce împăratului o statuie de aur pe Capitoliu. Același caracter extraordinar îl are și victoria împăratului Constantin cel Mare, pe care Isidor îl remarcă aici nu ca pe împăratul ce a contribuit decisiv la victoria creștinismului, ci în calitatea de ostaș priceput care a reușit să-i respingă pe goți dincolo de Dunăre<sup>100</sup>. Am putea spune însă că de fapt tocmai pentru semnificația sa deosebită în planul istoriei imperiului este aleasă figura lui Constantin, pentru a sublinia că doar o personalitate excepțională a putut înfrânge un neam excepțional.

Valens e împăratul care se bucură de cea mai mare atenție, fiindu-i dedicate trei capitole (6, 7, 9) din *Historia Gothorum*. Acest tratament nu are nimic surprinzător dacă ne amintim că este vorba, pe de o parte, de împăratul responsabil de răspândirea "otrăvii" arianismului în rândurile puternicului neam al goșilor, iar pe de altă parte, de cel care, ca printr-o dreaptă pedeapsă divină, este învins și ucis la Adrianopol de către cei ale căror suflete le-a condamnat la pieire prin contaminarea cu erezie.

Teodosie, considerat și de alți autori "prieteni al goșilor", este o figură respectată de Isidor, care se vede obligat să menționeze înțelegerea dintre Imperiu și goți, care se supun conducerii romane<sup>101</sup>. De altfel, aprecierea pentru Teodosie este justificată și de originea hispanică a acestuia, argument care cântărește greu pe scara de valori a autorului.

Împărații ulteriori, începând cu Honorius și Arcadius, devin simple repere cronologice pentru evenimente, personaje importante de partea romană fiind, atunci când apar, generali precum Stilicon sau Aetius, a căror valoare o recunoaște și Isidor<sup>102</sup>. Deși s-ar putea spune și că într-un anumit sens pe Aetius îl transformă în nararea luptei de la Campus Mauriacus într-un fel de auxiliar al goșilor<sup>103</sup>. De altfel, nici Caesar și nici chiar Constantin nu au dimensiunile eroice atribuite lor de tradiție, ci Aetius, învingătorul hunilor este cel ce poate intra în paradigma învingătorului atribuită de obicei romanilor. Capacitatea militară a romanilor este deci recunoscută, paradoxal, nu la începuturile istoriei acestora, ca la ceilalți autori latini, ci aproape de sfârșitul ei. E ca și cum Imperiul roman ar fi de la începuturile prezenței sale în paginile *Istoriei goșilor* decadent, incapabil în cea mai mare parte a timpului de reacții în fața goșilor. Momentul de maximă decădere nu este la el anul 476, care

---

<sup>100</sup> *Ibidem*, 5.

<sup>101</sup> *Ibidem*, 11.

<sup>102</sup> *Ibidem*, 14; 23.

<sup>103</sup> S. Teillet, *Des Goths...*, p. 486.

nici nu e de altfel menționat, ci 410, când "orașul care a cucerit toate popoarele a fost cucerit și supus triumfului goților"<sup>104</sup>.

În general, raporturile goților cu romanii sunt prezentate drept tensionate, în rare cazuri fiind vorba și de momente de înțelegere, în perioadele mai târzii ale istoriei diminuate până la dispariție. Primele contacte sunt de altfel confruntări din care statul roman iese "obosit"; romanii, prin Valens, sunt cei vinovați de arianismul goților, vină pentru care, ni se sugerează indirect, prin construcția istoriei, trebuie să plătească acceptând robia<sup>105</sup>. Chiar și în aceste condiții însă, Isidor este obligat să recunoască faptul că romanii oferă totuși goților un model de cultură de sorginte romano-creștină: Ulfila, un roman, este cel care le stabilește un alfabet și le traduce Biblia<sup>106</sup>. Vedem astfel cum posibilitatea înțelegerii apare totuși, mai întâi, prin medierea creștinismului; goții dreptcredincioși se și refugiază la sud de Dunăre, în Imperiu, unde trăiesc în *concordia Romanorum*<sup>107</sup>. Astăzi, noi putem bănuși că, prin trecerea în Imperiu, acești goți au fost nevoiți să opteze pentru o identitate creștină, care, în timp, destul de repede, o antrena după sine pe cea romană; Isidor însă, folosind termenul *concordia*, pare să vrea să sugereze continuarea unei existențe politice, poate chiar de sine stătătoare, a acestor goți, care nu se supun romanilor, ca prim pas spre asimilare, ci doar se înțeleg cu ei.

Într-un anumit fel, această *concordia* din vremea persecuțiilor împotriva niceenilor anunță înțelegerile politico-militare de mai târziu, pe bază de *foedus*. În vremea lui Teodosie, superioritatea romană, pe care Isidor se simte, cam în silă, obligat s-o recunoască, îi determină pe goți să accepte autoritatea imperială: *foedere Romano se imperio tradiderunt*<sup>108</sup>. Formularea este însă special gândită pentru a pune în evidență nu doar consimțământul goților, ci chiar o anume inițiativă care îi face să încheie de bună voie tratate cu romanii. Acțiunile lui Wallia sunt însă ale unui general barbar pus în slujba Imperiului, care luptă în Spania cu alți barbari *Romani nominis*<sup>109</sup>. Alianța dintre goți și romani este cu atât mai eficientă în momentul de cumpănă reprezentat de invazia hunică în Occident, când, după încheierea păcii *cum Romanis* Theodorid luptă

---

<sup>104</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 15.

<sup>105</sup> *Ibidem*, 2; 7.

<sup>106</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>107</sup> *Ibidem*, 10.

<sup>108</sup> *Ibidem*, 11.

<sup>109</sup> *Ibidem*, 22.

alături de Aetius<sup>110</sup>. Cum procedase și Iordanes, Isidor atribuie goșilor principalul merit al victoriei, fie și prin felul în care îi amintește mereu în primul rând pe ei; până și el este însă conștient de valoarea de simbol a acestei colaborări a romanilor și a germanicilor împotriva pericolului comun reprezentat de invazia asiatică. Oricât de diferiți, romanii și goșii se dovedesc cu această ocazie părți ale aceleiași civilizații europene care pentru prima dată este apărată în comun cu succes<sup>111</sup>.

Acestea sunt însă excepțiile la o atitudine în mod obișnuit negativă față de romanii a căror autoritate este refuzată în numele menținerii independenței, ca în 382, când goșii consideră că este nedemn să se supună puterii romane<sup>112</sup>. Chiar și semnificația politică de încercare de conciliere între cele două lumi reprezentată de căsătoria lui Athaulf cu Galla Placidia este ratată, intenționat, am putea spune, de către Isidor, care îl cunoștea totuși pe Orosius, de la care ne-a parvenit interpretarea clasică a acesteia. Pentru el nu există vreun sens simbolic al acestei uniuni, care păruse să fie la vremea ei atât de importantă pentru apropierea dintre romani și barbari, ci doar o semnificație religioasă, ca o concretizare a unei profeții biblice, a lui Ieremia (6, 22) care vorbea despre distrugerea Ierusalimului de către poporul venit din nord, barbar și fără milă<sup>113</sup>. Regele din nord se căsătorește cu fiica regelui din sud într-o uniune infructuoasă, căci e lipsită de urmași; fără viitor se dovedise de altfel acea nuntă, căreia Isidor îi refuză vreo altă semnificație. E posibil ca aici să fi funcționat și identificarea dintre goși și popoarele apocaliptice ale lui Gog și Magog<sup>114</sup>, ceea ce îl determina să caute tot o explicație biblică unui eveniment care pentru noi are un clar înțeles politic.

Astfel, Isidor se dovedește singurul dintre autorii occidentali analizați aici care accentuează până la ultimele consecințe opoziția fundamentală dintre romani și barbari, întemeiată probabil pe complexul de inferioritate al acestora din urmă, reiterat în forme extreme de istoricul nostru. Opoziție care totuși e condamnată atunci când se relevă ireconciliabilă, ca în cazul lui Radagaisus care a jurat să facă o libație cu sângele romanilor<sup>115</sup>, atitudine dezaprobată până și de Isidor.

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, 25.

<sup>111</sup> Pierre Riché, Philippe Le Maître, *Les Invasions barbares*, Paris, PUF, 9e éd., 1996, p. 58.

<sup>112</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 12.

<sup>113</sup> S. Teillet, *Des Goths...*, p. 490.

<sup>114</sup> Raoul Manselli, *I popoli immaginari: Gog e Magog*, "Settimane...", XXIX, p. 496.

<sup>115</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 14.

Buni diplomați, romanii au calități care le sunt de obicei recunoscute de autorul nostru, chiar dacă uneori parcă în silă. Politica lor de "divide et impera" nu e totuși mereu fructuoasă, barbarii reușind uneori să se coalizeze împotriva lor. Este cazul lui Radagaisus și Alaric, dușmani neîmpăcați, dar care se înțeleg în cele din urmă, încheind o alianță "anormală" de dragul distrugerii romanilor<sup>116</sup>.

Din cele spuse până acum credem că a rezultat sensul politic al termenului de roman așa cum a fost acesta folosit de Isidor, desemnând de o manieră metonimică statul sau pe soldații aflați în solda lui. Există însă și alte posibile accepțiuni, pe care le vom analiza în cele ce urmează.

Cu ocazia jafului din 410, *romani* ar putea fi și locuitorii orașului Roma, căci Alaric declară că va proteja locurile sfinte, întrucât a jurat să poarte război *cum Romanis...non cum apostolis*<sup>117</sup>. ținând seama însă de felul în care autorul folosește de obicei acest termen, e posibil ca și aici acesta să desemneze corpul politic sau, și mai probabil, pe soldații romani. În acest sens politic, epitetul "roman" rămâne o marcă identitară puternică, amintită atunci când autorul simte nevoia să caracterizeze un personaj sau altul. Astfel, el vorbește de Agrippinus, comite și cetățean roman, rivalul lui Egidius, alt comite roman din Galia<sup>118</sup>.

Când se referă la bizantini, termenul roman este folosit evident în sensul său politic și militar, pentru a-i desemna pe soldații trimiși în Spania în timpul recuceririi efectuată de Iustinian. *Millites romani*, *miles romanus*<sup>119</sup> sunt denumirile sub care îi întâlnim pe bizantini, acei dușmani pe care Isidor îi urăște cu adevărat și datorită cărora a deturnat sensul întregii istorii romane prezente în opera sa. Înfrângerea lor este supremul titlu de glorie pentru regii vizigoți, dovada favorii divine de care aceștia se bucură ori nu; refuzată lui Witteric, lipsit de vreo distincție reală, victoria asupra lor înscrie în istorie numele lui Sisebut<sup>120</sup>. Prin procedee literare simple, cum ar fi ordinea într-o enumerare, autorul îi coboară pe bizantini la nivelul unor neamuri barbare, ca atunci când arată că Leovigild luptă cu romanii și cu suevii<sup>121</sup>. Lipsa unor alte precizări credem că face evidentă desconsiderarea armatelor imperiale. Un alt caz

---

<sup>116</sup> *Ibidem*, 13.

<sup>117</sup> *Ibidem*, 16.

<sup>118</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>119</sup> *Ibidem*, 58; 70.

<sup>120</sup> *Ibidem*, 67.

<sup>121</sup> *Ibidem*, 49.

este cel în care spune că Reccared a luptat *contra romanas insolentias et irruptiones vasconum*<sup>122</sup>. Dincolo de alăturarea voită a vasconilor, barbari sălbatici trăitori în munți, și a romanilor, folosirea termenului *insolentias*, în mod tradițional caracterizând invaziile barbare, arată care erau de fapt de loc naivele intenții ale autorului. Dacă pentru romanii din vremea Imperiului Isidor mai putea avea o oarecare considerație, aceasta lipsește total în raport cu bizantinii, cei care vin și invadează Spania încercând să răstoarne o ordine de multă vreme acceptată și apreciată. Sancționarea lor simbolică este coborârea prin intermediul scrierii în rândul barbarilor. De altfel, trăsăturile lor, atunci când sunt amintite, nu sunt de loc flatante. Extrem de nociv din punctul de vedere al unui om al bisericii, creștinismul incomplet al unui șef bizantin, Litorius, încrezător în semne diavolești<sup>123</sup>, este mai periculos decât arianismul goșilor, care au scuza inocenței cu care au primit de la romani această otravă a sufletului.

Pentru desemnarea populației romanizate, Isidor nu folosește termenul de romani, ci denumiri regionale, precum *Hispani*, sau, la un nivel și mai restrâns, "asturieni", "galicieni"<sup>124</sup>, etc. Identitățile care contează sunt și în cazul lui Isidor, cum erau și la Grigore din Tours, cele constituite pe plan local. Dacă mai există o conștiință politică de sine stătătoare a locuitorilor romanici din regatul vizigot, aceasta pare să fie una provincială<sup>125</sup>.

În concluzie, putem afirma că la Isidor constatăm o negare, sau dacă e cazul, o acceptare silită a dimensiunii glorioase a istoriei și a valorilor romane. El ignoră în general sensul etnic al termenului roman, pe care îl folosește cu referire la planurile politic și militar. Ca și în celelalte lucrări istorice ale perioadei, populația romanizată apare ca purtătoare a unor identități de tip regional, în condițiile unde particularismul orășenesc se impune<sup>126</sup> datorită diminuării, diluării sentimentului apartenenței la comunități mai ample. De altfel, autoritatea Imperiului însuși s-a regionalizat, fiind exercitată acum la nivelul subdiviziunilor sale administrative, provincii și cetăți, fenomen pe care chiar dacă indirect, Isidor îl surprinde.

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, 54.

<sup>123</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>124</sup> *Ibidem.*, 73; 61;90.

<sup>125</sup> Jacques Fontaine, *De l'universalisme antique aux particularismes médiévaux: la conscience du temps et de l'espace dans l'Antiquité tardive*, "Settimane...", XXIX, p. 40.

<sup>126</sup> P. M. Arcari, *op. cit.*, p. 264.

Acest Imperiu, repliat pe răsărit, rămâne însă o sursă de legitimitate greu de contestat. Euric, de exemplu, ca uzurpator, pentru a-și consolida poziția simte nevoia să trimită soli la împăratul Leon<sup>127</sup>. Teodoric ostrogotul este numit rege în Roma de împăratul Zenon<sup>128</sup>, formulare care ne obligă să ne punem mai multe întrebări. În general, se accepta ideea că titlurile de *reges gentium* pe care le poartă șefii barbari sunt paralele cu cele de funcționari pe care aceștia le-au primit de la imperiu, și sunt datorate propriilor războinici. Ori, în acest caz, ni se spune că însuși împăratul a acordat un titlu de rege unui șef barbar care stăpânea în Italia. Putem considera că Isidor, care nu rareori este lipsit de acribie în această lucrare, se înșală, și e vorba de primirea de către Teodoric a titlului de rege de la ostașii săi. Pe de altă parte, folosirea titlului de rege de către Grigore din Tours, pe care am analizat-o anterior, ne îndeamnă să ne întrebăm dacă nu cumva ne întâlnim cu un fenomen de același tip, și Isidor ar fi dovada unei evoluții a raporturilor dintre Imperiu și regalitățile germanice. Imperiul ar fi astfel văzut chiar de către cei din vârful ierarhiei sale ca o sumă de regate, evoluând astfel către concepția mai degrabă medievală, radical diferită de cea romană. Explicația ar putea însă consta și în momentul de ruptură reprezentat de Isidor care se desparte de Antichitatea târzie în modul de a concepe regalitatea, ca una de tip creștin, perfect integrabilă lumii romane<sup>129</sup>.

Ca sursă a legitimității, imperiul oferă și cadrul cronologic în care sunt plasate evenimentele, era spaniolă, gândită ca o expresie a autonomiei provinciei, fiind de fapt dublată cu anii de domnie ai împăraților. Această legitimitate imperială este receptată însă ca fiind limitată, și aplicabilă mai ales la cazurile din afara Spaniei. Încercarea lui Iustinian de a recuceri peninsula provoacă reacția extrem de dură a episcopului sevillan, care se va manifesta și în alte opere foarte critic la adresa bizantinilor (să ne reamintim că în *Etimologii* ignoră voit orice aluzie culturală la spațiul bizantin). Apelul lui Athanagild la bizantini este condamnat, după cum apoi este apreciată încercarea lui de a-i scoate din Spania, de parcă în acest fel ar mai fi reușit să-și spele din păcate<sup>130</sup>.

În pofida acestei antipatii profunde a lui Isidor, Imperiul de răsărit (*respublica*, așa cum îl numește în continuare) rămâne modelul esențial

---

<sup>127</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 34.

<sup>128</sup> *Ibidem*, 39.

<sup>129</sup> M. Reydellet, *La Royauté...*, p. 599.

<sup>130</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 46, 47.



pentru regalitatea vizigotă și nu numai. Titlurile și apelativele regilor vizigoți sunt calchiate după cele ale împăraților romani: Alaric al II-lea este *princeps Gothorum* iar pentru Swinthila este folosit epitetul specific imperial de *gloriosissimus*<sup>131</sup>. Regatul vizigot se dovedește a fi păstrat o multitudine de caracteristici romane, și chiar este numit, voit sau întâmplător, la un moment dat, imperiu<sup>132</sup>. Ni se pare evident că Isidor folosește termenul de imperiu într-o accepție nouă, germanică, diferită de cea tradițională, asociind ideea imperială nu cu universalismul, ci cu stăpânirea peste mai multe popoare<sup>133</sup>.

Printre instituțiile de tip roman se află tezaurul, încă separat de averea personală a regelui, care este folosit de regele Sisebut pentru a-i răscumpăra pe bizantinii luați prizonieri de proprii săi soldați; funcțiile publice; impozitele de a căror plată unii sunt scutiți; o biserică așezată în continuitatea neîntreruptă a celei din vremea imperiului creștin, și aflată în aceleași raporturi de subordonare față de rege ca altădată față de împărat<sup>134</sup>. Supușii lui Leovigild sunt numiți cetățeni; la fel cei ai fiului său Reccared; Leovigild întemeiază orașe și le dă nume semnificative, pentru a întipări în memoria colectivă amintirea membrilor propriei familii (Reccopolis); activitatea de legiferare a aceluiași sugerează clar modelul roman<sup>135</sup>. Chiar din opera acestui încrâncenat adversar al Bizanțului constatăm astfel continuarea existenței în statul vizigot a concepției romane de *utilitas*, bine public, a cărui origine nu poate fi decât romană<sup>136</sup>. E adevărat că aluziile la modelele romane și bizantine sunt rare, autorul evitând cel mai adesea să recunoască această influență. De exemplu, vorbind despre activitatea legislativă a lui Euric, o pune cumva într-un plan derizoriu, amintind-o alături de un eveniment anecdotic, precum schimbarea culorii sabiei regelui; importanța actului de tip imperial al regelui vizigot nu-i scapă însă, precizând că înainte vizigoții se conduceau *moribus et consuetudine*, deci după cutumele și obiceiurile specific barbare<sup>137</sup>. A avea legi scrise este o

---

<sup>131</sup> *Ibidem*, 64.

<sup>132</sup> *Ibidem*, 52.

<sup>133</sup> Steven Fanning, *Bede, Imperium and the Bretwaldas*, "Speculum", 66, 1991, Nr. 1, p. 10.

<sup>134</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 56.

<sup>135</sup> *Ibidem*, 51; 56.

<sup>136</sup> J. N. Hilgarth, *Coins and Chroniclers: Propaganda in sixth-century Spain and the byzantine Background*, "Historia", XV, 1966, nr. 4, p. 500.

<sup>137</sup> *Ibidem*, 35.

trăsătură distinctivă a romanilor, și Isidor cunoaște foarte bine acest lucru, dar nu-l poate sublinia cu prea multă putere, pentru că ar pune prea clar în evidență barbaria inițială a goților.

Și mai evident este apelul la modelul constantinian, specific regelui Reccared, care, ca și marele înainte mergător, participă la sinodul care avea să hotărască victoria ortodoxiei, impune adoptarea acestei hotărâri și își pune semnătura pe documentele aferente. Ca și Constantin altădată, domnia lui Reccared marchează începutul unei noi ere, un moment de reînnoire, ceea ce și explică încercarea de plasare a domniei acestuia sub semnul ideii de Nou Constantin<sup>138</sup>.

Modelul roman este evident în discutarea raporturilor legitimitate - uzurpare, problemă specifică spațiului politic roman, într-o continuitate care trimite la relația clar definită în epoca elenistică între basileos - tyrranos. Indiferent că e vorba de evenimente petrecute în spațiul roman sau în cel barbar, raportul monarh legitim - uzurpator este pus mereu în discuție când o autoritate recunoscută este contestată sau înlocuită. Hermenegild, eroul pozitiv la Grigore din Tours datorită creștinării sale în ritul niceean este un simplu uzurpator la Isidor (și la toată istoriografia iberică următoare) întrucât s-a răsculat (*tyrannizantem*) împotriva autorității legitime a tatălui său, arianul Leovigild<sup>139</sup>. Acesta este un caz foarte grăitor în care aspectul religios al identității episcopului Isidor cedează în fața aspectului politic al consilierului regal Isidor. Partizan al unei regalități puternice, el sacrifică interesului politic general interesele bisericii, lucru cu atât mai ușor de făcut, de altfel, în condițiile în care regatul părăsise de câteva decenii arianismul în favoarea dreptei credințe. Ceea ce nu înseamnă că el ar fi nesocotit în mod sistematic interesele drepte credințe, dovadă aprecierea pentru arianul și ostrogotul Theudis, în fond un fel de corp străin pe tronul regilor vizigoți, deoarece acesta permite organizarea în 531 a primului conciliu de la Toledo<sup>140</sup>.

Observăm deci dialectica subtilă promovată de Isidor, prins între sentimentele de adversitate pentru romanii vremii sale (și i-am numit aici în mod evident pe bizantini), dușmanii prin excelență, care trebuie

---

<sup>138</sup> *Ibidem*, 53. Pentru retorica reînnoirii, model bizantin aplicabil statelor barbare, a se vedea *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th centuries*, ed. Paul Magdalino, Cambridge, 1994.

<sup>139</sup> Jose Orlandis, *El cristianismo en el reino visigodo*, "Settimane di studi sull'alto medioevo", III, p. 165.

<sup>140</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 41.

expulzați cu orice preț din Spania, și obiectivitatea sa de istoric prin care este obligat să recunoască forța și puterea de penetrare a modelului bizantin. Regalitatea vizigotă așa cum se desprinde din paginile lui Isidor este una imaginată sub veșmânt imperial<sup>141</sup>. În fond, și în planul concret al înfruntărilor militare, cel mai de seamă titlu de glorie al unui rege este de a fi triumfat împotriva "înșiși romanilor"<sup>142</sup>. Este semnul cel mai sigur că acest prim erudit al Evului mediu nu se putea încă rupe de locurile comune ale Antichității, între care mitul invincibilității romane supraviețuia, în pofida evidenței istorice.

Beda se află într-o situație specială față de ceilalți autori în ceea ce privește poziția față de lumea romană, întrucât în opera sa romanii nu mai au prezent, ci doar trecut, ei nemaifiindu-i contemporani. Romanii autentici sunt cei din vremea vechiului imperiu, care apar drept făuritorii unui trecut glorios, chiar dacă nu întotdeauna re-creat cu acribie. Ne gândim la exemplul confuziei dintre regele Lucius din Birta, Edessa, care devine un rege din Britania, roman probabil, pentru că ar fi trăit pe la 161 când ar fi și dorit să se creștineze<sup>143</sup>, pentru a permite integrarea istoriei insulei în marea istorie încă dintr-o perioadă îndepărtată în timp. Evident, ceea ce-l interesează pe el sunt legăturile dintre acest trecut roman și insula sa, astfel că personajele selectate din istoria romană sunt cele care au avut un cuvânt de spus în spațiul britanic ori s-au ilustrat pominde de aici. Primii romani pomeniți de Beda sunt bineînțeles cuceritorii, Caesar și Claudius, al căror interes pentru Britania conferă un titlu de glorie insulei, și care furnizează și reperul cronologic în funcție de care se organizează narațiunea care urmează<sup>144</sup>. Etapa romană a istoriei insulei este legată de momentul de maximă glorie reprezentat de personalitatea lui Constantin, care, ne asigură autorul, devine împărat în Britania. Nici părăsirea Britaniei de către romani nu este un moment cu simplă semnificație locală, acesta coincidând cu căderea Romei sub stăpânirea goților<sup>145</sup>. Începând cu Caesar, și la Beda, ca și la cronicari, considerat adevăratul întemeietor al Imperiului, și terminându-se în același timp cu prăbușirea Romei sub loviturile goților, pare evident că istoria Britaniei romane acoperă perioada de maximă expansiune a

---

<sup>141</sup> M. Reydellet, *op. cit.*, p. 521.

<sup>142</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 61.

<sup>143</sup> Beda Venerabilis, *Historia Ecclesiastica...*, 1, 4.

<sup>144</sup> *Ibidem*, I, 11.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

Imperiului, lucru nu lipsit de semnificații politice. E adevărat că, așa cum precedase istoriei Britaniei, istoria Romei se prelungește încă o perioadă, până la domnia lui Valentinian, în al șaselea an de domnie a lui Marcian, când, ne spune autorul cu o precizie neobișnuită la autorii vremii, Imperiul roman de Apus s-a sfârșit<sup>146</sup>. Eternitatea Romei, componentă esențială a ideologiei imperiale, acceptată și susținută în general și de istoricii popoarelor barbare, nu pare să fie acceptată și de către Beda, deși, la un moment dat, acesta declară, urmând tradiția, că atâta vreme cât va dura Colloseumul va dura și Roma, și atâta vreme cât va dura Roma va dura și lumea. Ne gândim că totuși între afirmarea în manieră tradițională a eternității Romei și consemnarea sfârșitului Imperiului nu este o contradicție reală, ținând seama de felul în care la el ideea de Roma a fost transferată din ordinea terestră și pământească în cea divină<sup>147</sup>.

După cum de altfel ne și așteptam, cunoscând metoda de documentare a istoricului anglo-saxon, opera lui demonstrează existența unor destul de bune cunoștințe despre istoria Romei<sup>148</sup>, selectate însă în funcție de relevanța lor pentru creștinismul din insula britanică. Îl vor interesa astfel faptele martirilor, amintiți în număr mare mai ales în timpul persecuției lui Dioclețian, dintre care se detașează cu putere figura Sfântului Albanus<sup>149</sup>. Ereziile sunt alte momente reținute din perioada stăpânirii romane în Britania, dintre acestea el subliniind rolul arianismului (căruia, pentru a se conforma tradiției continentale îi conferă o importanță mult mai mare decât cea pe care o putuse vreodată avea în insulă); pelagianismul este însă erezia care marchează cu adevărat istoria provinciei, deoarece Pelagius, creatorul unei concepții ce se opunea celei a Sfântului Augustin, este originar de aici<sup>150</sup>.

Prezența romană în Britania este importantă nu doar sub aspect politic și militar, ci și sub cel cultural. Romanii sunt creatorii, constructorii care și-au pus amprenta asupra insulei ridicând ziduri, care supraviețuiesc încă cel puțin cu numele, "ad murum" fiind un toponim

---

<sup>146</sup> *Ibidem*, I, 21.

<sup>147</sup> Alba Maria Orselli, *Antica e Nuova Roma nella storiografia del primo medioevo latino: Isidoro e Beda*, în "Popoli e spazio tra diritto e profezia", *Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi*, 21 aprilie 1983, Napoli, 1986, p. 245.

<sup>148</sup> Analiza acestor surse la Giosue Musca, *Il Venerabile Beda storico dell'Alto Medioevo*, Bari, 1973.

<sup>149</sup> Beda Venerabilis, *Historia Ecclesiastica...*, I, 7.

<sup>150</sup> *Ibidem*, I, 8.

caracteristic<sup>151</sup>. Zidul ridicat de Severus, mănăstirea amenajată în fostul castru Urbs Cnobhery, interesant exemplu de convertire în scopuri religioase a unor edificii inițial cu funcții militare, biserica din Canterbury sunt elemente arhitecturale datate clar în epoca romană<sup>152</sup>. Până și stindardul regelui Edwin, pentru a deplasa discuția pe un alt plan, este considerat de autor a fi de tradiție romană, informație asupra autenticității căreia putem totuși avea îndoieli.

Dincolo de prezența romană reală există o dimensiune simbolică a acesteia, concretizată în modelul roman adoptat de către regi în mod conștient, sau atribuit lor de către Beda. Legile lui Ethelbert din Kent, deși în realitate au un pur caracter germanic, sunt considerate de către istoricul nostru a fi fost realizate după exemplul romanilor (*iuxta exemplum romanorum*)<sup>153</sup>. Modelul roman nu e prezent doar în legislație, ci și în comportamentul unor regi anglo-saxoni. Dintre aceștia, Edwin este cel mai aproape de modelul constantinian, convertindu-se, ne spune Beda, în urma unei victorii împotriva dușmanilor păgâni<sup>154</sup>. Tot de tradiție romană este distincția legitimitate-uzurpare, care îi îngăduie istoricului nostru să-i considere tirani pe o serie de regi care au ajuns la domnie într-o manieră incorectă. Caedwalla "tyrannus" e numai un exemplu din numeroasele posibile<sup>155</sup>; adevărata problemă este însă nu atât uzurparea, cât apostazia, care poate fragmenta țara și conduce la pierderea unității atât de greu dobândite<sup>156</sup>.

Sensurile în care Beda folosește termenul de *roman* sunt asemănătoare cu cele întâlnite la ceilalți autori. Pentru personajele din istoria romană pe care le-am amintit deja, termenul este folosit în înțelesul său politic. Vorbind despre intervenția legiunilor în Britania împotriva britonilor, după abandonarea insulei, autorul se referă la *romani* evident în sensul politic al termenului, aceștia fiind și un simbol al forței militare a imperiului<sup>157</sup>.

Există însă la Beda o folosire mai clară a sensului etnic al termenului, cum întâlneam rareori la ceilalți istorici latini. Ambrosius Aurelianus, unul din ultimii șefi locali care se revendică de la tradiția

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 37; 3, 19; 1, 27.

<sup>153</sup> *Ibidem*, II, 5.

<sup>154</sup> *Ibidem*, II, 6.

<sup>155</sup> *Ibidem*, III, 1.

<sup>156</sup> Vito Lozito, *Il primato romano nella "Historia Ecclesiastica" di Beda*, Romanobarbarica, 7, 1982-1983, p. 155.

<sup>157</sup> Beda Venerabilis, *Historia Ecclesiastica...*, I, 12.

romană, este *romanae gentis*; Germanus din Auxerre și Palladius (poate Sfântul Patrick?) sunt romani probabil tot într-un sens etnic<sup>158</sup>.

Un alt sens în care termenul *romanus* este folosit este cel geografic, ca în cazul lui Grigore cel Mare, *natione romanus*<sup>159</sup>. Considerăm că acesta este un sens secundar, derivat din cel etnic, deoarece la Beda, ca și la alți autori ai epocii, *natione* desemnează de fapt neamul, etnia<sup>160</sup>. De altfel, se știe că din secolul al VIII-lea, termenul *romanus* se restrânge la a-l desemna pe locuitorul Romei.

Un caz foarte interesant, pe care datorită ambiguității sale ne vedem obligați să-l tratăm și aici și poate și în capitolul dedicat lumii barbare, este cel al britonilor. Din punct de vedere etnic aceștia sunt un neam barbar, o *gens* printre alte *gentes*; sunt numiți *Bretonni* sau li se spune *Bretonnum gente*<sup>161</sup>. Din punctul de vedere al lui Beda, aceștia sunt barbarii supuși de Roma, dar netransformați de aceasta, întrucât își păstrează propria limbă, pe care el o enumeră între cele cinci vorbite în Britania, atunci când realizează la începutul lucrării sale descrierea insulei<sup>162</sup>. Diferența dintre ei și romani apare foarte net atunci când, după abandonarea insulei, incapabili să se apere singuri, cer ajutorul romanilor și aceștia (înțelegem noi: legiunile) trec Marea Mânecii și îi scapă de barbari<sup>163</sup>. Nu sunt însă nici barbari, căci sunt puși în opoziție și cu aceștia, fie că e vorba de picții și scoții, barbarii din nord, cu care sunt siliți să se lupte, fie că e vorba de invadatorii anglo-saxoni. Această diferență apare foarte clar atunci când ni se vorbește despre călugării britoni din mănăstirea Bangor, care își angajează o gardă care să-i apere de barbari<sup>164</sup>. Credem că acest caz ne poate oferi o explicație a faptului pentru care Beda nu-i poate numi pe britoni barbari, deși pare destul de dispus, în felul în care îi prezintă, (și pe care îl vom analiza mai târziu), să-i considere astfel: la el, ca și la alți autori contemporani, *barbarus* a început să fie sinonim cu *paganus*. Britonii despre care scrie el s-au creștinat, și chiar dacă refuză subordonarea religioasă față de Roma, pierzând astfel grația de care au beneficiat după convertire și chiar dacă refuză să-i evanghelizeze pe angli, dușmanii pe care îi urăsc într-atât încât

---

<sup>158</sup> *Ibidem*, I, 16; I, 22.; I, 13.

<sup>159</sup> *Ibidem*, 2, 1.

<sup>160</sup> S. Teillet, *op. cit.*, p. 36.

<sup>161</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 14.

<sup>162</sup> *Ibidem*, I, 2.

<sup>163</sup> *Ibidem*, I, 12.

<sup>164</sup> *Ibidem*, II, 2.

nu doresc să-i reîntâlnească pe cealaltă lume, ei nu pot fi considerați barbari. Soluția pentru care a optat Beda pare să fie una de compromis: numindu-i *cives*<sup>165</sup>, îi încadrează sferei politice a romanității; considerându-i însă *gens*, le atribuie o barbarie în sens etnic, în acest caz lipsită de conotații religioase.

Bizanțul este prezent în opera lui Beda prin intermediul împăraților săi, care, cu puține excepții, rămân simple repere cronologice, probabil din inerție, căci folosirea sistemului de datare *Anno Domini*, care tocmai începând de la el se va generaliza în Occident, l-ar fi dispensat să-i mai amintească. Deși ne-am putea gândi că am avea astfel o dovadă a locului pe care Bizanțul continuă să-l ocupe în concepția politică a lui Beda, care vede în el continuatorul acelei Rome simbolice care nu poate dispărea decât o dată cu sfârșitul timpurilor. Anii de domnie ai împăraților sunt raportați astfel nu la un timp terestru, ci la cel divin, legat de istoria lui Christos, ceea ce le conferă încă o semnificație aparte<sup>166</sup>. De altfel, și pentru el imperiul de pe malul Bosforului continuă să fie un stat roman (*romani regni*)<sup>167</sup>, numit însă regat și nu imperiu.

Lumea bizantină intră de obicei în sfera sa de preocupări atunci când se pune problema ereziilor, pe care autorul nostru le consemnează cu destul interes, fie că e vorba de monofizism sau monothelism<sup>168</sup>. Înțelegem astfel că prețuirea pentru Tiberiu al II-lea și mai marea atenție pe care i-o acordă sunt justificate de implicarea sa tot într-o dispută religioasă, cea dintre Grigore cel Mare și Euthychius, de partea celui dintâi<sup>169</sup>. În planul concret, Bizanțul rămâne un factor de putere important, politica sa este receptată ca potențial amenințătoare de către unii regi barbari, precum cei franci care îl suspectează pe călugărul Adrian care se îndrepta spre Britania că ar fi un agent al Constantinopolului<sup>170</sup>. Terminologic însă, poziția statului bizantin nu pare a fi deosebită de cea a altor regate ale vremii, deoarece numele pe care autorul i-l dă pentru epoca lui Phocas este *regnum*<sup>171</sup>. Trebuie să atragem atenția asupra termenului de *regnum* folosit pentru a desemna Imperiul, care nu e un accident izolat, l-am întâlnit sau îl vom întâlni și la

---

<sup>165</sup> *Ibidem*, I, 13.

<sup>166</sup> A. M. Orselli, *op. cit.*, p. 244.

<sup>167</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 34.

<sup>168</sup> *Ibidem*, 4, 17; 4, 1.

<sup>169</sup> *Ibidem*, II, 1.

<sup>170</sup> *Ibidem*, 4, 1.

<sup>171</sup> *Ibidem*, I, 34.

alți autori pe care îi analizăm, și era folosit încă din secolele precedente, încă de Sulpicius Severus sau Augustin<sup>172</sup>. Departe de a fi o sărăcire a esenței vechiului termen *respublica*, putem considera că izvorul modificării terminologiei este Vulgata, în care orice imperiu poate fi catalogat drept *regnum*, chiar dacă nu orice *regnum* este un *imperium*<sup>173</sup>. Atâta vreme cât pentru Beda, ca și pentru alți autori ai vremii, imperiul pare să desemneze o sumă de regate<sup>174</sup>, este posibil ca transferul asupra acestuia a numelui de regat poate să aibă o anumită legătură cu regionalizarea autorității romane pe care o surprinde și el. De prin secolul al III-lea, istoria Britaniei este plină de uzurpări, dintre care el o amintește pe cea a lui Carausius, care păzind țărmurile împotriva invaziilor francilor și saxonilor, sfârșește prin a se proclama împărat; mult mai cunoscută este evident cea a lui Constantin<sup>175</sup>. Poate că această fragmentare a autorității la nivel local, pe care el o constată, să-și fi avut contribuția la crearea unei noi concepții în care distanța dintre imperiu și un simplu regat să nu mai fie atât de mare. Pe de altă parte, dincolo de această speculație, nu trebuie să uităm influența Bibliei asupra ideologiei epocii; ori în cartea sfântă forma tipică a monarhiei este regatul, de care în fond imperiul nu se deosebește decât prin dimensiuni. Fiind în planul real doar un regat mai mare, imperiul poate să poarte astfel chiar și numele de regat.

Modelul imperial apare la Beda într-o manieră originală și oarecum neașteptată, în prezentarea instituției *bretwalda*. Considerată de către istoriografia modernă o instituție specific anglo-saxonă, demnitatea de *bretwalda*, în momentul în care analizăm cu atenție contextul în care apare la Beda ar putea fi o simplă traducere pentru împărat, în sensul de stăpânitor peste mai multe popoare, deci o expresie a preluării modelului roman<sup>176</sup>. Pledează în acest sens faptul că Beda folosește termenul *imperare* pentru a descrie stăpânirea lui Ethelbert din Kent<sup>177</sup>, al treilea *bretwalda*, și faptul că acești hegemoni ai anglo-saxonilor sunt în număr de șapte, pentru a constitui un fel de replică la cei șapte împărați romani care ar fi stăpânit în Britania<sup>178</sup>.

---

<sup>172</sup> S. Fanning, *op. cit.*, p. 7.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>174</sup> S. Brezeanu, *Ideea de Imperiu în Occidentul medieval în lumina cercetărilor din ultimele decenii*, "Revista de istorie", tom 31, nr. 2, 1978, p. 293.

<sup>175</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 6; I, 9.

<sup>176</sup> S. Fanning, *op. cit.*, p. 4.

<sup>177</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, II, 5.

<sup>178</sup> S. Fanning, *op. cit.*, p. 6.



Spre deosebire de Bizanț, Roma își păstrează rezonanța ecumenică, universală datorită bisericii, *universalis ecclesiae*, ale cărei obiceiuri trebuie să fie ale lumii întregi, și acceptate ca atare și de către celții partizani ai unui drum particular<sup>179</sup>. Am vorbit deja mai sus de importanța acelor *loca sancta* din orașul etern, care atrag nenumărați pelerini de rang regal. Capitala religioasă a lumii occidentale, cum aceasta începea deja să se contureze, avusese și un rol providențial în mântuirea angliilor, căci în piața orașului îi văzuse Grigore cel Mare pe acei sclavi care aveau chip de îngeri (*angelicam habent faciem*)<sup>180</sup>, datorită cărora se hotărâse să trimită în insulă o misiune evanghelizatoare. Poate că nu e greșit să vorbim astfel de o iradiere a semnificației Romei religioase asupra a tot ceea ce la Beda poate fi considerat ca făcând parte din lumea romană, și care, am văzut, este prezentată într-o lumină mai pozitivă decât la alți autori analizați.

Situația lui Paul Diaconul este și ea foarte interesantă, întrucât acest autor, care scrie în perioada ce premerge nașterea unui alt imperiu în Occident, se raportează într-un mod particular la romani și la lumea romană. Longobarzii lui nu intră nici un moment în contact direct cu vechii romani, deoarece la cei găsiți în momentul venirii lor în Italia *virtus romana* dispăruse, iar nevolnicii urmași nu pot rezista iureșului barbar<sup>181</sup>. Se sugerează astfel de fapt că prin dispariția "naturală" sau exterminarea de către longobarzi, dispăruse clasa politică romană și ceea ce se găsea în Italia era o plebe fără semnificații politice, având doar o importanță demografică și economică<sup>182</sup>. E adevărat că ne putem totuși întreba dacă acei bărbați romani puternici uciși sau izoniți de către Cleph, sau nobilii romani asasinați sau obligați la tribut<sup>183</sup> ar fi în opinia lui Paul totuna cu vechii romani, dar felul în care folosește el terminologia ne îndeamnă să spunem că e puțin probabil, tocmai datorită precizării făcute anterior, care ne arată că din punctul său de vedere, în momentul venirii longobarzilor se produsese o transformare a romanilor, în sensul unei pierderi de substanță în planul moral și al forței fizice.

Acești romani autentici sunt pentru Paul poporul de cuceritori, care au stăpânit cândva Germania de unde s-au revărsat apoi asupra imperiului valurile de barbari. Ei erau cei care supuneau totul unei *interpretatio*

---

<sup>179</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, III, 25.

<sup>180</sup> *Ibidem*, II, 1.

<sup>181</sup> Paulus Diaconus, *Historia langobardorum*, II, 6.

<sup>182</sup> P. M. Arcari, *op. cit.*, p. 263.

<sup>183</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, II, 31; II, 32.

*romana* prin care totul trebuia să devină explicabil în termeni romani, precum Wotan pe care îl numesc Mercur, pentru a-l face inteligibil și comprehensibil<sup>184</sup>. Cei din timpul lui Constantin și Constanțiu sunt de asemenea romani pe care noi îi putem numi autentici, trăitori în *imperium romanum*. Ei oferă de altfel și modele cărora li se conformează și longobarzii, deși Paul nu afirmă nicăieri aceasta în mod explicit. Simplul fapt că la începuturile lor legendare, în care are loc geneza lor ca popor istoric, longobarzii sunt conduși de doi frați, Ibor și Aio, trebuie să ne ducă cu gândul la geneza Romei și la Romulus și Remus, deveniți, se pare, model pentru actul întemeietor<sup>185</sup>. Fixarea în scris a legilor, act specific roman, este consemnată ca un eveniment important al domniei lui Rothari, cum corectarea acestora de către Grimuald se raportează la același model roman, pe care Paul îl cunoștea bine și îl amintise chiar în *Historia langobardorum*, când vorbise despre codificarea din timpul lui Iustinian<sup>186</sup>.

Dacă romanii din vremea vechiului imperiu apar într-o lumină destul de favorabilă în opera lui Paul, ca model recunoscut pentru felul în care au știut să-și exercite supremația politică asupra lumii<sup>187</sup>, nu același lucru se poate spune despre populația romanică și despre bizantini. Trebuie precizat că acestea sunt distincții terminologice introduse de noi, întrucât autorul folosește termenul *romanus* fără a preciza la care realități face apel, deși reiese din text că îi este cum nu se poate mai clară diferența dintre latinofonii din Italia și vorbitorii de greacă din imperiul de la Constantinopol.

Pentru a începe cu populația romanizată, aceasta apare în text sub mai multe nume. Regula aproape generală este ca *romani* să fie folosit într-un sens regional, desemnându-i pe locuitorii orașului Roma. Aceștia sunt cei care se plâng lui Iustinian de Narses, amenințând să predea Roma goșilor; cu ei încheie pace Agilulf la insistențele Teodolindei și ale papei Grigore cel Mare; ei sunt siliți să-l găzduiască timp de douăzeci de zile pe Constans al II-lea<sup>188</sup>. O exprimare de tip *cives Romanus* are un sens politic, dar unul restrâns tot la orașul Roma, desemnându-l pe cetățeanul acesteia, mai ales când este plasat în alt context, ca de exemplu Marinus,

---

<sup>184</sup> *Ibidem*, II, 1.

<sup>185</sup> *Ibidem*, I, 3.

<sup>186</sup> *Ibidem*, I, 25.

<sup>187</sup> Luigi Alfonsi, *Romani e barbari nella Historia Langobardorum di Paolo Diacono*, "Romanobarbarica", I, 1976, p. 7.

<sup>188</sup> Paulus Diaconus, *op.cit.*, II, 5; IV, 8; V, 11.

cetățean al Romei devenit arhiepiscop la Ravenna<sup>189</sup>. Pare clar deci că în astfel de contexte folosirea termenului *romanus*, face trimitere la particularismul municipal renăscut tocmai în aceste momente de confuzie în planul exercitării autorității politice<sup>190</sup>. La modul general, populația romanizată a Italiei este numită *populus* sau *populi*, într-o manieră pe care o întâlnim și la Grigore din Tours<sup>191</sup>. Când trebuie făcute precizări, aceste sunt de natură regională, făcând trimitere la *ravennati* sau la *veneti*. Cea mai interesantă folosire a denumirilor teritoriale pentru a-i indica pe romanici este cea a enumerării neamurilor care vin împreună cu longobarzii în Italia, unde printre diferite *gentes* barbare, care apoi dau propriu lor nume locurilor unde se așază, se numără și *pannonici* și *norici*<sup>192</sup>. Este clar că în acest context, folosirea unor denumiri teritoriale alături de altele etnice arată că Paul se referă la populația din fostele provincii romane, pe care el n-o poate caracteriza decât din punct de vedere regional, dar în care noi trebuie să-i vedem într-o anumită proporție pe descendenții vechilor populații romanizate, antrenați în migrație de un clan barbar dominant. În acest caz, putem considera afirmația lui Paul ca o dovadă a continuității existenței populației romanizate în Pannonia și Noricum în secolul al VI-lea, mai ales că în sprijinul acesteia pot fi aduse și argumente arheologice<sup>193</sup>. Paul sesizează menținerea în cazul lor a vechii identități de tip roman provincial, dar în felul în care îi tratează, amintindu-i alături de alte neamuri în mișcare, ce păstrează ca element de unitate numele propriu pe care îl dau teritoriului, conduce la ideea că îi consideră *gentes* cu nimic deosebiți de barbarii în mijlocul cărora se află.

Semnificația politică a acestei populații romanice dispăruse, sau cel puțin așa vrea Paul să ne convingă, în momentul în care insistă peuciderea aristocrației în momentul invaziei. Autorul afirmă că dispărând *virtus romana* și bântuind ciurma, foametea și inundațiile, populația Italiei nu se poate opune longobarzilor, dar tot el arată cum orașul Ticinum rezistă trei ani asediului, împotriva care îl face pe Alboin să dorească în momentul cuceririi să-i ucidă pe toți locuitorii<sup>194</sup>. Pe de altă parte, fugare

<sup>189</sup> *Ibidem*, IV, 11.

<sup>190</sup> P. M. Arcari, *op. cit.*, p. 264.

<sup>191</sup> Paulus Diaconus, *Historia langobardorum*, V, 11.

<sup>192</sup> *Ibidem*, II, 25.

<sup>193</sup> Massimiliano Pavan, *Romanesimo, Cristianesimo e immigrazioni nei territori pannonici*, "Romanobarbarica", 9, 1986-1987, p. 216.

<sup>194</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, II, 27.

mențiuni ni-i arată pe acești romanici ca element cu o anumită importanță militară, colaborând chiar cu longobarzii, precum aceia care merg la luptă sub conducerea ducelui Agatho din Perusia<sup>195</sup>. Iar în ceea ce privește limba, latina este cea pe care au impus-o tuturor barbarilor din peninsulă, autorul manifestându-și uimirea atunci când bulgarii așezați în Italia mai vorbesc în afară de latină și propria limbă<sup>196</sup>. Uneori, dintre aceștia se ilustrează și personaje mai bine individualizate, precum acel Marianus deja amintit, devenit episcop al Ravennei, sau Romanus, patriciu al aceluiași oraș, sau tot din Ravenna, Longinus, complice al Rosamundeii la uciderea soțului ei<sup>197</sup>. Aceste cazuri de romanici care să se detașeze dintr-o mulțime nedefinită sunt totuși destul de rare, și am putea spune că doar papa Grigore cel Mare se bucură cu adevărat de aprecierea autorului. Aceasta însă este strâns legată de activitățile pontifului care încerca să asigure pacea în zonă și să-i determine pe longobarzi să se creștineze, oferindu-le astfel mântuirea<sup>198</sup>.

Conform afirmațiilor lui Paul Diaconul, acești locuitori de origine romanică și de limbă latină sunt foarte conștienți de diferența dintre ei și reprezentanții Imperiului de răsărit pe care îi numesc cu claritate greci. Locuitorii Romei, plângându-se împăratului de abuzurile lui Narses, ar spune, după Paul, că ar prefera *Gothis potius servire quam Grecis*<sup>199</sup>. În ceea ce privește terminologia folosită de autor în numele propriu, bizantinii sunt desemnați de cele mai multe ori ca *romani*, cu înțelesul politic al termenului, dar nu lipsește calificarea lor drept *graeci*, sau chiar, în deriziune, *graeculi*, grecotei, datorită ușurinței cu care ar fi putut fi înspăimântați de dușmani<sup>200</sup>. De altfel, folosirea lui *graeculus* cu această nuanță peiorativă întâlnită la Paul nu este o invenție de dată recentă, căci încă din vremea Republicii și a Imperiului termenul era aplicat acelor intelectuali greci de extracție joasă și cu un comportament servil care intrau în serviciul romanilor<sup>201</sup>.

Ni se pare destul de evident faptul că Paul folosește terminologia la diferite niveluri: în vreme ce *romani* are în cazul acesta doar un sens

---

<sup>195</sup> *Ibidem*, VI, 54.

<sup>196</sup> *Ibidem*, V, 29.

<sup>197</sup> *Ibidem*, IV, 11; II, 29.

<sup>198</sup> Luigi Alfonsi, *Romani e barbari nella Historia Langobardorum di Paolo Diacono*, "Romanobarbarica", 1, 1976, p. 10.

<sup>199</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, II, 5.

<sup>200</sup> *Ibidem*, V, 16; V, 10.

<sup>201</sup> Herbert Hunger, *Graeculus Perfidus - italos itamos. Il senso dell' alterita nei rapporti greco-romani ed italo-bizantini*, Roma, 1987, p. 25.

politic, *graeci* este o denumire etnică, așa cum observăm atunci când precizează că Mauriciu este primul împărat *ex graecorum genere*<sup>202</sup>. Indiferent însă că sunt numiți romani sau greci, limba pe care o vorbesc este cea greacă, căci Sfintei Sofia ei îi spun *graeco vocabulo Hagiam Sofiam*<sup>203</sup>. Țara acestor *romani* poate fi desemnată cu terminologia politică, drept *Imperium*, sau *romanae reipublicae*, sau chiar *Romanorum regnum*, dar ea nu este mai puțin *Graecia* unde își pot găsi refugiul duci longobarzi răsculați împotriva autorității regale, precum Godschalk din Benevent<sup>204</sup>.

Atitudinea autorului față de bizantini este extrem de negativă, cum mai întâlneam doar la Isidor din Sevilla, și motivațiile sunt de aceeași natură: competiția politică pentru stăpânirea teritoriului. Și în cazul Italiei, ca mai deunăzi în Spania, Imperiul are unele capete de pod, unde prezența armatei sale, *Orientalis exercitus*, este o realitate cotidiană și supărătoare<sup>205</sup>. În consecință, bizantinii se remarcă în opera lui Paul printr-o serie de vicii morale, între care cele mai de seamă sunt lașitatea și lăcomia, *Graecorum avaritia*<sup>206</sup>. Cred că nu mai e nevoie să subliniem rolul pe care îl are alăturarea termenului *avaritia* nu lângă denumirea de romani, ci alături de cea care se referă la greci, prin ea însăși purtătoare a unei nuanțe peiorative.

Dincolo însă de condiționările politice și ideologice prin care Paul este motivat să adopte aceste puncte de vedere, răzbat uneori la suprafață și realități ceva mai nuanțate. Identitățile nu sunt clar definite o dată pentru totdeauna și pe criterii ferme; loialitățile pot fi împărțite și în funcție de alte interese decât cele etnice, sau religioase, pe care autorul încerca oarecum să le considere a fi decisive. Am arătat mai sus că există fragmente ale populației de origine romană care sunt gata să pactizeze cu longobarzii, precum cei din Perusia; însuși Narses, generalul învingător al goșilor, se spune că i-ar fi chemat pe longobarzi în Italia pentru a se răzbuca pentru injuriile care i-au fost aduse de populația locală<sup>207</sup>. În paranteză fie spus, această informație oferită de Paul poate semnifica nu doar confuzia identităților sau pierderea sensului interesului de stat în Italia bulversată de nesfârșitele războaie cu goșii, ci și o posibilă realitate: apelul la barbarii care trebuie să ajute Imperiul în lupta cu alți barbari<sup>208</sup>.

<sup>202</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, III, 15.

<sup>203</sup> *Ibidem*, I, 25.

<sup>204</sup> *Ibidem*, III, 15; IV, 27; III, 12; VI, 57.

<sup>205</sup> *Ibidem*, V, 12.

<sup>206</sup> *Ibidem*, V, 11.

<sup>207</sup> *Ibidem*, II, 5.

<sup>208</sup> Neil Christie, *Invasion or invitation? The Longobard occupation of northern Italy, A. D. 568-569*, "Romanobarbarica", 11, 1991, p. 79-108.

Există însă și de partea longobardă cazuri de alegere a taberei bizantine, mai ales în situația specifică de permanentă competiție, mai mult sau mai puțin fâțișă, între duci și regalitate. Arătam mai sus că ducele din Benevent încearcă să fugă la Bizanț pentru a scăpa de mânia lui Liutprand; un duce Maurisio din Perusia este ucis de Agilulf pentru că era de partea bizantinilor (în cazul acesta ne putem întreba dacă numele este longobard sau mai degrabă roman și creștin, ceea ce ar schimba într-o anumită măsură datele problemei)<sup>209</sup>. Cazul cel mai sugestiv care ilustrează o anumită posibilitate de alegere a identității politice este cel al lui Droctulf. De origine etnică suevă sau alamană, acesta devenise duce al longobarzilor datorită calităților sale militare; mai târziu trece în tabăra bizantină, sfârșindu-și viața la Ravenna, unde este îngropat în biserica San Vitale<sup>210</sup>. Povestind despre epitaful elogios de care acesta a avut parte, ca recunoaștere a valorii sale, Paul este fără îndoială mândru pentru că vorbește despre un personaj care și-a legat la un moment dat destinul de cel al longobarzilor; ceea ce el nu avea cum să precizeze este că Droctulf, pe care îl cunoaștem de altfel și din surse bizantine, a fost atât de apreciat pentru că trecând în tabăra imperială devenise de fapt roman, renunțând la vechea sa identitate barbară.

Pentru Paul Diaconul, modelul politic roman este mai puțin evident și operant decât la ceilalți autori latini. *Respublica* are un anumit prestigiu, recunoscut și de longobarzi, mai ales în prima parte a istoriei lor când luptă împreună cu bizantinii împotriva goșilor, dar statul de pe malurile Bosforului este calificat și drept *regnum*, într-o curioasă și deloc singulară evoluție a terminologiei politice<sup>211</sup>. Probabil această calificare a imperiului este dovada că Paul se afla la capătul unei evoluții în urma căreia regalitatea încetase să mai fie considerată un corp străin, iar imperiul este tot o regalitate în sensul biblic<sup>212</sup>. Împăratul Iustinian este o figură apreciată de Paul, care îl prezintă ca pe un model datorită succeselor sale militare în opera de recucerire, activității sale legislative și mai ales datorită dreptei sale credințe în raport cu diferitele erezii<sup>213</sup>. Printre preluările clare ale modelului roman este adoptarea distincției clasice între regele legitim și uzurpator, care îi permite autorului să-l

---

<sup>209</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, IV, 8.

<sup>210</sup> *Ibidem*, III, 18.

<sup>211</sup> *Ibidem*, II, 1; III, 12.

<sup>212</sup> M. Reydellet, *op. cit.*, p. 603.

<sup>213</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 25.

califice drept *tyrannus* pe Alahis și pe alți uzurpatori. De asemenea, adoptarea de către Authari a cognomenului imperial *Flavius*, pe care îl purtasera și alți regi barbari înainte, este o raliere fictivă la a doua dinastie flaviană din care făcuse parte Constantin și semnifică o preluare măcar parțială a modelului imperial.

Toate acestea sunt însă cazuri destul de izolate, singura apreciere sinceră a autorului pentru vreo componentă a modelului roman fiind cea pentru biserica romano-catolică<sup>214</sup>. Ca instituție în slujba căreia s-a pus de timpuriu, biserica joacă un rol însemnat la Paul, deși, în mod paradoxal, momentul convertirii longobarzilor la dreapta credință nu este surprins cu prea mare claritate, poate și pentru că arianismul acestora era o trăsătură care îl deranja pe niceeanul partizan al regalității barbare. Această apreciere pentru biserică reiese din atitudinea pozitivă față de papi, între care Grigore cel Mare se detașează în mod evident, dar și din felul în care leagă destinele regatului longobard de o protecție divină, primită în timpul reginei Teodolinda.

Din cele spuse până acum credem că a rezultat dificultatea interpretării atitudinii pe care autorii de limbă latină o au față de lumea romană, care apare în operele lor sub multiple înfățișări. Cel mai greu pentru cititorul contemporan este să-și dea seama dacă acești istorici aveau conștiința unei fracturi între lumea romană de altă dată și cea în care trăiau ei sau își puneau personajele să trăiască, întrucât terminologia folosită de aceștia este cel puțin ambiguă. În operele acestor autori, lumea romană poate să aducă aminte de splendoarea ceremonialului imperial, de forța armatei bizantine, de legile sau de impozitele romane. În timp și spațiu, se constată deci o raportare diferențiată a acestor istorici la Roma și multiplele ei semnificații. Lumea romană se definește însă cel mai bine la nivelul solidarităților locale, unde cele mai puternice loialități nu sunt cele pentru împărații schimbători, ci pentru armata și șefii ei, și mai ales pentru biserică<sup>215</sup>. De asemenea, identitatea esențială din punctul de vedere al autorilor este cea creștină, nu cea politică. Admirată sau blamată, ceea ce se poate spune însă cu certitudine este că, privită ca alteritate normativă sau decăzută, lumea romană rămâne pentru acești autori un punct de referință obligatoriu în funcție de care construiesc identitatea propriilor popoare alese.

---

<sup>214</sup> L. Alfonsi, *op. cit.*, p. 7.

<sup>215</sup> P. Amory, *People and identity...*, p. 5.

## 2. LUMEA ROMANA LA BIZANTINI

Am arătat mai sus felul în care pentru istoricii popoarelor barbare lumea romană devine cea alteritate, adesea normativă fără ca ei să fi intenționat aceasta, în funcție de care se construiește identitatea propriului popor. Din punct de vedere logic, și de asemenea, ținând seama de ideologia paseistă a Bizanțului, pentru bizantini lumea romană ar trebui să fie o componentă a propriei identități, un element de bază al esenței noului popor ales pe care aceștia cred că îl constituie. În realitate, această presupunere nu este decât parțial adevărată, lumea romană putând fi înțeleasă în funcție de o multitudine de criterii, folosite pe rând, sau uneori în același timp, de către istoricii de limbă greacă.

Din punct de vedere politic, prin termenul de "romani" - *romaioi* sunt desemnați toți cei care în trecut sau în prezent s-au aflat sau se află în situația de a fi supuși împăratului. Altfel spus, cetățenii romani, deveniți creștini începând cu Constantin cel Mare, și caracterizați printr-o serie de trăsături nu doar politice, ci și culturale și religioase<sup>1</sup>. Vom vedea însă că realitățile ascunse sub acest termen în aparență unificator sunt de o diversitate neașteptată, deoarece el poate fi aplicat atât romanilor din vremea lui Caesar, locuitorilor de limbă greacă din Constantinopol din vremea lui Iustinian sau Heraclius, mercenarilor huni din armata lui Iustinian, sau locuitorilor Romei asediați de această armată. Pentru a simplifica însă, putem să adoptăm și noi criteriul folosit de *Chronicon Paschale* care inserează o listă cu împărații care au domnit în Vechea Romă<sup>2</sup>. Astfel, din punct de vedere cronologic vom putea face distincția dintre vechii romani, de dinaintea lui Constantin, și cei noi, care au drept centru al lumii lor Noua Romă de pe malurile Bosforului. Cu toată această distincție, atitudinea bizantinilor referitoare la antecedentele imperiului în care trăiesc rămâne strâns legată de imaginea de sine pe care o au<sup>3</sup> și pe care o vom analiza mai târziu.

Din punct de vedere etnic și lingvistic, lumea romană care putea fi definită ca având o unitate politică își arată adevărata diversitate, cele

---

<sup>1</sup> Franz Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, în "Zeitschrift für Kirchengeschichte", nr. 56, 1937, p. 8-9.

<sup>2</sup> *Chronicon Paschale*, ed. Dindorf, p. 91.

<sup>3</sup> E. M. Jeffreys, *The Attitudes of Byzantine Chroniclers towards Ancient History*, "Byzantion", nr. 49, 1979, p. 201.



mai evidente deosebiri fiind între vorbitorii de latină, *italoi* sau *latinoi*, și cei de limbă greacă, *hellenes*. Acest din urmă termen a avut însă o evoluție interesantă, întrucât la început îi desemnează pe vechii locuitori ai Eladei, iar apoi trebuie să ținem seamă de conotația religioasă, care trimite la păgâni, închinătorii vechii religii politeiste, pe care și-a câștigat-o pe parcurs.

Nici din punct de vedere religios această lume romană nu e unitară, întrucât trecutul păgân pune unele probleme de gestionare ideologică autorilor de lucrări istorice. Importanța care este dată, cel puțin în cronică, creștinării lui Constantin și întemeierii Constantinopolului ne arată că acești oameni sesizau momentul de ruptură și începutul unei noi etape istorice, distincte de cele precedente. Din acest motiv, în ceea ce-i privește pe autorii de limbă greacă, mai mult decât în legătură cu cei occidentali, va fi foarte important să decelăm planurile temporale în care își plasează fiecare discursul, întrucât rolul și locul atribuit trecutului roman au o evidentă semnificație ideologică.

Nu e nevoie să mai precizăm că orice ideologie este obligată să opereze cu vectorul timp, pe care trebuie să-l controleze, fie că este vorba de trecut, prezent sau proiecțiile asupra viitorului. Pe de altă parte, este un truism, dar trebuie să ne reamintim că nu putem ignora semnificația planurilor temporale atunci când ne referim la opere istorice, deoarece acestea prin natura lor sunt profund înrădăcinate în planul temporal. Scriind opere istorice, autorii bizantini pot avea certitudinea că au posibilitatea să controleze trecutul<sup>4</sup>.

Spre deosebire de autorii de limbă latină, care se concentrau asupra câtorva momente privilegiate, care trebuiau să puncteze evoluția poporului ales de la barbarie la civilizație, scriitorii bizantini trebuie să rezolve o multitudine de probleme puse chiar de alegerea tipului de istorie pe care doresc să o scrie. Cei care optează pentru o istorie de tip clasic, se vor mărgini la explorarea trecutului recent, pentru că acestea erau regulile fixate de tradiție și pe care ei se obligau astfel să le respecte. Aceasta nu înseamnă însă că putem conferi o credibilitate desăvârșită cronologiei propuse de acești autori, sau că felul în care organizează trama cronologică ar fi unul cu desăvârșire obiectiv. Ca să dăm un singur exemplu, un proces istoric inclus într-un trecut nu prea

---

<sup>4</sup> A. Cameron, *New and Old in Christian Literature*, în *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, Dumbarton Oaks, New York, 1986, p. 51.

îndepărtat, cum este migrația goșilor, prezentată de Procopius la începutul *Războiului cu vandalii*, este de fapt o istorie greșit înțeleasă, plină de anacronisme, în care cronologia e telescopată, adevărul chiar dacă era cunoscut era uneori omis, fiind înlocuit cu legende<sup>5</sup>. Iar Theophanes "aranjează" pur și simplu cronologia domniei lui Heraclius pentru a putea demonstra relația între succesul împăratului și pietatea pe care a manifestat-o<sup>6</sup>. Astfel, pietatea de la începutul domniei sale îi aduce victorii în război datorită protecției Sfintei Maria<sup>7</sup>. Impietatea ulterioară, mai ales cea din planul vieții personale, duce la înfrângerile din anii 628-641. Pentru a nu tulbura schema aceasta foarte clară, monothelismul împăratului este post-datat cu o decadă, în vreme ce descoperirea sfintei cruci este antedatată pentru a intra în perioada de pietate și succes. Este exact același mecanism pe care îl analizăm mai sus în legătură cu "aranjarea" cronologiei lui Clovis la Grigore din Tours, și aceste cazuri nu sunt singulare. Cronicarii, în general, leagă meritele religioase ale monarhilor, pietatea acestora de succesele obținute în timpul domniei. Criteriile după care este apreciată pietatea sunt respectul față de biserică (și de icoane, după apariția iconoclasmului), susținerea bisericii, intervenția în treburile acesteia în direcția impunerii dreptei credințe<sup>8</sup>. Coincidența dintre convingerea lor teoretică și succesiunea reală a faptelor nu s-a produs întotdeauna, ceea ce-i determină să "ajute" puțin faptele pentru a se încadra în schema explicativă dorită, ceea ce se realizează cel mai frecvent prin intervenții în desfășurarea cronologică a evenimentelor. Astfel, rolul propagandistic al istoriei este o realitate greu de contestat.

Autorii care scriu cronici universale trebuie să trateze evoluția umanității de la *Facere* până în contemporaneitatea imediată, întrucât scopul tipului de lucrare pe care s-au angajat să o scrie este de a scoate la lumină planul divinității de mântuire a omenirii și locul bizantinilor în cadrul acestui plan. Nu va fi deci o surpriză să constatăm că, în economia lucrărilor de acest tip, cea mai amplă secvență temporală este cea care istorisește evenimentele care au avut loc începând cu Constantin și mutarea capitalei pe malurile Bosforului.

Sistemul cronologic utilizat de fiecare autor are semnificații care depășesc simplul rol utilitar de fixare a evenimentelor într-un cadru

<sup>5</sup> W. Goffart, *Barbarians and Romans. A.D. 418-584*, Princeton, 1980, p. 66.

<sup>6</sup> Roger Scott, *The Classical Tradition in Byzantine Historiography*, în *Byzantium and the Classical Tradition*, eds. M. Mullet, R. Scott, Birmingham, 1981, p. 69.

<sup>7</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, anii situați între 610-1 și 627-8.

<sup>8</sup> R. Scott, *op. cit.*, p. 69.

temporal. Întrucât în epoca pe care ne-am ales-o spre studiu nu există încă o regulă unitară de a consemna succesiunea în timp a evenimentelor, constatăm că se folosesc mai multe sisteme, care pot oferi indicii asupra Orientării ideologice a fiecărui autor. Autorii bizantini folosesc, în general, ca reper cronologic sistemul anilor de domnie a împăraților, urmând o tradiție de origine romană, care ne dovedește prin menținerea ei forța de rezistență a vechilor modele. Paralel cu acest sistem, începe însă să se impună datarea evenimentelor de la *Facerea lumii*, uneori în combinație cu anii de domnie a împăraților, ca la Theophanes, pentru a da un singur exemplu foarte grăitor. De fapt, sistemul cronologic folosit de acest autor este mult mai complicat, înainte de a începe nararea evenimentelor din fiecare an, el indicând data de la *Facerea lumii* și de la nașterea lui Hristos, anii de domnie ai împăratului bizantin, ai regelui persan, mai târziu ai califului arab, plus anii de păstorie ai papei și ai patriarhilor din Orient. Sistemul nu este însă aplicat mecanic, deoarece în momentul în care provinciile orientale sunt cucerite de către arabi, referirile la patriarhii din Antiohia, Ierusalim, Alexandria dispar<sup>9</sup>. Singurul care mai poate oferi repere cronologice valide este patriarhul Constantinopolului, al cărui rol de deținător al autorității supreme în biserică este astfel afirmat în mod implicit.

Înainte de el, Synkellos asociase datării evenimentelor în funcție de *Facere* și datarea după nașterea lui Hristos, așa numitul sistem *Anno Domini*. Ne putem gândi că e vorba de o încercare de a facilita cititorilor plasarea în timp a evenimentelor; nu e însă mai puțin adevărat că asociind tramei generale a istoriei universale domniile împăraților "romani" particulari, este subliniat rolul privilegiat pe care aceștia, și prin extensie, supușii lor, îl joacă pe scena politică și istorică a lumii. Malalas folosește uneori așa numita "eră antiohiană", care începe cu anul 53 î. Hr., și care ilustrează foarte grăitor care este centrul de interes al operei sale. Alteori însă ne putem confrunța cu situația foarte supărătoare, pentru exegeții moderni, a unei lipse aproape totale de repere cronologice, așa cum se întâmplă la Nikephor Patriarhul. Singura explicație plauzibilă pentru acest tratament aplicat datării evenimentelor este dorința lui Nikephor de a scrie o istorie de tip clasic, într-un moment în care se impunea datarea cu anii de la *Facere*, ceea ce îl face foarte frecvent să încerce să omită

---

<sup>9</sup> G. Ostrogorski, *The Byzantine empire in the World of the Seventh Century*, în *Zur Byzantinischen Geschichte*, Darmstadt, 1973, p. 90.

acest sistem necunoscut modelelor sale attice. Mimesisul, dorința de a imita cu orice preț tradiția clasică, își demonstrează în acest caz limitele<sup>10</sup>. Același "servilism" față de modelul clasic, impunând organizarea materialului după criteriul anilor, poate rupe unitatea narațiunii istorice, așa cum se întâmplă cu *Războaiele* lui Procopius, sau cu majoritatea cronicilor. O complicație în plus apare la Procopius din dorința lui de a trata sistematic, deci prin separare, evenimentele de pe fiecare front, ceea ce ridică probleme atunci când este vorba de întâmplări simultane. Astfel, deși scrie o istorie de tip clasic, Procopius este obligat să facă apel la o cronologie foarte strictă, cel puțin din punctul său de vedere. Adevărul este că limitele exactității cronologiei sale sunt date de limitele informației la care poate avea acces<sup>11</sup>. Pe de altă parte, preocuparea pentru stabilirea exactă a datei Paștelui, care a și determinat numirea operei istorice respective *Chronicon Paschale* ne demonstrează foarte clar că pentru cronicarii bizantini centrul de greutate al istoriei pe care o scriau nu se găsea în planul uman, ci în cel divin.

Ni se pare interesant să zăbovim mai multă vreme asupra felului în care rezolvă Malalas problema tramei cronologice și a datării, dat fiind faptul că opera sa fixează modelul cronicii universale așa cum avea el să fie urmat apoi în Bizanț și în întreaga Europă răsăriteană. Pe de altă parte, ni se pare sugestiv că opera sa a fost cunoscută chiar sub numele de *Chronographia*, ceea ce atrage de la început atenția asupra importanței pe care o are trama cronologică în organizarea și tratarea materialului.

După modelul deja impus de Sextus Iulius Africanus, cronica lui Malalas începe cu o cronologie<sup>12</sup> care merge de la Facere până la moartea lui Hefaistos, considerat un simplu rege în Egipt. Cărțile următoare tratează istoria lumii după cum urmează: II - III- Grecia antică; IV - istoria lui Avraam; V - războiul troian; VI - imperiul asirian și peregrinările lui Eneea; VII - întemeierea Romei; VIII - imperiul macedonean; IX - republica romană în timpul consulilor, epoca lui Caesar și a lui Augustus; X - imperiul lui Augustus și Întruparea lui Hristos; XI - domnia lui Traian, istoria Antiohiei, domniile împăraților romani de până la Antonini; XII - jocurile olimpice de la Antiohia și

---

<sup>10</sup> Pentru rolul mimesisului în literatura bizantină a se vedea Herbert Hunger, *On the Imitation (mimesis) of Antiquity in Byzantine Literature*, DOP, nr. 23-24, 1969-1970, p. 17-38.

<sup>11</sup> A. Cameron, *Procopius and the sixth century*, p. 214.

<sup>12</sup> Pe care Dindorf, în studiul introductiv la ediția de la Bonn, o considera anonimă.

urcarea pe tron a lui Constantin; XIII - istoria lui Constantin; XIV - domnia lui Teodosiu; XV - Zenon; XVI - Anastasie; XVII-XVIII - domniile lui Iustin și Iustinian. Dintre toate aceste cărți, a XVIII-a este cea mai extinsă, evenimentele din ultima parte a domniei lui Iustinian fiind narate în conformitate cu succesiunea lunilor. Aproximările cronologice, destul de frecvente atunci când este vorba de evenimente omenești, sunt înlocuite cu o precizie uimitoare în ceea ce privește diferitele secvențe ale istoriei cristice. De exemplu, Buna Vestire este fixată în timp cu luna, ziua și ora la care s-a petrecut miracolul, iar Nașterea lui Hristos este asociată atât cu domnia lui Augustus (plasată în al 42-lea an al acestei) cât și cu Facerea lumii (data devenită tradițională în răsărit de 5500 de ani scurși între Geneză și Întrupare)<sup>13</sup>. Nu este însă nimic uimitor în această preocupare pentru precizie în stabilirea evenimentelor din istoria sacră, pentru că în subsidiarul dorinței de a stabili cronologia exactă se afla speranța că se va putea determina astfel și data Judecării de Apoi<sup>14</sup>.

Din această simplă înșiruire se poate observa că trecutul roman nu ocupă un loc foarte extins din punct de vedere cantitativ, și nici calitativ nu putem afirma că acesta ar fi fost privilegiat în vreun fel. Pierderea locului privilegiat pe care îl ocupase cândva istoria romană se deduce din faptul că toate cronicile încep cu Adam, nu cu Romulus, ca în vechea tradiție. Ceea ce trebuiau cronicile să demonstreze era vechimea poporului iudeu, creator al creștinismului, și anterioritatea creațiilor acestora față de celelalte neamuri. Moise trebuia să fie înainte de Homer și Platon<sup>15</sup>, așa cum Romulus este un întemeietor printre alții. Cu mici deosebiri, trama temporală care organizează materialul cronicii lui Malalas poate fi regăsită în toate cronicile perioadei pe care o studiem.

Ceea ce-l singularizează pe Malalas între autorii bizantini este faptul că își citează sursele folosite, dintre care multe sunt reprezentate de autori latini. Este probabil vorba de lucrări pe care le-a folosit indirect, deoarece se pare că nu putea să citească latinește (se și înșală frecvent cu privire la autorii citați: pentru el Cicero și Sallustius sunt poeți)<sup>16</sup>, dar dorința de a face apel la surse romane vechi este sugestivă pentru considerația pe care o arată trecutului roman la toate nivelele sale. Istoria

<sup>13</sup> Malalas, *Chronographia*, X., p. 227.

<sup>14</sup> Anna-Dorothee van den Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronistik...*, p. 39.

<sup>15</sup> B. Croke, A. M. Emmett, *The Origins of the Christian World Chronicle*, în *History and Historians in Late Antiquity...*, p. 127.

<sup>16</sup> E. M. Jeffreys, *The Attitudes of Byzantine Chroniclers...*, p. 220.

Romei este prezentă la Malalas, ca și la ceilalți cronicari, cu câteva dintre miturile sale fondatoare, care, ilustrând importanța originilor, pot ține loc de teorie politică<sup>17</sup>. De altfel, istoria romană are încă de la început conotații politice, prima consemnare a romanilor fiind în legătură cu cucerirea Feniciei de unde aceștia preiau purpura și toga, însemne regale caracteristice<sup>18</sup>. Întemeierea Romei este pusă firesc pe seama lui Romulus -numit din nu se știe ce motive *Romos* (probabil pentru a sublinia mai bine legătura dintre numele său și numele poporului), în sarcina căruia a fost pusă întemeierea cetății dar și fixarea principalelor sale instituții. Dintre acestea, Malalas consideră esențial hipodromul, cu facțiunile sale, stabilite tot de Romulus, pentru a împiedica poporul să se coalizeze împotriva sa<sup>19</sup>. De altfel, și în alte cronică găsim aceeași idee, fie că e vorba de *Chronicon Paschale*<sup>20</sup>, fie de expunerea aproape similară celei a lui Malalas pe care o găsim la Ioannes Antiochenus<sup>21</sup>. Probabil că aceasta era maniera în care cronicarii puteau explica diviziunea politică pe care o constatau în vremea lor și pe care considerau că trebuie să o lege chiar de începuturi, inovațiile fiind o raritate în istoria bizantină. Ritualurile hipodromului pot fi astfel interpretate politic<sup>22</sup> și permit trecerea de la mit la o istorie care este în același timp justificativă și explicativă.

Romanii pot apărea pe scena istoriei și în alt mod, integrați episodului biblic al succesiunii lui Noe, cum se întâmplă în *Chronicon Paschale*<sup>23</sup> sau la Synkellos, care, conform tradiției, îi fixează în descendența lui Iaphet, mai precis a fiului acestuia Iovam, precizându-le astfel înrudirea cu grecii<sup>24</sup>. *Hellenes* și *Romaioi* se dovedesc a avea încă de la începuturile istoriei lor legături de sânge care vor explica ulterioara lor colaborare, și vor face într-un anume fel mai inteligibilă și mai suportabilă cucerirea primilor de către cei din urmă.

La Malalas, etapa Republicii este redusă la câteva rânduri referitoare la consuli, deoarece trebuia să explice cititorilor săi noțiuni care acestora le erau străine. Și ceilalți cronicari procedează într-o manieră asemănătoare, *Chronicon Paschale* prezentând în paralel istoria

<sup>17</sup> G. Dagron, *Rome vue de Byzance...*, p. 61; 69.

<sup>18</sup> Malalas, *op. cit.*, II, p. 33.

<sup>19</sup> *Ibidem*, VII, p. 176-177.

<sup>20</sup> *Chronicon Paschale*, p. 208.

<sup>21</sup> Ioannes Antiochenus, *op. cit.*, fr. 31.

<sup>22</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, p. 343.

<sup>23</sup> *Chronicon Paschale*, p. 98.

<sup>24</sup> Georgios Synkellos, *Chronographia*, p. 91-92.

consulilor romani și a regatelor elenistice<sup>25</sup>, iar Ioannes Antiochenus dovedindu-se preocupat de definirea termenului de "dictator" - *diktatora*, în care vede o anticipare a regimului monarhic mult mai familiar sieși și cititorilor săi<sup>26</sup>. Pentru Synkellos, tribunii (*demarhoi*) și dictatorii sunt realități de natură foarte asemănătoare, dacă nu cumva chiar interșanjabile, și caracterizează în egală măsură perioada consulilor<sup>27</sup>.

Ioannes Antiochenus acordă spații mai largi istoriei romane din perioada republicană, consemnând inclusiv luptele cu Hannibal, cu galii, sau activitatea fraților Gracchi<sup>28</sup>. Deși uneori poate fi interesat și de aspecte interne, precum luptele pentru putere dintre Marius și Sylla, cronicarul este preocupat în general de conflictele externe, de luptele romanilor cu neamurile barbare. Ceea ce trebuia să pună în evidență era, desigur, vitejia și puterea acestor înaintași tratați ca o parte a propriei identități.

În general, cronicile intercalează, după înlăturarea regalității la Roma și după fugarele mențiuni referitoare la consuli, momentul imperiului lui Alexandru Macedon, omițând orice mențiuni referitoare la perioada "democratică" a cetăților grecești<sup>29</sup>. După care revin la istoria romană menționând conflictul dintre Caesar și Pompei<sup>30</sup>, sau mulțumindu-se să afirme calitatea de monarh a lui Caesar, care devine astfel primul împărat<sup>31</sup>. Se poate observa astfel subordonarea, fie și calitativă, a tradiției grecești față de cea romană, fapt explicabil la niște autori de limbă și cultură greacă doar prin punerea în prim plan a identității politice și religioase.

Nu ni se pare întâmplătoare nici succesiunea cronologică prin care episodul dictaturii lui Caesar este inserat imediat după cuceririle lui Alexandru, întrucât se sugerează astfel o similitudine și o continuitate între cele două tipuri de organizare politică. Sursa acestei idei este biblică, profeția lui Daniel ca și Apocalipsa vorbind despre patru imperii, ultimele dintre acestea fiind identificate în epocă cu cel macedonean și cu cel roman. Imperiul roman, care își merită acest nume doar după ce revine la forma monarhică de conducere, singura rațională din punctul de

---

<sup>25</sup> *Chronicon Paschale*, 186.

<sup>26</sup> Ioannes Antiochenus, fr. 45.

<sup>27</sup> Georgios Synkellos, *op. cit.*, p. 451.

<sup>28</sup> Ioannes Antiochenus, fr. 49, 50, 62, 68.

<sup>29</sup> E. M. Jeffreys, *The Attitudes of Byzantine Chroniclers...*, p. 220.

<sup>30</sup> *Chronicon Paschale*, 186.

<sup>31</sup> Hesichius Milesius, *op. cit.*, p. 146; Malalas, *op. cit.*, IX, p. 215; Ioannes Antiochenus, fr. 45; Synkellos, *op. cit.*, p. 451.

vedere al cronicarilor bizantini, este astfel și pe această cale integrat schemei de dezvoltare a istoriei umanității dedusă pe baza Bibliei, și își găsește o legitimare implicită a existenței sale, care transcende planul uman, fiind legată de o finalitate de natură religioasă.

O altă coincidență plină de semnificații, pe care cronicarii o menționează în chip explicit, este cea dintre domnia lui Augustus, primul căruia îi este conferit titlul de *imperator*, și Întruparea lui Hristos. Octavian își datorează atenția cu care este înconjurat de Malalas pe de o parte rolului său în extinderea teritorială a stăpânirii romane, iar pe de alta coincidenței cronologice dintre domnia sa și Nașterea lui Iisus<sup>32</sup>. Succesorii săi imediați sunt consemnați în cronică doar datorită legăturii, fie și pur conologice, cu istoria lui Hristos, dezvoltarea creștinismului și martirii acestuia.

În această perioadă pe care o studiem, identitatea are componente multiple, care pot trece în prim plan în funcție de context sau de interesele de moment ale autorului. Astfel, prezentarea istoriei romane este la Malalas, ca la oricare alt cronicar, o modalitate de a pune în lumină aspectele valorizate ale identității sale romane asumate. Bizantinii nu pot fi altceva decât romani, deoarece imperiul în care trăiesc nu poate fi decât cel roman, iar ei sunt păstrătorii unei tradiții politice și culturale neîntrerupte timp de secole<sup>33</sup>. Introducerea creștinismului ca o grilă în funcție de care sunt selectate evenimentele se leagă de componenta religioasă a identității autorilor. Poate funcționa însă în anumite cazuri și o grilă care face trimitere la solidaritățile locale, care trec uneori înaintea celor cu caracter mai general. La Malalas este vorba de rolul Antiohiei, care conduce la selectarea acelor evenimente ce au vreo legătură cu orașul și cu locuitorii acestuia. Vom constata deci că în cronică lui Malalas se bucură de simpatie sau măcar de atenție acei împărați care au vizitat orașul natal al autorului, au contribuit la împodobirea lui, sau chiar au intrat în conflict cu locuitorii acestuia, precum Iulian Apostatul. În general din istoria romană se extrag acele elemente semnificative pentru istoria locală, semnul unei evoluții spre diversificarea lumii romane.

Putem spune astfel că și cronicile bizantine prezintă o lume romană regionalizată, provincializată, în care solidaritățile locale trec pe primul plan<sup>34</sup>, în care există tentația identificării primare cu "patria cea mică" și

<sup>32</sup> Malalas, *op. cit.*, IX, p. 226; X, p. 227.

<sup>33</sup> C. Mango, *Discontinuity with the Classical Past in Byzantium*, în *Byzantium and The Classical Tradition...*, p. 48.

<sup>34</sup> P. Amory, *People and identity...*, p. 23.



de-abia în ultimă instanță cu întregul imperiu. Ce-i drept însă, această evoluție este doar sugerată, pentru cronicari, vechiul imperiu fiind caracterizat printr-o unitate care nu e afectată eventual decât de diferența lingvistică între romani și greci<sup>35</sup>.

Vechii romani sunt cuceritorii universului cunoscut, spații ample ale cronicilor fiind dedicate luptelor purtate de aceștia pentru extinderea granițelor imperiului. Inclusiv cucerirea Greciei, față de care cronicarii se simt atașați datorită limbii și tradiției istorice și culturale cu care se mândresc, este prezentată ca o dovadă a puterii romane căreia nimic nu-i poate sta împotriva<sup>36</sup>. Succesori ai lui Alexandru, romanii depășesc foarte repede extraordinarele înfăptuiri ale acestuia, pare să afirme Synkellos din momentul în care se concentrează asupra lor și le enumeră cuceririle care se succed parcă în cascadă. Atenția susținută acordată romanilor survine relativ târziu în opera lui Synkellos, cam în ultima sa treime, dar din acest moment am putea spune că într-o anumită măsură îi monopolizează aproape toate preocupările. Bineînțeles, nu este vorba numai de istoria politică, a cuceririlor, ci și de legătura dintre Roma și creștinism și, ulterior, de organizarea bisericii, care ia însă chipul unei instituții romane. De altfel, la acest cronicar ca și la ceilalți, din momentul Întrupării, istoria romană se confundă cu istoria creștinismului, scrierile istorice având rostul de a afirma că în pofida persecuțiilor și a refuzului inițial, destinele creștinismului și ale Imperiului sunt indisolubil legate.

Fără excepție, pentru toți cronicarii, momentul domniei lui Constantin este unul crucial, care pune capăt unei etape a evoluției imperiului și deschide o alta, calitativ nouă. Chiar dacă acest lucru nu este afirmat nicăieri și de către nimeni în mod explicit, pare clar că pentru cronicari etapa vechiului Imperiu roman se sfârșește înainte de Constantin, întrucât această primă etapă este legată de Vechea Romă. În mod sigur Synkellos avea de gând să continue istorisirea pe care o începuse și dincolo de domnia lui Diocletian, așa cum sugerează continuatorul său Theophanes, care recunoaște că a folosit notele strânse de prietenul său pentru a-și redacta cronica; ni se pare semnificativ însă felul în care cronica lui se întrerupe înainte de intrarea lui Constantin pe scenă. Povestea este reluată de Theophanes, dar acesta vorbește publicului său de lucruri mai apropiate în timp și mai cunoscute; romanii

---

<sup>35</sup> Malalas, *op. cit.*, XII, p. 291.

<sup>36</sup> Hesichius Milesius, *op. cit.*, p. 153.

din cronică să nu mai sunt niște străini a căror istorie trebuie explicată; ei sunt strămoșii, cei cu care contemporanii lui Theophanes se pot cu adevărat identifica.

Stabilind rolul deosebit al lui Constantin, cronicarii își imaginează probabil că reușesc să conserve ceea ce li se părea esențial din istoria romană; ceea ce reușesc este mai degrabă să deformeze această istorie, bizantinizând-o, dar în același timp romanizând istoria bizantină<sup>37</sup>. Pe de altă parte, preferința cronicarilor pentru momentul Constantin este explicabilă, deoarece acesta fusese primul împărat creștin, întemeietorul Constantinopolului, cel care a prezidat primul conciliu ecumenic al bisericii și cel care oferise modelul de monarh creștin<sup>38</sup>.

Selectarea și privilegierea unor personaje anume din istoria romană are însă și un alt rol, mai greu de pus în directă legătură cu creștinismul. Tradiția mimesisului se aplică și vieții personale a eroilor bizantini, care trebuie să semene cu personaje celebre, recrutate din mitologia greco-romană, biblică sau din istorie. Figurile istorice aparținând lumii romane de altădată trebuie să ofere astfel modele publicului, care să fie astfel convins că trecutul e la îndemână și foarte util în viața de zi cu zi<sup>39</sup>.

Ceea ce se întâmplă cu romanitatea occidentală din perspectiva cronicarilor după momentul Constantin este foarte interesant, întrucât dă măsura înstrăinării între cele două părți ale Imperiului. Populația romanizată din apus este desemnată cu denumirile teritoriale, Malalas, de exemplu, vorbind de Itali, Hispani sau Afri<sup>40</sup> care nu au de altfel decât o prezență foarte ștearsă în cronică sa. Este ca și cum, destul de brusc și inexplicabil, romanii ar fi dispărut dintr-un Occident care acum nu-i mai cuprinde decât pe barbari. De altfel, distincțiile de tipul *romaioi* - *italoi*, așa cum se regăsesc la autorii bizantini<sup>41</sup>, pot fi interpretate în sensul unei transformări a romanității într-o realitate specific barbară. Bineînțeles, e vorba de o transformare și de o dispariție de natură politică, având de altfel mai multe etape. Una dintre acestea ar fi sărăcirea esenței politice a

---

<sup>37</sup> G. Dagron, *Rome et l'Italie vues de Byzance (IVe-VIIe siècles)*, Settimane, XXXIV, 1986, p. 63.

<sup>38</sup> Paul Magdalino, *Introduction, la New Constantines. The Rithm of Imperial Renewal in Byzantium...*, p. 4.

<sup>39</sup> Al. P. Kazhdan, *Innovation in Byzantium*, în *Originality in Bizantine Literature, Art and Music*, ed. A. R. Littlewood, Oxford, 1995, p. 12.

<sup>40</sup> Malalas, *op. cit.*, XVIII, p. 495.

<sup>41</sup> H. Hunger, *Graeculus perfidus, Italos itamos...*, p. 334.

acestui Apus care acum nu mai poate purta numele de Imperiu, unde domnește Anthemius care este numit doar "rege" al romanilor, (*basileus*), ceea ce semnifică decăderea la nivelul organizării specific barbare<sup>42</sup>. Ideea unei diferențe de natură calitativă în defavoarea vestului este întărită și de afirmația potrivit căreia Alaric al II-lea stăpânește regatul roman<sup>43</sup>. Formularea este neclară și greu de interpretat fiindcă luată în sens literal ar putea să însemne că autorul consideră regatul vizigot un regat roman, ceea ce fără a fi imposibil este totuși puțin probabil. Poate fi vorba totuși și de o confuzie, cum se întâlnesc destule la Malalas, care să fie datorată incapacității sale de a vedea diversitatea barbară din Apus (foarte rar precizează cu care barbari anume se poartă lupte în această parte a lumii) și convingerii că puterea romană supraviețuiește totuși acolo de o manieră sau alta. Pentru Synkellos, în ultima parte a cronicii sale, romanii sunt în special locuitorii vechii capitale, care intră în atenția sa mai ales datorită succesiunii episcopilor de Roma, pe care autorul are grijă să-i menționeze frecvent, să le citeze uneori corespondența purtată cu episcopii orientali<sup>44</sup>. Preluând ștafeta de acolo de unde o lăsase prietenul său Synkellos, Theophanes nu are nevoie să reia povestea întemeierii Romei Vechi, cronică sa debutând cu evenimentele din jurul nașterii Romei celei Noi. Pe de altă parte, pentru el Constantinopolul este Noua Romă încă de la începuturile istoriei sale, pe motivul că o copiază întocmai pe cea veche, inclusiv cu instituțiile acesteia, dintre care în prim plan trece Senatul<sup>45</sup>. În acest fel Theophanes poate susține o continuitate neîntreruptă a istoriei, în care Constantin și opera sa constituie un important punct de cotitură, dar nu o ruptură brutală cu trecutul.

Ruptura este totală într-un sigur plan: cel religios, printr-un anacronism, de loc curios, Constantin fiind etichetat drept "prea creștin" încă de pe la 304-305. Putem înțelege această reinterpretație a tradiției datorită contextului în care scria Theophanes: disputele generate de iconoclastism nu permiteau susținătorilor ortodoxiei să accepte succesul, chiar pasager, al primei erezii importante care fusese arianismul<sup>46</sup>. Roma

---

<sup>42</sup> Malalas, *op. cit.*, XIV, p. 373.

<sup>43</sup> *Ibidem*, XVIII, p. 429.

<sup>44</sup> Georgios Synkellos, *op. cit.*, p. 708-709, pentru scrisorile adresate de Dionisios din Alexandria lui Stephanus și lui Xystus.

<sup>45</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 328-329.

<sup>46</sup> Roger Scott, *The Image of Constantine in Malalas and Theophanes*, în *New Constantines...*, p. 66.

cea veche are datorită acestui împărat întemeietor un singur rol notabil în opera lui Theophanes: este locul în care ar fi avut loc botezul timpuriu și ortodox al lui Constantin, autorul argumentând din toate puterile împotriva vechii tradiții a botezului arian<sup>47</sup>. Sunt foarte puține referirile la romanitatea occidentală pe care le găsim în cronica lui Teophanes, la fel cum nu erau frecvente nici la Nikephor<sup>48</sup>. O excepție o constituie consemnarea papilor de la Roma, ce-i drept, nu cu o semnificație în sine, ci ca repere cronologice alături de anii de domnie ai împăraților bizantini, ai regelui persan, și ai păstoriei patriarhilor răsăriteni. Ceea ce nu înseamnă că informațiile date de Theophanes sunt corecte, și că această cronologie ar fi corectă, de exemplu vizita papei Ștefan al II-lea la curtea lui Pepin fiind plasată cu treizeci de ani mai devreme decât data ei reală<sup>49</sup>. Interesant este faptul că între 574 și perioada iconoclastă referințele la papii de la Roma dispar. Poate să fi fost vorba de lipsa posibilității de a găsi în surse informații care să fie folosite; nu este însă mai puțin adevărat că perioada este tocmai cea a începutului îndepărtării între Orient și Occident după eșecul recuceririi lui Iustinian. Lipsa surselor traduce în același timp o lipsă de interes pentru problemele Apusului, și implicit pentru cele ale Romei. Reaparitia papilor în momentul declanșării luptelor iconoclaste se datorează în mod evident poziției pro-iconoclaste a papilor, ceea ce determină reînvierea interesului pentru Roma și papii săi, demonstrat de Theophanes<sup>50</sup>.

La Ioannes Antiochenus apăreau uneori membri ai romanității orientale din spațiul balcanic, definiți însă nu din punct de vedere etnic, ci mai degrabă politic. Putem să ghicim existența populației romanizate în "mulțimea" atrasă de Vitalianus de partea barbarilor, sau cu ocazia altei revolte, în cei ce se arătau nemulțumiți de ai lor în Sciția și Tracia<sup>51</sup>.

Din aceste câteva exemple credem că rezultă clar înstrăinarea între lumea centrată pe Constantinopol și cea situată în Occident, în perimetrul Romei apusene de care vorbea Ioannes Antiochenus<sup>52</sup>, înstrăinare percepută din ce în ce mai clar de cronicari, pe măsură ce momentul Constantin se îndepărtează în timp.

---

<sup>47</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 321/2.

<sup>48</sup> G. Ostrogorsky, *The Byzantine empire in the World of the Seventh Century*, în *Zur Byzantinische Geschichte*, Darmstadt, 1973, P. 89.

<sup>49</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 724-725.

<sup>50</sup> G. Ostrogorsky, *op. cit.*, p. 90.

<sup>51</sup> Ioannes Antiochenus, *op. cit.*, fr. 171; 214.

<sup>52</sup> *Ibidem*, fr. 214.

Istoricii se raportează într-o manieră oarecum diferită la trecutul roman, care este menit să legitimizeze construcțiile politice ale prezentului în absența unei ideologii care să promoveze progresul<sup>53</sup>. Vechea Romă este centrul de altădată al lumii, care și-a transferat cele mai importante atribute asupra Noului Rome, pentru ei nu atât centru religios al universului, cum se conturase a fi la cronicari, ci centru politic, într-un sens apropiat de cel afirmat de susținătorii de altădată ai *Pax Romana*. Totuși, realismul istoricilor introduce atunci când e nevoie unele nuanțe: unicitatea Imperiului este pusă în discuție de Petrus Patricius care în vremea sa trăiește într-un univers bipolar și care acceptă, pentru epoca lui Galerius, o demnitate egală pentru statele roman și persan, două surse de lumină pentru Jumea din jur<sup>54</sup>.

Spre deosebire de cronicari, care prin însuși tipul de istorie pe care îl scriau, erau obligați să prezinte și trecutul aferent Vechii Rome, istoricii se pot frecvent dispensa de apelul la acesta. Scriind istorii contemporane, ei tratează despre relațiile bizantinilor cu barbarii din Orient sau din Occident, fără să pomenească evenimente din trecutul mai îndepărtat. Doar de la Petrus Patricius ni s-au păstrat câteva fragmente care narează episoade ale luptei vechilor romani cu barbarii, între care și variante extrem de prescurtate ale războaielor lui Decebal cu Traian<sup>55</sup>.

"Romanii de odinioară" sunt amintiți în calitate de model incontestabil de către Theophilact Simmocata, care nu își ascunde admirația față de cei care "au făcut dintr-o cetate mică un imperiu atât de întins"<sup>56</sup>. Comparațiile acestea, menite să-i îmbărbăteze pe contemporanii săi, sunt în același timp dovada sesizării diferenței din ce în ce mai clare dintre vechiul Imperiu și cel ce se repliase pe malurile Bosforului. Ni se pare sugestiv faptul că Theophilact este ultimul care mai scrie istorie clasică înainte de declanșarea crizei secolului al VII-lea, și într-o perioadă de reală grecizare a imperiului afirmă cu atâta forță romanitatea acestuia.

Diferențele sunt de altfel cu atât mai mari când este vorba de cele două jumătăți ale imperiului care fusese o dată unitar. Partea Orientală, prelungită încă în Sicilia, se individualizează la Agathias prin limba greacă (*helenon phone*), față de latina vorbită în Italia<sup>57</sup>. Theophilact

<sup>53</sup> M. Maas, *John Lydus and the Roman Past*, p. 40.

<sup>54</sup> Petrus Patricus, *op. cit.*, p. 188.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>56</sup> Teofilact Simocata, *Istorie bizantina*, I, 5, 6; II, 14, 6.

<sup>57</sup> Agathias, *op. cit.*, II, 20, 108.

Simocata susține însă că latina mai este limba locului, limba țării (*epichorios phone*)<sup>58</sup> într-un moment în care grecizarea imperiului era fapt împlinit. De altfel, discutând despre felul în care se reflectă în opera sa evoluția limbilor romanice în direcția îndepărtării de latină, nu putem trece cu vederea peste celebrul episod din munții Haemus, când strigătul "în limba locului" *torna-torna*<sup>59</sup> creează panică în armata bizantină. Controversa referitoare la acest episod are puține șanse să fie tranșată de o manieră convingătoare; în ce ne privește, ținând seama de contextele în care pe parcursul *Istoriei* sale Theophilact folosește sintagma care poate fi tradusă ca "limba țării", sau "limba locului" pentru a desemna de fapt latina, care încă mai era vorbită pe cuprinsul Imperiului și care era încă limbă oficială, credem că sunt puține argumente legate intrinsec de textul acestui autor care să ne îngăduie să afirmăm cu certitudine că aceasta ar fi o atestare clară a dialectului romanic. Și printre cercetătorii din Occident, mai puțin pasionați în a tranșa într-un fel sau altul controversa decât cei din zona balcanică, părerile sunt împărțite. Barry Baldwin e de partea celor care afirmă că e vorba de o comandă militară în latină, dar că legătura acestei formulări cu limba română e incontestabilă<sup>60</sup>. Alți autori neagă însă orice legătură cu limba romanică vorbită în zonă la ora respectivă. Nu consemnăm aici etapele interminabilei controversă existente asupra acestui subiect în literatura istorică română, căci aceasta nu face obiectul studiului nostru. Amintim însă că episodul apare și la Theophanes, într-o narațiune mai coerentă și mai clară, ceea ce nu e specific fragmentelor inspirate din Theophilact, pe care autorul mai târziu adesea le înțelegea greșit sau le simplifica<sup>61</sup>. Aceasta ar presupune existența unei surse independente de Theophilact, care ar putea pune sub semnul întrebării concluziile bazate doar pe analiza textului celui dintâi.

Autorul aplică și imperiului calificativul de "latin"<sup>62</sup>, pentru perioada domniei lui Mauriciu, când acesta nu mai era atât de ușor de afirmat, sau îi numește pe soldații bizantini care luptă în Persia "latini"<sup>63</sup>.

---

<sup>58</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, II, 4, 1.

<sup>59</sup> *Ibidem*, II, 15, 9.

<sup>60</sup> Barry Baldwin, "*Torna, Torna, frater*": what language, "Byzantion", tome LXVII, 1997, fasc. 1, p. 264-267.

<sup>61</sup> L. M. Whitby, *Theophanes Chronicle source for the reigns of Justin II, Tiberius and Maurice (A. D. 565-602)*, "Byzantion", LIII, 1983, p. 328.

<sup>62</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, IV, 14, 2.

<sup>63</sup> *Ibidem*, II, 1, 6.

Putem bănuî că în acest caz este de fapt vorba de exprimarea arhaizantă atât de dragă lui Theophilact, care în mod programatic vrea să se conformeze vechilor modele. În fond, aceste calificative au semnificații politice, latina fiind încă limba oficială a Imperiului în momentul în care scrie autorul nostru, iar caracterul latin fiind o componentă necontestată a identității bizantine. Oștenii bizantini sunt de altfel numiți alternativ, când latini, când romani<sup>64</sup>, ceea ce poate fi pus pur și simplu pe seama preocupării autorului pentru aspectul stilistic elevat al operei sale, această alternanță având rolul de a evita repetițiile.

Model politic recunoscut încă sau nu, vechiul imperiu, care asimilase și dusese mai departe moștenirea paideii grecești, rămâne modelul cultural pe care nimeni nu-l contestă, nici măcar barbarii. Amalasunta suscită reacțiile negative ale războinicilor săi în momentul în care dorește să dea fiului său o educație de tip roman, iar Theodat se prezintă ca un partizan al învățăturilor platonice. Chiar dialogul dintre Filosofie și Istorie, cu care Theophilact își începe opera, se revendică de la modele romane mai vechi. Tradiția căruia el dorește să se conformeze este cea a prefetelor care trebuiau să capteze bunăvoința publicului și să Orienteze atenția auditoriului, în condițiile în care istoria mai este încă, precum în epoca romană, un gen destinat lecturii publice<sup>65</sup>.

Nikephor, ultimul în ordine cronologică dintre istoricii pe care îi analizăm, surprinde o etapă diferită a evoluției lumii romane, care fusese cândva unitară. Pentru el, Occidentul este o entitate aparte, de care începe să se apropie și Sicilia, teritoriu care rămăsese prin tradiție atașat sferei bizantine, și care în timpul asediului arab al Constantinopolului își creează propriul împărat<sup>66</sup>. Limba vorbită în partea occidentală nu mai este latina, ca la autorii precedenți, ci chiar italiana, *italon phone*<sup>67</sup>.

Populația romanizată din Occident sau Orient este o prezență rară și destul de ne semnificativă și în paginile istoricilor. Menander Protector surprindea continuarea existenței Senatului Vechii Rome (*boules tes presbyteras Romes*), care cere împreună cu preoții ajutor împăratului în momentul invaziei longobarzilor<sup>68</sup>. Ceea ce îl interesează însă pe el este

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, II, 1, 6-7; II, 6, 6.

<sup>65</sup> Joseph D. C. Frendo, *History and Panegyric in the Age of Heraclius. The Literary Background to the composition of the Histories of Theophylact Simocatta*, DOP, nr. 42, 1988, p. 147.

<sup>66</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 55.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 48.

<sup>68</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 62.

să sublinieze contrastul dintre Constantinopol, Noua sa Romă, centrul universului său spre care trebuie să se îndrepte totul și Roma cea veche<sup>69</sup>. Spre deosebire de alți istorici ai epocii, el evită cu orice preț latinismele, chiar dacă trebuie să recurgă la perifraze<sup>70</sup>. Putem vorbi din această cauză de purism lingvistic, adecvare la modelele attice în conformitate cu mimesisul, dar și înstrăinare de valorile romanității apusene. Vedem însă că el nu sesizează masa romanică, ci doar manifestarea de natură politică a celor puțini care mai dețineau funcții sau responsabilități publice. Masa de populație romanică pare să fie cea semnalată în hotarele Traciei, ca victimă a incursiunilor avarie din timpul lui Iustin al II-lea<sup>71</sup>. Nici Agathias nu prea reușește să-i distingă în Occident pe romanici de stăpânii lor barbari. Termenul *Romaioi* are în opera sa sens politic sau regional, atunci când se referă la supușii lui Teodoric, pe care el nu încetează a-l considera un stăpânitor legitim<sup>72</sup>. Vorbește o singură dată de *italoi* atunci când are nevoie de un reper geografic pentru a fixa vecinătățile francilor despre care vorbește apoi pe larg în cunoscutul său excurs asupra obiceiurilor acestora<sup>73</sup>. Pe de altă parte, este uneori mai bine informat asupra realităților italiene decât Procopius, dar mai ales în cazul goșilor, nu în ceea ce-i privește pe romanici<sup>74</sup>. Ca orice istoric ce se respectă, evită folosirea termenilor latini, preferând să facă apel la parafraze complicate și adesea greoaie, chiar atunci când e vorba de titluri oficiale (ca de exemplu "dux" pe care preferă să-l traducă prin *taxiarhos*). Lumea romană își păstrează însă la el caracterul de model, mai ales pentru franci, barbari pe care îi vede ca fiind extrem de "romanizați" în sensul cultural, evident, datorită împărtășirii aceleiași confesiuni creștine niceene, într-un moment în care restul Occidentului era arian.

L-am lăsat la urmă pe Procopius, deoarece specificul operei sale a făcut ca el să acorde un spațiu mult mai amplu decât alți autori lumii romane sub aspectul ei post-roman, dacă ne putem exprima astfel. Vechiul imperiu își păstrează la el funcția de model, așa cum de altfel încerca să susțină și propaganda oficială căreia autorul este silit uneori să se conformeze. După rapida și spectaculoasa recucerire a Africii,

---

<sup>69</sup> Barry Baldwin, *Menander Protector*, DOP, nr. 32, 1978, p. 108-109.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>71</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 14.

<sup>72</sup> Agathias, *op. cit.*, I, 5, 25.

<sup>73</sup> *Ibidem*, I, 2, 16.

<sup>74</sup> A. Cameron, *Agathias*, Oxford, 1970, p. 43.



biruitorului Belisarius i se organizează la Constantinopol un triumf ce dorea să treacă drept roman, numai că spre deosebire de scenariul antic, în care învingătorul era vedeta necontestată a spectacolului, acum momentul culminant îl reprezintă prosternarea acestuia la picioarele împăratului. Distanța dintre model și realitate este destul de mare și Procopius însuși comentează artificialitatea renașterii ritualului roman<sup>75</sup>.

Cea mai frecventă semnificație a termenului *romaioi* este la Procopius cea politică, prin care sunt desemnați supușii împăratului de la Constantinopol, indiferent de etnia lor sau de limba pe care o vorbeau. Există însă și alte sensuri ale acestui termen, dintre care cel mai sigur este de locuitor al Romei, care însă nu exclude, ci dimpotrivă presupune calitatea politică, de cetățean al Imperiului. Senatul și poporul din Roma reprezintă corpul politic cu care Vitiges poartă tratative, episcopul Silverius distingându-se datorită rolului său religios dar nu numai<sup>76</sup>. Într-o manieră asemănătoare trebuie să înțelegem prin romani, și pe senatorii strămutați de Totila în Campania<sup>77</sup>, elemente ale elitei orașului Roma pe care regele got dorea să le țină astfel sub control. În sensul regional este folosit termenul de "romani" atunci când se vorbește de cei ce se opun armatei imperiale, sau de cei care și-au păstrat libertatea sub Teodoric<sup>78</sup>. Ca denumire cu semnificație locală, termenul de "romani" este folosit în paralel cu cele de neapolitani, calabri, apulieni, sicilieni. Acești romani din Roma au însă un specific etnic incontestabil care îi deosebește de "grecii" despre care Totila vorbește cu atât dispreț<sup>79</sup>. Foarte interesantă este folosirea calificativului de "roman" pentru a-l desemna pe un nobil hispano-roman, socru al regentului ostrogot Theudis<sup>80</sup>. Este clar că dacă Procopius folosește termenul în sensul său politic originar, el nu descrie o realitate, ci proiectează asupra spațiului iberic idealurile propagandei bizantine. Ne putem întreba dacă Procopius era cumva conștient și de realitatea etnică ascunsă sub această denumire, și este destul de greu să dăm un răspuns. Mai ales că pentru el, în Galia vecină nu se mai găsesc decât franci, și constatarea că mai există populații care păstrează

---

<sup>75</sup> A. Cameron, *Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth Century Byzantium*, în *Byzantium and the Classical Tradition...*, p. 210.

<sup>76</sup> Procopius, *B.G.*, I, 11, 26.

<sup>77</sup> *Ibidem*, III, 37, 1-4.

<sup>78</sup> *Ibidem*, I, 24, 10; I, 20, 11.

<sup>79</sup> *Ibidem*, I, 18, 40.

<sup>80</sup> *Ibidem*, I, 12, 50.

obiceiurile romanilor din vechime îl surprinde destul de mult. Aceștia însă nu le dă numele de romani, ci de *arborychi* și nu dă amănunte despre etnia sau limba lor, ci doar despre faptul că au fost soldați supuși vechilor romani<sup>81</sup>. Ambiguitatea formulărilor autorului i-a determinat pe istoricii moderni să încerce să rezolve misterul acestui termen care nu apare în această formă decât la Procopius. Averil Cameron presupunea că ar putea fi vorba de o înțelegere greșită a termenului armorici, și că de fapt cei despre care scrie Procopius n-ar fi locuitorii romanici ai Galiei ci bretonii refugiați pe continent în urma invaziilor anglo-saxone<sup>82</sup>.

Populația romanizată este desemnată cu denumiri teritoriale, fie că e vorba de "ilirii" care sunt jefuiți de avari, fie de "tracii" care se confruntă cu barbarii, fie de italoții atât de frecvent amintiți<sup>83</sup>. Proporția în care se întâlnesc aceste denumiri cu coloratură locală prin care sunt desemnați provincialii ne arată că romanitatea orientală apare mai rar în paginile lui Procopius, pentru că principala componentă a identității este pentru acest istoric cea politică, aspectele etnice, lingvistice sau religioase ocupând locuri secundare. Dorim să reamintim însă și cu această ocazie felul în care aspectele etnice și lingvistice pot fi deduse din puținele informații furnizate de istoricul bizantin. Este vorba de mult discutatul episod al falsului Chilbudios<sup>84</sup>, barbar de dincolo de Dunăre care își asumă o identitate romană pe care o poate susține prin cunoașterea limbii latine. Pe aceasta se poate presupune că a putut să o învețe de la o populație vorbitoare a acestei limbi cu care fusese în contact în zonele nord-dunărene.

De asemenea, o prezență nu foarte consistentă o au reprezentanții romanității din Africa, amintiți de Procopius în paginile *Războiului cu vandalii*. Într-un fel, autorul dă el însuși o explicație acestei absențe relative, arătând că africanii au rămas puțini în urma atâtor nenorociri ce le-au lovit provincia și acum au ajuns cerșetori<sup>85</sup>. Golirea de oameni a Africii, susținută și în ultima carte a *Războaielor*<sup>86</sup>, este accentuată în contextul polemic al *Istoriei Secrete*, în care avansează cifra de 5 milioane de oameni uciși, ce-i drept, incluzând în rândurile acestora și pe vandali și berberi<sup>87</sup>.

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, I, 12, 8-11.

<sup>82</sup> A. Cameron, *Procopius...*, p. 211.

<sup>83</sup> Procopius, *B.G.*, II, 1; III, 33, 1.

<sup>84</sup> *Ibidem*, III, 13, 14.

<sup>85</sup> Procopius, *B. V.*, II, 28, 52.

<sup>86</sup> *Idem*, *B. G.*, IV, 17, 21.

<sup>87</sup> *Idem*, *Istoria Secreta*, 18, 1-9.

Numele pe care le dă Procopius acestor romani din Africa sunt cel de "africani", cel arhaizant de "libieni", sau cel al orașelor în care locuiesc, de exemplu "cartaginezi"<sup>88</sup>.

Sugeram însă că o prezență mult mai semnificativă este cea a romanității Occidentale din Italia, acei italoși (*italoi*) prinși frecvent la mijloc între armatele gote și bizantine. Lăsați fără apărare de bizantinii cu care se identifică din punct de vedere politic, sunt masacrați de ambele armate, care în condiții de conflict îi pot considera în egală măsură străini și dușmani<sup>89</sup>. În condițiile asediului Romei de către Totila în 546, locuitorii orașului se plâng ofițerilor bizantini Bessas și Conon că armatele împăratului nu-i privesc drept romani, rude sau aliați politici, ci ca pe niște simpli dușmani<sup>90</sup>, mărturie culeasă de Procopius<sup>91</sup> care ne transmite astfel dezorientarea acestor oameni aduși într-o situație de criză de identitate.

În aceeași situație ambiguă se află locuitorii de origine romană din Africa, al căror tratament de către vandali ar fi trebuit să-i apropie fără discuții de tabăra bizantină, dar pe care îi constatăm prinși la rândul lor între mai multe solidarități. Ei nu mai sunt receptați drept compatrioți de către oștenii din compozita armată bizantină cărora Belisarius, la intrarea în Cartagina, trebuie să le readucă aminte că nu trebuie să se porte rău cu cei care sunt totuși de origine romană<sup>92</sup>. Armata bizantină se teme de acești locuitori ai unei țări străine, și Belisarius este apreciat pentru felul în care reușește în cele din urmă să-i câștige de partea sa pe romanii africani<sup>93</sup>. Dincolo de propaganda care afirmă nerăbdarea cu care populația oprimată de vandali i-ar aștepta pe bizantini ca eliberatori se întrezăresc realitățile, care sunt departe de primirea entuziastă pe care o sugera altundeva Procopius<sup>94</sup>. Dimpotrivă, ostilitatea dintre romanii din Africa și bizantini este deschisă, ostașii împăratului comportându-se ca și cum ar fi fost într-o țară străină, jefuindu-le africanilor recoltele, iar aceștia din urmă se lasă convinși în câteva cazuri de Gelimer și ucid soldații bizantini ale căror capete le aduc regelui vandal<sup>95</sup>. Nu putem

---

<sup>88</sup> Idem, *B. V.*, I, 20, 23; I, 20, 18.

<sup>89</sup> Procopius, *B.G.*, III, 9, 1-4; III, 6, 7; IV, 34, 3-4.

<sup>90</sup> *Ibidem*, III, 17, 1-8.

<sup>91</sup> A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, Berkeley and Los Angeles, 1985, p. 194.

<sup>92</sup> Procopius, *B. V.*, I, 20, 18-19.

<sup>93</sup> *Ibidem*, I, 27, 6-7.

<sup>94</sup> A. Cameron, *op. cit.*, p. 185.

<sup>95</sup> Procopius, *B. V.*, I, 20, 18-20; I, 23, 1-4.

afirma cu certitudine că între locuitorii de origine romană din Africa și ostașii din armata lui Iustinian ar fi fost o deosebire etnică esențială, întrucât se pare că în primele dintre războaiele de recucerire au mai putut fi recrutați nativi romani, ceea ce deja nu mai era posibil în campaniile mai târzii<sup>96</sup>. Este încă o dovadă a rolului relativ redus pe care îl are etnia în conturarea identităților și în stabilirea naturii relațiilor intercomunitare.

Deși este susținătorul ideologiei oficiale care afirmă că locuitorii Africii sunt romani și trebuie eliberați din sclavia în care i-au adus barbarii, Procopius de fapt nu pare să nutrească prea multă simpatie față de acești romanici africani, care nu se bucură din partea lui nici măcar de atenția acordată berberilor<sup>97</sup>. Bineînțeles că la acest argument se poate obiecta că subiectul berber era mai exotic, îi dădea autorului posibilitatea să facă dovada erudiției sale, realizând excursurile atât de gustate de publicul său, și că tratarea *in extenso* a berberilor nu demonstrează și existența simpatiei. Ceea ce însă nu se poate contesta este faptul că Procopius îi tratează foarte rar pe romanii africani în mod izolat, ei fiind lipsiți de relief pe care îl aveau o serie de personaje care apăreau în *Războiul cu goții*. În afara lui Reparatus, episcopul Cartaginei<sup>98</sup>, nici un alt african nu este amintit cu numele său<sup>99</sup>.

În cazul locuitorilor Italiei, diferența față de bizantini este etnică și lingvistică, și Totila nu încetează niciodată să o afirme, punându-i pe italoți în opoziție cu "grecii" invadatori și lacomi, care pretextând că le aduc libertatea îi cufundă însă în sclavia abuzurilor<sup>100</sup>. Procopius însuși este cum nu se poate de conștient de înstrăinarea lingvistică între cele două categorii de romani, afirmând cu mândrie dar și ca un fapt izolat capacitatea sa de a citi în latină oracolele sibiline<sup>101</sup>. Față de goți diferența este lingvistică, în măsura în care aceștia mai folosesc uneori limba gotică, precum Bessas, născut în Balcani și rămas printre cei care nu l-au urmat pe Teodoric în Italia<sup>102</sup>. Putem însă presupune că aceasta nu era esențială, deoarece încă înainte de venirea în Italia în viața de zi cu zi,

---

<sup>96</sup> John L. Teal, *The Barbarians in Justinians Armies*, "Speculum", XL, nr. 2, 1965, p. 294-322.

<sup>97</sup> A. Cameron, *Procopius...*, p. 186.

<sup>98</sup> Procopius, *B. V.*, II, 26, 31.

<sup>99</sup> A. Cameron, *Procopius...*, p. 187.

<sup>100</sup> Procopius, *B.G.*, III, 9, 11-12.

<sup>101</sup> *Ibidem*, I, 24, 33-37.

<sup>102</sup> *Ibidem*, I, 10, 10.

mai ales în componentele ei militare, goții foloseau un limbaj puternic impregnat de termeni latini și grecești, un fel de jargon ostășesc comun tuturor celor ce trăiau în Balcani<sup>103</sup>. Iar pe de altă parte, limba gotică vorbită era în acel moment foarte deosebită de gotica liturgică, devenită deja o limbă moartă<sup>104</sup>.

Mai importantă pare să fie diferența religioasă, sau cel puțin așa declară unui comandant bizantin Tullianus, nobil din Italia care spune că el și compatrioții săi Bruti și Lucani au fost siliți de nedreptatea oștenilor împăratului să se închine barbarilor arieni<sup>105</sup>. Aceasta este una din rarele ocazii în care Procopius subliniază diferența religioasă dintre barbari și supușii lor romanici din Italia, spre deosebire de situația din Africa, unde distincția între vandalii arieni și "romanii" drept-credincioși era mult mai evidentă<sup>106</sup>. Arianismul vandalilor opus dreptei credințe a supușilor lor africani este una din cauzele înfrângerii acestor barbari, ne sugerează Procopius, care prezintă aparițiile Sfântului Ciprian, patronul cartaginezilor, care anunță sfârșitul stăpânirii ariene asupra bisericii sale<sup>107</sup>. Dincolo însă de afirmațiile propagandistice, arianismul nu pare să fi fost o piedică de netrecut pentru apropierea dintre cele două comunități africane, așa cum nu va fi pentru soldații bizantini care se căsătoresc cu femei vandale<sup>108</sup>. De altfel, știm că după succesul recuceririi în Africa au izbucnit răscoale datorită măsurilor antiariene luate de Iustinian, în condițiile în care în armata bizantină arianismul era destul de răspândit, și în care în urma câtorva decenii de stăpânire vandală inclusiv romani africani putuseră accepta din conformism sau chiar din convingere credința ariană.

Există însă și un episod care ar putea fi interpretat în sensul unei opoziții radicale între goții arieni și locuitorii drept-credincioși din Italia: cel în care Totila taie mâinile unor episcopi acuzați de trădare în favoarea bizantinilor<sup>109</sup>. Ne putem însă întreba dacă acest gest este motivat religios sau tot politic, episcopii fiind în Italia reprezentanții comunităților orășenești locale, cei care pot organiza o eventuală rezistență împotriva goților sau pot pactiza cu bizantinii de care îi apropie forma de creștinism împărtășită.

---

<sup>103</sup> P. Amory, *People and Identity...*, p. 103.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>105</sup> Procopius, *B. G.*, III, 18, 21.

<sup>106</sup> P. Amory, *People and Identity...*, p. 144.

<sup>107</sup> Procopius, *B. V.*, I, 21, 17-25.

<sup>108</sup> A. Cameron, *op. cit.*, p. 177.

<sup>109</sup> Procopius, *B. G.*, III, 9, 20.

Etnice, politice sau religioase, identitățile populației romanice din Italia se prezintă la Procopius ca fiind în plin proces de redefinire. Cazul lui Tullianus, amintit mai sus, este foarte interesant tocmai datorită felului în care oglindește acest proces de redefinire a identităților. Tullianus este numit de Procopius "roman", în vreme ce aceia pentru care a intervenit în fața generalului Ioannes sunt "italioți". Explicația acestei diferențe ar putea consta în faptul că nobilul italian strânge un fel de miliție rurală, formată din *agroikoi*, cu care luptă împotriva goșilor, dovedindu-și astfel loialitatea față de împărat. Învins de Totila, el se poate refugia la Constantinopol, conservându-și astfel calitatea politică de roman, pe care cei de origine umilă, obligați să rămână pe loc, nu și-o pot apăra.

Credem însă că ar fi greșit să considerăm că diferența dintre semnificațiile termenilor "romani" și "italioți" ar fi una de esență. Termenul "italioți" are un sens geografic, regional, poate chiar etnic la un moment dat, dar și unul politic incontestabil. Teodoric, Amalasunta, Vitiges dețin puterea peste goși și italoți, exprimări care trimit cu claritate la corpul politic<sup>110</sup>. Acest sens politic al termenului ne pare că reiese și mai clar din secvența în care lui Belisarie i se oferă domnia în Apus peste goși și italoți<sup>111</sup>. Probabil că oferta care îi este făcută generalului bizantin exprimă de fapt trecerea în primul plan a identităților definite mai degrabă geografic, trecând peste criteriile etnice sau politice. S-ar părea că este vorba de dorința locuitorilor din Italia de a găsi o formulă care să le permită să-și păstreze individualitatea într-un stat propriu, care să nu depindă direct de împăratul de la Constantinopol.

Ceea ce ni se pare însă mai interesant este că aceste calități de "roman" sau chiar de "italiot" nu sunt stabile, ele putând fi schimbate în urma unei alegeri conștiente a taberei în care personajele prezentate de Procopius doresc să se situeze. Herodianus, ostaș bizantin, "roman" deci în sensul politic, posibil latinofon, deoarece era originar din Balcani, iar pe de altă parte purtătorul unui nume grecesc, trece de partea goșilor cărora le predă Spoleto. Totila îl dă exemplu senatorilor din Roma, deoarece s-a arătat prieten și rudă a goșilor<sup>112</sup>. S-ar părea că, pentru Procopius, alegerea unei solidarități politice are consecințe în planul etnic, determinând apariția unor relații de rudenie sui-generis, sau altfel

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, I, 3, 12; I, 11, 5.

<sup>111</sup> *Ibidem*, II, 30, 26.

<sup>112</sup> *Ibidem*, III, 21, 15-16.

spus, rudenia este consecința solidarității politice și nu cauza acesteia<sup>113</sup>. Apartenența etnică nu garantează deci recunoașterea unei anume identități politice.

Ușor de pierdut de către supușii Imperiului prin trecerea în tabăra gotică, identitatea romană poate fi la fel de ușor dobândită de către goți. Aceștia pot deveni romani fie intrând în armata bizantină, fie acceptând statutul de supuși ai împăratului<sup>114</sup>. Garnizoanele gote din Urbino sau din Fiesole sunt absorbite în armata bizantină în urma capitulării, iar cei din Osimo, dornici să-și păstreze proprietățile, jură să devină supuși credincioși ai împăratului<sup>115</sup>.

Una din concluziile posibile în urma analizei acestor cazuri este că în asumarea identității politice romane foarte adesea contează contextul în care se află oamenii, și care îi obligă să opteze pentru o definiție a propriei identități într-un sens sau altul. De asemenea, foarte frecvent contează solidaritățile și inserțiile locale, care îi pot determina pe oameni să-și păstreze identitatea romană sau să opteze pentru una gotică, iar invers, să renunțe la cea gotică în favoarea uneia de tip roman.

Pe de altă parte, nu putem să uităm importanța identității de tip socio-economic pe care o au personajele lui Procopius și care contează foarte mult atunci când se pune problema alegerii taberei politice. Cei care pot mai ușor să fie de partea bizantinilor sunt membrii aristocrației, care au pământuri și rude la Constantinopol, care au susținut recucerirea și ar fi profitat de pe urma ei, și care aveau unde să se refugieze în cazul eșecului. Cazul anterior amintit al lui Tullianus, care poate părăsi Italia pentru a se refugia în capitala bizantină, este relevant. Pe de altă parte, în revoltele populației africane împotriva noilor stăpâni, motivele legate de opresiunea fiscală sunt sugerate de autor. În cazul Africii nici nu prezentase exemple de raliere individuală a membrilor elitei de partea taberei bizantine, cu excepția episcopului de Cartagina. Acesta însă era motivat nu de o identitate de interese de "clasă", ci de comunitatea de religie. Putem spune că dacă în cazul Italiei calitatea de senator, de nobil, de membru al elitei romane este o componentă importantă a identității personajelor de origine romană, în cazul Africii aceasta este aproape absentă. Ce-i drept, și situațiile erau diferite, aristocrația italiană reușise

---

<sup>113</sup> P. Amory, *op. cit.*, p. 178.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>115</sup> Procopius, *B. G.*, II, 19, 17; II, 27, 25; II, 27, 31.

să-și conserve sub Teodoric și urmașii imediați ai acestuia statutul, privilegiile și forța economică, pe câtă vreme elita africană fusese puternic erodată în timpul persecuțiilor vandale (care au însemnat inclusiv deportări în masă în Sardinia), iar procesul urma să continue și în timpul stăpânirii bizantine.

Deși Procopius vorbește puțin despre aspectele religioase, tocmai pentru ca tipul de istorie pe care îl scria îl determină să evite pe cât posibil referirile la terminologia creștină, cel mai stabil criteriu de definire a identității, cel puțin la nivelul ierarhiei eclesiastice, rămâne cel religios. Papii, episcopii sunt în general credincioși bizantinilor, datorită componentei religioase care este esențială pentru identitatea lor. În cazul celorlalte personaje, identitățile se pot oricând "negocia", schimba, astfel încât analiza terminologiei folosită de autor trebuie să se facă cu o atenție deosebită.

Ca și alteritatea, identitatea se dovedește a se fi construit pe baze foarte diferite, etnice uneori, culturale cel mai adesea, sociale și economice în funcție de context, politice și religioase<sup>116</sup>. Important însă este să-i acceptăm caracterul de construct, care nu are nimic de a face cu un dat natural și imuabil.

---

<sup>116</sup> H. Hunger, *Graeculus Perfidus...*, p. 47.



## POPOARE ALESE ȘI MONARHI IDEALI

### 1. POPORUL ALES ÎN TRADIȚIA BIZANTINĂ

Dincolo de toate nuanțele pe care le-am constatat la autorii bizantini în legătură cu definirea identității romane, ni se pare clar că ea a rămas o componentă esențială a propriei identități bizantine de *popor ales*. De asemenea, pentru cazul occidental, va trebui să observăm felul în care se construiește identitatea diferitelor grupuri etnice și politice ai căror purtători de cuvânt sunt istoricii noștri. Folosim conceptul de identitate în accepția sa colectivă, socială, definindu-l ca acea parte a concepției despre sine derivată din concepția apartenenței la un grup social<sup>1</sup>. În cazul nostru, grupul de referință este reprezentat de comunitatea politică pe care o constituie bizantinii sau fiecare dintre neamurile barbare plasate de autorii de limbă latină în centrul reflexiei lor istorice.

Bineînțeles, pe parcurs vom pune în evidență felul în care identitatea *poporului ales* se definește în interacțiune cu ceilalți, care pot avea un rol pasiv, fiind simple repere de comparație (este în general cazul barbarilor văzuți de bizantini) sau un rol activ, ca sursă de norme evaluative (ceea ce sunt bizantinii pentru barbari)<sup>2</sup>.

Ipoteza de la care pornim este că ideologia, în sensurile larg și restrâns pe care le-am definit în *Introducere*, contribuie la agregarea corpului politic și la construirea identității sale comune. Altfel spus, receptarea și prezentarea ca un tot a unui ansamblu uneori foarte compozit din punct de vedere etnic, lingvistic, religios, care primește un nume comun și o atribuită istorie comună conduce la constituirea unui

<sup>1</sup> Dora Capozza, Chiara Volpato, *Relații intergrupuri: perspective clasice și contemporane*, în Richard Y. Bourhis, Jacques Philippe Leyens (coord.), *Stereotipuri, discriminare și relații intergrupuri*, Iași, 1997, p. 22.

<sup>2</sup> Pentru rolul *celuilalt* în definirea propriei identități, a se vedea *Psihologia socială a relațiilor cu celălalt...*, p. 83.

grup în cele din urmă omogen. Este cazul bizantinilor, *romani* în sens politic, în rândurile cărora pot intra acei barbari ce se pun în serviciul împăratului. Este, în alt sens, cazul acelor *gentes* barbare, plurietnice dar unite în jurul persoanei șefului și a ideologiei care afirmă existența unei origini comune pentru toți membrii *poporului ales*<sup>3</sup>.

Analiza lucrărilor istorice ne va permite să observăm felul în care autorii se mișcă între un plan al proiecției ideale, al ideologiei, în care *poporul ales* are o identitate comună clară și exemplară, și un plan al realității, în care lucrurile sunt mult mai fluide, iar trăsăturile comune lipsesc, sau sunt mai degrabă consecința iar nu cauza existenței unei comunități politice.

Prima precizare care trebuie făcută acum este că imaginea *poporului ales* așa cum este ea reflectată în istoriografia epocii nu este neutră din punct de vedere ideologic. Dimpotrivă, ea are o funcție politică instrumentală, fiind pusă în slujba universalismului de sorginte romană conservat în Bizanț. În vreme ce în Apus particularismul câștiga teren prin intermediul statelor barbare succesoare ale Imperiului, aici era menținut idealul unei civilizații unitare și universale, în conflict cu barbaria înconjurătoare, alteritate care contribuie prin însăși existența sa la definirea și întărirea propriei identități<sup>4</sup>. Acest ideal de societate și de comunitate umană, care este în același timp unul de civilizație universală<sup>5</sup>, conturat în condiții de confruntare reală, este motivat etic și religios, fiind caracterizat prin anumite valori încarnate într-un *popor ales*.

În acest moment trebuie lămurită folosirea sintagmei de *popor ales* pentru realități atât de deosebite între ele precum bizantinii și diferitele neamuri barbare. Credem că ea ilustrează foarte bine ideea de la care am pornit, și anume construirea identității prin raportarea la Celălalt și rolul ideologic al acestei acțiuni, întrucât în Biblie, alături de *poporul ales* iudeu există unul sau mai multe popoare blestemate, precum egiptenii sau filistinii. Miza acestei categorisiri este și în Biblie în ultimă instanță una politică, fiind legată de revendicarea, cucerirea *pământului făgăduinței* și

---

<sup>3</sup> Este teoria asupra etnogenezei popoarelor germanice formulată de Wenskus și susținută printre alții de Herwig Wolfram în *Geschichte der Goten*...

<sup>4</sup> Luminița-Mihaela Iacob, *Imagologia și ipostazele alterității: străini, minoritari, excluși*, în *Minoritari, marginali, excluși*, volum coordonat de Adrian Neculau și Gilles Ferréol, Iași, 1996, p. 46.

<sup>5</sup> S. Brezeanu, *Ideea de Imperiu în Occidentul medieval în lumina cercetărilor din ultimele decenii*, "Revista de istorie", 2, 1978, p. 275-295.

în cele din urmă de constituirea statului. Putem vorbi deci de o anumită identificare a religiei cu statul în Biblie, care a stat la baza concepțiilor ulterioare referitoare la raporturile dintre acestea<sup>6</sup>.

Biblia este însă doar una din sursele de inspirație pentru aplicarea modelului de *popor ales* la cazul bizantinilor sau barbarilor. Cealaltă sursă este opoziția tradițională între civilizație și barbarie, așa cum s-a conturat pe parcursul unor secole întregi în lumea greco-romană.

Definirea acestei comunități ideale despre care vorbim, nu atât din punct de vedere etnic, cât mai ales politic și religios, nu se realizează deci în epoca de care ne ocupăm, ci este o construcție care se întemeiază pe două tradiții preluate din epocile anterioare: cea greco-romană și cea biblică.

În tradiția clasică greacă, a multitudinii și diversității polisurilor, identitatea comună s-a constituit și prin raportarea la alteritățile ostile ale "barbarilor", care în condiții de conflict nu mai sunt definiți doar prin prisma opoziției etnice și lingvistice, ci și a uneia morale. Grecii se definiseră în secolele V-IV î.Hr. ca o comunitate de rasă, limbă, religie, drept, cultură superioară tuturor celorlalte, astfel încât puteau considera că încarnează tipul perfect de umanitate care era conform viziunii aristotelice<sup>7</sup>. Acest ideal concret de umanitate, definit spațial și temporal, este extins la proporțiile universului, grecii reprezentând civilizația și libertatea, iar barbarii lipsa de civilizație și sclavia<sup>8</sup>. Se constituiau acum opoziția dintre binele grec și răul barbar<sup>9</sup>, ca și ierarhizarea care-i pune pe greci pe o treaptă superioară față de inferiorii barbari. În aceste condiții, grecii nu-și puneau problema civilizării barbarului, mulțumindu-se să constate speculativ existența diferenței și opoziției.

Manifestarea tendințelor expansioniste romane făcea de asemenea necesară afirmarea superiorității poporului cuceritor față de neamurile cu care intră în contact și pe care trebuie să le învingă, astfel încât sunt preluate multe elemente ale modelului grec. Viziunea romană asupra raportului dintre Sine și Celălalt este mai nuanțată decât cea greacă, întrucât barbarul poate avea acces la *humanitas*, în vreme ce romanul

---

<sup>6</sup> G. Dagron, *Empereur et prêtre. Etudes sur le Césaropapisme byzantin*, Paris, 1996, p.18.

<sup>7</sup> Yves Albert Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, 1981, p. 11.

<sup>8</sup> Bruno Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma, 1992, p. 136.

<sup>9</sup> Y. A. Dauge, *op. cit.*, p. 11.

poate recădea în barbarie<sup>10</sup>. Cele două lumi au granițe mobile și punți de comunicare, ceea ce face posibilă misiunea civilizatoare asumată de romani. Paradigma devenită clasică înzestra poporul roman cu o serie de calități, precum *humanitas*, *clementia*, *benignitas*, *fidelitas*, *constantia*, *gravitas*, *prudentia*, *tranquillitas*, *amor pacis*, *ius*, *eruditia*<sup>11</sup>, în vreme ce barbarii sunt definiți prin negativul acestora<sup>12</sup>. Virtuțile acestea personificate erau încarnate în primul dintre cetățeni, care era principele<sup>13</sup>. Această autoreceptare romană, legată de calitățile poporului și de misiunea civilizatoare a statului, a constituit baza patriotismului care a susținut expansiunea și apoi lupta pentru supraviețuire în condiții de criză<sup>14</sup>.

Vedem deci că romanii dezvoltaseră, chiar dacă sub alt nume, propria concepție de *popor ales* care are la bază nu atât, sau nu în primul rând, valori religioase, ca la iudei, ci criterii morale și politice. Scopul este însă același: dominarea acelei părți de lume care este considerată importantă.

Momentul în care poporul roman ca paradigmă a civilizației devine *popor ales* în sens religios, dar nu numai, este cel al infuzării creștinismului în societatea greco-romană. Suprapunându-se peste tradiția stoică, deja asimilată de o parte a elitei romane, creștinismul, prin intermediul Sfântului Pavel, afirmă dispariția diferențelor dintre oameni într-o lume nouă, unificată prin credință<sup>15</sup>. În pofida acestor idei neotestamentare, să le spunem "democratice", tradiția biblică, juxtapusă din acest moment celei greco-romane, nu reușește să conducă la dispariția dualității civilizație-barbarie. Dimpotrivă, opoziției clasice i se adaugă noua componentă religioasă prin care se propagă modelul biblic al *poporului ales*. La acceptarea noului model a contribuit și faptul că Noul Testament permitea definirea *poporului ales* nu atât pe criterii etnice, cât religioase. În condițiile în care, începând cu Constantin Imperiul și creștinismul deveneau realități indestructibile legate, era inevitabilă transferarea modelului de *popor ales* asupra romanilor creștinați. Paradoxal este că forța unificatoare a religiei nu estompează paradigma clasică a romanului, fiind menținute calitățile stabilite de tradiția păgână și trecute, cel puțin teoretic, în primul plan cele creștine.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>11</sup> B. Luiselli, *op. cit.*, p. 139.

<sup>12</sup> Y. A. Dauge, *op. cit.*, p. 424-436.

<sup>13</sup> François Paschoud, *Roma Aeterna*, Roma, 1967, p. 323.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>15</sup> "Unde nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber, ci toate și întru toți Hristos", *Coloseni*, 3, 11.

Istoricii și cronicarii bizantini moștenesc în chip firesc paradigma greco-romană creștinată și o folosesc fără a-i aduce modificări esențiale, pentru argumentarea unei ideologii patriotice atât de importantă în epoci de criză. Analiza lucrărilor istorice bizantine, surse privilegiate pentru studiul ideilor care animă o societate care nu mai încurajează creația originală în domeniul filosofiei sau al gândirii politice, poate demonstra totuși subtilitatea și suplețea de care au dat dovadă acești autori atât de obligați să se supună canoanelor<sup>16</sup>. Problema se pune deci atunci când este vorba de autorii de limbă latină, care trebuie să construiască identitatea noilor popoare alese cu instrumentele etnografiei clasice, specifice lumii greco-romane. Ei sunt astfel aceia care vor propune soluții originale pentru această problemă pe care încearcă să o rezolve.

Un prim nivel de la care trebuie să înceapă analiza modului în care se realizează auto-imaginea, în care se definește identitatea, este, oricât ar părea de banal, planul fizic. Corpul este un element identitar important, mediator al cunoașterii de sine și a cunoașterii Celuilalt, și modul în care autorii prezintă aspectul fizic al personajelor lor poate fi foarte semnificativ. Din nefericire, istorici serioși, preocupați de probleme politice și religioase, autorii noștri ne dau rareori indicații din care să rezulte imaginea fizică a celor ce compun *poporul ales*. Aceste indicații ar fi fost foarte semnificative, căci atribuirea, bazată sau nu pe realitate, a unor trăsături fizice este legată de afirmarea unor poziții ideologice și de apărarea unei anumite identități sociale<sup>17</sup>. Mult mai frecvent apar însă notații fizice referitoare la aspectul fizic al adversarilor, mai ales atunci când este vorba de o urățenie ieșită din comun (cazul hunilor văzuți de autorii bizantini ca și de cei de limbă latină) sau de dimensiuni deosebite, precum slavii, care, ne spune Procopius, sunt cu toții "înalți și foarte voinici"<sup>18</sup>.

Statura impresionantă, forța deosebită sunt trăsăturile fizice pe care autorii le pot consemna referitor la unii membri ai poporului ales. Procopius amintește în anumite cazuri puterea excepțională a unor soldați "romani", dar care din punct de vedere etnic aparțin diferitelor neamuri barbare.

Nici autorii apuseni nu sunt mai darnici cu acest tip de descrieri, preocupați în general de componenta morală a personalității eroilor lor. Notațiile, atunci când există, sunt convenționale, precum la Paul care

---

<sup>16</sup> Diferite puncte de vedere asupra raportului dintre conformism și originalitate în cultura bizantină sunt reunite în culegerea de studii editate de A. R. Littlewood, *Originality in Byzantine Literature, Art and Music*, Oxford, 1995.

<sup>17</sup> Denise Jodelet, *Corpul, persoana, celălalt*, în S. Moscovici (coord), *Psihologia socială a relațiilor cu celălalt...*, p.83.

<sup>18</sup> Procopius, *B. G.*, III, 14, 29.

spune despre regele Cuninkbert că "era un om frumos, de o bunătate exemplară și în același timp un luptător puternic" sau despre Pertari că "era de o alură maiestuoasă, cu corp drept"<sup>19</sup>. Și soldații de rând se pot distinge prin calități fizice deosebite, ca Amalongus, atât de puternic încât poate străpunge și ridica de la pământ în vârful lăncii un "grecotei" din armata bizantină<sup>20</sup>. Uneori acestea doar presupun existența unor calități fizice deosebite, precum la Childeric, al cărui prea mare succes la femei îi atrage opoziția soților înșelați din rândurile aristocrației france și înlăturarea de pe tron; în același timp, pentru el, deoarece este cel mai puternic om pe care îl cunoaște, Basina își părăsește primul soț<sup>21</sup>.

De o atenție mai mare se bucură femeile, a căror înfățișare culege uneori mai multe aprecieri de sub pana zgârcită a autorilor noștri. Nu vom insista aici asupra portretului polemic făcut de Procopius Teodorei, mai ales că nu putem considera *Istoria Secretă* ca o operă istorică propriu zisă, dar și din aprecierile deloc flatante ale autorului se desprinde ideea farmecului deosebit pe care această femeie excepțională pare să-l fi avut. Grigore din Tours apreciază la unele prințese frumusețea chipului și eleganța, dar aceste calități fizice sunt în mod evident puse în legătură cu aspectele morale<sup>22</sup>. Impresionantă rămâne figura Teodolindei, așa cum este ea schițată de Paul Diaconul, care părăsește uneori notația stereotipă în favoarea adevărului uman. Frumoasă, îl vrăjește de la prima întâlnire pe Authari, logodnicul care nu o văzuse încă niciodată. Plină de grație și sfiiciune, calități atribuite fecioarei de o întreagă tradiție romană și iudeo creștină, Teodolinda este un personaj care trăiește cu adevărat în paginile istoriei longobarzilor<sup>23</sup>. La fel de autentice și de pline de farmec sunt și aparițiile ei mai târzii în cronică, atunci când rămasă văduvă dovedește că frumusețea nu e singura ei calitate, și alegându-și cu înțelepciune soțul, pe Agilulf, va continua să joace un rol politic important. O apariție plină de farmec este și romana Theodota, remarcată de regele Cunikbert care și-o face imediat amantă<sup>24</sup>.

Oricât de puține, aceste notații ne îndreptățesc să le folosim pentru afirmarea unei evidențe: aprecierea pozitivă a grupului de apartenență, cel cu care istoricii noștri se identifică, începe de la nivelul elementar al

---

<sup>19</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, V, 40; V, 37.

<sup>20</sup> *Ibidem*, V, 10.

<sup>21</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, II, 12, 18-28.

<sup>22</sup> *Ibidem*, II, 28, despre Clotilda, soția lui Clovis.

<sup>23</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, III, 30; III, 35.

<sup>24</sup> *Ibidem*, IV, 37.

aspectului exterior. Membrii grupului trebuie să arate bine din punct de vedere fizic, în funcție de criteriile epocii, bineînțeles, deoarece ei "arată bine" și din punct de vedere moral, după cum vom vedea în cele ce urmează. Idealul pare să fie cel indicat de Paul Diaconul pentru regele Agilulf, care "prin trup și prin suflet era bine făcut pentru a ține domnia"<sup>25</sup>. Ori identitatea dintre ceea ce e frumos și ceea ce e bun (*kalokagathia*) este o moștenire a Antichității la care Evul mediu nu va renunța niciodată, folosind argumente extrase din sfera religioasă pentru a o afirma și întări.

Grupul de apartenență, prin care desemnăm acum poporul ales, are o serie de trăsături care îl definesc în ansamblu și care în general se regăsesc și la membrii individuali. Acestea s-au conturat de-a lungul unei istorii îndelungate și glorioase, după cum rezultă din paginile istoriilor pe care le analizăm.

În mod evident, conștiința de sine bizantină este alimentată de opoziția tradițională, canonică, dintre civilizație și barbarie și nu de realitățile lumii barbare care uneori contrazic clișeele. Supraviețuirea unei imagini de sine osificată, prea puțin legată de realitatea care evoluează trebuie totuși pusă în legătură atât cu respectul bizantin pentru o tradiție stabilită de înaintași, cât și cu un program militar și expansionist care are nevoie de un ideal<sup>26</sup>. Așa cum spuneam, în opera istoricilor bizantini, raportul dintre imaginea ideală, transmisă prin tradiție, și imaginea reală, generată de evoluția istorică, este nuanțat și contradictoriu. Aserviți tradiției clasice, ei proclamă superioritatea absolută a romanilor (*rhomei*, adică bizantini) față de restul umanității, în calitatea lor de depozitari ai întregului patrimoniu cultural al omenirii, dar în același timp oferă o imagine realistă a acestora, care transpare din prezentarea și comentarea faptelor ce fac obiectul lucrărilor lor.

Problema originii poporului ales este prima pe care trebuie să o abordăm, deoarece ea constituie terenul unor elaborări mitice esențiale, care au ca scop să pună în evidență anumite caracteristici singulare ale respectivului popor. Neapărat comună pentru toți membrii poporului, originea poate fi în funcție de context una mitică sau cel puțin supranaturală, pentru a da astfel o demnitate deosebită tuturor indivizilor.

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, III, 35.

<sup>26</sup> Antonio Carile, *I nomadi nelle fonti bizantine*, "Popoli delle Stepe", Settimani..., Spoleto, 1987, p. 27.

În cazul bizantinilor, problema originii este discutată doar în operele cronicarilor care reproduc mitul fondator al lui Romulus și Remus, frați inamici din a căror confruntare se naște totuși unitatea poporului roman<sup>27</sup>. Explicația constă în faptul că în spațiul bizantin noțiunea de "roman" nu se definește din punct de vedere etnic, ci politic, juridic, cultural și religios<sup>28</sup>. Unitatea aceasta ideală este însă discutabilă în planul real, întrucât existența facțiunilor ale căror confruntări dădeau culoare vieții bizantinilor din secolul al VI-lea este proiectată de Malalas încă în epoca mitologică a începuturilor. Pentru a evita ca poporul nemulțumit de uciderea lui Remus să se coalizeze și să-l înlăture, Romulus inventează cirul, cursele de care și facțiunile<sup>29</sup>. Astfel este rezolvată de Malalas, urmat de toată tradiția cronicărească ulterioară, problema contradicției între unitatea afirmată a bizantinilor ca popor ales și realitatea practică a divizării în facțiuni. Separarea, aparent din rațiuni sportive, se dovedește a fi fost la origine un gest cu intenționalitate clară, motivat politic și având ca scop conservarea puterii amenințate de o revoltă populară. Ritualurile cirului pot fi astfel încă de la legendarele lor origini interpretate politic, iar prezența regelui, apoi a împăratului în Hipodrom are semnificația necesarului arbitraj care menține echilibrul și poate restitui pierduta unitate originară<sup>30</sup>.

Descendenți ai lui Ares, care este considerat în continuare important în povida politicii conștiente de desacralizare a vechilor zei practică de cronicari, romanii sunt astfel încă de la constituirea lor ca popor într-o relație specială cu divinitatea, care o prefigurează pe cea dintre bizantini și Dumnezeu creștin. De altfel, în viziunea cronicarilor, Constantinopolul e mai puțin o replică a Romei, cât Roma o prefigurare a orașului de pe malurile Bosforului<sup>31</sup>, și așa cum Romulus îl anunță și îl conține în germene pe Constantin, vechii romani sunt de fapt o prefigurare a bizantinilor. Din punct de vedere terminologic, după cum am arătat deja, nu există diferențe între vechii romani și bizantini, căci și unii și alții sunt desemnați ca *romaioi*, numele fiind un element identitar forte, expresie a solidarităților și creator de noi solidarități. Practic, bizantinii își construiesc identitatea proprie, își creează o origine în etape care corespund istoriei Constantinopolului.

<sup>27</sup> Malalas, *op. cit.*, VII, p. 171-177; *Chronicon Paschale*, p. 204-205.

<sup>28</sup> Franz Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, "Zeitschrift für Kirchengeschichte", nr. 56, 1937, p. 8-9.

<sup>29</sup> Malalas, *op. cit.*, VII, p. 176-177.

<sup>30</sup> G. Dagron, *Constantinople et ses institutions...*, p. 345.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 342.



Istoria Bizanțului înainte de Constantin, așa cum este prezentată în cronici, pare să fie o invenție a autorilor secolului al VI-lea<sup>32</sup>, într-un context religios, politic și ideologic schimbat față de perioada precedentă. Pentru a ilustra mai clar ideea de "Noua Romă", istoria orașului lui Constantin e remodelată pentru a semăna cu cea a vechii capitale italiene. De exemplu, la Hesichius, la originea Bizanțului stau tot doi frați, ca în cazul Romei, Byzas și Strombos, care se ceartă ca altădată Romulus și Remus<sup>33</sup>. Așa cum Roma a avut șapte regi, Bizanțul are șapte strategii, iar cucerirea de către Filip al Macedoniei a fost evitată datorită câinilor care au trezit orașul cum altădată găștele au salvat Capitoliul<sup>34</sup>. Roma continuă deci să fie importantă prin rolul pe care l-a avut în nașterea imperiului ale cărui destine sunt indisolubil legate de creștinism și prin moștenirea ideologică pe care a lăsat-o Constantinopolului. Fiindcă trebuie reamintit că virtuțile ei sunt totuși transmisibile, întrucât Roma, prin acumularea de semnificații, s-a dematerializat, devenind un simbol care poate fi translat după voința împăratului, așa cum a făcut Constantin care este pus să declare de către un autor anonim: "Serdica e Roma mea" (*he eme Rome Sardike estin*)<sup>35</sup>. La Procopius, recucerirea Romei este una din problemele esențiale ale războiului din Italia, datorită tocmai acestei încărcături de semnificații simbolice. Goți și bizantini se luptă cu înrâncenare pentru stăpânirea orașului care condensează în sine o întreagă istorie.

Gloria orașului de pe Bosfor este datorată însă intervenției împăraților care îi presimt potențialul; astfel, Septimius Severus mărește perimetrul vechii cetăți, îngăduind creșterea suprafeței destinată construcțiilor<sup>36</sup>. În cronici, cel mai adesea apar edificiile din interiorul orașului; în spatele acestora se ghicesc însă locuitorii, privilegiați pentru că trăiesc într-un loc privilegiat.

Anunțată astfel de o preistorie antecostantiniană interesantă, geneza poporului ales are loc o dată cu venirea pe tron a lui Constantin, creștinarea imperiului și mutarea capitalei la Bizanț<sup>37</sup>. După eliminarea

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>33</sup> Hesichius Milesius, fr. 20, p. 150.

<sup>34</sup> *Ibidem*, fr. 27, p. 151.

<sup>35</sup> Anonymus, FHG IV, p. 199.

<sup>36</sup> *Chronicon Paschale*, p. 415.

<sup>37</sup> A se vedea în acest sens H. G. Beck, *Senat und Volk von Konstantinopel. Probleme der byzantinischen Verfassungsgeschichte*, în *Ideen und Realitaeten in Byzanz*, XII, p. 1-75, Variorum Reprints, London, 1972.

ultimului împărat care marchează sfârșitul unei epoci<sup>38</sup>, Roma nu mai este folositoare orientului care i-a absorbit în întregime semnificațiile pe care le-a transferat în Bizanț. Constantinopolul a devenit singura Romă, unicul centru al lumii în care se mișcă istoricii și cronicarii bizantini, simbolul patriei de limbă greacă în care trăiesc și către care se îndreaptă întregul lor atașament. Încă o dată, istoria se dovedește profund implantată în geografie. Din acest moment, locuitorii imperiului au șansa unei noi origini comune, datorită renașterii tuturor întru creștinism.

În concluzie, putem considera că mitul originii comune ar justifica pretențiile la o manifestare unitară, de tip monolitic, în jurul împăratului legitim și creștin. Acest plan ideal este contrazis însă de realități, așa cum vom vedea mai jos.

Scriind despre perioada contemporană, istoricii nu mai prezintă procesul agregării comunității privilegiate, ci poporul ales apare în operele lor ca fiind deja constituit, probându-și valoarea în încercările militare prin care trebuie să treacă. Originea comună pe care o presupun și ei, în calitatea acesteia de mit fondator esențial pentru orice comunitate, este însă dezamorsată în planul real prin diferite mijloace. Între acestea, cele mai sugestive sunt notațiile făcute privitor la componența etnică a armatei bizantine. Procopius este cel mai atent la surprinderea exactă a alcătuirii etnice a acestei armate, în care "romanii" sunt cel mai adesea soldați de origine hunică, isauriană, gotică sau armeană<sup>39</sup>. Am arătat mai sus și relativa facilitate cu care la Procopius calitatea de roman se pierde sau se dobândește, în funcție de contextul în care personajele sale sunt silite să acționeze.

Coerența comunității, organizată în jurul centrului reprezentat de împărat este un alt ideal împotriva căruia se ridică realitățile. Opoziția față de împărat este o realitate, chiar dacă de obicei e vorba de forme mai puțin violente. Între acestea se numără conflictul lui Iulian cu antiohienii, pe care îl amintește Malalas<sup>40</sup>, disputa lui Iovianus cu poporul adunat în Hipodrom despre care vorbește Ioannes Antiochenus<sup>41</sup>, sau episodul referitor la prefectul Kyros, prezent la mai mulți autori. Aclamațiile poporului dedicate acestui prefect al Constantinopolului, care restaurează

---

<sup>38</sup> Semnificativă este în acest sens prezentarea înlăturării lui Romulus Augustulus, în Procopius, *B. G.*, I, 1, 8.

<sup>39</sup> Procopius, *B. G.*, III, 6, 10; III, 12, 10; III, 12, 12, III, 35, 23.

<sup>40</sup> Malalas, *op. cit.*, XIII, p. 327.

<sup>41</sup> Ioannes Antiochenus, fr. 181.

mult din măreția orașului și înalță noi edificii<sup>42</sup>, sunt interpretate de Theodosie al II-lea ca o încercare de uzurpare, ceea ce conduce la exilul prea popularului personaj<sup>43</sup>. Am ales acest din urmă episod tocmai pentru că nu reprezintă o tentativă reală de uzurpare a tronului, dar reacția împăratului legitim la ceea ce el a considerat a fi o contestare a puterii sale demonstrează că spectrul "tiraniei" îi amenință tot timpul pe monarhii bizantini.

Unitatea aceasta ideală a poporului este pusă în pericol și de existența facțiunilor și de luptele dintre ele, interpretate de Procopius drept o boală a sufletului, în descrierea devenită clasică pe care le-a făcut-o<sup>44</sup>. Poporul răsculat fără motive clare împotriva împăratului nu poate fi decât nebun, crede Procopius, care mai sugerează de asemenea că menținerea acestei divizări facționale în afara hipodromului, în viața de zi cu zi este un atentat la legalitate și aduce politeia în genunchi<sup>45</sup>. Conform acestui autor, în vestita descriere despre care vorbeam mai sus, divizarea bizantinilor în facțiuni nu corespunde vreunei împărțiri naturale a oamenilor (între bărbați și femei), sociale (nu ține seama de familii și de relațiile de prietenie) sau religioase. Împărțirea în facțiuni rupe astfel unitatea esențială a civilizației, care se baza pe familie, religie, stat<sup>46</sup>. Evident, descrierea pe care o face Procopius are un ton polemic foarte conturat; autorul, partizanul unității familiei și statului neputând să înțeleagă un pluralism de opinii pe care nu-l poate cataloga decât drept nebunie<sup>47</sup>. El nu este singurul autor care condamnă ruperea unității prin lupta facțională; Theophilact Simocatta este de asemenea împotriva acestor lupte considerate a fi lipsite de sens: "mulțimea romană era împărțită în două culori: "albaștii" și "verzii". De aici au ieșit multe rele pentru viața ei, deoarece furia aceasta nebunească a crescut cu încetul și a nimicit orânduirea romanilor"<sup>48</sup>.

Această condamnare a facțiunilor ar putea să pară curioasă, întrucât ele sunt realități vechi ale imperiului, plasate de cronicari chiar la începuturile Romei, în tot cazul existând pe la 380 când sunt pomenite de

---

<sup>42</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, VIII, 8, 11.

<sup>43</sup> Malalas, *op. cit.*, XIV, p. 351.

<sup>44</sup> Procopius, *B. P.*, I, 24.

<sup>45</sup> *Idem*, *Istoria Secretă*, I, 1.

<sup>46</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, p. 349.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, VIII, 7, 11.

Grigore din Nazianz<sup>49</sup>. O posibilă explicație, în afara faptului că sunt receptate ca pericole pentru unitatea poporului ales ar putea fi noul rol politic, diferit de cel sportiv anterior, pe care facțiunile și-l asumă începând din secolul al VI-lea. Este vorba acum de o recunoaștere oficială a activității lor ca și de o semnificație socială a împărțirii populației în "verzi" și "albaștri", pe care Procopius nu dorește să o recunoască. Peste un secol, Theophilact Simocatta le va aprecia funcția militară, dar va continua să le nege competențele de a lua decizii în planul politic, mai ales când este vorba de verzii care îl aclamă pe Focas<sup>50</sup>.

Dacă luptele dintre deme sunt nocive pentru *politeia*, înțelegerea lor este și mai nocivă, ne arată Procopius în descrierea răscoalei Nika<sup>51</sup>. Contestare deschisă a împăratului, răscoala reprezintă o punere sub semnul întrebării a stabilității politice a statului bizantin, punere în discuție a însăși solidității interne a poporului ales.

De un alt gen decât această mișcare apărută și dezvoltată în capitală sunt reacțiile provinciilor, periferiei, care se opun centrului reprezentat de Constantinopol. Istoricii nu pot accepta cu ușurință apariția unor solidarități locale care pun în pericol poziția centrului unificator. Astfel, Focas și răscoala sa pot fi privite de la Constantinopol ca o amenințare a provinciei la adresa capitalei, întrucât ceea ce nu e din orașul imperial e cu totul străin. Numirea lui Focas de către Theophilact "tiranul din Calidon" și "tiranul pe jumătate barbar"<sup>52</sup> nu e o simplă figură de stil pentru a marca și mai puternic oprobriul pe care istoricul dorește să-l arunce împotriva personajului. Ceea ce se marchează este exterioritatea uzurpatorului, originea sa provincială (era născut în părțile Traciei), diferența sa esențială față de autenticii împărați de la Constantinopol. Expediția lui Heraclius este la rândul ei o reacție provincială, resimțită astfel de Focas care încearcă să facă apel la deme, instituțiile specifice capitalei, pentru apărarea Constantinopolului<sup>53</sup>. Ordinea, omogenitatea, valorile poporului ales mai pot fi puse sub semnul întrebării de tulburări interne, precum răscoala Nika, sau de amenințări externe, precum invaziile barbare, care distrug regiuni întinse, depopulează orașe, schimbă modul de viață specific, prilejuind chiar cea mai abominabilă dintre crime, recăderea în păgânism și apelul la sacrificiul uman<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, p. 350.

<sup>50</sup> Theofilact Simocata, *op. cit.*, VIII, 10, 1.

<sup>51</sup> Procopius, *B. P.*, I, 24.

<sup>52</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, VIII, 10, 4.

<sup>53</sup> Ioannes Antiochenus, *op. cit.*, F.H.G., V, p. 38.

<sup>54</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 53.

Aceste câteva exemple au ilustrat faptul că există devieri de la idealul promovat de istoricii și cronicarii bizantini, și că acestea sunt în general condamnate de ei. Ceea ce aceștia afirmă a fi normalitatea este existența bizantinilor ca un popor care trăiește guvernat de legi, într-o ordine desăvârșită și cu obiceiuri de neschimbat<sup>55</sup>. De aceea, activitatea legislativă a împăraților va fi întotdeauna apreciată, întrucât contribuie la menținerea imuabilă a ordinii. Malalas, pentru a da un singur exemplu, scrie în cronică sa despre legislația lui Iustinian în termeni care au condus la presupunerea că a folosit în mod direct surse ale propagandei oficiale, care erau difuzate în mod public, prin afișare<sup>56</sup>. Frazologia lui Malalas, care subliniază importanța legilor pentru cetățenii unui stat, este foarte asemănătoare limbajului oficial, și ilustrează măsura în care cronicarul, ca orice bizantin conformist, era convins de superioritatea modului său de viață. Reversul acestei atitudini se regăsește la Procopius, în condamnarea corupției care îi permite lui Tribonian "să vândă dreptatea, desființând în numeroase cazuri zilnic legile și aducând altele, după trebuința fiecărui solicitant"<sup>57</sup>. Dacă în *Războaie*, critica la adresa modului în care împăratul lasă să fie încălcate legile pe care pretinde că vrea să le statornicească pentru toți este încă voalată și indirectă, în *Istoria Secretă* acuzațiile sunt aduse lui Iustinian în persoană. Acesta a încălcat vechile datini, împiedicând pe dregători să aplice legile, și încălcând prerogativele justiției ordinare a făcut ca tribunalele să se golească de oameni, singurul împărțitor de dreptate rămânând împăratul<sup>58</sup>. Violența acestor atacuri la adresa activității legislative a împăratului este atât de opusă versiunii conformiste a lui Malalas, inspirată probabil de propaganda proprie, oficială a curții imperiale, încât s-a emis ipoteza că atitudinea lui Procopius ar putea să fie un răspuns la aceasta<sup>59</sup>. Cu toate posibilele devieri, dragostea de justiție rămâne o caracteristică a poporului ales, pe care istoricii și cronicarii o ilustrează prin relativ frecvențele mențiuni despre aplicarea justiției în public, în Hipodrom<sup>60</sup>.

---

<sup>55</sup> A. Pertusi, *op. cit.*, p. 10.

<sup>56</sup> Roger Scott, *Malalas and Justinian Codification*, în *Byzantine Papers. Proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference*, Canberra, 17-19 May 1978, "Byzantina Australiensia", 1, 1981, p. 13.

<sup>57</sup> Procopius, *B. P.*, I, 24.

<sup>58</sup> Idem, *Istoria Secretă*, 30, 21-34.

<sup>59</sup> Roger Scott, *Malalas, "The Secret History" and Justinians' Propaganda*, DOP, 39, 1985, p. 99.

<sup>60</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, I (judecarea lui Priskus de către Heraklius); *Chronicon Paschale*, p. 594 (flagelarea prefectului Vigiles).

Poporul ales ca grup bine constituit i se atribuie o omogenitate desăvârșită, pentru a-l diferenția de ceilalți, care au printre alte caracteristici și dezbinarea. În realitate există însă clivaje importante care minează această unitate monolitică. Propriul popor, fiind mai bine cunoscut autorilor, permite observarea deosebirilor, "personalizarea" unor membri individuali, dar și crearea de subcategorii pentru a explica diferențele<sup>61</sup>. Dialectica subtilă promovată de autorii de lucrări istorice între unitate și diviziune poate face apel la mai multe tipuri de subgrupuri, categorii, definite în funcție de mai multe criterii, care pot fi aplicate uneori simultan, alteori separat, membrilor poporului ales. De fiecare dată, constituirea unei categorii se va face în funcție de o trăsătură care în acel moment va fi considerată esențială.

O astfel de "esență" în definirea subgrupurilor ar putea fi nivelul social și economic al diferitelor personaje. Procopius, care nu prezintă foarte clar caracteristicile diferitelor clase sociale din Bizanț, permite totuși ca pe baza lucrărilor sale să identificăm câteva categorii distincte. În vârful ierarhiei sociale bizantine se află senatorii, deplânși pentru decăderea pe care o cunosc în timpul lui Iustinian, care i-a lipsit de controlul votului lor, le-a lăsat un simplu rol formal, i-a sărăcit cu desăvârșire prin politica sa fiscală. Magistrații au pierdut și ei libertatea și autonomia în exercitarea funcțiilor lor, datorită amestecului împăratului care încearcă să controleze totul. Ca atare, sunt obligați să graviteze la curte, în jurul persoanei acestuia, vânând funcții și încercând să-și atragă favoarea imperială<sup>62</sup>. Retorii, din care prin pregătire făcea parte și Procopius, sunt prezentați și ei într-o stare de decădere, de când măsurile împăratului care a introdus inovația periculoasă a jurământului pentru părți i-au lovit cu putere<sup>63</sup>. Profesorii și medicii au fost aduși în mizerie prin eliminarea plății lor de către stat. Funcționarii civili sunt o altă categorie menționată de Procopius în rândul celor nedreptățiți de Iustinian și Teodora, prin suprimarea pensiilor lor. țăranii, supuși tuturor vexațiunilor fiscale, își văd recoltele putrezind pe câmp și fermele ruinate. Uneori, acești supuși de rând, nemaiputând să suporte oprimarea, se revoltă, precum samaritenii, chiar dacă în acest caz e vorba în primul rând de motive religioase. Sclavii sunt o categorie care nu se bucură de prea multă simpatie din partea aristocratului

---

<sup>61</sup> F. L. Cioldi, W. Doise, *Identitate socială și identitate personală*, în *Stereotipuri, discriminări și relații intergrupuri...*, p. 59 sqv.

<sup>62</sup> Procopius, *Istoria Secretă*, 30, 21-36.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 26.

Procopius, și evident că acesta nici nu-i consideră ca făcând parte din poporul ales. Militarii sunt o categorie aparte, căreia autorul îi acordă o deosebită atenție, lucru explicabil având în vedere caracterul predominant militar al istoriei pe care o scrie. Chiar în *Războaie*, unde tonul este ponderat, oștenii apar printre nedreptățiții domniei lui Iustinian, datorită întâzierii plății soldelor și a felului în care sunt tratați. *Istoria Secretă* prezintă bineînțeles un tablou mult mai sumbru, la elementele deja cunoscute din scrierile anterioare adăugându-se răul tratament al veteranilor, puși în situația de muritori de foame din pricina avariției lui Iustinian și a abuzurilor înalților săi funcționari. Ca o categorie aparte, sau constituită după alte criterii decât cele socioprofesionale, care stăteau la baza grupurilor prezentate anterior, se află *demosul*. Facțiunile de circ, cumpărătorii de pâine, constituie, după cum am văzut, o amenințare pentru poporul bizantin, atunci când mecanismele luptelor facționale sunt coborâte din Hipodrom în plină stradă.

La Agathias, ca să mai dăm un exemplu de viziune asupra structurării poporului din Bizanț, distincțiile sociale sunt mai vagi decât la Procopius, printre altele și pentru că el nu scrie un pamflet în care să arate cum a distrus împăratul toate straturile societății bizantine. În vârful ierarhiei sociale din Bizanț se află aristocrații, *eupatridai*, persoane cu origine înaltă și cu o bună educație, destinate astfel să ocupe funcțiile înalte în stat<sup>64</sup>. Pe o treaptă mai jos se află cei ce trăiesc din munca proprie, *elattones*, clasă mijlocie nu foarte apreciată dar considerată necesară bunului mers al societății<sup>65</sup>. Ultima categorie este constituită din sclavi, *douloi*. Aceste deosebiri sunt date o dată pentru întotdeauna și respectarea lor este o garanție a superiorității societății bizantine, ale cărei obiceiuri trebuie păstrate<sup>66</sup>. Cutremurul din 557, pe lângă alte consecințe dureroase pentru bizantini, o aduce și pe cea a tulburării ordinii constituite, întrucât sclavii nu mai ascultă de stăpânii lor, iar *ellattones* se comportă precum eupatrizii<sup>67</sup>.

"Esența" identității unui subgrup din cadrul poporului ales poate fi însă și de altă natură, de exemplu biologică, atunci când e menționată apartenența etnică a diferiților ostași bizantini. Cel mai adesea însă e vorba de o "esență" culturală, și în cele ce urmează vom da câteva astfel de exemple.

---

<sup>64</sup> Agathias, *op. cit.*, I, 12, 7.

<sup>65</sup> *Ibidem*, II, 15, 3.

<sup>66</sup> A. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, Bologna, 1990, p. 10.

<sup>67</sup> Agathias, *op. cit.*, V, 3, 7.

Locul de proveniență sau de rezidență a diferitelor personaje prezente în cronici și istorii este considerat "esențial" de autorii care în general acceptă două mari categorii de bizantini: locuitorii Constantinopolului și provincialii, dintre aceștia din urmă singurii care contează de fapt fiind cei de la orașe.

Locuitorii Constantinopolului constituie "poporul imperial" prin excelență, ei fiind cei ce se manifestă politic, mai ales în Hipodrom, prin intermediul facțiunilor, dar și în stradă, în mișcări de tip Nika, pornite de fapt tot din spațiul circului. Această populație este cea care îl aclamă pe împărat, reînnoindu-i legitimitatea, dar tot ea poate conferi legitimitate prin aclamații uzurpatorului. Cel mai frecvent este vorba de încercări eșuate de instalare a tiraniei (cazul lui Hypathios, proclamat împărat cu sila de facțiunile răzvrătite)<sup>68</sup> dar uneori, această legitimare poate fi urmată de o victorie a uzurpatorului (cazul lui Focas, aclamat de verzi)<sup>69</sup>. Potrivit funcției sale, poporul din Constantinopol beneficiază de o serie de privilegii, cele mai importante fiind *annona*, conferită încă de împăratul întemeietor<sup>70</sup>, și existența hipodromului ca spațiu politic prin excelență, unde se poate manifesta în relație cu împăratul<sup>71</sup>. Tot ca tipuri de manifestare politică, autorii ne prezintă participarea locuitorilor cetății Bizanțului, prin reprezentanții lor la încoronarea împăratului<sup>72</sup>, sau participând la procesiunile comunitare prin care se imploră mila cerească după catastrofe naturale de genul cutremurelor<sup>73</sup>. Rolul politic este completat de cel militar, locuitorii orașului fiind cei în sarcina cărora cade apărarea Constantinopolului în condițiile absenței armatei sau ale neputinței împăratului. Aminteam deja încercarea lui Mauriciu, pomenită de Theophilact Simocatta, de a recurge la deme pentru a apăra orașul în fața lui Focas; de asemenea, Ioannes Antiochenus vorbea de o tentativă asemănătoare a lui Focas împotriva lui Heraclius; Belisarius încercase și el, într-un moment critic, să recurgă la o recrutare urbană în scop defensiv<sup>74</sup>. Bineînțeles, cea mai cunoscută mobilizare a locuitorilor Constantinopolului pentru apărarea orașului lor este în epoca la care ne referim cea din timpul asediului din 626, căruia Theophanes îi dă dimensiuni epeice.

---

<sup>68</sup> Procopius, *B. P.*, I, 24.

<sup>69</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, VIII, 10, 1; 8.

<sup>70</sup> Malalas, *op. cit.*, XIII, p. 320.

<sup>71</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, p. 305.

<sup>72</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 2 (referitor la încoronarea publică a lui Heraclius de către patriarh).

<sup>73</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 437-8.

<sup>74</sup> Agathias, *op. cit.*, V, 15, 16.



Vedem, deci, în urma analizei acestor aspecte politico-religioase și militare, felul în care locuitorii capitalei bizantine s-au definit ca popor imperial, care își datorează rolul instituțional în primul rând lui Constantin, care i-a dat puterea de legitimare<sup>75</sup>, dar și propriilor intervenții pe scena politico-militară care îi permit să-și păstreze și să-și afirme acest rol.

Locuitorii din provincii au o importanță secundară în lucrările istorice în raport cu cei din capitală. Cum am mai spus, dintre aceștia, singurii care se reliefează mai puternic sunt cei din orașe, care mimează existența celor din Constantinopol, marcată de frecventarea unor instituții publice precum hipodromul, bisericile și termele. Aceasta caracterizează în concepția autorilor bizantini existența civilizată, de tip politic; aceasta îi face pe cei din capitală să fie receptați ca un grup superior. În consecință, tendința generală e de a adopta valorile și comportamentele acestora, pentru a se crea sau consolida o identitate de sine pozitivă<sup>76</sup>. Totuși, nici locuitorii din provincie nu sunt o masă uniformă; antiohienii, de exemplu, sunt mai bine individualizați, datorită atenției pe care le-o acordă Malalas. Condiția lor de provinciali care îi exclude de la jocul politic nu e imuabilă, întrucât prezența împăratului în oraș îi transformă la rândul lor în popor imperial, "popor roman" care participă la decizia politică, în cadrul dialogului ritualizat din Hipodrom<sup>77</sup>. Își manifestă această calitate în 362, când Iulian este primit cu ostilitate de senatori, funcționari și "popor"<sup>78</sup> sau în 363 când se comportă cu aceeași ostilitate față de Iovian<sup>79</sup>. La fel ca și cei din capitală, își apără singuri orașul atunci când e nevoie, precum în fața asediului persan<sup>80</sup>. Supuși de perși și strămutați în adâncimea imperiului acestora, își vor numi noua cetate tot Antiohia<sup>81</sup>. Vedem astfel că în acel moment își pierd identitatea romană de tip politic, dar își păstrează identitatea de tip local, cea de antiohieni. Ca de obicei, în momente de criză, cele mai puternice și probabil și mai securizante sunt legăturile constituite pe plan local, întrucât au un aspect mai "natural" și îi unesc pe oameni cu mai multă forță.

---

<sup>75</sup> H. G. Beck, *Senat und Volk von Konstantinopel. Probleme der byzantinischen Verfassungsgeschichte...*, p. 7.

<sup>76</sup> Dora Capozza, Chiara Volpato, *Relații intergrupuri: perspective clasice și contemporane, în Stereotipuri, discriminare și relații intergrupuri...*, p. 30.

<sup>77</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, p. 303.

<sup>78</sup> Malalas, *op. cit.*, XIII, p. 327.

<sup>79</sup> Ioannes Antiochenus, fr. 181.

<sup>80</sup> Procopius, *B. P.*, II, 8, 11-17.

<sup>81</sup> *Ibidem*, II, 14, 1-2.

Am discutat în capitolul anterior situația supușilor romani din Italia și din Africa, receptați cu dificultate ca făcând parte din același popor roman. Italia însă este acum o simplă provincie a imperiului, locuită de "italioți". Cel mai interesant fapt este ilustrarea cu claritate a conștiinței diferențelor dintre aceștia din urmă și "romanii" veniți de la Constantinopol să-i elibereze. Așa cum am mai arătat mai sus, cele două părți se tratează în cele mai multe cazuri ca dușmani, italienii fiind înclinați să-i prefere pe goți bizantinilor, iar armata romană, alcătuită în mod majoritar din barbari, ucide și jufuiește ca într-o țară străină<sup>82</sup>. Agathias prezintă o fază și mai avansată a procesului de înstrăinare de Occident, el părând să vadă în Italia numai goți<sup>83</sup> și în mod cert să nu mai vibreze la numele de Roma<sup>84</sup>. Treptat, la istoricii și cronicarii bizantini, Italia și Occidentul în general încetează să mai facă parte din propria lor patrie. Vestul e un teritoriu barbar, locuit de neamuri între care rareori se mai manifestă o populație romanică, astfel încât putem înțelege respectul și chiar uimirea cu care Procopius vorbește despre locuitorii de origine romanică din Galia care își păstrează sub stăpânirea barbară obiceiurile, legile și costumele<sup>85</sup>. Treptat, romanii din Occident dispar pur și simplu din sursele bizantine, chiar dacă de fapt nu e vorba de o dispariție fizică, biologică, ci doar de una politică<sup>86</sup>. În paranteză fie spus, dacă s-ar fi aplicat informațiilor din sursele bizantine referitoare la "romanii" din Occident același tratament pe care adversarii continuității daco-romane l-au aplicat lui Eutropius și acelorași surse cu privire la destinul romanității nord-dunărene, ar trebui să tragem concluzia că și în Occident, între secolele VI-VIII romanii au dispărut cu desăvârșire și că existența contemporană a unor popoare ce vorbesc limbi neolatine este un miracol și o enigmă<sup>87</sup>.

Spre deosebire de locuitorii din provinciile occidentale, cei din Orient sunt mai prezenți în lucrările cu caracter istoric, între altele și datorită mai bunelor informații pe care autorii le au despre aceste spații

---

<sup>82</sup> În acest sens este grăitor comportamentul armatei bizantine la intrarea în Neapole, Procopius, *B. G.*, I, 10, 29.

<sup>83</sup> Averil Cameron, *Agathias*, Oxford, 1970, p. 43.

<sup>84</sup> G. Dagron, *Rome et Italie vues de Byzance*, în *Bisanzio, Roma e Italia nell'alto medioevo*, Settmani..., Spoleto, 1988, p. 50.

<sup>85</sup> Procopius, *op. cit.*, I, 12, 17-19.

<sup>86</sup> S. Brezeanu, "Romani" și "Barbări" în Balcani în secolul al VII-lea în lumina "Miracolelor Sf. Dimitrie". Cum se devine "Celălalt", în *Romanitatea orientală în Evul mediu*, București, 1999, p. 54.

<sup>87</sup> În legătură cu tratamentul aplicat etniilor neolatine în sursele bizantine, a se vedea S. Brezeanu, "Românii și tăcerea surselor" în "Mileniul obscur", în *Romanitatea orientală în Evul mediu*, București, 1999, p. 38-50.

ce le sunt mai apropiate. La Procopius, ca să dăm cel mai grăitor exemplu, supușii din Orient sunt prezentați ca fiind angajați într-o rezistență adesea încrâncenată față de perșii cu care statul bizantin se află într-un aproape continuu război. Pentru aceștia opțiunea pentru o identitate de tip "persan" nu este la fel de ușoară cum era pentru italofoți, căci între ei și agresori se află multiple bariere. Este în primul rând bariera lingvistică, inexistentă în cazul relațiilor dintre locuitorii Italiei și goții romanizați și latinofoni. Tratatările dintre perși și locuitorii diferitelor cetăți asediate se poartă întotdeauna prin intermediul translatorilor<sup>88</sup>, dovadă a unei prime diferențe foarte greu de depășit. Există apoi o diferență religioasă, receptată ca fiind foarte puternică, zoroastrismul fiind greu de înțeles pentru supușii bizantini, iar multe din ritualurile sale, mai ales cele referitoare la tratamentul defuncțiilor, suscitând condamnări ferme, precum cea a lui Agathias. Nici în plan politic apropierea nu este posibilă cu ușurință, căci deși bizantinii le recunosc perșilor o anumită superioritate față de alți barbari, și în planul relațiilor concrete tratează cu ei de pe picior de egalitate, siliți fiind de împrejurări, totuși, în epoca la care ne raportăm, despotismul oriental este încă străin de spiritul bizantin. Cel puțin pentru Procopius și Agathias, mutilările fizice ordonate de regii persani sunt manifestările unui raport greu de acceptat între monarh și supuși, și ca atare demonstrează încă o dată distanța ireductibilă dintre cele două tipuri de organizare politică.

Observăm deci că există o serie de diferențe cu înrădăcinare locală, naturale în fond, între supușii împăratului care provin din arii geografice deosebite. Se pune atunci întrebarea unde am putea găsi totuși acele elemente unificatoare care să constituie "esența" identității poporului ales, care să dea coerență acestui construct. Dacă am încerca să ne oprim la etnie, am observa că ea nu e chiar atât de ușor de definit, deși teoretic se referă la cei care sunt uniți printr-o limbă comună și o aceeași origine biologică. Este clar că bizantinii sunt lipsiți de unitate etnică, autorii dublând foarte frecvent calificarea de tip politic a personajelor lor, ca "romani", cu una de tip etnic. Ca să dăm câteva exemple luate la întâmplare, Procopius vorbește de "unul dintre romani, un bes cu numele Burcentios"<sup>89</sup> sau Agathias îl pomenește pe "Aranges, bărbat armean,

---

<sup>88</sup> Procopius, *B. P.*, II, 6 (cazul interpretului Paul trimis de Chosroes la Hieropolis).

<sup>89</sup> Idem, *B. G.*, II, 26, 3.

ajuns tribun roman"<sup>90</sup>. Armata bizantină este calificată de goți ca fiind "o strânsură de tot felul de barbari", iar ostașii dintr-înșă sunt în cel mai bun caz" greci, lipsiți de fire bărbătească"<sup>91</sup>. În cazul lui Procopius trebuie să facem distincția între aspectul peiorativ pe care îl are termenul de barbar în utilizarea dușmanilor bizantinilor, și termenul folosit în sens tehnic de bizantinii înșiși. Caracterul barbar al armatei bizantine era de mult o realitate recunoscută, iar acești barbari din interior sunt văzuți în chip firesc o parte a *Romaniei*, la fel de firesc având însă propriile caracteristici etnice.

Esența poporului ales ar putea fi căutată și într-o serie de calități morale și intelectuale care îl deosebesc de ceilalți. Promovarea auto-imaginii ca expresie a identității comune este o sarcină a păturilor privilegiate, a grupurilor dominante care au interesul de a-și asigura dominația inclusiv prin arme "ideologice" și care au și instrumentele de a o face"<sup>92</sup>. Este de presupus deci că se vor accentua acele trăsături specifice mai degrabă unei elite, fie ea politică, religioasă sau militară, decât caracteristici, de altfel și foarte greu de dedus cu mijloacele timpului, ale comunității în ansamblu. Astfel, identitatea va fi clădită și în cazul bizantin în jurul unor proprietăți holiste ce își propun să definească grupul ca atare"<sup>93</sup>, dar în același timp se poate afirma și specificitatea diferiților indivizi ale căror calități sunt elogiuate. Se va observa o dialectică destul de subtilă între calitățile ce sunt atribuite *poporului ales* în ansamblul său, și calitățile (de ce nu și defectele) diferitelor personaje amintite în mod individual.

Mult mai preocupați să-i definească pe inamici, istoricii și cronicarii bizantini consideră virtuțile "romane" ca implicite, integrate într-o paradigmă cunoscută tuturor. Afirmarea lor explicită se face de cele mai multe ori în contexte polemice, atunci când e vorba de conflicte militare cu barbarii sau când aceștia trebuie convinși de avantajele colaborării cu bizantinii. În acest caz, imaginea hiperbolizată a celor din Bizanț are funcția de armă ofensivă sau diplomatică. De exemplu, Menander Protector afirmă în contextul conflictului dintre Tiberiu și avari mândria bizantinilor de a fi răbdători la greu și iubitori de război

<sup>90</sup> Agathias, *op. cit.*, II, 6, 76.

<sup>91</sup> Procopius, *B. G.*, IV, 28, 3; IV, 23, 25.

<sup>92</sup> Ki-Zerbo, intervenția la Congresul Internațional de la Stuttgart, *Rapports*, I, p. 83.

<sup>93</sup> F. L. Cioldi, W. Doise, *Identitatea socială și identitatea personală*, în *Stereotipuri...*, p. 71.

(*philopolemoi*), sau îl apreciază pe Iustin al II-lea care refuză cedarea Sirmiumului către barbari deoarece, zice el, romanii mai iubesc încă să poarte arma<sup>94</sup>. Aceeași exaltare a virtuților războinice o întâlnim și la Agathias, care folosește clișeuul capacității roamanilor de a ieși învingători cu trupe puține împotriva barbarilor superiori numeric<sup>95</sup>. Procopius, în general realist, nu se sfiește să arate slăbiciunile armatei bizantine care în nu puține rânduri nu reușește să facă față dușmanilor. La el nu mai funcționează toposul groazei pe care singur numele romanilor ar răspândi-o în rândurile barbarilor, ca la Menander, de exemplu, care arată cât de înspăimântați sunt avarii în momentul în care înțeleg puterea bizantinilor<sup>96</sup>. Dimpotrivă, Procopius arată momentul în care decăderea forței bizantine este atât de pronunțată, încât după dispariția adevăratului Chilbudios toată puterea împărăției nu mai poate asigura apărarea Dunării<sup>97</sup>. Din pricina decăderii și dezorganizării care domnesc în armată, Procopius pare uneori uimit când bizantinii obțin victoria, pe care o pune nu în seama vitejiei sau a înțelepciunii - calități exaltate de o întregă tradiție - ci a Providenței<sup>98</sup>. Cu toate acestea, Procopius își iubește patria, și are numeroase momente în care vorbește cu mândrie de eroismul "romanilor" manifestat pe câmpul de luptă<sup>99</sup>. La Theophilact Simocatta, forța militară și curajul sunt printre cele mai importante calități integrate în portretul ideal pe care li-l face bizantinilor, "neamul cel mai viteaz și împărăția cea mai renumită dintre toate, pe care nu-i ușor s-o disprețuiești"<sup>100</sup>.

Alături de forța militară și vitejie, în fruntea calităților pe care și le arogă bizantinii sunt cele morale. Cronicarul Hesichius Milesius arată cu claritate că romanii îi întrec pe toți ceilalți în virtute<sup>101</sup>. Teophilact Simocatta se entuziasmează în fața măreției bizantinilor care "se deosebesc de toate neamurile prin mărinimie și n-au pus mâna pe arme pentru a răzbuna nenorocirile..., dorind să arate mai curând bunăvoință, decât să răspundă cu represalii"<sup>102</sup>. Același autor crede că "romanii au ajuns la atâta putere și au făcut dintr-o cetate mică un imperiu atât de

<sup>94</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 33; fr. 29.

<sup>95</sup> Agathias, *op. cit.*, II, 10, 85.

<sup>96</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 28.

<sup>97</sup> Procopius, *B. G.*, III, 14, 6.

<sup>98</sup> *Ibidem*, II, 29, 32.

<sup>99</sup> *Ibidem*, IV, 32, 12.

<sup>100</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, I, 5, 6.

<sup>101</sup> Hesichius Milesius, *op. cit.*, fr. 35.

<sup>102</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, I, 5, 4.

întins" Prin "măreție sufletească, dragoste arzătoare, cutezanță și sete de primejdii și pentru că îl priveau ca pe un mort pe cel care murea fără glorie"<sup>103</sup>. Succesul universal este datorat unor calități foarte particulare, dar care la rândul lor sunt recunoscute a avea o valoare universală. Ceea ce-i singularizează cu adevărat pe bizantini în fața barbarilor, cărora nu li se neagă de obicei forța militară, este talentul diplomatic, știința de a ieși învingători din confruntări în care nu se implică militar. Cel mai bun exemplu credem că este priceperea de a-i arunca pe barbari împotriva altor barbari, ilustrată de Ioannes Antiochenus prin două episoade aproape identice, fapt care ne îngăduie să credem că nu e vorba atât de episoade istorice reale, cât de practici atât de curente încât amintirea lor a devenit clișeu. Cronicarul îi pune atât pe Constantin cât și pe Iustinian să trimită cadouri de preț în nordul Dunării, cu mesajul "dar pentru cel mai viteaz", sau "daruri celui mai puternic" în speranța, concretizată de altfel, că astfel barbarii se vor lupta unii cu alții, pentru a-și dovedi superioritatea și a se bucura în continuare de favorurile imperiale<sup>104</sup>.

Dincolo de afirmarea unor calități pozitive, atât de necesare conștiinței de sine a unui popor, în operele istorice bizantine răzbate adese și reflectarea unor defecte asumate, dar mai greu de recunoscut în mod deschis. De aceea, autorii recurg de obicei la barbari, în gura cărora pun acuzațiile aduse bizantinilor. Duplicitatea și ipocrizia sunt două dintre defectele bizantine revenite destul de frecvent în paginile istoriilor. Menander Protector, conștient de imaginea negativă a bizantinilor în rândul barbarilor, îl pune pe un conducător turc să zică: "voi sunteți acei romani care se folosesc de zece limbi și de o aceeași înșelătorie"<sup>105</sup>. Procopius, atât de necruțător cu defectele contemporanilor săi, arată că aceștia "au obiceiul că se rușinează mai mult de numele cele urâte, nu de fapte"<sup>106</sup>. Până și Teophilact Simocatta, autorul care prin procedeele retorice folosite exaltă cel mai mult calitățile bizantine, nu poate omite acuzațiile pe care barbarii le aduc acestora: "voi ați împins pe barbari la școala josniciei, căci noi n-am fi învățat să călcăm tratatele dacă n-am fi găsit în voi niște dascăli ai minciunii"<sup>107</sup>.

În afară de efectele stilistice pe care reproducerea (sau inventarea) unor astfel de declarații le pot urmări, este evident că autorii de limbă

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, II, 14, 6.

<sup>104</sup> Ioannes Antiochenus, *op. cit.*, fr. 171; 217.

<sup>105</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 43.

<sup>106</sup> Procopius, *B. G.*, IV, 15, 7.

<sup>107</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, VI, 6, 9.

greacă nu sunt lipsiți de subtilitate în urmărirea unor scopuri ideologice. Imaginea poporului ales pe care ei o conturează trebuie să aibă destule aspecte realiste pentru a fi credibilă și deci convingătoare.

În conturarea identității poporului ales, esența religioasă e totuși aspectul cel mai bine reliefat, ținând seama și de interesele autorilor noștri, care cu toții sunt creștini sinceri, iar unii dintre ei, înalte fețe bisericești, au în aceeașă privință o atitudine pe care am putea-o considera chiar "militantă". Cu toții aparțin ortodoxiei, chiar dacă, așa cum am mai arătat în capitolul "Vieți și opere", Procopius a fost suspectat de păgânism sau scepticism, iar Malalas de monofizism. Cu toții vor aduce deci în prim plan valorile religioase ale creștinismului. Din acest punct de vedere, este interesant de urmărit cum rezolvă cronicarii problema vechii religii, care îi definise totuși pe înaintașii lor înaintea creștinării. Aceasta este tratată ca o superstiție, iar vechii zei, sunt considerați de fapt niște muritori, personalități istorice cu existență reală, care nu depășesc în importanță dinaștii locali. Ca să ilustrăm această idee, să ne amintim că la Malalas și în toată tradiția cronicărească următoare, Zeus, numit Picus, este un simplu rege în Creta<sup>108</sup>. Este de fapt vorba de o laicizare conștientă a vechii religii, o diminuare necesară a vechilor credințe pentru a permite ridicarea și exaltarea creștinismului.

Monoteismul iudaic, deși nu a fost îmbrățișat de romani, este o prefigurare a creștinismului, așa cum închinătorii lui, iudeii, primul popor ales, sunt modelul pentru cei despre care scriu cronicarii. De aceea el se bucură de o atenție mult mai mare decât vechea religie politeistă, căreia i se neagă orice valoare, inclusiv cea culturală. Ideile lui Platon și ale lui Aristotel au fost deja prefigurate de Moise, care trebuia în mod necesar să îi anticipeze din punct de vedere cronologic. Cu toate acestea, păgânismului, considerat de la un moment dat o crimă împotriva statului, i se recunoaște uneori, indirect, o anumită valoare culturală. Deși în general operele de artă legate de cultul vechilor zei sunt considerate expresii ale idolatriei a căror distrugere e binevenită, există uneori aprecieri pentru aceste opere, mai ales când sunt creștinate și reutilizate într-un nou context. Astfel, *Chronicon Paschale* descrie destul de amănunțit statuia lui Apollo, adusă din Frigia la Bizanț, folosită pentru a-l întruchipa pe Constantin în For<sup>109</sup> iar Malalas vorbește de statuia de

---

<sup>108</sup> Malalas, *op. cit.*, I, p. 23-28.

<sup>109</sup> *Chronicon Paschale*, p. 528.

lemn a zeiței Pallas Atena luată în secret de la Roma de același împărat și îngropată la baza coloanei de porfir pe care se află statuia reutilizată<sup>110</sup>. Este clar că și pentru niște autori creștini, vechile simboluri religioase ale imperiului aveau încă o valoare, cel puțin pentru a asigura trecerea la o nouă etapă a istoriei, în care vechii zei, învinși, transferă semnificațiile lor noului Dumnezeu și slujitorilor acestuia.

În general însă, această atitudine relativ tolerantă față de manifestările materiale ale vechii religii este destul de rară, păgânismul fiind prezentat ca o boală ce trebuie îndepărtată din corpul social pentru a-i păstra integritatea. Cronicarii pot prezenta cu satisfacție distrugerii de temple<sup>111</sup> sau schimbarea destinației acestora, transformarea lor în edificii laice cu destinații care demonstrează deriziunea cu care se dorește a fi acoperite: templul Afroditei ajunge în timpul lui Teodosie al II-lea azil pentru prostituate<sup>112</sup>. Bineînțeles, nu lipsește transformarea templelor păgâne în chiar opusul lor, adică în biserici creștine, precum templul ridicat de argonauți la Anaplous care devine biserică dedicată Sfântului Mihail după o apariție în vis a arhangelului<sup>113</sup>. Treptat, păgânismul dispare din conștiințele oamenilor așa cum edificiile sale și destinația lor le dispar din amintire: atunci când dorește să vorbească despre vechiul templu al lui Poseidon de la Bizanț, Hesichius Milesius este obligat să folosească drept reper o biserică creștină, a Sfântului Menas<sup>14</sup>. Istoricii în general nu sunt preocupați de transformările suferite de păgânism și de edificiile acestuia, nu pentru că ar fi susținători în secret ai vechii religii, ci deoarece aspectele religioase nu intră în sfera de interes a tipului de istorie politică pe care îl scriu, sau în decupajul cronologic al operei lor. Procopius face excepție, dar nu în istoria *Războaielor* ci în pamfletul *Istoria Secretă* unde condamnă persecutarea politeiștilor (*hellenes*) de către Iustinian.

Păgânismul rămâne totuși resimțit și după momentul interzicerii sale ca o amenințare pentru poporul ales, a cărui relație privilegiată cu divinitatea ar putea-o distruge, de aceea unele manifestări considerate a fi de sorginte păgână sunt crunt reprimite. Teophilact Simocatta, atât de partinitor față de Mauriciu, se disociază de condamnarea și executarea de către împărat a presupusului vrăjitor Paulinus, arătând însă că responsabilitatea cade în sarcina patriarhului, instigatorul la acest act<sup>115</sup>.

---

<sup>110</sup> Malalas, *op. cit.*, XIII, p. 320.

<sup>111</sup> *Chronicon Paschale*, p. 561 (distrugerea templelor păgâne de către Teodosie al II-lea)

<sup>112</sup> Malalas, *op. cit.*; p. XIII, 345.

<sup>113</sup> *Ibidem*, IV, p. 77-79.

<sup>114</sup> Hesichius Milesius, *op. cit.*, fr. 4, 15.

<sup>115</sup> Teofilact Simocatta, *op. cit.*, I, 11, 21.



Evident, ceea ce conferă poporului ales statutul său deosebit este ortodoxia, dreapta credință care are un rol structurant în constituirea comunității. De aceea pun atâta accent cronicării pe viața lui Iisus și pe creștinismul primelor secole, mai ales în ceea ce privește răspândirea acestuia printre romani. Există o anumită tensiune în cronici datorită faptului că unii dintre împărați sunt persecutori ai creștinismului, dar în același timp sunt apreciați pentru meritele lor politice. De altfel, condamnarea persecutorilor nu este foarte puternică, întrucât aceștia contribuie la crearea martirilor, "întemeietori" ai poporului ales creștin în rândurile căruia se integrează și bizantinii. În contrast cu figurile persecutorilor Traian, Diocletian și în special Nero, care este figura cea mai neagră, se detașează Constantin. Secvența esențială care prezintă momentul creștinării este însă în cronici o poveste tip, inspirată din Eusebiu și din legendele care circulau la Bizanț, și preluată fără prea mari diferențe dintr-o cronică în alta. Cronicarii insistă, cum e și normal, pe ortodoxia botezului lui Constantin, doar Theophanes amintind, pentru a o critica, varianta botezului arian. Pe același plan cu creștinarea, cronicile pun, după cum deja știm, întemeierea Constantinopolului, întrucât acestea sunt cele două acte fondatoare ale noului popor ales, care se definește din acest moment prin ortodoxie și prin gravitarea în jurul capitalei de pe malurile Bosforului.

Conciliul de la Niceea apare în cronici drept un moment crucial în hotărârea destinului religios al bizantinilor care aleg astfel calea drepte credințe. La Theophanes, urmarea hotărârilor corecte adoptate acolo este răspândirea creștinismului și la neamurile din afara Imperiului prin preoți făcători de minuni<sup>116</sup>. Cum esența identității trebuie să fie unică, non contradictorie, orice deviere religioasă e privită ca destructurantă și în consecință trebuie reprimată. Arianismul, erezia începuturilor la Bizanț, este astfel o prezență supărătoare, mai ales când se regăsește la nivelul cel mai înalt, al urmașilor imediați ai lui Constantin<sup>117</sup>. Cei ce au acceptat o "rătăcire" religioasă cu consecințe în planul identității comune au pătruns în alt grup, abandonând caracteristicile esențiale pentru propria definire. În aceste condiții ei constituie o amenințare la adresa identității colective și prin aceasta la adresa coeziunii statului, care se bazează pe ea.

În momentul în care scriu autorii noștri, arianismul nu mai este o amenințare reală la adresa comunității politice bizantine, astfel că în general condamnările sale sunt formale, așa cum au fost preluate din

---

<sup>116</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 323-4.

<sup>117</sup> Ioannes Antiochennus, *op. cit.*, fr. 175.

tradiție. Aparent paradoxal, Theophanes Confesorul, cel mai îndepărtat în timp de momentul maximei dezvoltări a arianismului, este cel mai virulent în atacarea acestuia. Explicația e simplă, deoarece trăind într-un moment de manifestare a altei erezii, sprijinită la nivelul conducerii imperiului, autorul condamnă cu violență orice fel de îndepărtare de la dreapta credință. În general însă, calitatea de roman și cea de arian nu se mai suprapun în prezentul autorilor de lucrări istorice. Excepție face doar Procopius, care putea constata această suprapunere când era vorba de romani definiți în sens politic, dar de etnie barbară și de confesiune ariană. Goții din Italia, pe care i-am văzut deja devenind romani prin supunerea față de împărat, își păstrau probabil arianismul, dar autorul, consecvent scrierii unei istorii politice prea puțin interesată de aspectele religioase, trece sub tăcere aceste realități. Theophanes însă arată cum vandalul Gelimer, obligat să se retragă din fața armatelor imperiale, crede că poate conta pe arianismul trupelor bizantine pe care încearcă să le atragă de partea sa pentru a recuceri Cartagina<sup>118</sup>. În acest caz arianismul pune armatele în pericol de disoluție, confesiunea religioasă fiind considerată în stare să pună în discuție fidelitatea politică. Agathias vorbea de suevul Drocton, duce al longobarzilor, trecut în tabăra bizantină, fără să-i menționeze confesiunea. Cum în Italia acelei perioade arianismul era încă foarte răspândit, putem bănuși că acesta era arian în momentul trecerii la bizantini. Dar aflăm de la Paul Diaconul că Drocton/Droctulf a fost îngropat cu un epitaf elogios în San Vitale din Ravenna, ceea ce arată că acesta, cel puțin la sfârșitul zilelor sale era drept-credincios. Semnificația acestui episod care în mod sigur nu era izolat este destul de clară: calitatea politică de roman și cea de creștin niceean trebuie în cele din urmă să se suprapună, tocmai pentru că apartenența religioasă este o problemă de natură politică.

Pe de altă parte, pe baza acestor puține mențiuni, putem observa că esența ortodoxă a identității bizantine se definește mai degrabă negativ, prin referiri la ceea ce este "deviant", la ceea ce iese din normalitate, decât pozitiv, printr-o descriere clară a ceea ce înseamnă a fi ortodox. Mai ales la autorii de istorii din prima parte a perioadei pe care o studiem, marcați mai puternic de tradiția clasică, ortodoxia se definește prin renunțarea la superstiții și prin credința într-un unic Dumnezeu care îi protejează pe creștinii bizantini în fața păgânilor. Am analizat deja în altă

---

<sup>118</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 533-534.

parte afirmarea deschisă a credinței lui Procopius că dreapta credință a bizantinilor a salvat de perși Edessa; de asemenea, la începutul narațiunii din *Războiul cu Vandalii* amintește interesul religios de a elibera acea parte a vechiului imperiu stăpânită acum de arieni care îi persecută pe dreptcredincioși. Și la Agathias credința niceeană se dovedește a fi un element structurant al identității, transformată și într-un criteriu de apreciere a celorlalți. Francii sunt acei barbari apreciați de istoricul bizantin tocmai datorită unei coincidențe de confesiune, care îi apropie și îi face inteligibili în aceiași termeni.

Autorii contemporani cu iconoclasmul sunt siliți să surprindă cu mai multă claritate rolul esenței religioase ortodoxe în definirea identității bizantine, tocmai pentru că sunt angrenați într-o luptă ideologică susținută cu dușmanii drepte credințe. Ei trebuie să accentueze esența teologică a ortodoxiei, definirea raportului între persoanele Treimii, confruntarea dintre dreapta credință stabilită la Niceea și concepțiile religioase concurente apărute ulterior. Pentru Nikephor Patriarhul și Theophanes, ortodoxia înseamnă venerarea icoanelor, respectarea preoților și a călugărilor. Atunci însă când nu e vorba de un astfel de context polemic, ortodoxia presupune renunțarea la sacrificii, divinație, vrăji; credința în miracolele realizate de sfinții autentici; respectarea acestor sfinți și a marilor sărbători; participarea la slujba religioasă și la marile procesiuni creștine. Activitatea misionară este o altă caracteristică a drept-credincioșilor, care trebuie să răspândească în restul universului adevărata credință, ca prim pas în difuzarea influenței bizantine. La acest misionarism se referă Procopius atunci când spune "toate s-au schimbat pentru abasgi în bine. Căci au luat învățăturile creștinilor"<sup>119</sup>. Adoptarea creștinismului, trăsătură esențială a modelului politic bizantin, este în acest caz primul pas de la sclavie către libertate, de la barbarie către civilizație.

A fi închinători ai Dumnezeirii în chipul stabilit la Niceea, a împărtăși altor neamuri adevărul creștinismului, aceste sunt trăsături care îi deosebesc pe bizantini de ceilalți. Îndeplinirea acestor condiții a consolidat calitatea de popor ales a bizantinilor și le-a transformat Imperiul într-un stat care își găsește apărători supranaturali în Dumnezeu, Fecioara Maria și sfinți<sup>120</sup>. La capătul unei evoluții îndelungate, termenii de roman și de creștin se suprapun perfect, calitatea de roman fiind nu

---

<sup>119</sup> Procopius, *B. G.*, IV, 3, 18.

<sup>120</sup> P. J. Alexander, *op. cit.*, p. 124.

doar una politică, ci și una religioasă. De exemplu, la Theophanes, se observă preponderența termenului de *christianoii*, folosit pentru a-i desemna pe locuitorii Imperiului, față de cel de *rhomaioi*. Vom observa mai târziu că și în vest se constată aceeași evoluție terminologică, în paralel cu primirea de către termenul de barbar a unei conotații religioase care îl face sinonim cu păgân.

Având o demnitate aproape egală cu planul religios, aspectele politice se numără printre cele care îi definesc prin excelență pe bizantini. Discutând componenta politică a identității bizantine nu urmărim să realizăm o analiză funcțională a mecanismelor care reglementează viața politică bizantină, ci doar să evidențiem acele repere considerate importante de istoricii noștri.

Bizantinii au moștenit de la romani și cultivă sensul statului, punând *politeia*, expresia omului politic, la baza imperiului universal<sup>121</sup>. Ei știu că-i deosebește de barbari traiul într-un stat civilizat, în care autoritatea supremă rămâne legea. Cu toate acestea, ceea ce constatăm în operele istorice este înaintarea către o autoritate imperială din ce în ce mai lipsită de control și către un tip de conducător autocrat care depărtându-se de modelul magistratului roman începe să semene cu despoții orientali, din rândul cărora regii persani sunt prezențe frecvente la autorii noștri. Oricât de diferită însă de modelul inițial, viața politică a bizantinilor este totuși guvernată de reguli prin care se stabilesc raporturi între instituțiile esențiale ale statului.

Pentru început ne vom referi la "popor" în sens politic, acel *populus romanus* de odinioară, care are un cuvânt important de spus în alegerea împăratului și în influențarea unor decizii politice și care este reprezentat acum de către demele din Constantinopol. După prima lor consemnare sigură în secolul IV, facțiunile devin o expresie a vieții politice bizantine<sup>122</sup>. Diviziunea în verzi și albaștri era instituționalizată în vremea lui Teodosie al II-lea, care, conform lui Malalas, i-ar fi favorizat pe verzi<sup>123</sup>. La rândul său, Marcian îi favorizează pe albaștri, afirmă *Chronicon Paschale*<sup>124</sup>. Manipularea poporului grupat în aceste facțiuni

---

<sup>121</sup> P. Lemerle, *Bizanțul și originea civilizației creștine* în N. S. Tanașoca (coord), *Studii de literatură bizantină*, București, 1971, p. 43-57.

<sup>122</sup> H. G. Beck, *Senat und Volk von Konstantinopel...*, p. 5.

<sup>123</sup> Malalas, *op. cit.*, XIV, p. 351-352.

<sup>124</sup> *Chronicon Paschale*, p. 592.

este o necesitate politică, demonstrată de potențialul exploziv al disputelor din Hipodrom. Chiar dacă pe un ton polemic, Procopius ne arată abilitatea jocului politic al lui Iustinian, care e partizanul verzilor, în vreme ce Teodora, în înțelegere cu el și pentru a semăna zăzanie, se preface a fi de partea albaștrilor<sup>125</sup>. Rolul politic al acestor facțiuni, care nu se rezumă la cel al unor simple galerii sportive, este subliniat de recunoașterea lor instituțională, atunci când li se conferă funcția militară de a apăra orașul amenințat<sup>126</sup>. Această recunoaștere oficială le poate fi retrasă în caz de rășcoală, ca verzilor în timpul lui Focas<sup>127</sup>. Condamnarea oficială poate fi exprimată și de un gest simbolic, precum arderea stindardului albaștrilor de către Heraclius<sup>128</sup>. Ne amintim însă că cea mai virulentă expresie a forței facțiunilor a fost rășcoala Nika, pentru care Procopius ne-a lăsat o descriere devenită clasică. Din cele povestite de Procopius ar fi de reținut impunerea unui contraîmpărat, reminiscență a rolului constituțional al poporului de a-și promova candidatul la imperiu sau măcar de a sancționa opțiunea armatei și/sau a Senatului. Rolul acestui popor de a promova, prin aclamații, candidați la funcția imperială era cunoscut și temut<sup>129</sup>. Prefectul Kyros, aclamat în Hipodrom, în prezența împăratului, pentru realizările sale edilitare, ar fi răspuns entuziasmului popular: "nu doresc ca soarta să-mi surădă prea mult"<sup>130</sup>. Temerile lui erau îndreptățite, deoarece favoarea arătată de demos îl neliniștește pe Teodosie al II-lea, care îl obligă să se preoțască și îl trimite ca episcop departe de capitală, pentru a îndepărta un potențial pericol de uzurpare.

O altă instituție specifică, prin care poporul ales al bizantinilor consideră că se individualizează, este senatul. Cel din Constantinopol, rămas de altfel singurul în urma barbarizării vestului, nu a avut niciodată rolul decizional al celui roman, ci o funcție consultativă, care reiese și din paginile istoricilor noștri. Existența și funcția sa nu se legitimează în vreo suveranitate a poporului care i-ar fi fost tranferată, ci în actul fondator al

---

<sup>125</sup> Procopius, *Istoria secretă*, X, 16-17.

<sup>126</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, VIII, 15, 7; VIII, 7, 10-11.

<sup>127</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, 610-611

<sup>128</sup> *Chronicon Paschale*, p. 701.

<sup>129</sup> O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihrer Gestalt im höfischen Zeremoniell*, Darmstadt, 1956, p. 169.

<sup>130</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 441-2.

lui Constantin, care l-a creat<sup>131</sup>, și care s-a ocupat de poziția și prestigiul senatorilor cărora le-a construit în noua capitală case pe măsura rangului lor<sup>132</sup>. Cu un rol mai mult sau mai puțin decorativ, senatul rămâne totuși o instituție prestigioasă, care sancționează prin implicarea sa marile decizii din planul politic sau religios. Theophanes arată că Senatul și-a trimis delegați la conciliul de la Chalcedon, că a fost consultat de Iustin al II-lea înaintea adoptării lui Chosroes și de Iustinian înaintea declanșării războiului din Africa<sup>133</sup>. Senatul continuă să aibă un rol inclusiv în desemnarea sau încoronarea împăraților, și din mai multe exemple posibile cităm aici cazul înscăunării lui Marcian<sup>134</sup>. Același Senat ni se spune că a hotărât detronarea Martinei și a lui Heraklonas și înscăunarea lui Constans, nepotul lui Heraclius, considerat singurul succesor legitim la tron<sup>135</sup>.

Armata, al treilea element cu rol constituțional în alegerea împăraților în tradiția romană, va fi amintită succint în cele ce urmează din punctul de vedere al rolului său politic. Rolul său în impunerea împăraților, important în epoca romană, diminuează în perioada la care ne referim, datorită consolidării puterii imperiale și a avansului ideii dinastice. Totuși, în epoci de criză, acest rol revine în prim plan. Cele mai grăitoare exemple sunt legate de rolul armatei în impunerea unor uzurpatori care reușesc apoi să se mențină pe tronul imperial. Focas, la Theophilact Simocatta, sau Heraclius, la Nikephor și Theophanes, sunt asemenea cazuri în care armata are un cuvânt decisiv în impunerea pe tron a propriului candidat.

Având esență morală, politică și religioasă în funcție de interesul de moment al autorului de lucrări istorice, în funcție de tezele pe care dorește acesta să le demonstreze, identitatea poporului ales bizantin este o construcție complexă și exemplară. Pornind de la modele elenistice și romane, peste care s-a adăugat amprenta creștină, poporul ales care trăiește la Constantinopol oferă la rândul său modele pentru agregarea identității barbarilor cu care intră în contact și adesea în conflict.

---

<sup>131</sup> H. G. Beck, *Senat und Volk von Konstantinopel...*, p. 9.

<sup>132</sup> Hesichius Milesius, *op. cit.*, fr. 4.

<sup>133</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, anii 451-452; 522.-3.

<sup>134</sup> Malalas, *op. cit.*, XIV, p. 367.

<sup>135</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an. 640-641.

## 2. MONARHUL IDEAL

Conform tradiției clasice romane, virtuțile poporului rege erau întruchipate în primul dintre cetățeni - principele - care prin calitățile sale putea asigura bunăvoința zeilor și fericirea supușilor săi. Cu creștinismul, peste această concepție s-a suprapus o alta, nutrită de conținutul noii religii și care și-a găsit forma finală în teologia imperială întemeiată de Eusebiu din Caesareea. Datorită paralelismului Divinitate - basileu, între Cosmos și stat, împăratul trebuie să-l imite pe Dumnezeu, dând dovadă că este un spirit superior, înzestrat cu virtuți fundamentale precum bunătatea, înțelepciunea, puterea, dreptatea, prevederea<sup>1</sup>. Această perfecțiune morală a șefului statului este importantă nu în sine, ci datorită faptului că "mimesis-ul" funcționează și la nivelul inferior, al supușilor care trebuie să-și imite împăratul, această oglindă a divinității. Rolul de oglinzi ale principelui care este jucat de operele istorice pe care le analizăm nu este o invenție a epocii studiate. La acest sfârșit de Antichitate și început de Ev mediu ele sunt cu atât mai importante cu cât nu mai există tratate de știință politică și scrierile istorice, alături de literatura parenetică, au nu doar o funcție de moralizare, ci și una politică, de a oferi modele pentru o conducere eficientă. Este drept că datorită specificului societății, sancțiunea activității principelui este lăsată pe seama divinității, dar bunăvoința sau pedeapsa divină nu-l privesc doar pe cel aflat în frunte, ci se răsfrâng și asupra poporului. La acest nivel am putea vorbi despre o responsabilitate de tip "politic" în sensul pe care îl dăm noi acestui termen, a guvernanților față de cei guvernați, dar căreia în epocă i se releva în special aspectul moral.

O primă problemă este cea a terminologiei, căci definirea persoanei care stăpânește și a realității care este stăpânită ilustrează concepția ideologică a unei societăți. Împăratul, denumit *autokrator* în tradiția romană, începe să primească și numele de *basileus*, întâlnit ca atare încă înainte de a fi devenit titlul oficial, în lucrările istorice de secol VI. De exemplu, foarte interesant ni se pare vocabularul puterii așa cum apare la Eustathius Epiphaniensis. Regatul lui Romulus este numit *basileia*, la fel cum tot *basileia* este imperiul în epoca dintre domnia lui Dioclețian și cea a lui Zenon. Principatul lui Augustus este *monarchia*, iar perioada

---

<sup>1</sup> A. Pertusi, *Il pensiero storico bizantino...*, p. 19.

consulilor nu este nici măcar amintită, conform bunului obicei al cronicarilor<sup>2</sup>. Conducătorul statului roman este numit tot timpul *basileus*<sup>3</sup>. La acest cronicar se păstrează însă o anumită distanță între împărat și regii barbari, aceștia nefiind numiți cu același termen de *basileus*, ci cu numele de rege, luat de Teodoric (*rega prosonomatas*)<sup>4</sup>. *Chronicon Paschale* folosește titlurile de *kaisar* și *augoustous* în sensul lor vechi, atribuit de Dioclețian. Gallus este cezar în vreme ce Constanțiu e *augustus*, iar Teodosius este ridicat *augustus* de către Grațian<sup>5</sup>. În același timp autorul anonim face apel și la terminologia recentă, numindu-l pe Teodosie și *basileus*, așa cum se referă de altfel și la Heraclius<sup>6</sup>. Este foarte posibil ca Theophanes să fi preluat chiar din *Chronicon Paschale* această terminologie imperială, deoarece regăsim la el ideea ridicării lui Teodosie la rangul de *augustus*<sup>7</sup>, iar în rest regula este cea a numirii împăratului *basileus*. Malalas, deși îl numește pe împăratul roman întotdeauna *basileus*, pentru regii popoarelor barbare folosește termenul de rege, în formule de tip *rex ton Hounonon*<sup>8</sup>. Aceasta dovedea că încă mai exista preocuparea de a ierarhiza prin titulatura folosită pe diferiții monarhi ai lumii, între care împăratul de la Constantinopol trebuie să ocupe primul loc.

La alți autori de lucrări istorice, această distincție nu mai funcționează cu multă claritate. Pentru Nonnosus, și împărații bizantini și regii din Axum sunt desemnați cu același termen de *basileus*, în vreme ce imperiul este fie *romaiken politeion* fie *romaion arhe*<sup>9</sup>. Istoricii, în virtutea imitării modelelor imperiale, încă îl mai numesc pe împărat cu vechiul titlu de *autokrator*, corespondentul latinului *imperator*, dar aceasta nu este unica manieră de desemnare. În fragmentele care ni s-au păstrat de la Petrus Patricius nu am observat decât o dată apelul la termenul *autokrator*, referitor probabil la Marc Aureliu<sup>10</sup>; în rest, el folosește numele împăraților fără calificativ: Tiberios, Traianos, Diocletianos, ș. a., sau le conferă titlul de *basileus*, pe care îl dă și regilor

<sup>2</sup> Eustathius Epiphaniensis, *op. cit.*, fr. 5.

<sup>3</sup> *Ibidem*, fr. 6.

<sup>4</sup> *Ibidem*, fr. 4.

<sup>5</sup> *Chronicon Paschale*, I, 641, 15-19; I, 561, 1-4.

<sup>6</sup> *Ibidem*, I, 561, 4; I, 712, 12.

<sup>7</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 378-9.

<sup>8</sup> Malalas, *op. cit.*, XVIII, p. 431.

<sup>9</sup> Nonnosus, *op. cit.*, p. 179.

<sup>10</sup> Petrus Patricius, *op. cit.*, fr. 8.



barbari. Decebal este *ho Dakon basileus* așa cum și Constantin este tot *basileus*<sup>11</sup>. În anumite cazuri, *basileia* pare să fie la el folosit în sensul de *imperium*, așa cum pentru *respublica* (în sensul abstract de stat) folosește *politeia*<sup>12</sup>. Aceasta nu înseamnă însă conferirea unei valori superioare organizării romane de stat și conducerii acesteia, atâta vreme cât și imperiul persan este numit tot *politeia*<sup>13</sup>. De altfel, o asemenea abordare nu este surprinzătoare la istoricul care subliniază egalitatea în plan practic și teoretic dintre cele două imperii.

Procopius alternează în desemnarea împăraților titlurile de *autokrator* și *basileus*, cu o preferință pentru cel din urmă. Ca o ipoteză, am putea considera că folosește primul termen pentru a-i numi pe împărații de odinioară ai romanilor, *romaion to palaion autokratores*<sup>14</sup>, în categoria cărora par a intra Traian sau Anastasie<sup>15</sup>. Basilei sunt în general numiți împărații de după Zenon, inclusiv Iustinian, fără să putem afirma că folosirea acestui titlu îl exclude pe cel de *autokrator*, care apare însă mult mai rar. Împărăția romană este și la Procopius *romaion arhe*<sup>16</sup>.

Menander Protector, în pofida intențiilor de a scrie o istorie clasică, este influențat de aceeași modă, lansată probabil de cronicari, pentru care singura formă de conducere monarhică trebuie să fie asemănătoare cu cea a regilor din Biblie, pe care traducerea grecească a Scripturilor îi numește basilei. Astfel, nu am observat la Menander decât de două ori termenul de *autokrator*, folosit însă de o manieră interșanjabilă cu *basileus*. Iustinian este numit în ambele moduri<sup>17</sup>, ceea ce ne îndeamnă să credem că alternanța titlurilor nu are decât valoare stilistică. Probabil că din aceleași motive acest autor mai folosește destul de frecvent și titlul de *caesar*, *Kaisaros*, cu semnificația de împărat, și nu de asociat la domnie pe care îl aplică, de exemplu, lui Tiberius al II-lea<sup>18</sup>. Frecvența mult mai mare cu care apare *basileus* este datorată probabil încetățenirii folosirii acestuia în operele istorice, *autokrator* fiind folosit doar în virtutea unei concesiі făcută stilului clasic. Șefii barbari cu o anumită importanță sunt

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, fr. 4; fr. 16.

<sup>12</sup> *Ibidem*, fr. 16.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Procopius, *De aedificiis*, IV, 5, 2.

<sup>15</sup> *Idem*, *B. G.*, III, 14, 32; I, 14, 28.

<sup>16</sup> *Idem*, *Istoria secreta*, 21, 26.

<sup>17</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 4; fr. 5.

<sup>18</sup> *Ibidem*, fr. 47.

și ei numiți basilei, fie că e vorba de regele persan sau de regi ai barbarilor orientali<sup>19</sup>. Titlul regelui persan este chiar tradus la un moment dat literal în greacă (*ellenidi*), unde sună ca *basileus basileon*<sup>20</sup>. Pentru regii barbari, ca să se marcheze distanța care totuși îi mai desparte în plan ideologic de împăratul bizantin, se mai pot folosi însă și titluri ca *monarchos* (pentru Alboin longobardul) sau *hegemon*, atunci când e vorba de șefi de importanță mai mică<sup>21</sup>. Și *respublica* romană, și statul persan sunt desemnate în același fel, ca fiind *politeia*.

Aceeași constatare se poate face în ceea ce privește folosirea terminologiei imperiale la Theophilact Simocatta, care alternează în istoria sa titlurile de *autokrator* și *kaisaros*, conferite frecvent lui Mauriciu, cu cel de *basileus*, care deși apare mai rar, este totuși folosit<sup>22</sup>. Utilizarea mai rară a lui *basileus* de către acest istoric ar putea să pară ciudată, ținând seama de faptul că el scrie în perioada în care acesta devine titlul oficial al împăraților bizantini. S-a putut observa însă din cele spuse până acum că nu există o suprapunere perfectă între titulatura oficială a împăraților de la Constantinopol și felul în care ei sunt numiți de istorici și cronicari. Maniera arhaizantă în care scrie în general Theophilact este responsabilă pentru recursul la titluri care au ieșit din uzul oficial. Nikephor, chiar dacă își propune să scrie o istorie de tip clasic, nu mai face apel la titlul arhaizant de *autokrator*, folosind în mod constant *basileus*. Era semnul că evoluția se încheiase, și titulatura oficială și terminologia folosită de autorii de lucrări istorice erau din nou identice.

Putem considera deci că istoricii și cronicarii se fac purtătorii de cuvânt ai transformărilor apărute în vorbirea de zi cu zi și care ducea spre grecizarea totală a titulaturii imperiale, rămasă latină doar în virtutea respectării tradiției romane. Observăm astfel că în vreme ce în Occident titlul de împărat și cel de imperiu încep din ce în ce mai frecvent să fie folosite pentru a desemna simple regate, în Orient se petrece fenomenul invers, de folosire a titulaturii de tip regal pentru imperiu și pentru conducătorii săi. Cum nu putem vorbi de o pierdere a substanței ideologice la nivelul titulaturii imperiale din Bizanț, căci împăratul rămâne încă unic în plan teoretic, chiar dacă practic împarte dominația lumii cu "fratele" său din Persia, probabil că sursa acestei transformări se

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, fr. 11.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*, fr. 24; fr. 3.

<sup>22</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, I, 3, 11; I, 6; VI, 6.

află în altă parte. Cel mai posibil, așa cum deja am sugerat, este ca aceste transformări în cele din urmă convergente să-și afle originea în Biblie și în vocabularul puterii folosit acolo, la rândul său de origine elenistică.

În operele istoricilor și cronicarilor găsim numeroase referiri la calitățile imperiale, prin care se poate remarca felul în care imaginea ideală era transpusă în realitate și în care autorii selectau sau nu acele trăsături corespunzătoare modelului. Prima condiție cerută unui împărat este legitimitatea, istoricii și cronicarii dovedindu-se în continuarea tradiției foarte atenți la distincția domnie legitimă - tiranie, moștenită din perioada clasică. Deosebirea este că acum fundamentul legitimității este în primul rând unul religios, căci în conformitate cu doctrina Sfântului Pavel, sursa oricărei stăpâniri este la Dumnezeu. Verificarea grației divine continuă însă să se facă însă în condițiile tradiționale, prin consensul armatei, poporului și Senatului sau prin manifestarea voinței predecesorului pe tronul imperial. Theophilact Simocatta face într-un fel din acest raport motivația scrierii istoriei sale, care vorbea despre instaurarea tiraniei și recăștigarea ulterioară a legitimității. Mauriciu fusese împărat legitim deoarece urcase pe tron în conformitate cu voința predecesorului său, muribundul Tiberiu. "Împăratul a luat coroana și hlamida largă de purpură și le-a pus pe capul și umerii lui Mauriciu. Atunci a izbucnit un potop de strigăte de bucurie din partea supușilor, căci unii îl admirau pe împăratul bătrân, plăcându-le înțelepciunea și sfatul lui, alții pe cel tânăr, ajuns să se învrednicească de atâta cinste, iar toți împreună îl slăveau pe Dumnezeu, care rânduise lucrurile cu bine"<sup>23</sup>. Autorul, prin scrierea istoriei domniei împăratului Mauriciu, înlăturat prin violență de către "tiranul pe jumătate barbar"<sup>24</sup> trebuie să demonstreze legitimitatea noii dinastii, heraclide. Această legitimitate se bazează pe rolul lui Heraclius de răzbunător al împăratului ucis de uzurpator.

La Procopius, distincția legitimitate imperială - tiranie barbară are un rol ideologic foarte bine definit în contextul războaielor purtate pentru recucerirea apusului. Începând cu Odoacru, toți conducătorii din Occident, inclusiv Teodoric, pentru care autorul are totuși o simpatie aparte, sunt calificați drept tirani, care au uzurpat prin așezarea lor aici o serie de prerogative imperiale și care se opun împăratului de la Constantinopol, singurul monarh îndreptățit. În general, pentru spațiul oriental, Procopius nu prezintă contestări ale puterii lui Iustinian, cu

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, I, 1, 22.

<sup>24</sup> *Ibidem*, VIII, 10, 4.

excepția tentativei eșuate de instaurare a unei tiranii în timpul răscoalei Nika, prin încoronarea silită a lui Hypatios<sup>25</sup>. Episodul este interesant și pentru că desfășurarea acestuia are un aer caricatural, însemnele imperiale nefiind autentice (în loc de diademă este folosit un colan de aur). E ca și cum eșecul ar fi anunțat de înseși lacunele ceremonialului care se vrea a fi cel al unei încoronări imperiale, dar nu reușește, datorită lipsei din start a legitimității. Uzurpările sunt mai ușor de realizat pe plan local, și Procopius prezintă cazul unui Ioannes care încearcă să instaureze tirania la Dara, tentativă de altfel repede dejucată de soldații credincioși împăratului legitim<sup>26</sup>.

Și la cronicari este prezentă distincția împărat - tiran, fie că e vorba de uzurpatori din rândul generalilor romani, fie din rândul barbarilor. Astfel, Malalas îi caracterizează drept tirani și pe romanul Marcian și pe barbarul Alaric<sup>27</sup>. Totuși, nici cronicarii nu aplică întotdeauna în mod mecanic eticheta de tiran oricărui personaj care pune în discuție legitimitatea politică. De exemplu, Theophanes nu-l numește pe Vitalianus tiran, deși acesta se revoltase împotriva împăratului Anastasius, deoarece el îl consideră pe acest împărat stricător de lege și necredincios, datorită politicii sale religioase eretice<sup>28</sup>. Probabil această atitudine a cronicarului este un ecou al teoriei rezistenței la opresiune, care justifică ridicarea la luptă împotriva monarhului care își încalcă prerogativele "constituționale". În cazul lui Anastasius, ceea ce se încălcase era obligația împăratului de a respecta dreapta credință, iar aceasta îndreptățește opoziția armată a "ortodocșilor" față de monarhul lipsit de pietate. Pe de altă parte, Theophanes are o atitudine destul de singulară în ceea ce privește folosirea termenului de tiran, acesta având se pare la el nu doar înțelesul de uzurpator, ci și o semnificație oarecum apropiată de cea actuală, desemnându-l pe monarhul nedrept. Criteriul aprecierii nedreptății conducerii este însă unul religios, întrucât pentru el tirani sunt de fapt persecutorii creștinilor, precum Galerius sau Maximin Daia, sau mai târziu, iconoclastul Leon<sup>29</sup>. Că este așa ne-o dovedește afirmația cronicarului care arată că după întâlnirea de la Milano dintre Licinius și Constantin, "prin mila lui Hristos, persecutarea noastră de

---

<sup>25</sup> Procopius, *B. P.*, I, 24.

<sup>26</sup> *Ibidem*, I, 26.

<sup>27</sup> Malalas, *op. cit.*, p. 350.

<sup>28</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 514-515; 512-513.

<sup>29</sup> *Ibidem*, an 312-3; 314-5; 728-9.

către tirani a încetat"<sup>30</sup>. Tot o utilizare singulară a termenului de tiran, în sensul său clasic de uzurpator, dar aplicat problemelor bisericesti este felul în care îl numește pe arianul Makedonios drept "tiran al bisericii" (*tyrannon tes ekklesias*)<sup>31</sup>, ca dovadă că această instituție putea fi în anumite aspecte ținând de legitimitate asemănată cu statul.

Transformarea lui Vitalianus într-un personaj pozitiv, pe care o aminteam mai sus, este singulară, căci în afară de Theophanes, care vede în răscoala din Tracia și Moesia o mișcare a ortodocșilor împotriva împăratului necredincios, ceilalți cronicari scot în evidență încercarea de instaurare a tiraniei nu din motive religioase, ci datorită ambiției personajului. Ioannes Antiochenus, de exemplu, arată că acesta avea "înclinări spre fapte nesocotite" și că făcând apel la forță a reușit să-i supună pe provincialii din Scitia și Moesia, care "îi știau de frică și i se închinau ca unui împărat" (*kai basilea*)<sup>32</sup>. Malalas la rândul său vorbea de trădarea "tiranului" Vitalianus, pe care îl condamnă în mod deschis<sup>33</sup>.

Distincția legitimitate - tiranie nu trebuie să plece întotdeauna de la cazuri reale, constatate în practică. Atâta vreme cât lipsa definirii unor principii de succesiune ferme și posibilitatea aplicării principiului electiv deschid calea contestărilor de tot felul, uzurparea este un spectru pe care împărații aflați la putere îl văd în orice moment înaintea ochilor. Teama până și de umbra uzurpării îl face pe Apsimaros să-l exileze pe un anume Filipikos deoarece acesta declarase că a visat umbra unei acvile deasupra capului său<sup>34</sup>, semn interpretat în mod tradițional ca o prevestire a accesului la domnie.

Pentru unii cronicari, legitimitatea pare să se fi refugiat la Constantinopol, căci doar aici se mai găsesc de la un moment dat monarhi care au dreptul la titlul de împărat, Anthemius fiind calificat doar ca "rege al romanilor", în același fel în care regele vandal era *rex ton Afron*<sup>35</sup>. Pe de altă parte, așa cum modelul politic bizantin are o valabilitate universală, putând fi adoptat de orice neam care îi recunoaște valoarea, și legitimitatea poate fi prezentă în afara spațiului imperial.

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, an 315-6.

<sup>31</sup> *Ibidem*, an 356-7.

<sup>32</sup> Ioannes Antiochenus, *op. cit.*, fr. 214.; traducerea românească a fragmentelor este cea de la H. Mihăescu din *Fontes Historiae Daco-Romanae*, vol. II, p. 357-357.

<sup>33</sup> Malalas, *op. cit.*, XVI, p. 403.

<sup>34</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 701-2.

<sup>35</sup> Malalas, *op. cit.*, XIV, p. 373; XVIII, p. 459.

Printre barbari pot exista suverani legitimi, a căror înlăturare de către uzurpatori justifică intervenția bizantină. Ca să rămânem tot la Malalas, acesta vorbește de Huneric vandalul care a fost înfrânt de un tiran<sup>36</sup>, ceea ce a determinat expediția în Africa a împăratului Iustinian, care susține în primă instanță necesitatea de a restabili legitimitatea.

Istoricii au o atitudine și mai nuanțată, recunoscând legitimității un caracter nu exclusiv roman, ci acea valoare universală de care vorbeam, bazată între altele și pe conținutul moral al unei stăpâniri. Astfel, Procopius se conformează cu greu tradiției și obiectivelor propagandei imperiale care îi cereau să-l considere pe Teodoric tiran, datorită felului în care regele barbar și-a desfășurat domnia, răspunzând exigențelor morale pe care lumea în care trăia istoricul nostru le cerea unui conducător<sup>37</sup>. Modelul căruia i se conformează Teodoric este de fapt unul imperial roman, caracterizat prin respectarea legilor și a libertății supușilor săi, ceea ce justifică numele de *basileus*, desemnând regele legitim în opoziție cu tiranul, pe care i-l conferă Procopius.

Problema legitimității conform modelului roman se pune și în ce-i privește pe conducătorii persani, despre care dau destule amănunte atât Procopius, cât și Agathias, pentru a ne rezuma la aceștia. Ca să dăm un exemplu concret, Theophilact Simocatta îl condamnă pe Baram în același timp pentru faptul că a încercat să uzurpe tronul, devenind tiran, cât și pentru modul imoral în care conducea<sup>38</sup>.

Criteriile de apreciere a legitimității sunt multiple, dar se leagă în general de modalitatea de acces la putere. Ceea ce surprind istoricii și cronicarii la care ne referim este momentul de trecere de la modalitatea tradițională de a ajunge pe tronul imperial prin consensul poporului, armatei și senatului la succesiunea ereditară în cadrul unei dinastii. Bineînțeles, principiul ereditar nu cunoaște o formulare explicită, varianta oficială fiind cea a voinței divine manifestată prin împăratul care domnește și care își desemnează succesorul inspirat fiind de Dumnezeu<sup>39</sup>. Când îl încoronează pe Tiberius, Iustin al II-lea i se adresează astfel: "Dumnezeu te socotește vrednic. Dumnezeu îți dă aceste podoabe, nu eu"<sup>40</sup>. Dincolo însă de varianta oficială, populația receptează importanța

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, XVII, 15.

<sup>37</sup> Procopius, *B. G.*, I, 1, 26.

<sup>38</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, IV, 12, 5.

<sup>39</sup> P. J. Alexander, *op. cit.*, p. 348.

<sup>40</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, III, 11, 8.

continuității biologice a liniei imperiale. Theophilact Simocatta se face ecoul legendelor care spuneau că doica celui mai mic dintre fii lui Mauricius a încercat să-l ascundă pe acesta de călăi, oferind propriul ei copil spre execuție, ca dovadă a formelor pe care le putea îmbrăca deja loialitatea față de dinastie. Același istoric prezintă fidelitatea cu care a fost înconjurat de populația capitalei un fals Teodosie, crezut fiul lui Mauriciu scăpat ca prin minune din masacru<sup>41</sup>.

Transmiterea ereditară a tronului începe din ce în ce mai frecvent să fie considerată regula naturală, ceea ce explică neliniștea produsă de refuzul inițial al lui Leon al IV-lea de a-l asocia pe fiul său Constantin al VI-lea<sup>42</sup>. Narațiunea cronicarului ne arată apoi că fusese vorba de o punere în scenă cu scopul de a obține un angajament scris de la reprezentanții corpurilor constituite, ca un pas important spre instituirea sistemului dinastic<sup>43</sup>. Sistemul dinastic evoluează în cele din urmă în direcția tratării imperiului ca un patrimoniu care aparține familiei și care ca atare poate fi împărțit între membrii acestuia. Theophilact Simocatta prezintă testamentul lui Mauriciu, care intenționase să împartă imperiul între fii săi, lăsând celui mai mare capitala și părțile răsăritene, celui de-al doilea Roma "veche" și Italia cu insulele din marea Tireniană, iar celorlalți fii restul ținuturilor imperiului<sup>44</sup>. În această formă, testamentul lui Mauriciu reprezintă ultima afirmare clară a universalității imperiului care cuprinde întreaga lume mediteraneeană. Pe de altă parte, este dificil de afirmat că ar fi vorba de un simplu partaj al puterii între împărați colegi, pentru a se asigura mai buna conducere a unui stat prea întins, și mai degrabă putem vorbi de o încercare de împărțire efectivă a imperiului între toți urmașii monarhului. Oarecum asemănătoare pare să fie și ideea care l-a îndemnat pe Heraclius să impună în testamentul său împărțirea puterii între fii săi Constantin și Heraklonas, care trebuiau să domnească împreună cu Martina, ultima lui soție<sup>45</sup>. Nici în acest caz nu credem că este vorba de o preocupare pentru mai buna conducere a imperiului prin împărțirea sarcinilor guvernării, ci de o dorință omenească de a face parte la moștenire tuturor urmașilor. De fapt, însăși apariția testamentului care

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, VIII, 13, 4-6.

<sup>42</sup> Teophanes Confessor, *op. cit.*, an 775-776.

<sup>43</sup> G. Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le "cesaropapisme" byzantin*, Paris, 1996, p. 38.

<sup>44</sup> Teofilact Simocatta, *op. cit.*, VIII, 11, 9-10.

<sup>45</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 27-28.

încearcă să rezolve chestiunea succesiunii la tron demonstrează că această problemă începuse să fie asimilată cu una de drept privat și tindea treptat să iasă din sfera interesului public. Intențiile monarhilor și dorințele poporului merg de altfel în același sens, al stabilirii cu fermitate a unui principiu dinastic, în care însă ordinea succesiunii este încă obiect de negociere. Tot Nikephor prezintă presiunea populară care l-a silit pe Heraklonas să-l încoroneze alături de el pe fiul fratelui său, de a cărui moarte suspectă era de altfel bănuț<sup>46</sup>. Sistemul dinastic lipsit de o definire clară a ordinii la succesiune și a criteriilor de excludere de la tron este generator de instabilitate și de crize. Theophanes ne arată felul în care Constantin al IV-lea a urcat pe tron împreună cu frații săi și a avut de înfruntat pretențiile unui frate, Teodosie, jignit că nu a fost la rândul său promovat la *Basileia*<sup>47</sup>. Constantin se debarasează de el obligându-l să se călugărească și executându-l apoi pentru înaltă trădare, ceea ce suscită oprobiul populației, partizana acestei împărțiri a puterii între toți cei cu sânge imperial. O soluție o reprezintă impunerea desemnării unuia dintre fii, nu neapărat cel mai mare, dar aceasta întâmpină rezistențe și contestări. Cei care reușesc să stabilească necesarul echilibru între transmiterea ereditară a puterii și principiul primogeniturii sunt împărații isaurieni. Pentru a garanta impunerea ca succesor a primului născut se face apel la asocierea acestuia la domnie, uneori la vârste foarte fragede. La încoronare, în 720, Constantin al V-lea are doi ani, în 751 Leon al IV-lea are un an<sup>48</sup>. Când Constantin al VI-lea împlinește cinci ani și nu a fost încă asociat la domnie de către tatăl său, poporul din Constantinopol devine neliniștit și acceptă condițiile puse de împăratul Leon al IV-lea pentru a exista certitudinea unei succesiuni normale. Promovarea principiului primogeniturii presupune înlăturarea celorlalți posibili competitori, prin conferirea unor înalte titluri în ierahia bizantină, dar care îi îndepărtează de la puterea reală. Astfel de titluri sunt cele de *caesar* sau *nobilissimus*, care sunt primite de frații sau fii mai mici ai împăratului. Apelul la acest mijloc nu elimină însă competiția, și ca să dăm câteva exemple, Iustin al II-lea trebuie să-l ucidă pe Iustin, fiul lui Germanos, ruda sa, întrucât acesta putea reprezenta un competitor cu drepturi egale la tron, Leon al IV-lea este confruntat cu revolta fratelui său

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, 30-32.

<sup>47</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 668.

<sup>48</sup> G. Dagron, *Empereur et prêtre...*, p. 51.



cezarul Nikephor, iar Irina trebuie să facă față tentativelor de uzurpare ale cezarilor și nobilissimilor, frații soțului său, pe care îi călugărește cu forța și apoi îi orbește, pentru a fi sigură că a îndepărtat pericolul<sup>49</sup>.

Numele care este conferit viitorului succesor la tron nu este nici el lipsit de semnificații, "Constantin" sau "Iustinian" fiind preferate deoarece fac apel la perioade de măreție imperială<sup>50</sup>. Tiberiu al II-lea, dornic să restaureze situația imperiului, își expune de o manieră foarte sugestivă și concentrată programul de guvernare prin adoptarea numelui de Constantin. Întemeietorii de dinastii au tendința de a apela la aceste nume cu înaltă încărcătură simbolică, precum Heraclius care își numește fiul Noul Constantin<sup>51</sup>, la fel cum isaurienii apelează frecvent la acest nume predestinat.

Definirea succesiunii după criteriul primogeniturii este urmată în mod logic de accentuarea importanței nașterii unui fiu atunci când tatăl e deja împărat, adică apariția noțiunii de *porfirogenet*, născut în camera îmbrăcată în purpură. Aceasta deoarece în acest fel există speranțe în continuitatea dinastiei prin urmași considerați deosebiți încă de la naștere. S-a observat că ideea de *porfirogenet* apare de o manieră semnificativă în momentul în care se constituie primele dinastii autentice, ale isaurienilor și amorienilor, chiar dacă termenul ca atare se va impune mai târziu<sup>52</sup>. O altă observație care este de fapt o consecință logică a acestui mod de a concepe transmiterea puterii prin intermediul sângelui care se presupune că are anumite calități, este că în aproximativ aceeași perioadă a sfârșitului de secol VIII se recurge la selectarea soției moștenitorului tronului prin concurs de frumusețe. Prima atestare apare în 788 la Theophanes, care arată cum Maria din Amnia a fost aleasă ca soție pentru Constantin al VI-lea<sup>53</sup>. În momentul în care competiția pentru putere între bărbații din familia imperială tindea să fie eliminată, constatăm că este instituționalizată o competiție între femei, deoarece moștenitorul tronului trebuie să întrupeze cele mai de seamă calități, care presupun realizarea unei selecții.

Ca să asigure legitimitatea dorită, desemnarea împăratului trebuie să se facă după anumite reguli, care se constituie într-un ritual din ce în

---

<sup>49</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 570-1; 775- 776; 791-792.

<sup>50</sup> P. Magdalino, *Introduction, la New Constantines...*, p. 3.

<sup>51</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 580-1; 610-1.

<sup>52</sup> G. Dagron, *Empereur et prêtre...*, p. 61.

<sup>53</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 788-789.

ce mai elaborat. Deoarece împăratul este un *autokrator*, teoretic nimic nu-i poate fi interzis, dar practic există căi pe care nu poate acționa, care sunt definite prin fixarea ritualului<sup>54</sup>. Încoronarea trebuie să se petreacă într-un loc public; în secolul al VI-lea acesta este încă spațiul laic al Hipodromului, unde Procopius ni-l arată pe uzurpatorul Hypathios primind însemnele imperiale improvizate. În secolul al VII-lea, spațiul public în care se petrece încoronarea imperială este cel al bisericii. Poate fi o biserică oarecare, precum în cazul lui Focas, încoronat în Biserica Sfântului Ioan, la Hebdomodon<sup>55</sup>, dar treptat regula este ca evenimentul să aibă loc în Marea Biserică, Sfânta Sofia. Acolo este încoronat Heraclius de către patriarhul Sergios<sup>56</sup>, stabilind astfel ceea ce avea mai apoi să fie modelul tipic de încoronare imperială. Ritualul se complică, viitorului împărat fiindu-i cerută o declarație de ortodoxie fără de care accesul său la putere nu este legitim, deoarece împăratul este cel care unește comunitatea cu dumnezeirea<sup>57</sup>. În 813, Leon, strategul Anatoliei desemnat de armată pentru a succede inefficientului Mihail I, face pasul de la uzurpare la intrarea în normalitate, fiind calificat de Theophanes drept "împărat prea legitim" deoarece a știut să se supună regulilor. Proclamat de ostași, semnează declarația de ortodoxie, face ca hotărârea armatei să fie confirmată de popor la Hebdomodon, intră în mod pașnic în stăpânirea Palatului imperial, cruțând viața predecesorului său și al familiei acestuia, este apoi încoronat de patriarh în Sfânta Sofia<sup>58</sup>. Putem trage astfel concluzia că pentru Theophanes cel puțin, dar probabil pentru toți autorii de opere istorice, legitimitatea izvorăște de fapt din respectarea legilor<sup>59</sup>, indiferent de conținutul acestora care poate varia în timp.

Cum Bizanțul nu are o teorie politică proprie, ci moștenește tradiția elenistică peste care s-a suprapus amprenta creștină, aici se dezvoltă o teorie despre ceea ce este și ceea ce trebuie să facă împăratul<sup>60</sup>. Legitim, împăratul bizantin este universal, conducătorul de necontestat al lumii care contează. Față de regii barbari operele istorice îl înfățișează întotdeauna într-o poziție de superioritate, chiar dacă susținerea practică a

---

<sup>54</sup> E. Barker, *op. cit.*, p. 29.

<sup>55</sup> *Chronicon Paschale*, p. 693.

<sup>56</sup> Nikephor Patriarch, *op. cit.*, 2.

<sup>57</sup> M. Maas, *op. cit.*, p. 5.

<sup>58</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 712-713.

<sup>59</sup> G. Dagron, *Empereur et prêtre...*, p. 42.

<sup>60</sup> E. Barker, *op. cit.*, p. 1.

acesteia nu este întotdeauna posibilă. Astfel, Agathias prezintă o asemenea contestare din partea francilor care nu recunosc împăratului titlurile de Francicus și Alamanicus, întrucât acestea nu erau bazate pe o înfrângere reală, în luptă, a popoarelor respective<sup>61</sup>. Această acceptare a realităților diferite de modelul teoretic care se încearcă a fi susținut este vizibilă și în tratamentul aplicat regelui persan. În raport cu regele din Persia, împăratul se găsește pe o poziție de egalitate, recunoscută prin consemnarea titlului de "frate" (*adelphos*) pe care acesta i-l conferă, cum ne arată Menander că procedează Chosroes în raport cu împăratul Iustinian<sup>62</sup>. În planul real, lumea este polarizată între cele două mari puteri, două surse de lumină pentru întregul univers<sup>63</sup>, doi ochi "care luminează lumea în toate de la început", două mari puteri care "țin în frâu neamurile neascultătoare și iubitoare de război și pun rânduială în conducerea și guvernarea oamenilor de pretutindeni"<sup>64</sup>. Frați datorită puterii statelor pe care le conduc, cei doi suverani pot fi în război frecvent, dar au într-un fel datoria să se înțeleagă în fața amenințatoarei lumi barbare din exteriorul celor două imperii<sup>65</sup>. Parteneri egali, regele persan și împăratul bizantin își încredințează unul altuia în grijă succesorii la tron, la vreme de criză internă, arată Procopius<sup>66</sup>. Pe de altă parte, imperiul "roman" este singura formă posibilă de societate perfectă, ceea ce îi face pe autorii bizantini să nu acorde prea mare atenție altor forme de organizare politică, și mai ales să nu mediteze asupra unor forme alternative de societate<sup>67</sup>.

Frate pentru regele regilor din Persia, împăratul este "tată" pentru barbarii occidentali sau răsăriteni. Procopius arată cum Totila se oferea să recunoască autoritatea împăratului și să-l numească "tată" în schimbul încheierii unei păci avantajoase<sup>68</sup>, ceea ce însemna integrarea în ierarhia fictivă care se punea la punct în Bizanț. De asemenea, vedem la Menander felul în care avarii cer de la împărat stipendii ca de la un tată<sup>69</sup>,

---

<sup>61</sup> Agathias, *op. cit.*, I, 4, 1.

<sup>62</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 11.

<sup>63</sup> Petrus Patricius, *op. cit.*, p. 188.

<sup>64</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, IV, 11, 2-3.

<sup>65</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 520-1, despre împăcarea lui Iustin cu împăratul persan pentru a nu face jocul "câinilor" de sabiri.

<sup>66</sup> Procopius, *B. P.*, I, 2, 5; I, 11, 3.

<sup>67</sup> J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique...*, p. 53.

<sup>68</sup> Procopius, *B. G.*, III, 21, 24.

<sup>69</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 28.

formulare diplomatică menită să ilustreze un anumit tip de relații care se conturau între imperiu și barbarii orientali. Astfel se constituie doctrina "familiei de principii", manifestare a ideii de universalitate în condiții de diminuare a forței militare propriu-zise<sup>70</sup>. Chiar dacă exegeți moderni au negat existența familiei de principii ca instituție, arătând că titlurile de rudenie folosite în corespondența imperială sunt simple formule diplomatice<sup>71</sup>, credem că apariția lor în lucrări istorice este un argument în favoarea ideii că această doctrină era considerată în cercuri mai largi ca bazându-se pe o realitate, a unei înrudiri "spirituale" stabilită între împărat și conducătorii barbari. Cu atât mai mult cu cât această rudenie chiar se concretiza uneori, atunci când șeful barbar era adoptat ca fiu de arme de către împărat sau era botezat de acesta, și chiar căsătorit cu principese bizantine. Theophanes Confesorul ne prezintă de exemplu odiseea lui Iustinian al II-lea, care, refugiat dincolo de Dunăre, se încuscrește cu chaganul cazar, căsătorindu-se cu o soră a acestuia<sup>72</sup>. Familia de principii putea deci uneori să aibă un conținut foarte concret, reflectat în legăturile reale stabilite între împărat și șefii barbari prin intermediul relațiilor matrimoniale.

Paradigma de monarh ideal presupunea și îndeplinirea cu majestate a funcțiilor imperiale de comandant militar, administrator priceput, legislator și împărțitor suprem de dreptate, protector al bisericii. Istoricii și cronicarii accentuează în chip diferit pe una sau pe alta din aceste funcții, după cum vor să pună în evidență latura romană sau creștină în persoana împăratului. Ceea ce e important de subliniat este felul în care astfel preiau unele dintre funcțiile genului numit "oglinza pricipilor" care fusese ilustrat la Bizanț în secolul VI de diaconul Agapet și care pusesse bazele unei *aretologii*, concepție despre virtuțile imperiale care este unanim acceptată atunci când trebuie analizați împărații paraticulari<sup>73</sup>.

Pentru istorici, în conformitate cu concepția avută de ei despre scopul și limitele unei istorii politice, ceea ce contează este activitatea militară. Împăratul trebuie să fie victorios în luptele duse împotriva barbarilor, de preferință prin utilizarea forței și mai puțin a diplomației. Iustinian este

---

<sup>70</sup> F. Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953, p. 159-182.

<sup>71</sup> Evangelos Chrysos, *Legal Concepts and patterns for the Barbarian Settlement on the Roman Soil*, în *Das Reich und die Barbaren*, ed. E. Chrysos und A. Schwarcz, Wien, Köln, Böhlau, 1989, p. 16.

<sup>72</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 703-704.

<sup>73</sup> A. Pertusi, *op. cit.*, p. 30-31.

lăudat de Procopius în *Războaiele* sale datorită rolului de eliberator al Italiei și al Africii și al efortului militar depus împotriva Persiei. "Prea puternicul împărat" este supus însă criticii<sup>74</sup> atunci când acțiunile sale zădărnicesc sau întârzie succesele militare prin nedreptățile făcute soldaților, care, neplățiți la timp, refuză lupta<sup>75</sup>. De asemenea, Menander Protector și Theophilact Simocatta îi apreciază cu deosebire pe împărații care preferă lupta deschisă plății unor stipendii pentru barbari. Menander, care îl respectă pe Iustinian pentru măreția domniei sale, îl condamnă fiindcă i-a plătit pe barbarii orientali, considerând ridicol să se dea bani unor nomazi ca sarazinii sau avarilor<sup>76</sup>. Iustin al II-lea este de departe preferatul său întrucât nu cedează cererilor trufașe ale barbarilor, refuzând subsidiile care ar fi, după părerea sa "demență și prostie" și considerând războiul împotriva barbarilor mai folositor decât pacea<sup>77</sup>. Ni se pare evident că istoricul în cauză se face exponentul acelor cercuri cu vederi universaliste, care continuă să afirme posibilitatea victoriei obținută cu mijloace militare împotriva barbarilor, refuzând să accepte că raporturile de forță s-au modificat și că imperiul nu mai poate face față unor confruntări pe multiple fronturi și cu dușmani atât de imprevizibili. La rândul său, Theophilact Simocatta se arată partizanul părerii potrivit căreia "împărăția romană nu trebuie supusă la tribut de către barbari"<sup>78</sup>. Atunci când Iustinian plătește totuși tribut perșilor, realitatea este cosmetizată, vorbindu-se de o contribuție pentru paza și întreținerea în comun a fortificațiilor din zona de frontieră "ca să nu irupă oștile neînfrânate ale nenumăratelor neamuri vecine și să distrugă cele două imperii"<sup>79</sup>.

Nu trebuie totuși să considerăm că atitudinea istoricilor ar fi întotdeauna rigidă, nerealistă în privința confruntărilor militare, și că ar prefera mereu războiul, condamnând pacea. Teophilact Simocatta nu se sfiește să critice "neghiobia" lui Iustin al II-lea care, prin încălcarea tratatului încheiat de Iustinian cu perșii a ațâțat un război nefolositor, de la care "a început șirul nenorocirilor romane"<sup>80</sup>. Menander apreciază

---

<sup>74</sup> Pentru felul în care istoricii bizantini critică acțiunile diferiților împărați, între care Iustinian ocupa un loc de prim rang, a se vedea Tinnefeld, *Kategorien der Kaiserkritik... passim*.

<sup>75</sup> Procopius, *Istoria secreta*, III, 6, 7.

<sup>76</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 15; fr. 14; fr. 17.

<sup>77</sup> *Ibidem*, fr. 20.

<sup>78</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, VI, 3, 8.

<sup>79</sup> *Ibidem*, III, 9, 11.

<sup>80</sup> *Ibidem*, III, 9, 5.

înțelepciunea politică de a-i azvârli pe barbari împotriva barbarilor, atunci când forța militară reală nu permite intervenția directă în luptă. El salută în mod deosebit abilitatea lui Petrus Patricius, care ca sol al lui Iustinian reușește să încheie cu perșii o pace pe 50 de ani<sup>81</sup>. Aceasta este o dovadă clară că pentru istoricii bizantini talentul diplomatic era o calitate la fel de importantă precum priceperea militară.

Din cronici lipsesc în general nuanțele pe care le întâlneam în istorii în aprecierea calităților militare ale împăratului. Cronicarii consemnează în primul rând victoriile militare împotriva barbarilor, care în mod paradoxal pot trece uneori chiar înaintea calității de creștin ortodox a împăratului. La Malalas, păgânul și desfrânatul Caligula este totuși apreciat datorită luptei purtate cu barbarii, iar arianul Valens este lăudat ca fiind vrednic în războaie<sup>82</sup>. Hesichius Milesius crede că tot talentului militar al monarhilor se datorează faima Constantinopolului, ajuns în culmea măreției sale nu doar datorită întemeietorului, ci și împăraților succesivi<sup>83</sup>. Theophanes este obligat să recunoască talentul militar al lui Iulian, în victoriile acestuia împotriva barbarilor gășind și explicația parțială a superbiei care l-a îndemnat să se reîntoarcă la păgânism<sup>84</sup>.

Calitățile administrative ale împăraților sunt mai rar apreciate de istoricii preocupați nu de politica internă ci de cea externă. O apreciere globală pozitivă a domniei lui Iustinian se găsește la Menander Protector, nuanțată însă de critica pentru concesiile făcute barbarilor cărora li se plătește tribut<sup>85</sup>. Critica ucigătoare a domniei aceluiași împărat și în special a măsurilor sale administrative se găsește în *Istoria secretă* a lui Procopius, care nu poate explica atâta rău adus pe pământ de un împărat care ar trebui să fie reflectarea divinității decât prin caracterul său demonic<sup>86</sup>. Eschatologia alimentează astfel opoziția politică față de Iustinian, în condițiile în care argumentele forte pe care le pot folosi autorii din epocă rămân cele de natură religioasă<sup>87</sup>.

La cronicari se constată o perspectivă diferită, în condițiile în care Malalas, modelul necontestat, acordă o atenție deosebită activității edilitare a împăraților. Mențiunile despre construirea sau întreținerea

<sup>81</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 11.

<sup>82</sup> Malalas, *op. cit.*, X, p. 243; XIII, p. 342..

<sup>83</sup> Hesichius Milesius, *op. cit.*, fr. 4, 42.

<sup>84</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 360-361.

<sup>85</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 15.

<sup>86</sup> A. Cameron, *History as a Text*, în *The Inheritance of Historiography*, eds. C. Holdsworth and T. P. Wiseman, Exeter, 1986, p. 59.

<sup>87</sup> P. J. Alexander, *op. cit.*, p. 7.

apeductelor și băilor publice, mai ales la Antiohia, ca și cele privind acordarea de funcții publice creștinilor sunt printre elementele de politică internă prezente în opera sa<sup>88</sup>. Spre deosebire de istoricii care tratează aceeași epocă a lui Iustinian, Malalas dă o deosebită importanță activității legislative a acestui împărat. Probabil că publicarea *Novelelor* și *Digestelor* l-a impresionat mult pe Malalas, care a integrat în opera sa notele oficiale de propagandă afișate în locuri publice din ordinul împăratului<sup>89</sup>. Theophanes Confesorul, deși apreciază bunătatea sufltească a împăratului Mihail, recunoște că în administrarea treburilor imperiului era incompetent și se lăsa manevrat de înalții săi demnitari<sup>90</sup>.

Nici despre calitatea împăratului de împărțitor suprem de dreptate istoricii nu spun prea multe lucruri. Excepție face tot Procopius, care în *Istoria secretă* vorbește de condamnările nedrepte ordonate de Iustinian și Teodora ca și de ingerințele lor în justiție pentru a înlocui legea cu arbitrariul. Theophilact Simocatta menționează, în formulări cu caracter apologetic, dorința lui Mauriciu de a face corect dreptate în procesele pe care le judeca, cerând "probe de vinovăție de la judecătorii curții supreme spre a nu hotărî o pedeapsă împotriva dreptății și fără să se cerceteze crima". El mai arată că împăratul se arăta de obicei clement, fiind împotriva condamnărilor la moarte sau grațiindu-i în extremis pe osândiți, ca pe răsculatul armean Symbatios, și consideră că executarea lui Paulinus la insistențele patriarhului a fost o excepție<sup>91</sup>.

Datorită interesului lor aproape exclusiv pentru evenimentele politico-militare și diplomatice și dorinței de a evita terminologia creștină din rațiuni de respectare a tradiției limbajului arhaizant, istoricii evită în general referirea la funcția de apărător al bisericii și la obligatoria ortodoxie a împăratului. După cum ne puteam de altfel aștepta, în pamfletul *Istoria secretă* Procopius face din nou excepție de la regulă, povestind cu lux de amănunte persecuțiile lui Iustinian împotriva ereticilor. Primul istoric ce își permite să-și asume deschis creștinismul, Theophilact Simocatta poate să aprecieze pe față virtuțile creștine ale împăraților Tiberiu și Mauriciu. Ortodoxia lui Tiberiu îi îngăduie acestuia favoarea ca înainte de moarte să fie vizitat în vis de divinitate, care îl anunță că domnia lui se va încheia fără a fi avut parte de "tirani și hulitori de credință"<sup>92</sup>. Credința creștină este atât de puternică la Mauriciu încât acesta, silit să privească uciderea copiilor săi

---

<sup>88</sup> Malalas, *op. cit.*, XIII, p. 338.

<sup>89</sup> R. D. Scott, *The Secret History and Justinians' Propaganda...*, p. 99.

<sup>90</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 812-813.

<sup>91</sup> Teofilact Simocatta, *op. cit.*, III, 8, 6-8.

<sup>92</sup> *Ibidem*, I, 2, 2..

înainte de a fi el însuși omorât, "l-a chemat pe Dumnezeu cel atotputernic și a spus de mai multe ori: "Drept ești Doamne, și dreaptă-ți este judecata!". Asumându-și martiriul pentru sine și fii săi, împăratul nu acceptă ca doica să-l ascundă pe copilul lui, oferind călăilor propriul ei copil<sup>93</sup>. Destinul lui Mauriciu pare astfel hotărât de providența divină, pe care chiar el ar fi invocat-o cu ani în urmă, prin scrisori trimise bisericilor în care cerea să fie pedepsit pentru greșelile făcute în această lume<sup>94</sup>.

Sensul creștin al cronicilor face din împărații care au acceptat și au propagat noua religie eroi privilegiați. Constantin, Teodosie, Iustinian sunt personaje care se detașează cu forță la Malalas, Ioannes Antiochenus, Theophanes ori în *Chronicon Paschale*. Malalas, într-o tradiție păgână preluată literal, îl consideră "prea pios" și pe persecutorul Traian, în același fel în care aplica acest epitet lui Constantin. De asemenea, erezia ariană pe care a sprijinit-o nu-l împiedică pe același cronicar să-l considere pe Constantius "bărbat cu suflet mare"<sup>95</sup>. Exegeților moderni le-a fost greu să explice lipsa de coerență a atitudinii lui Malalas față de ortodoxie. Au fost invocate ca posibile explicații fie preluarea necritică a aprecierilor găsite în sursele folosite, unele păgâne, altele chiar eretice, sau simpatiile monofizite proprii. Înclinăm să credem că datorită concepției sale, conform căreia orice împărat legitim deține puterea prin voința divinității, Malalas ar putea să considere acele devieri de la dreapta credință rămase însă în interiorul creștinismului simple încercări hotărâte de o voință superioară. Singurul împărat față de care el își permite o critică mai ascuțită, dar nu excesivă, este apostatul Iulian. Pe de altă parte, antipatia pentru acesta este justificată în mare măsură nu doar de orientarea lui religioasă, cât de conflictul în care a intrat cu antiohienii. Pentru Malalas, ceea ce contează în cele din urmă pare să fie nu dreapta credință a împăraților, ci legitimitatea lor definită politic.

Permanentă tensiune între forța constrângătoare a tradiției și refuzul realității de a intra într-un tipar care nu i se potrivește conferă imaginii împăraților, așa cum apare ea la istoricii și cronicarii bizantini, un aspect contradictoriu. Contradictorie și lipsită de unitate era însă și epoca în care scriau aceștia, iar prezența notațiilor realiste alături de clișee și stereotipuri face lectura acestor opere cu atât mai incitantă.

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, VIII, 11, 3-5.

<sup>94</sup> *Ibidem*, VIII, 11, 6.

<sup>95</sup> Malalas, *op. cit.*, XIII, p. 325.



### 3. POPORUL ALES ÎN VIZIUNEA ISTORICILOR OCCIDENTALI

Ceea ce poate surprinde la o primă vedere este faptul că, formați în spațiul spiritual al limbii și culturii latine, devotați ideologic Imperiului universal sau Bisericii care îl înlocuiește în Occident, istoricii și cronicarii latinofoni se fac totuși purtătorii de cuvânt ai statelor barbare. Ei sunt autorii unui nou tip de istorie, care nu-i mai are în centru pe romani, ci pe acei barbari care au reușit să închege un edificiu statal mai mult sau mai puțin durabil, cu un anumit grad de coerență și de complexitate. Cum aceste noi state au bulversat echilibrul vechii lumi și au intrat în contradicție cu sistemul ideologic roman în momentul în care și-au revendicat o existență de sine stătătoare, problema pe care acești autori încearcă să o rezolve este cea a legitimității. Folosind mijloace diferite, eforturile celor cinci autori converg în a descoperi bazele pe care statele barbare se pot constitui în mod îndreptățit.

Lumea barbară prezentă în operele lor este etalată pe cel puțin două planuri: unul al barbarilor cărora li se raliază autorii și celălalt al restului neamurilor barbare, care, fără a rămâne total în afara sferei lor de interes, se bucură de un statut mai puțin privilegiat. Fiecare a optat pentru un anumit popor barbar, devenit în istoria care îi este dedicată *popor ales*. Aceste texte istorice oferă astfel dovezi despre constituirea în regatele succesoare Imperiului a unui sentiment al particularismului, pe care unii autori l-au numit chiar "național"<sup>1</sup>.

Cauzele pentru care acești intelectuali, romani prin neam sau prin cultură, devin purtătorii de cuvânt ai barbarilor, sunt diferite pentru fiecare caz în parte și nu întotdeauna evidente. Ceea ce-i unește este însă adeziunea politică la cauza regatului în care trăiesc sau a poporului de care se simt legați. Astfel, operele scrise de ei pun bazele pe care avea să se construiască identitatea noilor popoare formate în Occident în urma sintezei romano-barbare.

Problema pe care autorii noștri trebuie însă să o rezolve este cea a atitudinii avute până atunci față de barbari de o întregă tradiție etnografică și istorică, prin care neamurile în ai căror apărători s-au transformat erau privite ca niște grupuri inferioare, situate dincolo de sfera civilizației. Unii

---

<sup>1</sup> S. Teyllet, *op. cit.*, p. 4.

istorici anteriori prezentau strategiile individuale prin care barbarii încercau să-și schimbe condiția și să-și îmbunătățească în același timp imaginea, integrându-se în structurile lumii romane, mai întâi în armată, care le deschidea calea spre cariere interesante. Istoricii de care ne ocupăm prezintă alt tip de reacție față de dezavantajul pe care grupurile cu care s-au identificat îl resimt. Este vorba de strategii de tip colectiv, care vizează creșterea stimei de sine și conturarea unei identități pozitive<sup>2</sup>. Ei realizează ceea ce în psihologia socială s-ar numi propunerea a noi dimensiuni de comparație între grupuri, pentru a micșora dezavantajul propriului grup și redefinirea atributelor, astfel încât cele în mod tradițional considerate negative să aibă acum o conotație pozitivă, care să le favorizeze grupul<sup>3</sup>. În cele ce urmează vom analiza felul în care autorii de limbă latină realizează transformarea barbarilor despre care scriu dintr-un grup dezavantajat într-unul privilegiat, într-un *popor ales* înzestrat cu toate atributele care îndreptățesc o asemenea categorisire. Ca și în cazul bizantinilor, poporul ales se definește și pentru acești autori prin apelul la trei componente esențiale: o patrie - Pământ al Făgăduinței în care migratorii își găsesc în sfârșit liniștea, un neam și un rege (*patria, gens et rex sua*).

Romanii unificaseră întreaga lume cunoscută în numele unui ideal de civilizație, și urmându-le modelul, la o scară mai puțin ambițioasă, barbarii realizează și ei unificarea și organizarea unui spațiu de care istoricii pe care îi analizăm se simt profund atașați afectiv. Astfel, constituirea ca "popor ales" face apel la componente de sorginte biblică, mai ales vetero-testamentară. Ceea ce pare să caute fiecare dintre aceste neamuri este un "pământ al făgăduinței", spațiu fertil și lipsit de primejdii, care o dată cucerit să permită întemeierea unor state durabile și desfășurarea unei existențe pașnice. Cum am mai spus, precum poporul ales din Biblie, fiecare neam este condus de unul sau mai mulți eroi salvatori, meniți să joace rolul lui Moise<sup>4</sup>. Acest rol aparține la Iordanes, mai mult decât lui Teodoric, privilegiat pentru a-i fi așezat pe goți pe pământul făgăduinței, lui Berig, cel care-i scoate din ostia în cele din urmă Scandza și traversând marea îi aduce pe continent, și lui Filimer. Ca Moise altădată, care în pustie distrusese idolii și-i pedepsise pe închinătorii lor, acesta le alungă pe vrăjitoarele *haliurunnae* care într-un

---

<sup>2</sup> Stereotipuri, discriminare și relații interetnice, p. 27.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> W. Goffart, *The Narrators...*, p. 384.

fel sau altul, imposibil de determinat de către noi, primejduiiau coeziunea grupului social. Pentru Grigore din Tours, salvatorul neamului este fără îndoială Clovis, care i-a mântuit pe franci de întunericul erorilor păgânismului în care fusese și el cufundat la început<sup>5</sup>. La Isidor, acest rol pare a fi jucat de Wallia, cel care-i aduce pe vizigoți la adăpost în Acvitalia, unde după ce-i înfrâng pe dușmanii lor și ai Imperiului pot duce o existență mai puțin tulburată ca înainte<sup>6</sup>. Ethelbert din Kent este o astfel de figură providențială pentru anglo-saxonii lui Beda, prin instituirea noii ordini religioase și prin redactarea legilor. Pentru Paul Diaconul, Lamissio și Alboin sunt cei care-i conduc pe longobarzi cu bine prin încercările legendare sau reale pe care trebuie să le depășească înainte de a se așeza în Italia<sup>7</sup>. În acest context care face trimitere la diferite surse de inspirație, pentru unii din autorii la care ne referim itinerariul urmat de poporul ales are semnificație epopeică, precum călătoria lui Eneea. Iordanes, Isidor, Paul Diaconul prezintă diferitele etape ale călătoriei goților sau longobarzilor de la prima apariție pe scena istoriei până la așezarea pe Pământul făgăduinței. În schimb, pentru Beda și Grigore din Tours istoria propriu-zisă a poporului ales începe cu intrarea în țara de care aveau să-și lege destinele. Isidor din Sevilla este cel mai hotărât în a face din ținta finală a călătoriei goților o patrie barbară definită în manieră romană. El este precis în desemnarea spațiului marcat de prezența goților, ignorând faza legendară a migrației goților, așa cum o întâlneam la Iordanes și intrând direct în istorie. Primele referiri la teritorii atinse de goți au în vedere spații bine cunoscute, precum Grecia, Macedonia, Asia Mică. Urmează etapele următoare ale itinerariului lor european: Peninsula Balcanică, Italia, Galia, Spania. Spațiul este real și bine cunoscut, potrivit pentru a găzdui o istorie reală și demnă de crezare, dar nu mai puțin glorioasă prin aceasta. La el Spania este o *axis mundi*, țară predestinată mariajului fericit cu goții. "Regina tuturor provinciilor", țara "sfântă și veșnic binecuvântată"<sup>8</sup>, Spania beneficiază de o semnificativă precuvântare compusă în spiritul acelor "Laudes Romae" care aveau menirea să glorifice eternitatea Orașului<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, II, 27.

<sup>6</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 21, 22.

<sup>7</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 15; I, 17.

<sup>8</sup> Isidorus Hispalensis, *Laus Spaniae*, 1-2.

<sup>9</sup> Iohannes Irmscher, "Nuova Roma" o "Seconda Roma". *Renovatio o translatio*, "Da Roma alla Terza Roma", Symposion, Napoli, 1982, p. 233.

Este adevărat că Roma nu era subiectul exclusiv al unor astfel de bucăți literare, căci și alte orașe beneficiau de asemenea *laudes* care constituiau o "afirmare viguroasă și artistică a mândriei civice", însă Isidor, folosindu-se de modelele antice, devine el însuși model, creând tradiția de a începe o cronică sau un poem cu elogiul unor orașe sau țări<sup>10</sup>.

Iordanes, pentru care începuturile istoriei goților sunt înveșmântate în legendă în scopuri ideologice și propagandistice, amestecă elemente reale și fantastice într-o țesătură care pune mari greutatea celor ce doresc să localizeze diferitele evenimente. Faza legendară a istoriei goților se desfășoară pe un teritoriu foarte vast, care pe de o parte cuprinde Scandza și Sciția, ambele târâmuri ale Nordului plin de taine, iar pe de altă parte Egiptul, Persia, teritorii asiatică și europene. E ca și cum, după ce i-a instalat pe goți pe continent, introducându-i oarecum în istorie, autorul îi pune să refacă segmente din itinerariul lui Alexandru Macedon, cu care îl și compară la un moment dat pe unul dintre regi<sup>11</sup>. Pe de altă parte, regiunile pe care goții le-ar fi cucerit în timpul peregrinărilor lor prin lume au fost doar mai apoi integrate în Imperiul roman, care nu poate astfel să invoce o anterioritate a stăpânirii sale în fața goților. În mod paradoxal, Italia, care este transformată de goți într-o adevărată patrie nu se bucură decât de o atenție pasageră din partea lui Iordanes, poate și pentru că din acest moment centrul de greutate se deplasează de la întregul popor tratat până atunci ca un erou colectiv la dinastia lui Teodoric. Spațiul își îndeplinise deja până atunci funcția de legitimare, și acum alte mecanisme, precum tradiția și istoria recentă, sunt puse în joc.

Cumva în tradiția deschisă de Isidor cu a sa *Laus Spaniae*, și Beda își începe *Istoria* cu o descriere a Britaniei. Descrierea insulei și a bogățiilor ei, notațiile istorico-etnografice și lingvistice au menirea de a-l convinge pe cititor că Britania este un pământ privilegiat care a avut nevoie de anglo-saxoni pentru a-și valorifica toate posibilitățile.

Ca și goții lui Iordanes, longobarzii originari din mitica Scandinavie străbat în prima parte a istoriei lor teritorii necunoscute, potrivite pentru a găzdui monștri sau populații legendare, precum assipiții sau amazoanele. De-abia cu așezarea lor în Pannonia se poate considera că aceștia intră în geografia reală a continentului. Italia este pentru Paul Diaconul un pământ privilegiat în sens negativ, deoarece a suportat cruzimile tuturor valurilor

---

<sup>10</sup> E. R. Curtius, *Literatura occidentală și Evul mediu latin*, p. 186.

<sup>11</sup> Iordanes, *op. cit.*, XXIII.

de migratori. "Misera Italia", transformată însă de longobarzi în cele din urmă într-un fel de *felix Italia* este pământul pentru nenorocirile căruia el suferă, așa cum va fi suferit pentru înfrângerea propriului său popor. În opera lui se realizează în alte forme sinteza isidoriană a unui patriotism care are drept poli cu valoare egală patria și poporul care o locuiește.

Deși Grigore din Tours pare mai interesat de târâmurile exotice pomenite în Biblie decât de Galia, își îndreaptă totuși atenția privilegiată spre spațiul auvergnez, zona cea mai romanizată dar și cea în care el locuiește. Unitatea spațiului cucerit și organizat de franci este însă o realitate pe care el o evidențiază prin folosirea singularului de *regnum francorum* pentru a desemna pluralitatea de regate din Galia francă.

Se poate observa astfel că în ceea ce privește raportul dintre teritoriul care se constituie într-o patrie și poporul care îl stăpânește, există un evantai larg de posibilități. Sunt istorici care tratează acest teritoriu ca pe o patrie definită deja în maniera romană, sunt alții care accentuează rolul poporului ales care înobilează prin prezența sa spațiul. Comună este însă pentru toți valorificarea din punct de vedere ideologic a spațiului, care constituie o piesă importantă în mecanismul legitimării stăpânirii politice a fiecărui popor ales.

Neamul barbar plasat în centrul reflexiei istorice a fiecăruia dintre autorii de care ne ocupăm joacă în lumea lor inevitabil mai limitată decât vechiul Imperiu roman un rol civilizator, altfel decât romanii și totuși aidoma lor. Acesta se concretizează fie în aportul lor la victoria dreptei credințe, fie în asumarea unui comportament cultural compatibil cu cel al romanilor. Prin adiționarea celor trei roluri: ordonatori, unificatori, civilizatori, barbarii "aleși" devin în viziunea purtătorilor lor de cuvânt succesorii cei mai îndreptați ai romanilor.

Mult mai mult decât în cazul bizantinilor, problema originii comune se pune cu acuitate pentru aceste popoare, care trebuie să se definească drept *gens*, *gentes*, presupunând astfel o descendență biologică din strămoși comuni, în condițiile în care ele sunt de fapt polietnice<sup>12</sup>. Etnogeneza popoarelor germanice nu este rezultatul descendenței comune ci a deciziei politice, asumată de șefi războinici sau de clanuri conducătoare care folosesc în favoarea lor o presupusă origine divină sau o carismă de tip special<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> H. Wolfram, *Origo et religio*, p. 20-21.

<sup>13</sup> Această ipoteză asupra etnogenezei neamurilor germanice a fost formulată și argumentată de Reinhard Wenskus în lucrarea sa devenită clasică *Stammesbildung und Verfassung* (Koln, 2a ed., 1977).

Bineînțeles, crearea unui popor barbar în jurul unui lider nu neagă o reală unitate etnică inițială a nucleului central al poporului sau existența unei conștiințe a unității etnice încă înainte de noua etnogeneză, a unei tradiții a originii comune<sup>14</sup>. Discutând despre originea acestor popoare, trebuie să începem prin a o plasa în spațiu, întrucât, oricâte elemente mitice ar folosi autorii la care ne referim, acestea sunt integrate unor istorii, care trebuie să-și păstreze trăsături veridice. Spațiul este deci circumscris într-o geografie reală, dar își păstrează caracteristicile sale mitice, asemeni timpului în care este plasată geneza. Goții lui Iordanes și longobarzii lui Paul apar pentru prima dată pe scena istoriei în acea mitologică Scandinavie, în care ei trăiesc însă într-o stare nedefinită, ducând o existență pasivă care nu-i înscrie în nici un fel în istorie. Lipsa de precizări cu privire la această etapă scandinavă a istoriei lor ar fi putut induce îndoieli referitoare la realitatea acesteia și ar fi putu sugera că este vorba de un simplu loc comun, care să explice o apariție aproape *ex nihilo* pe scena istoriei. Toponimia peninsulei, în care există termeni cuprinzând radicalul 'got' (Götaälv, Gotland, ș.a.)<sup>15</sup> ne îndeamnă totuși să credem în realitatea originii scandinave cel puțin pentru goți. Includerea în genealogia regilor consemnată de Iordanes a lui Gaut (Gapt), tatăl lui Humli (Hulmul)<sup>16</sup>, strămoșul danezilor este un alt argument care pledează pentru legătura între goți și Scandinavia<sup>17</sup>. Ceea ce se contestă astăzi de către istorici nu mai este deci realitatea originii scandinave a goților, ci modalitatea lor de a migra, într-un unic grup organizat și condus de un singur rege, întemeietorul unei dinastii neîntrerupte până la 551<sup>18</sup>. Dar acesta este un aspect asupra căruia vom reveni mai târziu.

La Isidor, spațiul de origine a goților este doar sugerat, prin identificarea lor cu sciții și poporul lui Gog și Magog, ceea ce, ținând seama de etnografia clasică și de influența biblică, ar desemna un spațiu nordic-răsăritean. Singurul lucru sigur pentru istoricul spaniol este vechimea acestui neam, care este foarte mare, argumentată de asemenea prin apelul la Biblie<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> Liebeschuetz, *Alaric's Goths: nation or army?*, în J. Drinkwater, Hugh Elton, *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, p. 79.

<sup>15</sup> H. Wolfram, *Origo et religio*, p. 27.

<sup>16</sup> Iordanes, *op. cit.*, XIV, 79.

<sup>17</sup> H. Wolfram, A. Schwartz (eds), *Das Reich und die Germanen*, Berlin, 1992, p. 54-55.

<sup>18</sup> O. Devillers, *Introduction*, la Jordanès, *Histoire des Goths*, Paris, 1995, p. XXII.

<sup>19</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, I.

Nici la Grigore din Tours nu se conturează cu claritate un spațiu de origine pentru franci, deoarece aceștia apar pentru prima dată în Germania, în conflict cu romanii pe undeva pe lângă Köln, învinși fiind apoi în Ardeni<sup>20</sup>. Pe de altă parte, lipsa unei atenții deosebite acordate locului de origine a francilor poate fi explicată și prin faptul că ei nu desfășoară o migrație pe spații extrem de întinse, ci de fapt nu se desprind niciodată total de sălașele inițiale<sup>21</sup>. Episcopul auvergnez nu știe nimic despre trecutul îndepărtat al acestui popor, având despre originea lui cunoștințe vagi, lipsite de o precisă elaborare tradițională<sup>22</sup>, și ceea ce este mai dureros pentru el, nu știe când au început francii să aibă regi. Nutrit de lecturi biblice, el nu poate concepe o existență independentă și glorioasă fără o organizare de tipul regatului, cu care era deja familiarizat și datorită experienței sale de viață, desfășurată într-un timp și într-un spațiu în care formațiunea politică normală era tocmai cea monarhică. De aceea, etapa din istoria francilor care se desfășoară înainte de apariția regilor nu-l interesează, sau ca să fim corecți, nu este tratată de el din lipsa recunoscută de surse de informare. Excepție face atenția deosebită pe care o dă episodului luptei de la Campus Mauriacus, în care francii ies pentru prima dată în prim-plan pe scena istoriei Galiei<sup>23</sup>. Om al bisericii, nu poate consemna, în ipoteza că i-ar fi fost cunoscut, mitul originii supranaturale a dinastiei merovingiene care ar avea între strămoși un monstru marin care i-ar fi dat naștere lui Meroweu, întemeietorul.

Și pentru Beda, istoria anglo-saxonilor începe cumva cu așezarea în Britania, deși oferă câteva amănunte despre vechile lor sălașuri de pe continent (Vechea Saxonie, Angulus, ținutul Anglilor, regatul iuților din Iutland)<sup>24</sup>. Indicațiile date de el asupra locurilor lor de origine s-au dovedit destul de corecte confruntate cu datele arheologice, în schimb, așezarea lor pe harta Britaniei, așa cum e prezentată de Beda e oarecum simplificată, grupurile de angli și saxoni fiind mult mai amestecate decât lăsa să se înțeleagă narațiunea sa<sup>25</sup>. Această diversitate, pe care Beda o

---

<sup>20</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, II, 9.

<sup>21</sup> Stefano Maria Cingoloni, *Le storie dei Longobardi. Dall'Origine a Paolo Diacono*, Roma, 1995.

<sup>22</sup> I. N. Wood, *The Merovingians...*, p. 35.

<sup>23</sup> S. Barnish, *Old Kaspar...*, în *Fifth-century Gaul...*, p. 43.

<sup>24</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 15.

<sup>25</sup> J. N. L. Myres, *The Angles, the Saxons and the Jutes*, "Proceedings of the British Academy", LVI, 1970, p. 145-174.

sublinia indicând așezarea diferențiată a unor grupuri compacte, îi era poate necesară pentru a demonstra rolul creștinismului care a reușit să facă din aceste neamuri diferite un singur popor, pe care istoria sa îl numește chiar din titlul ei *gens Anglorum*. Originea supranaturală a șefilor este consemnată în genealogia fraților Hengist și Horsa, conducătorii primei expediții, care s-ar trage din Wotan<sup>26</sup>. Legătura dintre clanul conducător și divinitate este deci o componentă comună a istoriei mitice a neamurilor germanice, pe care o găsim verificată și în acest caz. În fond, narațiunea lui Beda nu făcea decât să comprime într-un unic act mitic și providențial al migrației îndelungatul proces de așezare a anglo-saxonilor în insulă<sup>27</sup>.

Pentru că am ajuns la aspectul referitor la originea supranaturală a poporului ales sau cel puțin a clanului conducător, merită să zăbovim mai mult asupra variantelor prezentate de Iordanes și Paul Diaconul, fiecare în felul său constituind mituri de origine bazate pe tradiții gentilice vechi, rearanjate însă după criterii literare.

Începută ca istoria unui popor privit în ansamblul său, având astfel un aspect mai "democratic" să zicem decât alte producții relativ contemporane, *Getica* se concentrează apoi asupra clanului conducător al Amalilor din care făceau parte Teodoric și familia sa. Desprinderea de spațiul familiar al Scandiei este de fapt plecarea către aventură a eroului mitic, cu precizarea că aici avem de-a face cu un erou colectiv. Ca în basme, trebuie trecute obstacole naturale, în acest caz traversată marea, sau înfruntate pericole de alt gen, cum ar fi lupta cu vandalii<sup>28</sup>. În realitate, se pare că în urma conflictelor cu rugii sau cu vandalii, nucleul gotic inițial se întărește cu elemente care li se alătură din rândul acestora, al herulilor și al scirilor, care vor contribui astfel la etnogeneza gotică<sup>29</sup>. Așezarea lor pe țărmurile Balticii ar fi fost marcată de o simbolică luare în stăpânire a spațiului, crăia i se dă nume sugestiv: Gothiscandza<sup>30</sup>. Ne putem însă întreba dacă nu cumva și spațiul și-a pus amprenta istoriei lor, numele unuia din clanurile conducătoare ale goșilor, *Balthi*, putând să aibă o etimologie care să nu însemne neapărat "cei puternici", conform explicației lui Iordanes, ci chiar "cei de la Baltica", "balții"<sup>31</sup>. O altă

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> S. M. Cingoloni, *Le Storie dei Longobardi...*, p. 20.

<sup>28</sup> Iordanes, *op. cit.*, IV, 25.

<sup>29</sup> G. Dagron, *Discours utopique...*, p. 299.

<sup>30</sup> Iordanes, *op. cit.*, IV, 25.

<sup>31</sup> H. Wolfram, *Origo et religio*, p. 28.



încercare specifică mitului este trecerea podului<sup>32</sup>, legătură fragilă între două lumi, care, rupându-se, îi condamnă să rămână în spațiul Sciției, tărâm intermediar între mit și istorie<sup>33</sup>. Această etapă intermediară a evoluției lor istorice este foarte bine ilustrată și de consemnarea ei de către tradiție, mărețele lor fapte de atunci fiind "povestite peste tot în cântecele lor cele vechi aproape ca într-o istorie"<sup>34</sup>. Etapei legendare îi corespund cântecele, producții artistice, dar care însă ar oglindi realitatea, crede autorul, ca o adevărată istorie. Tot acum s-ar produce diviziunea lor între vizigoți și ostrogoți, acceptată ca atare de întreaga tradiție care l-a urmat pe Iordanes. Cercetări mai recente au demonstrat însă că plasarea acestei împărțiri într-o etapă atât de timpurie a istoriei goților este de fapt un anacronism, o proiectare în trecut a unei situații mai puțin îndepărtată în timp, care a survenit de fapt după trecerea goților în Imperiu în urma șocului produs de huni<sup>35</sup>. P. J. Heather, care a confruntat tradiția prezentată de Iordanes cu alte surse contemporane disponibile (Ammianus Marcellinus, Zosimos, Sozomenos), a ajuns la concluzia că dacă anterior venirii hunilor a existat o ordine politică bine constituită, exprimată în cele două regate gotice, lovitura din anul 376 a fost atât de puternică încât nu a mai permis imediat restaurarea acestei ordini. Goții n-au intrat deci în Imperiu ca grupuri coerente care au cucerit teritorii, ci grupurile numite ostrogoți și vizigoți s-au constituit treptat, în cadrul confruntărilor cu romanii și al luptelor interne. *Getica* trebuia însă să pledeze pentru vechimea unei astfel de diviziuni, mai ales că acesta presupunea o durată corespunzătoare a celor două dinastii, și în special a Amalilor, considerați mai prestigioși.

În ceea ce-i privește pe conducătorii goților, ar fi de făcut câteva observații. Printre regi se numără Telefus, fiul lui Hercule, introdus în poveste cu oarecare dificultate, căci Iordanes era conștient că acest nume "este cu totul străin de limba goților"<sup>36</sup> dar care era absolut necesar întrucât avea rostul de a-i lega pe goți de prestigioasa cultură elenică<sup>37</sup>. Mențiuni speciale merită regii geți, dintre care cei mai importanți sunt Burebista, Deceneu, Diurpaneus, a căror istorie este preluată din Dio

---

<sup>32</sup> Iordanes, *op. cit.*, IV, 27.

<sup>33</sup> G. Dagron, *Discours utopique...*, p. 300.

<sup>34</sup> Iordanes, *op. cit.*, IV, 28.

<sup>35</sup> P. J. Heather, *Goths and Romans, 332-489*, Oxford, 1991.

<sup>36</sup> Iordanes, *op. cit.*, IX, 59.

<sup>37</sup> G. Dagron, *Discours utopique...*, p. 301.

Chrysostomos. Ar fi interesant să ne întrebăm de ce tocmai aceștia au fost selectați din lista de regi geți care îi stătea la dispoziție și care era desigur mult mai cuprinzătoare și de ce s-au bucurat de un tratament preferențial. Explicațiile ne par a fi de natură ideologică. Burebista este întemeietorul unui tip nou de regalitate, bazată pe puterea aproape regească (*poene regiam potestatem*)<sup>38</sup> a marelui preot. De fapt, personajul principal în cunoscuta secvență care prezintă disciplinarea prin știință și filosofie a geților nu e Burebista, care este amintit parcă doar pentru a preciza cadrul cronologic, ci Deceneu, consilierul acestuia. S-a arătat că accentuarea importanței acestui personaj trebuie să fi servit interesele lui Cassiodor, care dorea să pună în evidență rolul consilierului înțelept în edificarea unui stat puternic și important, cârmuit în conformitate cu principiile filosofiei<sup>39</sup>. Diurpaneus este regele care își conduce poporul în lupta victorioasă împotriva romanilor, chiar dacă în prim plan nu se conturează el, ci întregul popor ca un grup anonim<sup>40</sup>. Victoria împotriva romanilor lui Domitian constituie momentul în care ar avea loc zeificarea șefilor goți, *proceres* (este din nou vorba de un grup anonim și nu de personaje individualizate, probabil din simplul motiv că istoriile mai vechi nu consemnau prea multe nume ale frunțașilor geți). Aceștia, ne spune Iordanes, de atunci au fost numiți "semizeii, adică Ansi"<sup>41</sup>. Acești semizeii reprezintă clanul conducător al Amalilor, a căror genealogie este construită într-o manieră foarte interesantă.

Mai întâi însă trebuie să analizăm problema calității divine dobândite de Amali în urma victoriei împotriva romanilor. Ansii sau Aesirii sunt în mitologia scandinavă rasa mai tânără de zei, care descind din Odin și sunt orientați spre război și virtuțile războinice. Aceștia succed Vanirilor, rasa mai veche, care garanta pacea și fertilitatea<sup>42</sup>. Reclamarea numelui de Ansi ar putea indica o anumită schimbare de orientare religioasă a goților în momentul sejurului lor la Nordul Mării Negre, și folosirea acestor zeități războinice pentru a consolida puterea unui clan dominant. Un indiciu în acest sens, chiar dacă nu incontestabil, ar putea fi izgonirea vrăjitoarelor *haliurunnae* din sânul comunității<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> Iordanes, *op. cit.*, XI, 67.

<sup>39</sup> Z. Petre, *A propos de sources de Jordanès...*, p. 52.

<sup>40</sup> H. Wolfram, *Origo et religio*, p. 29.

<sup>41</sup> Iordanes, *op. cit.*, XIII, 78.

<sup>42</sup> *Mitologia nordică*, Ed. Enciclopedică, București, 1992.

<sup>43</sup> Iordanes, *op. cit.*, XXIV, 121.

Din punctul de vedere al unui scriitor creștin, este o acțiune foarte normală, dar noi nu putem înțelege la fel de ușor de ce niște adepți ai politeismului recurg la o astfel de măsură extremă, în condițiile în care practicile magice erau componente normale ale atitudinii lor religioase. Aceasta ar putea semnifica o schimbare a cultului, trecerea de la adorarea unor zeițăi legate de fertilitate și fecunditate, ceea ce presupunea o serie de practici în care rolurile feminine să fie importante, la un nou tip de cult, mult mai războinic<sup>44</sup>. Pe de altă parte, Iordanes afirmă că goții au avut de la început în mare cinste pe Marte, pe care "l-au adorat întotdeauna printr-un cult barbar, căci victimele lui au fost prizonierii omorâți, socotind că arbitrul războiului trebuie împăcat cu vărsare de sânge omenesc"<sup>45</sup>. Ni se pare destul de evident că accentul pus pe importanța cultului lui Marte, chiar dacă se bazează pe o afirmație a lui Virgiliu referitoare la geți<sup>46</sup>, urmărește de fapt să găsească puncte comune între goți și romani. Marte era părintele romanilor, ca tată al lui Romulus și Remus; a spune că el s-a născut chiar la goți înseamnă a găsi încă la începuturile unei istorii mitice legături între cele două popoare care erau predestinate să se înțeleagă. Pe de altă parte, dacă goții deja existau atunci când s-a născut zeul războiului, înseamnă că ei au o vechime chiar mult mai mare decât a romanilor și o istorie (spune Iordanes undeva că de 2030 de ani) care îi face aproape contemporani cu Moise<sup>47</sup>. O altă posibilă explicație este modelul roman după care este în cele din urmă construită *Getica*. Un alt argument în acest sens este și mai sus amintita genealogie a Amalilor, în care cele 17 generații de regi amali enumerate sunt tot atâtea cât generațiile care îl separă pe Aeneas de Romulus<sup>48</sup>. Genealogia legitimează, ca în orice cultură tradițională (și nu numai), astfel încât Teodoric avea nevoie de o astfel de succesiune neîntreruptă de regi, de o astfel de transmitere a puterii din tată în fiu care să fi existat încă din trecutul îndepărtat, pentru a justifica păstrarea puterii în familia sa. Spuneam mai sus că este o genealogie fabricată la comandă, întrucât sursele contemporane prezintă pentru secolele V-VI, când goții sunt mai cu atenție priviți de autorii romani, puține cazuri de transmitere a puterii din tată în fiu<sup>49</sup>. Acesta era de altfel un lucru normal pentru o regalitate barbară încă electivă, în care regele, în pofida a

---

<sup>44</sup> H. Wolfram, *Histoire des Goths*, p. (257 ed engl)

<sup>45</sup> Iordanes, *op. cit.*, V, 40.

<sup>46</sup> Vergilius, *Eneida*, III, 36.

<sup>47</sup> P.J. Heather, *Goths and Romans...*, p. 55.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>49</sup> P. J. Heather, *The emergence of the Wisigothic Kingdom...*, în *Fifth-century Gaul...*, p. 86.

ceea ce are dori autorul *Geticii* să ne lase să credem, este desemnat în virtutea calităților sale războinice și nu a descendenței dintr-o familie ilustră. O astfel de genealogie, în care apar în mod atât de potrivit eroi eponimi precum Gaut, Amal, Ostrogotha<sup>50</sup>, în care este făcut loc unui non-Amal precum Hermanaric (omis din genealogia oficială a Amalilor realizată în 533<sup>51</sup>) pentru a-l include în aceeași linie pe urmașul acestuia Eutharic, soțul Amalasiunthei<sup>52</sup> are o clară funcție ideologică și propagandistică. Prin ea clanul Amalilor își justifică rolul de nucleu de tradiție în jurul căruia s-a agregat poporul ostrogoților, înzestrat cu toate calitățile care îi permit să fie considerat popor ales.

Mitul de origine pe care îl prezintă Paul Diaconul în *Historia Langobardorum* are destul de multe puncte comune cu cel al goților, chiar dacă acestea nu sunt întotdeauna evidente și chiar dacă nu se datorează doar unei influențe a *Geticii* pe care autorul longobard o cunoștea și a folosit-o<sup>53</sup>. Povestea începuturilor are o serie de elemente demne de o atenție mai deosebită. Paul spune că o parte a neamului care pe atunci se chema al Vinnililor decide, datorită suprapopulării, să plece din Scandinavia. Ei sunt conduși de doi frați, Ibor și Aio, sfătuiți de mama lor, Gombara, o femeie înțeleaptă și capabilă să intermedieze în relația cu divinitățile<sup>54</sup>. Prezența în fruntea longobarzilor a doi frați a suscitat mai multe posibile interpretări. O ipoteză ar fi calchierea modelului roman al fraților Romulus și Remus, care ar fi menită să plaseze istoria longobarzilor în cadrele istorice cunoscute de toți<sup>55</sup>. O altă interpretare leagă însă mitul de origine a longobarzilor de cadrul mai amplu al mitologiei scandinave. În povestirile cari aveau ca eroi pe Vaniri, zeii din prima generație, apar frecvent cupluri de frați de tip dioscurian, zei sau semizeii iar divinitățile feminine au un rol important<sup>56</sup>. Prezența a doi frați în fruntea longobarzilor și rolul avut de mama lor i-ar putea desemna ca pe niște adoratori ai Vanirilor. În logica mitului intervine însă o probă decisivă, care este confruntarea cu vandalii, beneficiarii favorii lui Wotan, zeul Aesir. În ajunul bătăliei însă,

---

<sup>50</sup> Iordanes, *op. cit.*, XIV, 79-82.

<sup>51</sup> P. J. Heather, *Cassiodorus and the Rise of the Amals: Genealogy and the Goths under Hun domination*, "The Journal of Roman Studies", vol. LXXIX, 1989, p. 111.

<sup>52</sup> Idem, *Goths and Romans...*, p. 22-25.

<sup>53</sup> S. M. Cingoloni, *Le Storie dei Longobardi...*, p. 24.

<sup>54</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 3.

<sup>55</sup> W. Goffart, *The narrators of barbarian history*, p. ?

<sup>56</sup> H. Wolfram, *Origo et religio*, p. 21.

preotesele vinililor câștigă sprijinul zeiței Freja, soția lui Wotan, care le sugerează un vicleșug. Prinzându-și pletele în față ca pe niște bărbi, femeile vinile participă și ele la luptă, determinându-l pe Odin să se întrebe cine sunt acei purtători de bărbi lungi<sup>57</sup>. Unul din supranumele sale era însă "Cel cu barbă lungă", astfel încât, numindu-i din greșală ca pe sine pe vinili, este obligat apoi să le confere lor victoria. Episodul bătăliei cu vandalii este prezentat de Paul ca fiind cel al adoptării unui nou nume de poporul său, și anume cel de longobarzi, *langobardi*. Ar putea fi vorba de reminiscențe ale unui proces istoric, presupunând identificarea vinililor într-un nou grup etnic, poate mai numeros, cum se întâmpla adeseori după victorii decisive, când părți ale neamului învins îi urmau pe învingători<sup>58</sup>. Ținând seama însă de elementele prezentate anterior, noi putem să bănuim că este vorba și de o schimbare de rit, trecerea de la adorarea Vanirilor (Freja care este înduplecată de rugămințile preoteselor este de fapt o zeitățe din prima generație, confundată apoi cu Frigg, soția lui Odin) la cea a Aesirilor care prin Odin le-a conferit victoria<sup>59</sup>. Schimbarea teritoriului, schimbarea numelui, schimbarea religiei sunt astfel componentele etnogenezei longobarzilor care are loc pe continent, în condițiile depășirii obstacolelor rituale.

Observăm deci că ideea schimbării de religie ca o garanție a succesului militar există în contexte politeiste cu mult înaintea experimentului lui Constantin. Chiar dacă autorii creștini au încercat să facă din Clovis al francilor sau din unii regi anglo-saxoni noi ipostaze ale lui Constantin, descifrarea modului în care se produce conversiunea ne sugerează că la baza abandonării vechii religii stă tot un mecanism care vizează garantarea victoriei în luptă.

În construirea unei identități pozitive, care trebuie să contribuie la justificarea stăpânirii politice, argumentul cel mai important este cel de natură religioasă. Istoricii noștri tratează astfel cu destulă atenție, chiar dacă diferențiat de la caz la caz, această esență a identității fiecărui popor ales. ținând seama de trecutul barbar al popoarelor despre care scriu, istoricii de limbă latină trebuie să acorde o atenție destul de susținută etapei păgâne a evoluției acestora, pe care o condamnă vehement (precum Grigore) sau o acceptă ca având o anumită valoare civilizatoare (ca Isidor).

---

<sup>57</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 8.

<sup>58</sup> S. M. Cingoloni, *Le Storie dei Longobardi...*, p. 25.

<sup>59</sup> H. Wolfram, *Origo et religio*, p. 22.

Iordanes, datorită faptului că goții nu acceptă dreapta credință ci rămân arieni, acordă destulă atenție păgânismului acestora, pe care încearcă să-l ridice la nivelul celui greco-roman. Astfel, accentuând rolul cultului lui Marte în rândul goților, el poate pune în evidență în același timp caracterul războinic și vitejia acestui popor cât și legătura lor cu romanii, care de asemenea erau în mod tradițional legați de zeul războiului. Cu toate acestea, autorul creștin trebuie, în acord cu sursele antice, să amintească sacrificiile umane pe care le presupunea cultul "barbar"<sup>60</sup>. Este posibil ca și zeificarea regilor goți (autorul îl dă ca exemplu pe Tanaosis, învingătorul lui Vesosis al Egiptului)<sup>61</sup> să amintească publicului cultivat de practica romană a trecerii împăraților romani după moarte în rândul zeilor. Asimilarea șefilor goți cu semizeii Ansi, despre care am vorbit mai sus, face însă probabil trimitere la fondul mitologic scandinav, scopul fiind același: sublinierea vechimii și măreției goților inclusiv prin anumite practici ale păgânismului lor. Păgânism care, alături de sacrificiile sângeroase, presupune însă și o reprimare a vrăjitoriei (alungarea haliurunnaelor), care nu putea fi decât în consens cu exigențele creștine, pentru care practicile vechiului politeism încep din ce în ce mai frecvent să fie asimilate cu magia<sup>62</sup>.

Isidor, aflat cumva în aceeași dificultate a existenței unei etape păgâne semnificative în istoria goților, având însă exigențe superioare datorită calității sale de episcop, califică tranșant păgânismul goților drept idolatrie. Goții creștini sunt persecutați de Athanagild deoarece refuză să sacrifice idolilor; fără a afirma aceasta în mod tranșant, se poate pune în legătură această idolatrie cu caracterul distrugător al primelor lor invazii<sup>63</sup>. Goții păgâni "răvășesc" ținuturile Imperiului, spune în repetate rânduri Isidor, folosind un termen aplicat în mod tradițional invaziilor barbare. În acest fel, fără a utiliza în mod explicit termenul "barbar" în sensul de "păgân", Isidor sugerează legătura între cele două concepte. O dovadă indirectă în acest sens este faptul că după convertirea lor la creștinism, chiar în varianta ariană, acest caracter sălbatic, devastator al luptelor lor nu mai este evidențiat. Ceea ce predomină după episodul Adrianopol sunt relațiile pașnice cu Imperiul, din perioada domniei lui Teodosie<sup>64</sup>. Istoria goților citită în acest sens poate fi

<sup>60</sup> Iordanes, *op. cit.*, V, 40-41.

<sup>61</sup> *Ibidem*, VI, 48.

<sup>62</sup> Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris, 1991.

<sup>63</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 1-6.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 7-12.

privită ca un capitol din istoria mai generală a bisericii, întrucât prezintă evoluția unui popor de la condiția sa de încarnare a răului (ne amintim că goții se trag din apocalipticii Gog și Magog) la cea de popor ales care se integrează în împărăția lui Dumnezeu<sup>65</sup>. Forța goților, care este conform lui Isidor principala lor caracteristică, fiindcă numele lor este *tecti quod significator fortitudo*<sup>66</sup>, nu mai este folosită pentru a face rău, precum în perioada lor păgână, ci devine un instrument al binelui, chiar dacă într-o primă formă convertirea lor este ariană.

Beda Venerabilul consideră păgânismul ca o stare naturală a anglosaxonilor înaintea creștinării, neomițând să amintească relațiile privilegiate ale caselor lor regale cu Wotan, din care pretind că ar descinde. Ca atare, la începuturile istoriei lor îi califică fără rezerve drept *pagani*<sup>67</sup>. Fiind cufundați încă în *idolatriae tenebris*, fac sacrificii zeilor lor, pe care autorul îi consideră demoni<sup>68</sup>, conform atitudinii creștine tradiționale. Au idoli și temple din lemn, care vor fi distruse după convertire în regatul lui Edwin chiar de fostul mare preot al vechii religii, într-un gest simbolic pentru victoria creștinismului. Beda este unul dintre puținii autori de epocă de la care ne-a rămas o descriere veridică și lipsită de aprecieri negative a unora dintre credințele specific păgâne ale anglosaxonilor. Cu ocazia convertirii regelui Edwin, ni se înfățișează în fața ochilor tabloul unui păgânism cu rol politic, prin care se exprimă coeziunea comunității. Regele, convins de argumentele episcopului Paulinus, ar fi fost dispus să se creștineze, dar aceasta era o decizie politică și avea nevoie de acceptul curții sale. Acest păgânism are o organizare instituțională ierarhică, rolul preoților fiind foarte mare. Problema sesizată însă chiar de marele preot Coifi este că vechea lor credință oferă prea puțin pe plan spiritual. Concepția prevalentă în raporturile cu divinitățile păgâne era cea a reciprocității: zii erau obligați ca în schimbul cultului care le era închinat să dea ajutor comunității. Nu exista însă o concepție despre viața de apoi, ceea ce favoriza neliniștile care au putut fi exploatare în beneficiul creștinismului<sup>69</sup>. Rolul anglosaxonilor este unul escatologic, de a pedepsi rătăcirea poporului lui

---

<sup>65</sup> Giuseppe Cannone, *Storia ed esegesi biblica nell "Historia Gothorum" di Isidorio di Siviglia*, "Romanobarbarica", 8, 1984-1985, p. 31.

<sup>66</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 2.

<sup>67</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 15.

<sup>68</sup> *Ibidem.*, I, 7.

<sup>69</sup> *Ibidem.*, II, 13.

Dumnezeu (britonii creștini) care s-a îndepărtat de Cel de Sus. De altfel, autorul folosește o paralelă biblică explicită, asemănându-i cu caldeenii care pun foc zidurilor Ierusalimului<sup>70</sup>. Ca și Isidor, Beda evidențiază brutalitatea acestor cuceritori necredincioși, preluând din Gildas tabloul necosmetizat al distrugerii și masacrării britonilor totuși creștini, în pofida presupuselor lor păcate. Autorul ne descrie clădiri publice și private ruinate, preoți uciși în altare, clerul și poporul uciși prin fier și foc astfel încât nu scapă nimeni care să poată îngropa morții<sup>71</sup>. Păgânismul are pentru anglo-saxoni un rol esențial în construirea identității lor, fiind religia strămoșilor la care nu se poate renunța ușor în fața propunerilor, chiar dacă seducătoare, ale unei credințe noi și necunoscute<sup>72</sup>. Pe de altă parte, necesitatea de a face din anglo-saxoni un popor ales conduce la considerarea păgânismului lor ca o stare pasageră, ușor de depășit. Este semnificativ astfel cazul Sfântului Albanus, care este adus în scenă încă păgân, calitate în care adăpostește preoți creștini persecutați, de care este convertit extrem de rapid<sup>73</sup>. Depășirea acestei etape ar fi fost ușor de realizat, vrea Beda să ne convingă, dacă britonii nu le-ar fi refuzat predicarea Evangheliei, din dorința de a nu-i reîntâlni și pe lumea cealaltă. Astfel, făcându-se vinovați de cea mai gravă crimă, de a refuza anglilor mântuirea, britonii își merită soarta. În timpul papei Grigore, sălbăticia inițială a păgânilor, fără a fi fost total depășită, nu mai este atât de șocantă. Angli, *barbara fera incredula gente*, se remarcă acum mai ales prin faptul că limba lor nu este înțeleasă de misionari, care au nevoie de interpreți din rândul francilor<sup>74</sup>.

Grigore din Tours, deși creștin fervent, nu acordă o atenție deosebită păgânismului, poate deoarece pentru el pericolul este reprezentat de erezie, considerată mult mai nocivă decât absența creștinismului. Operele de artă create de păgâni se mai bucură încă de admirația sa, în unele cazuri, ca atunci când deplânge distrugerea unui vechi templu, de-abia restaurat, de către alamanul Chrocus<sup>75</sup>. Evident, în acest caz în discuție nu este pusă atât valoarea intrinsecă a unui edificiu păgân, cât barbaria invadatorului non-franc, incapacitatea acestuia de a

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, I, 15.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*, I, 25.

<sup>73</sup> *Ibidem*, I, 7.

<sup>74</sup> *Ibidem*, I, 23.

<sup>75</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, II, 27.



înțelege și respecta valorile civilizației. Credința francilor înaintea momentului creștinării este caracterizată convențional drept întunecimea erorilor păgânismului<sup>76</sup>, fără prea multe alte amănunte. Cu ocazia botezului lui Clovis el vorbește la fel de convențional despre abandonarea idolilor și doar discursul episcopului Remigius sugerează unele practici păgâne<sup>77</sup>. *Mitis depone colla, Sigamber*, tradus de obicei prin "pleacă-ți capul cu umilință, sicambre" ar putea să însemne și "leapădă-ți umil colierele", ceea ce ar trimite la un tip de vestimentație specific păgân, în care obiectele de podoabă aveau în mod sigur funcții magice și religioase. Această variantă de traducere se potrivește de altfel mult mai bine cu ceea ce urmează, *adora quod incendisti, incende quod adorasti*<sup>78</sup>, care sugerează comportamente specific păgâne, de distrugere violentă a elementelor creștine. Pe istoricul nostru mai degrabă pare să-l supere păstrarea și după creștinare a unor obiceiuri din etapa păgână, precum poligamia regilor, pe care, conform moralei creștine le asimilează cu promiscuitatea și desfrâul, în vreme ce ele erau parte a tradițiilor germanice. De altfel, alte surse disponibile arată că de fapt creștinarea nu a reușit atât de rapid precum vrea să ne sugereze Grigore, supraviețuirile păgâne fiind o realitate în Galia până târziu în secolul al VIII-lea<sup>79</sup>. Este deci evident că ceea ce contează pentru episcopul din Tours este etapa creștină a istoriei francilor, și drumul lor nu atât spre creștinare cât spre asimilarea profundă și aplicarea în practică a preceptelor noii religii.

Lectura atentă a operei lui Paul Diaconul demonstrează că în pofida a ceea ce s-a crezut în general, credința cea mai răspândită în rândul longobarzilor înaintea adoptării ortodoxiei niceene pare să fi fost nu arianismul ci păgânismul<sup>80</sup>. Deși istoricii afirmă că la venirea în Italia longobarzii erau arieni și doar cei de alt neam ar fi fost păgâni<sup>81</sup>, istoria lui Paul Diaconul nu oferă suficiente argumente în acest sens. La sfârșitul secolului VI cel puțin, majoritatea longobarzilor erau încă păgâni<sup>82</sup>. Pe de altă parte, cum Paul povestește de antrenarea în migrație alături de

---

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Ibidem*, II, 31.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> Beatrice Daicoviciu, *Persistența elementelor pagine la franci în secolele VI-VIII*, în "Acta Musei Napocensis", XXI, 1984.

<sup>80</sup> Steven C. Fanning, *Lombard Arianism Reconsidered*, p. 242.

<sup>81</sup> Carlrichard Brühl, *Storia dei Longobardi*, în *Magistra barbaritas. I Barbari in Italia*, ed. Giovanni Pugliese Carratelli, Milano, 2a ed., 1986, p. 97-126.

<sup>82</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, IV, 6; IV, 29.

longobarzi și a altor neamuri, inclusiv provinciali ca panonii și noricii, din provincii ortodoxe, este posibil ca o parte din ei să fi trecut deja la dreapta credință<sup>83</sup>. De altfel, dacă facem o comparație cu sursele bizantine de epocă, vedem că în secolul al VI-lea longobarzii erau considerați ortodocși, căci Procopius ne arată că în momentul în care cer ajutor lui Iustinian împotriva gepizilor folosesc argumentul identității de credință cu bizantinii<sup>84</sup>. Alboin însă, artizanul stabilirii în Italia este păgân, și asemenea lui sunt probabil majoritatea ostașilor săi. În a doua jumătate a secolului al VI-lea, Paul amintește câteva cazuri, e drept izolate, de părăsire a păgânismului în favoarea dreptei credințe. Cel mai spectaculos dintre aceste cazuri este cel al lui Droctulf, care alegând tabăra bizantină acceptă și credința niceeană, după cum o dovedește înmormântarea sa cu un epitaf elogios în San Vitale din Ravenna<sup>85</sup>. După așezarea în Italia, religiile majoritare în rândul longobarzilor par să fi fost o perioadă importantă păgânismul și creștinismul în varianta niceeană, după care s-a produs o arianizare mai ales la nivelul elitelor.

Evident, momentul crucial al istoriei fiecărui popor barbar ar trebui să fie conversiunea, așa cum în cronicile bizantine punctul esențial era trecerea lui Constantin la creștinism. Spunem ar trebui, deoarece în cazul lui Iordanes, care vorbește despre un popor rămas eretic, acest moment este amintit cu o jenă evidentă, autorul inspirat de Orosius aruncând vina ereziei asupra împăratului Valens. "Și fiindcă pe atunci împăratul Valens era cucerit de perfidia ariană (*Arrianorum perfidia*) și închisese toate bisericile de credința noastră, le-a trimis predicatori din secta sa care vărsară acolo în sufletele noilor veniți și ignoranți (*veniens rudibus ignaris*) veninul ereziei lor. Și astfel Vizigoții au fost prefăcuți mai degrabă ariani decât creștini"<sup>86</sup>. Motivația creștinării fusese una de tip politic: vizigoții care se retrăgeau din calea hunilor, dornici să se așeze în Moesia și Tracia și să trăiască după legile împăratului și supuși autorității lui, cer misionari cunoscători ai limbii lor. Identitatea de credință urma să faciliteze conviețuirea și apoi integrarea în sistemul politic roman. Accidentul istoric care a făcut ca la 377 arianismul să fi fost impus de puterea imperială drept ortodoxia statului roman a făcut ca vizigoții să se convertească oficial la forma de creștinism care câțiva ani mai târziu avea

---

<sup>83</sup> S. Fanning, *Lombard Arianism...*, p. 251.

<sup>84</sup> Procopius, *B. G.*, I, 34, 24.

<sup>85</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, III, 19.

<sup>86</sup> Iordanes, *op. cit.*, XXV, 132.

să fie calificată definitiv drept erezie. Interesant este faptul că Iordanes nu-l amintește pe Ulfila în calitate de apostol al goșilor, cum face totuși Isidor, ci doar ca un preot care i-a învățat tainele scrisului pe cei care trăiau în vremea autorului în Moesia<sup>87</sup>. Poate fi vorba de o carență în informație sau de dorința de a atribui aderarea la credința eretică unor cauze exterioare. Goșii sunt neștiutori, *ignarēs*, și aceasta le diminuează vina, fără a le asigura totuși mântuirea. De aceea Valens primește pedeapsa divină, fiind ars (tot din neștiință) la Adrianopol: "astfel s-a împlinit judecata lui Dumnezeu ca el să fie ars chiar de aceia care cerându-i adevărata credință (*vera fide*), el i-a abătut spre schisma ariană (*in perfidia*) și focul iubirii l-a înlocuit cu focul gehnei"<sup>88</sup>. Vocabularul folosit de Iordans este cel tradițional, preluat probabil din Orosius: pune în opoziție *Arrianorum perfidia* cu "credința noastră", care este *vera fide*. Consecințele erorii religioase nu sunt totuși foarte evidente, căci în afară de condamnarea sufletelor lor la focul Gheenei, ceea ce evident pentru un creștin este un *nec plus ultra*, goșii nu suferă eșecuri în plan militar sau politic, dimpotrivă. În nararea evenimentelor care conduc la încheierea *Geticii* cu căsătoria din 551 aspectul religios nu mai este pomenit. Argumentele folosite în sprijinul conturării imaginii de popor ales a goșilor sunt de altă natură, și asupra acestora vom mai reveni.

Grigore din Tours are privilegiul de a vorbi despre un popor care a trecut de la un păgânism ce am văzut că nu părea foarte nociv direct la dreapta credință, fără o etapă ariană intermediară. Ortodoxia a devenit astfel esența identității francilor așa cum era propria sa esență religioasă. Pentru ca lucrurile să fie foarte sigure în ceea ce-l privește, Grigore începe cartea întâi a Istoriei sale cu o mărturisire a dreptei credințe care îl animă: *prius fidem meam proferre cupio, ut qui ligirit me non dubitet esse catholicum*<sup>89</sup>. Urmează apoi o expunere teologică a crezului său, așa cum era definit în ortodoxia niceeană, cu argumente care trădează formația clericală a autorului, om al bisericii implicat în lupta religioasă de idei. Aceeași mărturisire de credință, evident redusă la esențial, este atribuită și lui Clovis în momentul botezului său<sup>90</sup>, și altor diferite personaje.

Bineînțeles, momentul central al evoluției religioase a francilor îl constituie creștinarea ortodoxă a lui Clovis. Ar fi interesant de urmărit

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, LI, 267.

<sup>88</sup> *Ibidem*, XXVI, 138.

<sup>89</sup> Gregorius Turonensis, I, 1.

<sup>90</sup> *Ibidem*, II, 31.

mai întâi grandioasa punere în scenă a ceremoniei propriu-zise, care are loc după o presupusă acceptare entuziastă de către tot poporul francilor (*omnes populus*) a credinței predicate de episcopul Remegius din Reims. E adevărat că acest popor (de fapt armată) care se creștinează o dată cu regele numără ceva peste 3000 de oameni, cifră care dacă ar fi luată în serios nu ar indica o putere militară deosebită. Cum însă modelul creștinării lui Clovis este programatic cel constantinian, este posibil ca aici să fie vorba de preluarea informației din *Actus S. Silvestri* care vorbea de 3000 de evrei convertiți<sup>91</sup>. Biserica în care are loc ceremonia este împodobită cu un fast extraordinar, în care culorile și miresmele sugerează atmosfera paradisiacă (*ut aestimaret se paradisi odoribus collocari*). Era o risipă de fast menită să convingă pe niște păgâni pe cale de a se converti de frumusețile lumii de dincolo, despre care biserica le putea oferi câteva sugestii. Botezul propriu-zis îl spală pe rege de lepra veche a credinței sale, așa cum Constantin fusese vindecat prin botez de lepra primită ca pedeapsă pentru persecutarea creștinilor. De altfel sugestiile sunt clare chiar în text: Clovis este *novos* (sic) *Constantinos*, în vreme ce episcopul Remegius *Silvestri virtutebus equaretur*. Laolaltă cu el este botezată și sora sa Albofledis, în vreme ce o altă soră, Lantechildis, inițial ariană, după o mărturisire de credință ortodoxă, este miruită, fiind primită astfel în rândurile drept-credincioșilor. Modelul constantinian, asumat de regele franc în momentul botezului său, a avut însă asupra istoricilor și alte consecințe, îndemnându-i să pună la îndoială credința sinceră a regelui franc, deoarece acesta, ca și ilustrul său înaintaș, ar fi fost motivat mai ales de interese politice<sup>92</sup>.

Isidor este de asemenea familiarizat cu subtilitățile dogmei, oferind, chiar în cadrul foarte schematic al *Istoriei* sale, o definiție a ortodoxiei, presupunând unitatea persoanelor Treimii, consubstanțialitatea Tatălui și Fiului, pogorârea Sfântului Duh de la Tatăl și de la Fiul<sup>93</sup>. Această definiție nu e întâmplătoare, ea survenind cu ocazia Sinodului din 589, care a ocazionat părăsirea arianismului și trecerea vizigoților la dreapta credință, ceea ce face din această adunare bisericească, în viziunea lui Isidor, un echivalent al sinodului de la Niceea. În fond, trecerea la adevărata credință dă posibilitatea goților,

---

<sup>91</sup> Gregor von Tours, *Zehn Bücher Geschichten*, ed. Rudolf Buchner, nota 6, p. 119.

<sup>92</sup> John Moorhead, *Clovis' Motives for Becoming a Catholic Christian*, "Journal of Religious History", vol. 13, nr. 1., 1984, p. 329.

<sup>93</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 53.

poporul feroce din începutul istoriei sale, să-și găsească locul în istoria mântuirii<sup>94</sup>. De această mântuire fuseseră privați până atunci din vina lui Valens care le-a indus această "otravă ucigătoare" (*letali tabe*)<sup>95</sup>. Formația teologică a lui Isidor își pune amprenta și asupra prezentării destul de detaliate a arianismului, pe care nu o întâlneam la prea mulți autori. După ce arată elementele esențiale ale doctrinei lui Arius cu privire la persoanele Treimii, autorul trage concluzia logică (din punctul ortodox de vedere), spunând că de fapt arianismul este politeism, presupunând venerarea a trei zei și nu a unui unic Dumnezeu în trei ipostaze<sup>96</sup>. Într-o manieră tradițională, Isidor folosește opozițiile obișnuite între "perfidia ereziei ariene" și "adevărul credinței catolice", între "răul acestei balsfemii" și "unitatea credinței catolice"<sup>97</sup>. Totul trebuie să arate că poporul got, care începuse să se contureze ca popor ales cu deosebire din momentul în care producea dreptcredincioși persecutați de Athanagild, se pierde cu îndepărtarea de adevărata credință, pe care o va regăsi apoi prin conversiune<sup>98</sup>.

Condamnarea teologică a arianismului nu conduce însă la negarea oricărei valori a acesteia, așa cum își permitea să facă Grigore, care avea avantajul de a vorbi despre un popor care nu a cunoscut o etapă ariană. Pentru el, arianismul este o formă de creștinism, chiar dacă decăzută, numindu-l pe Alaric "creștin în nume dar eretic"<sup>99</sup>. Pe de altă parte, arianismului i se recunoaște și o anumită valoare civilizatoare, căci Ulfila stabilește și traduce scripturile, transformând goții într-un popor care asemeni celui iudeu sau romanilor începe să aibă scriere și lege<sup>100</sup>. Bineînțeles, nu doar aspectul cultural îl interesează pe episcopul de Sevilla, ci faptul că acțiunea lui Ulfila a pregătit conversiunea, punându-le la dispoziție goților Biblia într-o limbă inteligibilă care le facilita totuși contactul direct cu creștinismul<sup>101</sup>. Arianismul îi și umanizează într-o anumită măsură pe goți, dovadă stând moderația de care dau dovadă cu ocazia jafului Romei sub conducerea lui Alaric. Episodul în care Alaric

---

<sup>94</sup> G. Cannone, *Storia ed esegesi biblica...*, p. 25.

<sup>95</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 7.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>97</sup> *Ibidem*, 7-8.

<sup>98</sup> G. Cannone, *Storia ed esegesi biblica...*, p. 14; 27.

<sup>99</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 15.

<sup>100</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>101</sup> G. Cannone, *Storia ed esegesi biblica...*, p. 16.

trimite înapoi vasele jefuite din basilica Sfântului Petru, arătând că a jurat să poarte război cu romanii, nu cu apostolii, vizează probabil să demonstreze că arianismul, în calitatea sa de doctrină creștină, chiar dacă eronată, constituie o frână pusă barbariei<sup>102</sup>. Consecințele arianismului sunt totuși în primul rând negative. Succesiunea cronologică a evenimentelor ne îndreptățește să credem că în viziunea autorului, îmbrățișarea ereziei are consecințe politice imediate, precum împărțirea goșilor între Alaric și Radagais. Disoluția era urmarea firească a unei religii care nega unitatea persoanelor Treimii, în vreme ce unitatea era consecința naturală a îmbrățișării ortodoxiei. O altă consecință, comună tuturor autorilor creștini ai perioadei, este dobândirea favorii divine care asigură succesul în luptă, mai ales în fața unor dușmani "ereditari" precum francii<sup>103</sup>.

Pentru Beda, deși anglo-saxonii sunt inițial păgâni, este foarte important faptul că religia creștină este o realitate cu tradiție în insulele britanice. În urma persecuțiilor lui Dioclețian și Maximian, în Britania apar o seamă de mărturisitori, care conferă glorie insulei<sup>104</sup>. Aceasta era în conformitate cu realitatea, și nu o simplă exagerare propagandistică a lui Beda, deoarece creștinismul în Insulele Britanice este unul destul de timpuriu<sup>105</sup>. De altfel, în condițiile în care anglo-saxonii încă nu se așezaseră în Britania, ceea ce-l interesează pe autor este în acest moment destinul religios al insulei, iar nu al populațiilor care o locuiesc. Un argument în acest sens este și interpretarea pe care Beda o dă istoriei lui Constantin. Personalitatea acestuia pare să fie importantă pentru autor mai degrabă datorită faptului că a fost un împărat proclamat în Britania decât pentru rolul său în creștinarea imperiului. Din domnia sa evenimentul cel mai de seamă este apariția ereziei ariene, urmat în importanță de condamnarea acesteia la Niceea<sup>106</sup>. Arianismul se bucură de altfel de o atenție deosebită, cel mai probabil exagerată în raport cu ponderea sa reală în insulele britanice. Formulările folosite pentru a califica erezia sunt grăitoare pentru oroarea resimțită de autor în fața acesteia: *arrianae insania, veneno sui erroris, pestilentiae, exitiabile perfidiae virus*, ș.a.<sup>107</sup>.

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>103</sup> *Ibidem*, 54.

<sup>104</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 6.

<sup>105</sup> Giulia Mazzuoli Porru, *I rapporti fra Italia e Inghilterra nei secoli VII e VIII, "Romanobarbarica"*, 5, 1980, p. 118.

<sup>106</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 8.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

Cu titlu de ipoteză, accentul deosebit pus pe succesul ereziei în Britania ar putea să urmărească punerea în contrast a aplecării britonilor către erezii, în vreme ce anglo-saxonii se convertesc direct la ortodoxie și nu abandonează drumul drept în materie de credință. Un argument suplimentar în această direcție este și atenția acordată ereziei pelagiene, de această dată chiar de origine britonă, care trebuie combătută de episcopi veniți de pe continent, ca Germanus din Auxerre și Lupus din Troyes<sup>108</sup>. Lupta împotriva ereziei permite și utilizarea de către autor a setului tradițional de opoziții între *humana praesumptio* și *divina fides*, între *superbia* și *pietas*, *perversitate damnabili* și *fides catholica*<sup>109</sup>. Adepții pelagianismului promovau o concepție care pune un mai mare accent pe meritul personal și pe libertatea umană decât concepția oficială a bisericii, și constituiau un pericol pentru unitatea religioasă a insulei. Cum pentru Beda unitatea religioasă este o condiție a celei politice, o astfel de erezie este foarte nocivă, și autorul se dovedește un antipelagian convins în operele sale<sup>110</sup>. Concluzia firească a unui asemenea tip de construcție a narațiunii era "predestinarea" anglo-saxonilor, păgâni dar neperverșiți precum britonii de credințe deviate, la creștinarea în rit niceean. De altfel, anglo-saxonii încep să se contureze cu mai multă claritate drept popor ales din momentul în care încep să se creștineze, influențați de viața apostolică a membrilor misiunii lui Augustin și de argumentele lor<sup>111</sup>. Convertirea anglo-saxonilor, începută sub regele Ethelbert din Kent, se relevă astfel din opera lui Beda ca una pașnică, realizată de sus, prin convingerea monarhului de către misionari. Indicația oferită de autor, potrivit căreia soția regelui, Berta, principesă francă, era deja creștină<sup>112</sup>, ne îndeamnă să credem că pregătirea conversiunii începuse mai demult, și că au existat o serie de interese de ordin politic implicate în decizia lui Ethelbert. Autorul arată că după convertirea regelui este permisă ridicarea sau restaurarea bisericilor<sup>113</sup>, ceea ce pune în evidență faptul că pe pământul ocupat acum de angli creștinismul nu este o totală inovație, ci mai degrabă o revenire, ceea ce ar fi încă un argument în favoarea acceptării cât mai rapide a drepte credințe. Regele însă nu silește pe

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, I, 17.

<sup>109</sup> *Ibidem*, I, 18; I, 21.

<sup>110</sup> Vito Lozito, *Le tradizioni celtiche nella polemica antipelagiana di Beda, "Romanobarbarica"*, 3, 1976, p. 72.

<sup>111</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 26.

<sup>112</sup> *Ibidem*, I, 25.

<sup>113</sup> *Ibidem*, I, 26.

nimeni, ne asigură autorul, creștinarea este acceptată de bunăvoie de cei care doresc să renunțe la cultul păgân, *gentilitatis ritu* și să intre în *sancta Christi ecclesia*<sup>114</sup>.

În absența unor probleme reale puse de existența unei erezii concurente, creștinismul proaspăt acceptat de către angli se confruntă însă de la început cu o serie de supraviețuiri ale practicilor păgâne și cu diversitatea ritualului. O primă categorie de probleme este referitoare la diferențele dintre biserica de la Roma și cea din Galia, conștientizate de Augustin care dorește să obțină de la papa Grigore cel Mare îndrumarea spre a găsi cea mai potrivită variantă pentru neamul anglilor<sup>115</sup>. Alte probleme sunt cele puse de obiceiurile și superstițiile unei societăți până mai deunăzi păgâne, pentru al căror raport cu noua credință ignorantul neam al anglilor, *rudi Anglorum genti*, cere lămuriri<sup>116</sup>. Acest segment al *Istoriei* lui Beda este foarte semnificativ, fiindcă este unul dintre cele mai bune documente de care dispunem pentru a ilustra o tranziție pașnică a unui neam barbar de la păgânism la creștinism. Augustin îi prezintă papei problemele cu care se confruntă la cei recent creștinați, cum ar fi căsătoriile între rude apropiate, pe care biserica romană va lupta multă vreme până să le poată interzice; superstițiile lor, moștenite din vechea credință, referitoare la puritatea sau impuritatea legate de naștere, de menstruație, de raporturile sexuale, chiar licite<sup>117</sup>. Alte întrebări sunt adresate papei cu privire la atitudinea de urmat în privința idolilor și vechilor temple, și e de remarcat aici atitudinea nuanțată a lui Grigore cel Mare, conștient probabil de greutatea coonvertirii complete și profunde a unui neam păgân precum anglo-saxonii. El recomandă deci ca idolii să fie distruși, dar templele să fie purificate prin stropire cu aghiasmă, în interiorul lor să se construiască altare și să fie puse moaște<sup>118</sup>. Astfel, convertirea anglo-saxonilor urma să se facă pașnic, folosind mijloacele persuasiunii și folosirea vechilor tradiții. Alte aspecte pe care trebuie să le fi avut credințele și riturile anglo-saxonilor în această perioadă de tranziție, ne sunt relevate de un alt document foarte cunoscut, reprodus de Beda, anume scrisoarea lui Grigore cel Mare către episcopul Mellitus. Papa îi recomandă acestuia să acționeze în vederea transformării vechilor sacrificii de bovine pentru zeii păgâni

---

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> *Ibidem*, I, 37.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> *Ibidem*, I, 30.



("demoni" în concepția creștină) în banchete rituale în onoarea martirilor creștini, iar unele din obiceiurile legate de cultul păgân, să fie creștinate și asociate cultului sfinților<sup>119</sup>. Creștinismul, care ar fi fost acceptat, ne spune chiar un mare preot păgân, pentru că oferă darurile vieții, mântuirii, fericirii veșnice, se propagă apoi din regat în regat, fie pe calea misiunii, fie a raporturilor politice. Autorul ne prezintă realizările episcopului Paulinus, care în regatul lui Edwin petrece 36 de zile la palat catehizând și botezând încontinuu nobili și oameni de rând dintre anglo-saxoni<sup>120</sup>. Pe de altă parte, factori pentru impunerea noii credințe sunt și relațiile politice, diplomatice, matrimoniale între diferitele regate, existând și dificultăți, și recădere în păgânism. Rezultatul final este însă conversiunea finală a tuturor anglo-saxonilor la dreapta credință, și realizarea unității religioase ca bază pentru unitatea politică de mai târziu<sup>121</sup>. Problemele care mai rămân de rezolvat sunt obiceiurile celtice privitoare la botez, tonsură, stabilirea datei Paștelui, care sunt tot atâtea elemente de disoluție, și a căror eliminare la sinodul de la Whitby oferă calea spre conciliere religioasă și politică atât de dorită.

S-a observat adesea că Paul Diaconul este destul de discret în prezentarea accesului longobarzilor la dreapta credință, deși aceasta era o componentă esențială a drumului lor de la barbarie la civilizație<sup>122</sup>. Din opera lui lipsesc momente spectaculoase ale conversiunii la ortodoxie, dar lipsesc și elementele care să ne îngăduie să apreciem importanța deosebită a arianismului. Dacă la venirea în Italia majoritatea longobarzilor erau păgâni, iar o parte îmbrățișase deja ortodoxia, cum am arătat mai sus, ar trebui să ne întrebăm cum s-a răspândit între ei arianismul. Paul nu spune nimic despre originile arianizării longobarzilor, dar noi putem să bănuim că în aceasta au avut un rol important atât gepizii înglobați în oastea lor, cât și resturile ostrogoților găsiți în Italia și care li s-au supus<sup>123</sup>. Oricum, la mijlocul secolului al VII-lea, în majoritatea orașelor se găseau episcopi arieni, ne spune Paul<sup>124</sup>. Pe de altă parte, tot el, arătând buna primire care i s-a făcut lui Columban și călugărilor lui de către mulți, sugerează

---

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> *Ibidem*, II, 14.

<sup>121</sup> Vito Lozito, *Le tradizioni celtiche nella polemica antipelagiana di Beda*, "Romanobarbarica", 3, 1976, p. 71.

<sup>122</sup> Nicola Cilento, *La storiografia nell'età barbarica. Fonti occidentali sui barbari in Italia*, în "Magistra barbaritas...", p. 330.

<sup>123</sup> S. Fanning, *Lombard arianism reconsidered...*, p. 252.

<sup>124</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, IV, 42.

menținerea și întărirea comunității ortodoxe<sup>125</sup>. Pe de altă parte, din cei nouă regi amintiți de Paul înaintea eliminării arianismului de către Aripert, doar doi sunt în mod sigur arieni<sup>126</sup>. În primul rând Arioald, care îl înlocuiește pe Adaloald, fiu al Teodolindei și probabil ortodox, și care probabil optează tocmai din această cauză pentru erezie sau care e adus pe tron în urma unei reacții ariene. În al doilea rând Rotari, care nu duce însă o politică ariană agresivă, întrucât ne spune Paul Diaconul că după moarte, mormântul său a fost protejat de Sfântul Ioan Botezătorul, patronul longobarzilor<sup>127</sup>. De asemenea, în pofida afirmațiilor sale despre rolul arianismului, pentru perioada 568-616, Paul pomenește 24 de duci și un comes, dar despre nici unul nu spune că este arian (fac excepție Arioald și Rotari care au fost duci înainte de a urca pe tron)<sup>128</sup>. Cu titlu de ipoteză, ne întrebăm dacă Paul nu supraapreciază rolul arianismului așa cum făcea și Beda, pentru că era erezia majoră a epocii și a zonei. Pe de altă parte, arianismul chiar fusese o realitate pentru longobarzi, și e posibil ca sursele pe care le avusese autorul la dispoziție să accentueze ele însele rolul ereziei. Cert este însă că în secolul VII, după o perioadă de ezitări între arianism și ortodoxie, succesul aparține ortodoxiei, sub regi din ramura Teodolindei. Apelul la dreapta credință îi pune pe longobarzi sub protecția supranaturală a Sfântului Ioan Botezătorul; câtă vreme aceștia își onorează protectorul și respectă sanctuarul lor de la Monza, succesul politic și militar le este asigurat. Cauza eșecului lor în fața francilor, chiar dacă autorul nu vorbește despre distrugerea statului longobard, este sugerată atunci când Paul prevestește încetarea acestei protecții.

Identitatea poporului ales presupune însă și alte calități decât cele religioase, o serie de virtuți de tip războinic sau moral care definesc grupul ca atare sau diferitele individualități care îl compun.

Grigore din Tours, pentru a începe cu un istoric care nu face în general aprecieri de ansamblu asupra francilor, afirmă că a scris "zece cărți de istorie" a căror temă este lupta pentru instaurarea dreptei credințe<sup>129</sup>. Lipsa oricărei declarații asupra francilor ca popor i-au făcut pe unii autori să-i conteste caracterul de istoric al acestora, afirmat de numele de *Historia Francorum* sub care a circulat cronica sa, și să-l

---

<sup>125</sup> *Ibidem*, IV, 41.

<sup>126</sup> S. Fanning, *Lombard arianism reconsidered...*, p. 256.

<sup>127</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, IV, 42; 47.

<sup>128</sup> S. Fanning, *Lombard arianism reconsidered...*, p. 256.

<sup>129</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*,

considerare "indiferent la etnicitate"<sup>130</sup>. Putem accepta această aserțiune numai ținând seama de ceea ce Grigore consideră a fi esența umană: aspectul religios. Arătăm în capitolul dedicat lumii romane că pentru acest istoric definirea identității se face mai întâi religios și social, și de-abia apoi politic și în rare cazuri etnic. Deoarece în condițiile în care trăiește el doar biserica mai asigură unitatea lumii fracționată<sup>131</sup>, oamenii alcătuiesc un singur popor: cel al lui Dumnezeu. Pe sine însuși, autorul se definește în primul rând ca un mărturisitor al dreptei credințe stabilite la Niceea, și în acest context se arată interesat de franci în calitatea lor de protectori ai ortodoxiei. În general nu-i părtinește în felul în care procedează cu preferații lor Iordanes, Isidor, chiar Beda. Nu-i caracterizează niciodată în ansamblu, ca popor, nu le atribuie în mod declarativ nici o calitate care să-i facă superiori celorlalți barbari. Dimpotrivă, îi prezintă ca autori ai diferitelor crime și fărâdelegi făptuite de la înstăpânirea lor în Galia, indiferent dacă este vorba de regi, notabili sau oameni de rând. Virtuțile lor sunt ca la toți barbarii, virtuți războinice, manifestate dincolo de orice alte considerente, care fac din război un mijloc de afirmare cotidiană a onoarei și prestigiului<sup>132</sup>. Cu toate acestea, avem argumente care să ne permită să afirmăm că opera sa este o adevărată *Istorie a francilor*, conform numelui sub care a circulat. Francii sunt cei care apar cel mai frecvent în paginile ei, teritoriile lor focalizează în primul rând interesul autorului, ei sunt singurii barbari asupra istoriei cărora el se apleacă încă de la începuturile neclare ale acesteia, încercând să le descifreze. Semnificativ în acest sens este modul aproape științific în care Grigore utilizează și compară informații oferite de autori astăzi pierduți (Sulpitius Alexander, Renatus Profuturus Frigeridus) pentru a scoate la lumină adevărul despre debutul francilor pe scena istoriei. Explicația nu poate consta decât în considerarea regalității drept elementul care dă identitate francilor și îi individualizează în rândul celorlalte popoare<sup>133</sup>. O anume impresie de indiferență a putut crea și

<sup>130</sup> W. Goffart, *The Narrators...*, p. 162.

<sup>131</sup> R. Folz, A. Guillou, L. Musset, D. Sourdrel, *De l'antiquité au monde médiéval*, Paris, 1972, p. 79.

<sup>132</sup> Nina Gradowicz-Pancer, "L'Honneur oblige". *Esquisse d'une cartographie des conduites et des stratégies de l'honneur au Ve et VIe siècles*, "Revue belge de philologie et d'histoire", fasc. 2, 74, 1996, p. 273.

<sup>133</sup> Gabrielle Zanella, *La legittimazione del potere regale nelle "Storie" di Gregorio di Tours e Paolo Diacono*, "Studi Medievali", 3a serie, anno XXX, fasc. I, 1990, p. 64.

neutralitatea cu care povestește fărădelegile și asasinatele politice devenite monedă curentă în regatul franc<sup>134</sup>. Istoria sa construiește pe alocuri imaginea unui stat în disoluție din care orice autoritate a dispărut în urma nenumăratelor războaie civile. Dar tocmai aceste războaie sunt evenimentele ce smulg de sub pana sa accente patetice care demonstrează implicarea totală a istoricului în problemele ce frământă poporul și regatul francilor. "A povesti aceste războaie provoacă inimii mele durere", spune el, iar în prefața cărții a cincea revine spunând: "îmi repugnă să-mi amintesc de nenorocirile războaielor civile care epuizează poporul și regatul francilor" (*Francorum gentem et regnum*)<sup>135</sup>. Această prefață cuprinde de altfel un apel neobișnuit de viguros către urmașii lui Clovis, demonstrând clar îmbrățișarea de către autor a cauzei france. Motivul pentru care francii au devenit în viziunea episcopului din Tours un nou popor ales este de natură pur religioasă, fără conotații etnice sau politice precum la alți autori. Francii nu se deosebesc de ceilalți barbari cu care se înrudesesc și se învecinează decât prin creștinarea în rit catolic. Aceasta întemeiază comunitatea de credință cu supușii galo-romani și îi transformă în instrumente ale voinței divine, în sens pozitiv însă. Importanța pe care cronicarul o conferă catolicismului francilor se reliefează în justele sale proporții numai în relație cu antiarianismul său militant. Fobia sa ar putea să pară ciudată în condițiile în care el s-a născut și a crescut într-un ținut scăpat deja de plaga ariană. Ținutul său se aflase însă în vecinătatea imediată a vizigoților până recent arieni, ceea ce-i declanșează îngrijorarea<sup>136</sup>. Relativ recenta stăpânire de către ei a unei părți din Galia, ca și persecuțiile pe care el știe că aceștia le-au declanșat în Spania, îl fac să resimtă puternic îngrijorarea la adresa catolicismului. Arianismul lor produsese destul de recent victime, chiar în rândul familiei regale france, prin soția catolicului Hermenegild, prințesa Ingunda<sup>137</sup>. Erezia are consecințe moral-intelectuale foarte clare, adepții ei fiind lipsiți de inteligență și de raționament metodic, precum solul vizigot Agila<sup>138</sup>. Un astfel de episod, precum cel al disputei dintre autor și Agila are însă un sens mai important decât condamnarea arianismului prin consecințele sale. Arieni se dovedesc a servi scopului promovării

<sup>134</sup> R. Latouche, *Introduction?*, p. 22.

<sup>135</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, V, *Praefatio*.

<sup>136</sup> W. Goffart, *The narrators...*, p. 213.

<sup>137</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, V, 38.

<sup>138</sup> *Ibidem*, V, 39.

propriei identități pentru francii catolici<sup>139</sup>. În condițiile primejdiei mortale pentru suflete pe care o reprezintă arienii, pentru popoarele aflate sub dominația vizigotă, francii fac figură de salvatori, întrucât locuitorii din sud-estul Galiei au început să ardă de nerăbdare de a-i avea ca stăpâni<sup>140</sup>. Evident, construcția narațiunii încearcă să justifice astfel îndreptățirea cuceririi de către Clovis a acestor regiuni, finalizată la Vouillé, în care, în afara forței armatelor sale, s-ar fi bazat și pe un suport popular, reprezentat și de șefi bisericești, precum Quintian din Rodez, episcop filo-franc. Realitatea însă este că la Vouillé, de partea goșilor a luptat și un detașament al populației locale, condus de Apollinaris, fiul lui Sidonius<sup>141</sup>, acel erou pozitiv din prima parte a *Istoriei* sale, luptător încrâncenat împotriva avansului barbarilor în teritoriul Galiei<sup>142</sup>. Și de asemenea, populația din Saragosa asediată nu se dovedește de loc convinsă de argumentul identității de credință<sup>143</sup>.

Misiunea de a realiza mântuirea reclamată de adevărații creștini este îndeplinită de franci prin intermediul lui Clovis, adevărat instrument al voinței divine, și prin dinastia întemeiată de el. Regalitatea barbară mai era încă la începuturile înstăpânirii francilor în Galia una de tip ascendent, după clasificarea lui Walter Ulmann<sup>144</sup>, așa cum de altfel și reiese din episoadele care vorbesc despre Chilperic și preced momentul potirului de la Soissons<sup>145</sup>. Ne reamintim că regele încă păgân nu poate restitui episcopului potirul furat din biserica jefuită de ostașii franci decât dacă acesta îi este atribuit prin tragerea la sorți, dovada menținerii rânduieiilor specifice "democrației militare". Aceleași rânduieli gentilice fac din rege un "primus inter pares", punându-l în imposibilitatea de a reacționa în fața soldatului care în virtutea tradiției îi contestă dreptul de a-și însuși o cantitate mai mare de pradă. Autorul se străduiește însă să realizeze imaginea unei regalități imaginate după modelul imperial roman dar și

---

<sup>139</sup> Avril Keely, *Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours*, "Journal of Medieval History", vol. 23, nr. 2, 1977, p. 105.

<sup>140</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, II, 36.

<sup>141</sup> John Moorhead, *Gregory of Tours on the Arian Kingdoms*, "Studi medievali", 3a serie, anno XXXVI, fasc. II, 1995, p. 910.

<sup>142</sup> R. Van Dam, *The Pirenne thesis and fifth-century Gaul*, în *Fifth-century Gaul...*, p. 329.

<sup>143</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, III, 29.

<sup>144</sup> W. Ulmann, *The principles of government*

<sup>145</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, II, 27.

după cel biblic<sup>146</sup>. Cauzele acestei situații stau probabil în faptul că Grigore privește regalitatea prin prisma dublu deformantă a limbii și a formelor literare moștenite din trecut<sup>147</sup>, ceea ce conduce la utilizarea conștientă sau nu a numeroase stereotipuri. Dintre acestea, unul dintre cele mai importante este imitarea împăratului roman de către regele franc. Prima afirmare a acestui mecanism este chiar botezul lui Clovis, care, *novos Constantinos*, devine o reîncarnare a însuși întemeietorului imperiului creștin. Nu ne propunem acum să intrăm în controversa referitoare la datele reale ale acestui botez, inclusiv momentul la care el a avut loc<sup>148</sup>. Nu putem însă să nu remarcăm, împreună cu Claude Carozzi, că acest moment esențial este plasat de Grigore din Tours exact la mijlocul domniei marelui rege, devenind astfel elementul organizator al întregii narațiuni referitoare la Clovis<sup>149</sup>. Figura lui Clovis este construită de Grigore pe ideea că el reprezintă regele convertit prin excelență, de aceea nu i se atribuie și alte componente ale funcției imperiale, precum cea de legislator sau de administrator, pe care știm totuși din alte surse că acesta le-a exercitat<sup>150</sup>. Ca atare, botezul conducătorului urmat de oștenii săi rupe legăturile între franci și ceilalți barbari și îi integrează pe primii în marele popor al lui Christos. Regele este de acum înainte campionul credinței, menit să stăpânească popoarele Occidentului care îl așteaptă cu bucurie. Chiar dacă nu întotdeauna obiectivele lui coincid în expresie cu cele ale bisericii, episcopul din Tours are grijă să le îmbrace în haină religioasă. Acesta este și cazul luptei de la Vouillé, unde Clovis urmărea probabil doar "să supună pământurile vizigoților dominației sale", dar Grigore adaugă și dorința acestuia "să-i scoată pe arieni din Galia spre lauda lui Dumnezeu"<sup>151</sup>.

Dacă botezul lui Clovis împreună cu poporul său oferă premisele stăpânirii francilor în Galia din punct de vedere spiritual, un anumit gen

---

<sup>146</sup> J. M. Wallace-Hadrill, *Gregory of Tours and Bede: their views on the personal qualities of kings*, "Frühmittelalterliche Studien", 2, 1968, p. 32.

<sup>147</sup> M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine...*, p. 5.

<sup>148</sup> Printre ultimele treceri în revistă ale multiplelor și controversatelor interpretări ale datei botezului lui Clovis, în afară de lucrarea clasică a lui G. Tessier, *Le Baptême de Clovis*, Paris, 1964, a se vedea și Mark Spencer, *Dating the baptism of Clovis, 1886-1993*, "Early Medieval Europe", vol. 3, 2, 1994, p. 98-116.

<sup>149</sup> Claude Carozzi, *Le Clovis de Grégoire de Tours*, "Le Moyen Age", XCVIII, 2, 1992, p. 169-185.

<sup>150</sup> J. M. Wallace-Hadrill, *Gregory of Tours and Bede: their views on the personal qualities of kings*, p. 33.

<sup>151</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, II, 37.

de relații cu Bizanțul era merit să o legitimizeze din punct de vedere politic. Grigore din Tours povestește că după victoria din 507 împotriva vizigoților, Clovis a primit de la împăratul Anastasie codicilul de consulat și a fost îmbrăcat în biserica preafericitului Martin cu o tunică de purpură și o hlamidă și i s-a pus pe cap o diademă. Apoi a fost numit consul și august și a străbătut orașul Tours în aclamațiile mulțimii, împărțind bani în calea sa<sup>152</sup>. În pofida greutăților de interpretare a tuturor componentelor "enigmaticei ceremonii de la Tours"<sup>153</sup>, pentru cronicar pare să fie vorba de un ceremonial analog încoronării împăraților bizantini, așa cum îl descriesese cu ocazia înscăunării lui Mauriciu<sup>154</sup>. Printr-o astfel de ceremonie se realiza dorita *imitatio imperii* în lumea francă, stăpânirea francilor în Galia era legitimată, iar regele lor intra astfel în familia imperială romană. O altă posibilă interpretare merge în direcția asimilării ceremoniei de la Tours cu un triumf, care în afara semnificației imediate, de celebrare a victoriei de la Vouillé, ar putea marca și împlinirea a 10 ani de la botez<sup>155</sup>. Ideea este însă aceeași, a celebrărilor de tip imperial, care marcau perioade de 5 și 10 ani de la evenimente importante, în principal de la încoronare. Modelul folosit de autor pentru a prezenta viața și domnia lui Clovis se dovedește și prin intermediul cronologiei a fi inspirat de *Viața lui Constantin*, opera lui Eusebius cunoscută prin intermediul traducerii lui Ieronim. Ritmul cincinal și decenal folosit de Grigore pentru a marca momentele importante ale domniei lui Clovis permit identificarea a patru perioade ale acesteia: *ante legem*, jalonată de conflictul cu Siagrius și episodul de la soissons; *sub lege*, marcată de victoria împotriva thuringienilor, căsătoria cu Clotilda și pregătirea botezului; *sub gratia*, perioada din jurul celui de-al 15-lea an de domnie, în care au loc victoria împotriva alamanilor, botezul, războaiele victorioase; în sfârșit, *in pace*, secvența începută cu anul al 25-lea al domniei, și remarcabilă prin victoria de la Vouillé, triumful de la Tours și eliminarea competitorilor care precede moartea în plină glorie a regelui, în al 30-lea an de domnie<sup>156</sup>. Remarcăm că privind astfel lucrurile putem identifica o schemă istorică și teologică în patru etape, care la sfântul Augustin explica progresia omenirii de la

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, II, 38.

<sup>153</sup> L. Musset, *Les invasions...*, p. 131.

<sup>154</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, VI, 30.

<sup>155</sup> C. Carozzi, *Le Clovis de Grégoire de Tours...*, p. 177.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 185.

păcat la mântuire. Chiar dacă nu putem afirma posibilitatea accesului direct la operele lui Augustin, putem bănui influența unei asemenea scheme, care circula în epocă, în forme ce-i drept simplificate<sup>157</sup>.

Deveniți astfel stăpâni de drept ai Galiei, francii beneficiază de adeziunea totală a autorului, chiar în cazul confruntărilor directe cu bizantinii, romanii epocii sale de care episcopul galo-roman ar fi trebuit să se simtă aproape. În afară de condamnarea recuceririi de către Narses a Italiei, pe care am mai pomenit-o, sunt și alte momente în care francii sunt evident preferați bizantinilor, după cum vom vedea mai jos.

Creștinarea lui Clovis a schimbat deci cursul istoriei și a pus bazele colaborării dintre noul popor ales al francilor și galo-romani, colaborare pentru care însuși aristocratul Georgius Gregorius Florentius este un simbol grăitor. Din acel moment devine inteligibil interesul său pentru dinastia merovingiană, deoarece regii sunt pentru el personaje providențiale care pot schimba destinul unui popor. Ei constituie principala preocupare a *Istoriei* sale, care în mod programatic urmărea să scrie despre *bella regum*, activitatea esențială a regilor<sup>158</sup>. Aceștia se manifestă la serioasă concurență cu sfinții, martirii și episcopii ce abundă în paginile acesteia. De altfel diferența dintre cele două categorii de personaje nu e mare, tipul de erou preferat de episcopul din Tours nefiind cel epopeic ci cel creștin. Inspirația biblică în conturarea unor figuri regale se manifestă pe parcursul întregii sale *Istoriei*, căci așa cum Clovis fusese Noul Constantin, Clotar I este Noul David, iar Chilperic "Irodul zilelor noastre"<sup>159</sup>. Putem considera că tocmai prin preluarea unor asemenea modele biblice și implicarea regilor în acțiuni asemănătoare celor ale vechilor regi iudei, transformă francii într-un echivalent contemporan al Poporului ales<sup>160</sup>. Galeria de portrete exemplare ale monarhilor creștini prezenți în *Istoria* sa o apropie pe aceasta de genul *oglinzii principelui*, gen care începea să fie din ce mai bine reprezentat în epocă. Esența identității monarhului ideal cuprinde dreapta credință niceeană și pietatea creștină. Monarhii preferați sunt cei generoși față de biserică și cler, cei care își asumă funcția de apărător al bisericii,

---

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>158</sup> J. M. Wallace-Hadrill, *Gregory of Tours and Bede: their views on the personal qualities of kings*, p. 33.

<sup>159</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, IV, 20.

<sup>160</sup> J. M. Wallace-Hadrill, *Gregory of Tours and Bede: their views on the personal qualities of kings*, p. 37.



*advocatus ecclesiae*. Un astfel de personaj este "bunul rege Gontran" care a urmărit ca atâția alți monarhi barbari să se conformeze modelului imperial, dar a înțeles mai bine decât alții ce binefaceri îi poate aduce alianța cu altarul. Considerat "nu ca un rege, ci ca un episcop al lui Dumnezeu", acesta manifestă deja se pare virtuți taumaturgice precum mai târziu regii francezi<sup>161</sup>. Atașată funcției de apărător al bisericii este și preocuparea regilor franci de a asigura în cadrul regatului lor conformismul religios pentru toți supușii, ca o expresie a unității politice. Regii franci încearcă uneori convertirea forțată a evreilor, precum Chilperic, deși atitudinea autorului față de o astfel de politică nu este apreciată de un om al bisericii precum Grigore, care încearcă să folosească argumente scripturale<sup>162</sup>. Fără să-l egaleze în virtute pe Gontran, un alt rege de același tip este Theudebert "cel mare" a cărui viață particulară este ca și cea publică un model de virtute, spre deosebire de desfrânatul Chilperic<sup>163</sup>. Portretul pe care i-l face episcopul de Tours acestui rege pe care îl califică drept *magnus*<sup>164</sup> este o foarte grăitoare sinteză a concepției sale despre datoriile unui rege model<sup>165</sup>. Foarte interesant din perspectiva încercării de apropiere de modelul imperial roman este Chilperic, unul dintre primii barbari care încearcă să reunească într-o singură persoană calitățile de rege și de învățat. Inițiativele sale remarcabile în domeniul culturii, precum compunerea de poeme și comentarii la psalmi, încercarea de reformare a alfabetului, sunt luate în derâdere de Grigore, care nu înțelege, sau se face că nu ar înțelege substratul imitației modelului imperial. Cauza este lipsa atitudinii pozitive față de biserică la acest rege, care mai și accentuează unele componente păgâne ale acestui model, cum ar fi organizarea de jocuri de circ<sup>166</sup> sau preocuparea pentru menținerea fiscului regal amenințat de gestionarea primejdioasă a regilor prea-creștini. Se poate spune deci că autorul nostru nu apreciază în general preocuparea regilor

---

<sup>161</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, IX, 21.

<sup>162</sup> Avril Keely, *Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours...*, p. 111.

<sup>163</sup> J. M. Wallace-Hadrill, *Gregory of Tours and Bede: their views on the personal qualities of kings*, p. 34.

<sup>164</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, III, 25.

<sup>165</sup> Roger Collins, *Theodebert I, "Rex Magnus Francorum"*, în *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-saxon Society. Studies presented to J. M. Wallace-Hadrill*, ed. Patrick Wormald, Donald Bullough, Roger Collins, Oxford, 1983, p. 9.

<sup>166</sup> *Ibidem*, VI, 47; V, 27.

pentru o gestionare de tip public a puterii, ci doar calitățile lor personale, care trebuie să se încadreze într-o grilă de valori creștine<sup>167</sup>.

Când însă dinastia este amenințată din afară, atitudinea sa față de regalitate este foarte clară, indiferent de personajul care se găsește pe tron în acel moment. Astfel, el se face exponentul ostilității generale față de un uzurpator venit de la Constantinopol, atunci când îl învinuiește pe unul din personajele sale că a introdus un om străin în Galia și că a vrut prin aceasta să supună regatul francilor dominației imperiale<sup>168</sup>. Încercarea Bizanțului de a se amesteca în viața fostei provincii romane generează o semnificativă reacție de respingere. Acțiunile cele mai energice aparțin francilor, dar reprezentanți ai populației galo-romane, precum Grigore din Tours, se solidarizează cu aceștia. Poziția lui e semnificativă pentru modul de înțelegere a noilor realități politice prin care se trasează linii de demarcație clare între Galia și Imperiul din Orient. Regatul franc a devenit pentru autor patrie politică în sens restrâns, punând definitiv în umbră acea *patria communis* reprezentată cândva de Imperiu. Prezentând "cazul Gundovald", Grigore din Tours pune în lumină în mod admirabil prin atitudinea sa faza avansată a fuziunii aristocrației galo-romane cu cea a *poporului ales* barbar. E semn că *romani* și *barbari* dispar treptat ca entități diferite, pentru a-și face apariția o unică realitate etnică și politică rezultată din contopirea lor<sup>169</sup>.

Cum am mai arătat, la Beda termenul de barbar a început să aibă în primul rând o coloratură religioasă, desemnându-l pe păgân în opoziție cu creștinul. Poate cea mai edificatoare dovadă în acest sens este caracterizarea regelui Caedwalla *quamvis nomen et professionem haberet Christiani, adeo tamen erat animo ac moribus barbarus*<sup>170</sup>. Anglo-saxonii nu sunt barbari sau în orice caz încetează să mai fie din momentul conversiunii la creștinism. Nici înainte autorul nu-i numise barbari, cu excepția unui moment de recădere în idolatrie<sup>171</sup>. Altfel, el știe foarte bine că sunt de origine barbară, amintind neamurile de pe continent care sunt înrudite cu ei, precum "vechii saxoni". De barbaria lor inițială par să

---

<sup>167</sup> Gabrielle Zanella, *La legittimazione del potere regale nelle "Storie" di Gregorio di Tours e Paolo Diacono*, p. 63.

<sup>168</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, VI, 24.

<sup>169</sup> E. Ewig, *Volkstum und Volksbewusstsein im Frankenreich des 7. Jahrhunderts...*, p. 638.

<sup>170</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, II, 20.

<sup>171</sup> *Ibidem.*, p. 153.

țină și acceptarea în primă instanță a lui Christos ca un zeu printre alții, și menținerea unor obiceiuri păgâne după creștinare.

Nefiind considerați barbari, opoziția lor față de romani nu are forța pe care o regăseam la alți autori, căci ei nu sunt succesorii direcți ai acestora, ci ai altor barbari, precum picții și scoții. Interesant este faptul că ontologic, anglo-saxonii par să aibă o valoare egală cu a britonilor, de asemenea non-barbari. După retragerea romană, stăpânii *de jure* ai insulelor sunt în viziunea autorului tocmai britonii, cei mai vechi locuitori, pe care barbarii din nord, *creberrimam gentes Aquionalium* îi uzurpă din drepturile lor. Prinși între barbari și mare, britonii sunt condamnați fără intervenția romanilor de pe continent: *repellunt barbari ad mare, repellit mare ad barbaros*<sup>172</sup>. Anglo-saxonii sunt puși deci la Beda în opoziție cu britonii, care joacă la el rolul pe care îl aveau romanii la alți istorici. Mai corect spus, Beda uzează de o dublă opoziție, între anglo-saxoni și britoni și între anglo-saxoni și barbari. Acum ne interesează doar primul cuplu, deoarece el are cea mai mare importanță în legitimarea stăpânirii asupra Britaniei. Britonii au deținut insulele cu depline drepturi după retragerea romanilor. Invitația pe care ei o adresează anglo-saxonilor de a veni în insule<sup>173</sup> joacă rolul foedusului la Iordanes sau Isidor, al investirii lui Clovis drept "consul și august" la Grigore, al chemării longobarzilor în Italia de către Narses la Paul. Într-un cuvânt, este ceea ce noi am putea numi primul nivel al legitimării, cel mai important din punctul de vedere al temeiului juridic al stăpânirii teritoriului. Dincolo de acest nivel există și altele, mai concrete și cu valoare practică mai mare. Deși britonii dețin Britania în cel mai justificat mod, ei decad din drepturile lor prin atitudinea lor religioasă, încălcând preceptele creștine în mod repetat și refuzând să coopereze la creștinarea anglo-saxonilor. Aceștia cuceresc de fapt insulele prin forța armelor și își legitimează stăpânirea în primul rând prin credință. Dreapta credință constituie deci și diin această cauză esența identității anglo-saxonilor.

Pe de altă parte este vorba și de existența mai multor regate anglo-saxone care își dispută întâietatea și se luptă uneori sălbatic pentru supremație, ceea ce face din biserică singurul element de unitate. Uniformizarea ritului după canoanele bisericii romane își demonstrează acum întreaga importanță pe care o deține în economia lucrării. Poporul

---

<sup>172</sup> *Ibidem*, I, 13.

<sup>173</sup> *Ibidem*, I, 14.

ales încă nu reușise să trăiască în epoca lui Beda într-o singură formațiune politică, fapt pe care istoricul îl regretă în mod evident. Cu toate acestea, el favorizează țara sa natală, Northumbria, care se află în centrul operei sale. Dacă Beda nu face deosebiri între angli și saxoni, altele decât cele care țin de nume, face însă distincții între regate. Rivalitatea dintre Mercia și Northumbria se răsfrânge negativ asupra aprecierii poporului celei dintâi. Penda, care declanșează asupra Northumbriei atacuri "sălbaticе și insuportabile" este "păgânul rege", iar ai săi sunt "păgânul popor"<sup>174</sup>. Nu este necesar să mai subliniem caracterul peiorativ pe care îl are la Beda termenul de păgân, mai ales într-un asemenea context.

Scriind o istorie moralizatoare, care se vrea un îndemn la unitate religioasă și politică, dar în același timp și o colecție de exemple pozitive pentru cei implicați în actul guvernării, Beda se dovedește un bun cunoscător al teoriei papei Grigore cel Mare asupra naturii guvernării<sup>175</sup>. Având o viziune largă asupra bazei morale și a calităților necesare bunului monarh, el plasează în trecut personalități cu valori paradigmaticе pentru prezentul decăzut. Anglo-saxonii sunt caracterizați la sosirea lor în insulă printr-o deosebită vitejie în luptă, iar regii lor sunt în marea majoritate eroici. *Historia ecclesiastica* oferă deci o galerie de portrete exemplare care pot sluji în egală măsură legitimării stăpânirii anglo-saxonilor ca și educării contemporanilor lui Beda<sup>176</sup>. Cum era și de așteptat, cei mai importanți regi sunt cei care au avut un rol în creștinare: Ethelbert pentru saxonii de est, Edwin pentru northumbrieni, Cynegisl pentru saxonii de vest, Peada pentru saxonii de mijloc. Modelele care au stat la baza conturării personajelor sale regale au fost în nu puține rânduri cele ale unor regi vetero-testamentari, așa cum de altfel se și cădea conducătorilor unui nou Popor ales<sup>177</sup>. Spre deosebire de ceilalți istorici, Beda prezintă cazurile unor regi exemplari până la limita ultimă, dincolo de care transcend umanul. Aceasta se întâmplă cu mai mulți regi sanctificați după moarte, între care Oswald, *sanctissimum ac victoriosissimum regem Nordanhymbrorum*, e cel mai bine reliefat<sup>178</sup>. Cel numit în alte surse ale epocii *totius Britanniae*

---

<sup>174</sup> *Ibidem*, III, 9.

<sup>175</sup> J. M. Wallace-Hadrill, *Gregory of Tours and Bede: their views on the personal qualities of kings*, p. 38.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>177</sup> Judith McClure, *Bede's Old Testament Kings*, în *Ideal and Reality...*, p. 176-177.

<sup>178</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, III, 7.

*imperator*<sup>179</sup> este admirat de Beda ca rege creștin și ca unificator, întrucât încerca să transpună în practică idealul politic de unificare a întregii Britanii sub stăpânirea anglo-saxonilor. Este de remarcat însă că virtuțile principale ale lui Oswald sunt cele general creștine, nu cele regale în tradiția romană, dar aceste virtuți creștine atașate unui monarh se transformă tocmai din această cauză în virtuți regale<sup>180</sup>. Datorită unor calități religioase și militare intră în sfera de interes a autorului și alți regi care prin sabie își întind stăpânirea și își extind hotarele, precum Ethelfrith, Edwin, Oswiu. Totuși, tipul de erou de epopee nu e preferatul lui Beda, locul acestuia fiind luat de eroul creștin. De exemplu, ceea ce contează cel mai mult în personalitatea lui Oswin este faptul că a prezidat Sinodul de la Whitby, care a impus unitatea religioasă în Britania, și că a afirmat primatul Romei între bisericile creștine ale vremii, bazându-se pe autoritatea Sfântului Petru<sup>181</sup>. Dintr-un alt punct de vedere interesantă este figura lui Ethelbert văzut ca rege legislator, care stabilește un cod de legi după maniera romană (*iuxta exemplum Romanorum*)<sup>182</sup>. Deși în cuprinsul acestuia nu există nici o urmă a influenței romane, ele fiind scrise în vernaculară și oferind pur și simplu consemnarea în scris a cutumelor, este clar că pentru Beda acțiunea regelui se conformează modelului roman. De altfel și creștinarea sa trimite la modelul constantinian, chiar dacă într-o mai mică măsură decât în cazul lui Clovis, care se pare că i-a servit drept model, întrucât cunoștea și a folosit *Istoria* lui Grigore din Tours<sup>183</sup>. Modelul constantinian este și mai clar în cazul lui Edwin, care acceptă conversiunea ca pe o garanție a creșterii puterii sale mai întâi și abia apoi ca o promisiune a câștigării împărăției cerești, și care după creștinare obține victoria împotriva păgânului Cwichelm din Wessex<sup>184</sup>.

Numeroșii regi care apar în paginile *Istoriei eclesiastice* trebuie să-și împartă gloria cu și mai numeroșii sfinți, martiri și episcopi cuprinși într-însa. De fapt există un izomorfism între cele două categorii, cazurile de regi sanctificații fiind, după cum am mai spus, frecvente. Se poate

---

<sup>179</sup> Bertram Colgrave, nota de la p. 230 a ediției la *Historia ecclesiastica*, Oxford, 1969.

<sup>180</sup> J. M. Wallace-Hadrill, *Gregory of Tours and Bede: their views on the personal qualities of kings*, p. 42.

<sup>181</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, III, 25.

<sup>182</sup> *Ibidem*, II, 5.

<sup>183</sup> J. M. Wallace-Hadrill, *Gregory of Tours and Bede: their views on the personal qualities of kings*, p. 39.

<sup>184</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, II, 9.

spune că la Beda intrarea regilor în rândul sfinților este răsplata pentru conversiune și pentru practicarea unei vieți în conformitate cu normele creștine, așa cum la ceilalți autori recompensa era succesul în plan politic: extinderea regatului, domniei lungă, bogăție. Intrarea în rândul sfinților a regilor e încă o dovadă că poporul din rândul cărora au ieșit e plăcut în fața lui Dumnezeu și demn de stăpânirea țării pe care a cucerit-o prin forță și a consolidat-o prin credință.

Dintre toți istoricii de limbă latină pe care îi discutăm, la Iordanes scopul politic urmărit se detașează cu cea mai mare claritate. De la început și până la sfârșit, *Getica* sa este o pledoarie pentru înțelegerea dintre goți și romani. E greu de spus cum va fi arătat opera lui Cassiodor, care a stat la baza scrierii lui Iordanes, concepută cum era în perioada de glorie a regatului ostrogot. Putem doar să ne imaginăm că ar fi fost o odă înălțată goților, în care romanii aveau un rol destul de periferic. Terminată însă pe la 551, *Getica* lui Iordanes trebuia într-un fel să fie o "istorie cu happy end"<sup>185</sup> în care cele două popoare se reconciliază și înțelegerea e pecetluită de nașterea unui copil în venele căruia curgea deopotrivă sânge roman și got. Căsătoria Matasuntei din dinastia Amalilor cu Germanus, vărul lui Iustinian, din vechea familie a Anicilor, reprezintă simbolic unirea celor două neamuri aduse de război într-o stare de dușmănie aparent ireconciliabilă și marchează începutul unei noi epoci de colaborare. Efortul lui Iordanes trebuie să se îndrepte deci încă din debutul *Geticii* spre a demonstra că această colaborare a fost cumva predestinată de la începutul istoriei. Premisa în jurul căreia se ordonează *Getica* este că romanii și goții erau destinați înțelegerii, și doar împrejurări adverse i-au împiedicat un timp s-o facă. Dovezile aduse de Iordanes în sprijinul acestei idei sunt multe, dar cea mai convingătoare se vrea afirmația după care romanii datorează o bună parte a gloriei lor ajutorului dat de goți: "căci înaintea vreme, fără de ei, cu greu s-a luptat armata romană împotriva altor popoare"<sup>186</sup>. Rezultatul acestui gen de relații stabilite între cele două neamuri este în cele din urmă integrarea goților în statul roman, pe care Iordanes o exprimă foarte răspicat. Este vorba mai întâi de felul în care goții în timpul lui Teodosie se consideră cetățeni ai Imperiului *cives et domini* și apoi de ideea care apare în cererea de ajutor adresată goților de împăratul Valentinian în ajunul

---

<sup>185</sup> W. Goffart, *The narrators...*, p. 70.

<sup>186</sup> Iordanes, *op. cit.*, XXI, 111.

luptei cu goții: *auxiliamini rei publicae cuius partis tenetis*<sup>187</sup>. Iordanes este astfel unul dintre primii autori ai epocii care afirmă posibilitatea asimilării migratorilor care încetează astfel a mai fi un corp străin, tolerat de nevoie și suspectat în continuu.

Autorul este însă conștient și că nu este suficient doar să afirme posibilitatea înțelegerii dintre cele două popoare, ci trebuie să și demonstreze acest lucru. Un "mariaj" fericit presupune compatibilitatea partenerilor, și de aceea goții trebuie să fie asemănători romanilor. Ca urmare, Iordanes realizează pentru poporul său un portret idealizat care îi înfățișează pe goți ai domă eroilor antichității greco-romane. Sau mai corect spus, poporul got apare precum un erou colectiv de epopee. De altfel, *Getica* lui Iordanes poate fi considerată cea mai democratică dintre toate operele aflate în discuție, autorul preocupându-se mai mult de popor în ansamblul său decât de personalități izolate, precum ceilalți istorici. Ceea ce nu înseamnă însă că lipsesc figurile regilor, sau că acestea nu au trăsături care să le apropie de modelul imperial. Iordanes, urmându-l sau nu pe Cassiodor, inventează istorii despre eroii eponimi Amal și Ostrogotha, care făceau din șirul regilor goți o dinastie, și confereau fiecăruia dintre aceștia privilegiul de a aparține vestitei familii a Amalilor<sup>188</sup>. Teodoric este o altă figură glorioasă a goților, impresionant atât prin talentul său militar cât și prin preluarea elementelor modelului imperial. Spuneam mai sus că Iordanes evită să-i confere vreun apelativ imperial, numindu-l cu titlul neutru dar semnificativ de *regnator*, dar îi atribuie o serie de caracteristici imperiale, mai ales aplicând la cazul său retorica teologiei victoriei. Luptând de partea dreptății, Teodoric obține victoria, afirmă în acest sens Iordanes<sup>189</sup>. Prestigiul de care se bucură în timpul vieții este unul real, și chiar după moarte se manifestă în rândul goților un soi de "loialitate reziduală"<sup>190</sup> pentru urmașii săi, cel puțin atâta vreme cât încercările militare prin care trece regatul nu determină ridicarea pe tron a unor regi care chiar dacă nu fac parte din stirpea Amalilor, au acele calități militare necesare conducerii luptei. Observăm deci că în ultima parte a *Geticii*, modelul de regalitate la care se revine este cel tradițional, bazat pe calitățile militare ale șefului armatei și nu pe virtuțile mitice ale unei dinastii.

---

<sup>187</sup> *Ibidem*, XXVI, 137; XXXVI, 188.

<sup>188</sup> P. Heather, *Cassiodorus and the Rise of the Amals...*, p. 127.

<sup>189</sup> Iordanes, *op. cit.*, XLIV, 232.

<sup>190</sup> P. Heather, *Theoderic, King of the Goths*, "Early Medieval Europe", vol. 4, 2, 1995, p. 173.

Spunem însă că la Iordanes sunt foarte importante caracteristicile goșilor priviți ca popor. Asemenea eroilor antici sau regilor din celelalte istorii de limbă latină pe care le analizăm, goșii sunt caracterizați de vitejie și înțelepciune. Dacă vitejia era o calitate pe care până și detractorii o recunoșteau barbarilor, înțelepciunea pe care le-o atribuie Iordanes este un element nou. În strădania sa de a-i face pe potriva romanilor, el îi pune pe goși să mimeze comportamentul cultural al popoarelor înaintate. Și mai cu seamă al grecilor, a căror superioritate în acest plan era recunoscută de romani. complexul de inferioritate pe care orice barbar îl avea în fața civilizațiilor greacă și latină îl face să hiperbolizeze toate virtuțile goșilor și să uzeze de dovezi fanteziste menite să demonstreze meritele acestor barbari mai speciali. Planurile în care el operează cu precădere sunt cel etnic, cel militar, cel cultural.

În plan etnic, pentru a le potența virtuțile, goșii sunt identificați cu alte mari popoare ale antichității: sciții, parții, geții. Pentru antichitatea greacă sciții reprezentau într-un fel prototipul barbarului de la nord de Istru, din ținuturile pline de taine și de monștri, de genul celor trecute mai târziu pe hartă sub mențiunea *hic sunt leones*. Începând de la Herodot, care le descrie amănunțit obiceiurile, ei sunt priviți ca un popor semilegendar, cu moravuri sălbatice, dar plin de vitejie. Iordanes receptează aceste aprecieri păstrate și de memoria contemporanilor săi, cărora le adaugă o altă tradiție, cea a legăturii dintre sciți și amazoane. Astfel, identificându-i pe sciți cu goșii, realizează de la început o genealogie eroică pentru poporul său. Parții, un alt popor vechi, dintre cele care au creat mari probleme romanilor, nu sunt în viziunea autorului decât goși care au rămas în Asia dupe ce l-au învins pe un anume Vesosis, regele Egiptului<sup>191</sup>. În sfârșit, identificarea căreia autorul îi acordă atenție maximă este cea dintre geți și sciți. Literatura noastră istorică a dat multă atenție acelor pasaje din opera lui Iordanes care vorbesc despre geți, datorită informațiilor cuprinse de acestea. Au fost explicate și cauzele confuziei<sup>192</sup>, astfel încât considerăm necesar să amintim aici doar câteva elemente.

Iordanes folosește o tradiție care circula și în vremea sa, cu rădăcinile în antichitatea pentru care "geți" era numele poetic al goșilor, impusă apoi și în istorii, mai ales de Orosius. Confuzia se baza pe similitudinea spațiului locuit în epoci diferite de cele două popoare, pe marea asemănare

---

<sup>191</sup> Iordanes, *op. cit.*, VI, 47.

<sup>192</sup> Z. Petre, *op. cit.*, p. 52.



a numelor și pe obiceiul de a conferi unui popor nou intrat în câmpul de interes un etnonim arhaizant. Dincolo însă de acestea, autorul a fost interesat în valorificarea istoriei geților pentru că astfel goții primeau acele elemente de cultură care să le dea drept de cetate în lumea antică.

Planul cultural al demonstrației pe care autorul o face superiorității goților a câștigat enorm prin productivă confuzie cu geții. Conaționalii lui Iordanes devin singurii barbari "civilizați", dacă ne putem permite o asemenea alăturare de termeni în general antonimici. Interesant este modul în care este prezentată cu destulă subtilitate "șlefuirea" lor, accesul lor la cultură care pentru a fi credibil nu e brusc, ci treptat. În primul popas, la nordul Mării Negre, ei devin "mai umani" și "mai înțelepți"<sup>193</sup>, dar desăvârșirea lor are loc în Dacia și e datorată lui Deceneu și lui Zalmoxis. Este foarte cunoscut pasajul descrierii idilice a modului în care între două războaie un popor de luptători se îndeletnicește cu științele naturii și cu filosofia. Intenția propagandistică este clară și transcende cu mult eventualul sâmbure de adevăr. Ceea ce vrea autorul să afirme este că având un filosof și fiind familiarizați cu tainele științelor, goții sunt pe cale de a-și depăși propria condiție, căci "au fost întotdeauna superiori în filosofie tuturor barbarilor și aproape egali cu grecii" (*pene omnibus barbaris Gothi sapientiores semper extiterunt Grecisque pene consimiles*)<sup>194</sup>. Aproape egali cu grecii înseamnă aproape egali cu romanii, moștenitorii mai puțin merituoși într-ale științelor ai celor dintâi. Un nou element vine să susțină deci necesitatea colaborării între romani și goții care nu le sunt inferiori cultural precum restul barbarilor.

Celălalt plan în care argumentația lui Iordanes e foarte stufoasă e cel militar. Prin însăși genealogia lui, poporul got este predestinat unei existențe eroice. O contabilizare superficială a epitetelor ornante folosite de autor pentru a-i desemna pe goți arată că de departe cel care apare cu frecvența cea mai mare este "prea viteji". Vitejia este, așa cum de altfel nu nega nimeni în epocă, principala caracteristică a unui popor barbar, numai că la goții lui Iordanes această trăsătură este hiperbolizată până la limitele credibilului. La ei odinioară s-a născut Marte, sortindu-i unei cariere războinice; ei l-au învins pe regele Egiptului și pe Darius și pe Xerxes, regii persani; Filip al Macedoniei doar prin înrudirea cu ei a ajuns atât de puternic. De aceea, cu strămoșii lor antichitatea cea atât de mult admirată de-abia poate să-și compare eroii ei<sup>195</sup>.

<sup>193</sup> Iordanes, *op. cit.*, V, 39.

<sup>194</sup> *Ibidem*.

<sup>195</sup> *Ibidem*, V, 44; X, 63-64; X, 65-66; V, 43.

Problema centrală a discursului lui Iordanes este și în acest plan politico-militar cea a raportului cu romanii. Pe lângă vitejie, a doua dominantă caracterologică a goșilor este iubirea sălbatică de libertate, *Getica* fiind într-un fel și o ilustrare a luptei lor pentru a-și păstra independența. Ei nu sunt învinși nici de Caesar, dimpotrivă<sup>196</sup>, iar autorul afirmă răspicat că fără goși, romanii n-ar fi ajuns niciodată pe culmile puterii lor. În epoca de declin a imperiului, de barbarizare, ideea neputinței romanilor de a mai face față fără ajutor barbar primejdiilor din afară era acceptată cu resemnare; e interesant faptul că Iordanes o folosește într-o epocă de revigorare a statului roman. Aceasta este în fond esența demonstrației lui Iordanes: colaborarea dintre goși și romani a fost predestinată de virtuțile celor dintâi și verificată de-a lungul istoriei, de aceea poate fi în orice moment actualizată spre profitul ambelor popoare.

Titlul lucrării sale ar putea să-l indice pe Isidor din Sevilla ca pe un campion al pluralismului politic, așa cum putuse aceasta să fie inspirat de scrierile Sfântului Augustin. Goși, vandali, suevi par să aibă îndreptățire egală într-o lume în care vechile legături s-au prăbușit iar forța tinde să înlocuiască dreptul impus cândva de romani. Și totuși, diferența de optică este cum nu se poate mai evidentă în tratarea celor trei popoare. Prima dovadă este însăși structurarea lucrării sale și atenția diferențiată pe care o acordă acestor neamuri. Din 92 de paragrafe ale *Istoriei* sale, 70 se referă la goși, 13 la vandali și 7 la suevi.

Cel mai important criteriu cu care poate opera episcopul din Sevilla este fără îndoială unul religios, anume apartenența la ritul catolic sau la cel arian. Pradă cu toții ereziei ariene, goși, vandali, suevi se află pe aceleași poziții în această etapă a istoriei lor, dar numai teoretic, deoarece atitudinea autorului nu este consecventă. În viziunea sa, goșii își datorează erezia împăratului Valens, care le trimite preoți arieni<sup>197</sup>. Drept-credincioșii aflați între ei fuseseră siliți să se refugieze peste Dunăre datorită persecuțiilor lui Athanaric<sup>198</sup>. Amintirea acestui episod are o valoare ideologică, fiind menită să disculpe pe goșii care au fost întorși de pe drumul cel drept de către un împărat eretic. Dar așa cum arătam, și erezia lor are o anumită valoare civilizatoare, deoarece în urma activității lui Ulfila goșii încep să aibă scrieri și legi. Această erezie este

---

<sup>196</sup> *Ibidem.*, XI, 68.

<sup>197</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 7.

<sup>198</sup> *Ibidem.*, 6

totuși o formă de creștinism, astfel încât, cu ocazia jafului Romei condus de Alaric, urmând tradiția inaugurată de Orosius, autorul îi arată pe goții plini de umanitate, cruțându-i pe creștini<sup>199</sup>. Alte episoade pun în evidență respectul acestora față de biserică și de slujitorii ei<sup>200</sup>. Justificarea acestei atitudini este pusă în legătură atât cu creștinismul lor sincer, chiar dacă în formă eretică, cât și cu un fond în esență bun, care anunță convertirea lor viitoare la dreapta credință.

Ca atare, ca popor, goții nu sunt niciodată judecați negativ în mod global, deși individual există persoane pe care le poate condamna. Comunitatea este apreciată întotdeauna elogios: "prea înfloritorul popor", "un popor foarte vechi", "un popor atât de puternic", "un atât de mare popor", un popor atât de faimos<sup>201</sup>. Cea mai evidentă calitate a lor este forța, prin intermediul căreia goții îi înving pe romani și le ocupă pământurile. Dar stăpânirea lor rămâne ilegală în lipsa unei confirmări imperiale. Un act oficial al împăratului și calitățile poporului care pot îndreptăți existența statală sunt temeiurile legitimării. Putem la un moment dat considera că apologia pe care o face Isidor goșilor exprimă și conștiința unei anume fragilități a legitimității stăpânirii lor teritoriale. Pentru a depăși această carență, Isidor apelează la mai multe categorii de argumente. Primul dintre ele susține că goții au încheiat cu Imperiul mai multe foedusuri, în virtutea cărora ocupă teritorii și se războiesc cu alți barbari, în numele Imperiului, ca de exemplu în vremea lui Wallia<sup>202</sup>. De altfel, analiza surselor contemporane arată că într-adevăr, colaborarea goșilor cu Imperiul a funcționat bine la începutul secolului al V-lea, și că armata barbară a acestora a luptat alături de trupe romane pentru curățirea acestor zone de alți barbari<sup>203</sup>. Tradiția încheierii de tratate oferă lui Isidor solide argumente de ordin politic pentru a susține drepturile teritoriale ale vizigoșilor. Totuși, acestor argumente cu valoare legală, Isidor însuși nu pare să le dea prea multă importanță, dovedind că vechile idei politice se erodau încet dar sigur. De o mult mai mare atenție se bucură argumentele bazate pe cărțile sfinte. Originea lor trimitea nu la un popor coborât din Scandinavia, ca la Iordanes, ci la însuși biblicul Iaphet, fiul lui Noe, prin care goții își aflau astfel locul foarte clar în lumea

---

<sup>199</sup> *Ibidem.*, 15.

<sup>200</sup> *Ibidem.*, 17.

<sup>201</sup> *Idem, Laus Spaniae*, 4; *Historia Gothorum*, 1, 2; 4; 5.

<sup>202</sup> *Idem, Historia Gothorum*, 21.

<sup>203</sup> T. S. Burns, *The settlement of 418*, în *Fifth-century Gaul...*, p. 55.

cunoscută<sup>204</sup>. Căsătoria lui Athaulf cu Placidia este concretizarea unei profeții, ceea ce sugerează discret faptul că ascensiunea puterii goșilor este cuprinsă în chiar cartea sfântă<sup>205</sup>. Nici aceste argumente de factură biblică nu pot tranșa definitiv problema legitimității stăpânirii goșilor, astfel că autorul face apel la principii primitive dar convingătoare, precum dreptul celui mai puternic. Goșii au fost mai puternici decât toți eroii antichității și chiar decât romanii. Forța lor îndelung clamată și frecvent probată de numeroasele lor fapte este întovărășită de vitejia datorită căreia toate popoarele Europei i-au temut<sup>206</sup>. Alte caracteristici ale lor sunt iubirea sălbatică de libertate, concretizată între altele în refuzul autorității romane, tăria de caracter, rezistența la durere și nepăsarea în fața morții<sup>207</sup>. Într-un cuvânt, pentru el, ca anterior la Iordanes, goșii sunt personajul colectiv al unei epoei ce se vrea istorie, înzestrați cu acele virtuți care le pot conferi un caracter exemplar.

Dar argumentele care legitimează existența statului vizigot nu sunt legate numai de calitățile poporului privit în ansamblu, ci și de cele ale regilor săi, întrucât o piesă centrală în eșafodajul teoretic al noii ideologii, elaborată de acum în paralel și în opoziție cu cea veche, romană, este tocmai regele<sup>208</sup>. Este interesant de urmărit cum *Historia Gothorum* descrie traiectoria regilor vizigoți care evoluează de la simpla calitate de șefi barbari la cea de regi creștini catolici care își atașează noi și noi elemente ale funcției imperiale. Funcția cea mai de seamă a acestor monarhi este cea militară, de șefi ai armatelor lor în fruntea cărora se deplasează în căutare de noi teritorii. Viteji ca și poporul din care fac parte, Isidor consideră că cea mai mare glorie posibilă e de a fi triumfat "împotriva înșiși romanilor"<sup>209</sup>. Menirea principală a acestor regi este să extindă permanent teritoriile aflate sub stăpânirea lor pe seama bizantinilor sau a altor barbari. Euric, cel care a rupt foedusul cu romanii și a impus regatul vizigot ca o stăpânire independentă<sup>210</sup>, este unul dintre personajele care se bucură de atenție deosebită din partea autorului.

---

<sup>204</sup> Isidorus Hispalensis, *Historia Gothorum*, 1.

<sup>205</sup> *Ibidem.*, 19.

<sup>206</sup> *Ibidem.*, 70.

<sup>207</sup> *Ibidem.*, 67.

<sup>208</sup> Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le debut du Moyen Age*, Paris, 1968, p. 431.

<sup>209</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 61.

<sup>210</sup> C. E. V. Nixon, *Relations between Visigoths and Romans in fifth-century Gaul*, în *Fifth-century Gaul...*, p. 73.

Expansiunea nu se face însă în numele unui ideal civilizator, de genul celui afirmat cândva de Imperiu, ci în virtutea dreptului la cucerire, întemeiat pe calități superioare de ordin moral și militar. Cei mai meritoși regi sunt deci aceia care, precum Leovigild, Swinthila, Sisebut reușesc să-și lărgească prin luptă teritoriile deținute. Aceia care, conform idealului homeric îmbrățișat și de Isidor reunesc vitejia și înțelepciunea<sup>211</sup> devin eroii de care vizigoții au nevoie. Figura lor e astfel înfățișată de autor încât să servească scopurile propagandistice specifice unui stat care se edifică pe o bază ideologică nesigură. Imitarea împăratului roman de către regii vizigoți răspunde unor necesități de același tip.

La începutul deceniului al doilea al secolului al V-lea, regele Wallia a intrat ca foederat în Spania pe care a curățat-o de barbari în numele împăratului, pentru ca treizeci de ani mai târziu, un alt rege vizigot, Teodoric, să-și impună propriul candidat, Avitus, pe tronul Imperiului<sup>212</sup>. Mutația calitativă în evoluția către un stat propriu-zis, cu instituții specifice și care poate secreta o ideologie se produce în momentul în care viața este așezată pe temeiul legii. Regii vizigoți ca și alți monarhi barbari fixează în scris cutumele și adaptează pentru supușii lor romanici legislația romană, imitând prin acest act funcția de legislator suprem a împăratului. Cei doi regi preocupați de aceste probleme sunt Euric și Leovigild, fiecare o mare personalitate a vremii sale, iar codurile de legi rezultate din activitatea lor sunt impregnate de drept roman vulgar<sup>213</sup>. O altă funcție imperială a cărei mimare de către monarhii vizigoți este cea de *advocatus ecclesiae*, foarte bine evidențiată de episcopul sevillan. Regii pe care el îi apreciază sunt caracterizați de vitejie și pietate, fiind greu de spus care e mai importantă. Dintre toți, Reccared se distinge, precum Clovis la Grigore din Tours, prin adoptarea dreptei credințe. Ca altădată Constantin, al cărui model îl preia în mod programatic, regele ține să participe el însuși la sinodul care a hotărât condamnarea arianismului. Pentru Isidor din Sevilla, actul lui Reccared este fundamental în istoria vizigoților, fiind menit să schimbe definitiv cursul evoluției statului lor. Din acest moment, în pofida unor frământări interne datorate sistemului de acces la tron, lucrurile îi par că au intrat pe un făgaș normal, căci regii care urmează sunt aproape toți exemplari și din ce în ce mai apropiați de imaginea imperială, având deschisă prin

---

<sup>211</sup> E. R. Curtius, *op. cit.*,

<sup>212</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 31.

<sup>213</sup> Liebeschuetz, *Alaric's Goths...*, în *Fifth century Gaul...*, p. 80.

conversiune calea spre legitimare în ochii hispano-romanilor și ai bisericii. Ei își asumă și misiunea specific imperială de a extinde creștinismul în interiorul regatului, ceea ce se realizează prin creștinarea forțată a evreilor<sup>214</sup>. Această măsură, unică prin amploarea ei în regatele germanice ale vremii<sup>215</sup>, este probabil expresia dorinței de a impune cu orice preț uniformitatea religioasă, considerată o premisă a omogenității politice. Din textul lui Isidor nu rezultă însă că ar fi fost vorba de o politică sistematică, și nici alte surse, la o analiză atentă, nu permit o astfel de interpretare. Se pare că acești regi vizigoți, dornici să asigure coerența regatului lor sfâșiat de lupte interne pentru putere, adoptă măsuri împotriva sau în favoarea evreilor, în funcție de sprijinul pe care li-l acordă această comunitate puternică și influentă<sup>216</sup>. O altă caracteristică a împăratului roman preluată de vizigoți este întemeierea de orașe, pe care complexul rege Leovigild o pune în practică. El întemeiază Reccopolis, numit astfel după fiul său Reccared, ceea ce simboliza faptul că regii vizigoți continuau însăși opera Romei<sup>217</sup>, căci de la Romulus, a trasa hotarele unei noi cetăți era o acțiune definitorie pentru civilizația romană.

Regii vizigoți mai sunt caracterizați în viziunea lui Isidor și de alte atribute ale împăraților romani, care încep deja să fie specifice oricărui principe creștin: clemența, justiția, pietatea, filantropia. Cei cărora le este contemporan (Sisebut, Swinthila, Riccimer) reunesc în cel mai înalt grad aceste calități, ba mai mult, se conformează idealului de *imperator litteratus*, cârmuitor luminat și protector al artiștilor. Știm că la cererea lui Sisebut, rege cultivat, autor al unui poem în hexametri scandat de el însuși, Isidor scrie *De natura rerum* pentru a-l ajuta pe rege să se instruiască. *Historia Gothorum* a fost ea însăși compusă la cererea regelui Sisenand. O nouă eră augusteană părea deci să se desfășoare în Spania vizigotă, care prin regii săi renovează vremurile de aur ale Imperiului.

Ultimul dintre istoricii latini de care ne ocupăm, Paul Diaconul încheie în forță această serie începută cronologic cu Iordanes. Închinată unui popor care urma să dispară de pe scena istoriei, opera sa e un adevărat cântec de lebedă menit să-i treacă pe acești barbari în nemurire.

---

<sup>214</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 60.

<sup>215</sup> E. A. Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford, 1969, p. 316.

<sup>216</sup> B. S. Bachrach, *A Reassessment of Visigothic Jewish Policy*, în *Armies and Politics in Early Medieval West*, Variorum, London, p. 11-34.

<sup>217</sup> Pierre Riché, *Les écoles et l'enseignement dans le Haut Moyen Age*, Paris, 1979, p. 23.

Nu putem ști în ce măsură Paul a fost conștient că vremea conașionalilor săi a trecut, căci ceea ce a ajuns până la noi din istoria sa nu lasă impresia unui sfârșit de lume. Dimpotrivă, el pare să scrie de pe pozițiile unui stat puternic și conștient de forța sa. Istoricul nu are complexe și nu simte nevoia să fabuleze, precum Iordanes sau chiar Isidor. Ar fi însă o greșeală să ne imaginăm că el ar fi cel mai obiectiv dintre cei cinci și că longobarzii prezentați în opera sa sunt copii fidele după natură. Lipsa lui de inhibiție și degajarea în dezvoltarea păcatelor poporului său ascund o mai mare subtilitate în atingerea scopului politic al istoriei sale, de a argumenta dreptul barbarilor la existență statală. Paul afirmă deschis apartenența longobarzilor la lumea barbară, ca membri ai marii familii de neamuri germanice, și îi recunoaște în mod cinstit ca fiind niște populații "barbare și feroce" (*barbarae et feroces nationes*), a căror barbarie îi înspăimântă pe episcopi<sup>218</sup>. Ceea ce-i deosebește de ceilalți barbari care au invadat înaintea lor peninsula este faptul că apoi "au domnit cu fericire în Italia" (*postea in Italia feliciter regnavit*)<sup>219</sup>. Adică prin crearea statului propriu sunt instauratorii noii ordini, cei care oferă posibilități de regenerare unei țări altfel secătuite. Intențiile propagandistice ale autorului sunt vizibile și din modul în care își organizează discursul. Nu încapă îndoială că și-a construit istoria după modele romane și biblice. Ca la Tit Liviu, există în istoria lui o etapă legendară, în care adevărul e greu de distins de plâsmuirile care îl înconjoară. Paul declară uneori că se îndoiește de informațiile preluate din tradiția orală, ceea ce nu-l împiedică să creeze el însuși legende sau să le prelucreze pe cele deja existente pentru a le încadra în tiparele dorite<sup>220</sup>. Am amintit mai sus comparația care se poate face între cei doi frați, Ibor și Aio, plasați la începuturile istoriei longobarzilor și Romulus și Remus. Lamissio este construit probabil după modelul lui Moise cu care se aseamănă atât prin biografie (și el e abandonat într-un coșuleț și salvat) cât și prin conducerea longobarzilor spre Țara Făgăduită<sup>221</sup>. În realizarea unei istorii eroice se poate ghici și influența lui Iordanes. Cu sau fără aportul *Geticii*, opera lui Paul are accente epeice în prezentarea confruntărilor cu popoare mitologice precum amazoanele sau assipiții<sup>222</sup>. Se pun astfel bazele unei

<sup>218</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 1; II, 10.

<sup>219</sup> *Ibidem*, I, 2.

<sup>220</sup> W. Goffart, *The narrators...*, p. 382.

<sup>221</sup> *Ibidem*, I, 15.

<sup>222</sup> *Ibidem*, I, 15; I, 11.

carriere istorice exemplare care la fel ca la Iordanes sau Isidor servește mecanismului legitimării. Aceluiași scop slujește și portretul colectiv al longobarzilor, realizat după canoanele care-i descriu pe eroii antici. Aidoma acestora, longobarzii sunt caracterizați de vitejie, forță, înțelepciune. Vitejia le este demonstrată de felul în care se avântă în luptă, forța de ușurința cu care își înving dușmanii. Înțelepciunea lor e una practică, diferită de aceea mai elevată a goților lui Iordanes, dar uneori mai eficientă. O dovedesc strategema prin care obțin favoarea lui Wotan, felul în care răspândesc știri false pentru a-și demoraliza dușmanii, eliberarea sclavilor pentru a-și găsi aliați<sup>223</sup>. La aceste calități ei adaugă, precum goții descriși de Iordanes sau de Isidor, o dragoste sălbatică de libertate, pentru gloria căreia sunt dispuși oricând să lupte<sup>224</sup>. Destinul lor fericit este să triumfe mereu asupra dușmanilor, indiferent de valoarea lor. Romani și barbari se prăbușesc indistinct sub loviturile acestei stihii reprezentate de longobarzi. Ei sunt natura, și aceasta compensează lipsa oricărei aptitudini culturale. Unicele elemente de cultură pe care le dețin, cel puțin în momentul așezării în Italia, sunt legate de tradiții orale: legendele pe care Paul le critică sau cântecele despre Alboin care ar fi răspândite la toți germanicii<sup>225</sup>. La sosirea lor în Italia se comportă cu o sălbăcie specifică stării lor primitive: "bisericele au fost prădate, preoții asasinați, orașele distruse, locuitorii uciși"<sup>226</sup>. Bineînțeles, aceasta este o stare tranzitorie, evoluția spre un stat constituit în cele din urmă conform modelului roman eliminând acest tip de comportamente. Trecerea pare să fi fost rapidă, domnia lui Authari caracterizându-se prin progrese evidente în planul elaborării statale, ceea ce îl uimește chiar și pe autor: "acest lucru este surprinzător, în regatul longobarzilor nu se comite nici o violență, nu se face nici un complot, nimeni n-a fost obligat pe nedrept la corvoadă, nimeni n-a fost prădat, n-a fost nici furt nici tâlhărie și fiecare putea trăi cum îi plăcea, fără frică sau grijă"<sup>227</sup>. Este imaginea unei vârste de aur pe care o trăiesc longobarzii datorită calităților unui rege înțelept, momentul pozitiv al unei restaurări ce se arătase mai mult decât necesară<sup>228</sup>.

---

<sup>223</sup> *Ibidem*, I, 13.

<sup>224</sup> *Ibidem*, I, 10.

<sup>225</sup> *Ibidem*, I, 27.

<sup>226</sup> *Ibidem*, II, 32.

<sup>227</sup> *Ibidem*, III, 16.

<sup>228</sup> Gabrielle Zanella, *La legittimazione del potere regale nelle "Storie" di Gregorio di Tours e Paolo Diacono*, p. 73.



De aceea este necesar să analizăm rolul pe care îl au diferiții conducători care apar în paginile *Istoriei* sale. Oricât ar fi de atipic, un prim model de conducător ideal este oferit de Narses, care este prezentat ca un bun creștin, care își învinge dușmanii mai degrabă prin rugăciuni decât prin luptă<sup>229</sup>. Simpatia cu care este înconjurat se leagă probabil de rolul pe care l-a avut în invitarea longobarzilor în Italia, ceea ce pentru autorul nostru reprezintă o bază solidă a legitimității stăpânirii lor aici<sup>230</sup>. Într-o manieră asemănătoare este construit personajul lui Liutprand, astfel încât cei doi reprezintă idealul spre care se tinde, iar ceilalți monarhi care apar în paginile *Istoriei* jalonează etape în drumul spre acest ideal.

Calitățile care contează cel mai mult în definirea personalității unui rege sunt cele militare, și majoritatea monarhilor care apar în *Istoria longobarzilor* beneficiază de acestea, chiar dacă uneori celelalte planuri posibile sunt mai puțin bine reprezentate<sup>231</sup>. Alboin este unul din pușinii regi exemplari care apar în *Historia langobardorum*. Spre deosebire de a celorlalți duci, intrarea lui în Italia n-a fost atât de distructivă, vrea Paul să ne convingă<sup>232</sup>. Singurul lucru care îi înnegrește imaginea este uciderea tatălui Rosamundeii, soția sa, și transformarea craniului acestuia într-o cupă, ceea ce și atrage după sine răzbunarea femeii, justificată dar condamabilă datorită manierei nenaturale în care este făcută<sup>233</sup>. Calitățile sale îl transformă la propriu într-un erou de epopee germanică, întrucât, spune autorul, "și azi încă noblețea spiritului său și gloria sa sunt lăudat în cântece de bavarezi, saxoni și alte popoare de această limbă"<sup>234</sup>. Cazul lui e interesant pentru că ne oferă informații despre o anumită unitate culturală a ariei germanice dată de limba comună (*eiusdem linguae homines*), dacă nu cumva afirmația lui Paul este un indiciu al dorinței longobarzilor de a exercita la un moment dat hegemonia asupra acestei lumi. Dar principala sa calitate este generozitatea față de biserică, dovedită încă înainte de trecerea sa la catolicism<sup>235</sup>. Pe de altă parte, însușirile sale de administrator care transpar din paginile *Istoriei* lui Paul

---

<sup>229</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, II, 3.

<sup>230</sup> Neil Christie, *Invasion or invitation?*...

<sup>231</sup> Gabrielle Zanella, *La legittimazione del potere regale nelle "Storie" di Gregorio di Tours e Paolo Diacono*, p. 74.

<sup>232</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, II, 32.

<sup>233</sup> Jon N. Sutherland, *The idea of revenge in lombard society in the eight and tenth centuries: the cases of Paul the Deacon and Liutprand of Cremona*, "Speculum", 50, 1975, p. 397.

<sup>234</sup> *Ibidem*, I, 27.

<sup>235</sup> *Ibidem*, II, 12.

ar putea constitui o adaptare a modelului imperial<sup>236</sup>. Există și un caz de personaj negativ, izolat, cel al lui Alahis, numit "tiran" în primul rând pentru că n-a respectat fidelitatea, călcându-și cuvântul atât față de dușmani, cât și față de prieteni<sup>237</sup>.

Cum arătam mai sus, și Authari este un "caz" prin ordinea pe care reușește să o instureze. Despre el ne spune Paul că a preluat gentiliciul imperial de *Flavius*, care știm că îl lega în mod fictiv de a doua dinastie flaviană, și care a fost apoi purtat și de alți regi longobarzi<sup>238</sup>. Consemnarea acestui eveniment, chiar dacă succintă, este o dovadă a preluării modelului imperial, despre a cărui semnificație autorul nostru era conștient.

Constituirea unei regalități care are la bază modelul imperial era o necesitate cu atât mai mare în Italia marcată de menținerea unui particularism local reprezentat de duci, a căror înțelegere cu regele nu e întotdeauna ideală, deși Paul evită în general să accentueze prea mult pe acest viciu de structură al regatului longobard<sup>239</sup>. O altă problemă era succesiunea la tron, care nu era reglementată de reguli stricte, și putea da naștere unor crize care nu întotdeauna se soluționau în mod pașnic, printr-o intervenție inspirată precum cea a Teodolindei. Atunci când lui Haripert îi urmează la domnie în mod succesiv cei doi fii, Paul consemnează evenimentul ca pe un fapt extraordinar<sup>240</sup>. Încoronarea regilor longobarzi, din momentul creștinării mimează ceremonialul bizantin, ca în cazul lui Adaloald, *rex gratia Dei*, care organizează ceremonia în cercul din Milano<sup>241</sup>. Semnificația ceremonialului îi era cu certitudine cunoscută autorului, care o mai descrieseră cu ocazia încoronărilor lui Tiberiu și a lui Mauriciu, și care îl redă cu un scop propagandistic, pentru a conferi o altă imagine regelui longobard<sup>242</sup>. Pe de altă parte însă, ceea ce apreciază Paul cu adevărat la regii longobarzi nu este nici legitimitatea, indiferent de definiția acesteia, nici calitățile pur militare, ci caracterul pozitiv al actelor lor<sup>243</sup>.

Afirmam mai înainte că regii barbari își asumă funcțiile împăratului roman, dar în foarte rare cazuri una și aceeași persoană cumulează mai multe asemenea funcții. În general, regula este ca unui rege să i se atașeze una dintre le care devine dominantă. De exemplu, Agilulf, sub influența

---

<sup>236</sup> Gabrielle Zanella, *La legittimazione del potere regale nelle "Storie" di Gregorio di Tours e Paolo Diacono*, p. 74.

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>238</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, III, 5.

<sup>239</sup> Gabrielle Zanella, *La legittimazione del potere regale nelle "Storie" di Gregorio di Tours e Paolo Diacono*, p. 76-77.

<sup>240</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, IV, 51.

<sup>241</sup> *Ibidem*, IV, 30.

<sup>242</sup> G. Zanella, *op. cit.*, p. 82.

<sup>243</sup> P. M. Arcari, *op. cit.*, p. 16.

Teodolindei devine un fervent *advocatus ecclesiae*, în vreme ce arianul Rothari este caracterizat în primul rând prin activitatea sa legislativă<sup>244</sup>. A trăi sub legi este o trăsătură a popoarelor civilizate, afirmau romanii, dar pentru Paul nu codificarea cutumelor dă adevărata măsură a civilizației longobarzilor, ci atitudinea lor exterioară față de biserică. Din momentul conversiunii, chiar dacă acesta nu e la fel de clar marcat ca la Grigore din Tours sau la Beda, ceva se schimbă în istoria longobarzilor. Începând cu regina Teodolinda, mult lăudată pentru grija ei de a construi lăcașuri de cult, unul dintre cele mai mari titluri de glorie ale regilor este de a fi ctitorit o biserică. Poate surprinzător, nu conversiunea conferă longobarzilor calitatea de popor ales, care beneficiază de protecție supranaturală, ci construirea de către Teodolinda a unei biserici în onoarea Sfântului Ioan care îi apără mai apoi din această cauză<sup>245</sup>. Grija pentru această biserică reprezintă "contractul" cu divinitatea și garanția invincibilității lor. Paul este foarte convins că nenorocirile abătute asupra neamului său s-au datorat nerespectării contractului respectiv, așa cum păgânii credeau că Roma s-a prăbușit datorită abandonului vechilor zei.

Înteruperea bruscă a narațiunii în plină domnie glorioasă a lui Liutprand ne împiedică să afirmăm cu certitudine cum ar fi încheiat Paul istoria unui stat care dispăruse deja sub loviturile francilor. Atât cât reiese din paginile *Istoriei* sale, acest stat devenise coerent, în pofida întârzierii cu care se constituise și a slăbiciunii generată de conducerea de către o aristocrație de șefi în permanentă confruntare. Conștient sau nu de limitele acestei construcții statale realizate de poporul său, Paul îl slujește cu credință, pare să refuze să-i accepte prăbușirea, și poate tocmai de aceea istoria sa se sfârșește apoteotic în timpul domniei lui Liutprand.

Indiferent dacă îi atribuie sau nu calități extraordinare, fiecare autor tratează deci poporul barbar al cărui exponent s-a făcut ca pe un nou *popor ales*. Criteriile care stau la baza unei asemenea categorisiri sunt de ordin moral, militar și religios, chiar dacă proporția în care autorii folosesc argumente de un tip sau altul variază. S-a văzut clar, de exemplu, că la Iordanes factorul religios este neglijat aproape în totalitate, datorită arianismului nedepășit de goți, și în schimb primează factorul militar, în vreme ce la ceilalți autori există un relativ echilibru între diferitele argumente folosite. Important este însă rezultatul demonstrației istorice făcută de fiecare dintre autorii noștri, care afirmă cu putere depășirea barbariei de către poporul căruia i s-au raliat și intrarea acestuia în rândul civilizației.

---

<sup>244</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, IV, 44.

<sup>245</sup> *Ibidem*, V, 6.

## BARBARI

Dacă un capitol dedicat barbarilor văzuți de istoricii bizantini se înscrie indubitabil în analiza alterității, când vorbim despre barbarii descriși de istoricii popoarelor barbare ca fiind de asemenea gândiți în termenii de "ceialți", trebuie să facem unele precizări.

Istoricii popoarelor barbare care au scris între secolele VI-VIII se caracterizează printr-o anume oscilație între două solidarități, una în primul rând culturală, a lumii romane, careia unii îi aparțin prin origine, dar toți prin tipul de formație intelectuală, și cealaltă mai ales politică, legată de organismele statale realizate de un anume popor barbar care beneficiază de atenția privilegiată a câte unui autor. Aceasta atitudine, care pune în centrul unei istorii până acum dedicată doar romanilor un alt neam, tratat cu deosebită atenție din motive care variază de la autor la autor, este una din inovațiile importante ale istoriografiei perioadei care ne interesează<sup>1</sup>, deși trebuie subliniat că drumul a fost deschis mai înainte, prin intermediul cronicii universale creștine<sup>2</sup>. Dar privilegierea unei *gens* barbare în cadrul unei istoriografii în același timp tradițională, prin genurile abordate și maniera de tratare a materialului, și novatoare tocmai prin schimbarea centrului de interes, presupune scoaterea poporului respectiv din contextul barbariei, căreia i-a aparținut până acum. Neamul barbar căruia i se raliază fiecare dintre autorii propuși spre analiză devine, așa cum am arătat, pe parcursul derulării istoriei

---

<sup>1</sup> Antichitatea n-a avut precedente în ceea ce privește istoria barbarilor, căci opere precum *Germania* lui Tacitus sau *Antichitățile iudaice* ale lui Iosephus Flavius sunt lucrări de factură totuși tradițională; v. Jacques Le Goff, *Istoricul și omul cotidian*, în "Pentru un alt Ev Mediu", București, 1986, p. 157.

<sup>2</sup> Aceasta, organizând întreaga existență umană în funcție de un plan divin, găsea locul fiecărui neam și garanta tuturor dreptul la istorie. O abordare modernă a principalelor caracteristici ale cronicii universale creștine poate fi găsită la Brian Croke și Alana M. Emmett, *The Origins of the Christian World Chronicle*, în "History and Historians in Late Antiquity", Sidney, 1983, p. 116-118.

corespondentul "poporului ales", mai ales după creștinarea în ritul niceean<sup>3</sup>. Folosim deci sintagma "popor ales" pe care am definit-o mai sus pentru a desemna un termen mediu între *Romania* și *Barbaricum*, reprezentat de acei barbari plasați de către fiecare autor în parte în centrul reflexiei sale istorice<sup>4</sup>. Astfel, sistemului bipolar cu care opera lumea clasică atunci când trebuia să facă deosebirea între civilizație și barbarie i se substituie unul tripolar, care păstrează ideea de a face distincția clară între identitate și alteritate, numai ca introduce distincții suplimentare în interiorul categoriei de "Celălalt".

În judecarea relațiilor cu celălalt trebuie însă în permanență să ținem seama de rolul care i se atribuie acestuia în conturarea identității grupului de referință. Astfel, în condiții de competiție, în care pe același teritoriu se înfruntă mai multe grupuri sociale, cei ce își afirmă propria identitate vor manifesta o atitudine favorabilă față de grupul căruia îi aparțin și vor discrimina grupurile străine. Această discriminare are scopul de a pune într-o lumină pozitivă grupul de apartenență și de a-i sublina valoarea simbolică<sup>5</sup>.

De aceea, în abordarea relațiilor identitate-alteritate, analiza trebuie să pornească de la nivelul epistemologic: ce se știe cu adevărat despre identitatea celuilalt. Bineînțeles, nu se poate uita rolul interpretării, al elementului personal introdus de autorii care nu au cum, datorită unor multiple condiționări, să ofere o descriere neutră și nealterată a altor popoare<sup>6</sup>. De aceea, vom începe cu unele precizări de natură terminologică, deoarece numele date celorlalți reprezintă o primă etapă a intervenției în conturarea imaginii lor, în interpretarea identității lor.

În ceea ce-i privește pe autorii bizantini, termenul *barbaros* nu mai este folosit în perioada la care ne raportăm cu o semnificație univocă, de

---

<sup>3</sup> Sugestii privind mecanismele identificării noilor popoare alese pot fi găsite la J. N. Hillgarth, *Historiography in visigothic Spain*, Settimate, 17, Spoleto, p. 264-165; R. Folz, *L'idée de l'Empire en Occident du Ve au XIe siècle*, Paris, 1953, p. 23; K. F. Werner, *Les nations et le sentiment national dans l'Europe médiévale*, "Revue historique", 244, 1970, p. 285-304.

<sup>4</sup> În această situație sunt goții la Iordanes și la Isidor din Sevilla, francii la Grigore din Tours, anglo-saxonii la Beda și longobarzii la Paul Diaconul.

<sup>5</sup> Margarita Sanchez-Mazas, *O abordare psihosociologică a xenofobiei*, în *Minoritari, marginali, excluși*, Iași, 1996, p. 96.

<sup>6</sup> M. Maas, *Ethnicity, orthodoxy and community in Salvian of Marseilles*, în "John Drinkwater and Hugh Elton, (eds.), *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge, 1992, p. 279.

tipul celei clasice prin care era desemnat străinul, cel ce vorbea altă limbă decât greaca. Această accepție neutră, cu coloratură etnică și lingvistică, fusese de multă vreme folosită în paralel cu una având sens politic. Astfel, din punct de vedere politic, barbar este cel care nu s-a născut ca supus al împăratului din răsărit<sup>7</sup>. Reieșea din analiza ideii de "popor ales" la bizantini faptul că barbaria definită etnic poate conviețui cu romanitatea definită politic în una și aceeași comunitate.

Utilizarea termenului *barbarus* în operele autorilor occidentali supuse analizei este asemănătoare. Asa cum *romanus* evoluează de la o semnificație în același timp etnică și politică în Antichitate la una predominant politică în Evul Mediu<sup>8</sup>, și *barbarus* cunoaște o dinamică a sensului<sup>9</sup> dintr-un plan etnic și cultural într-unul religios. Dacă la autorii romani și bizantini din Antichitatea târzie barbarul era o ființă inferioară nu atât rasial cât din punct de vedere al nivelului de civilizație, făcând parte dintr-un univers cu care comunicarea era dacă nu imposibilă, cel puțin foarte dificilă, la istoricii pe care îi analizăm barbarul este non-romanul care nu face parte din neamul care se bucură de atenția privilegiată a fiecărui autor. Omul civilizat a devenit cel ce trăiește în mediu romanic sau germanic, iar "barbar" este tot ce se găsește dincolo de această cultură romană sau germanică<sup>10</sup>. Chiar dacă uneori acești autori nu ezită să-i numească sau să-i considere *barbari* pe proprii favoriți, tendința generală este totuși de a rezerva celorlalți acest termen.

Încă din secolul al IV-lea, la Rufinus din Aquileea, termenul de barbar începea însă să aibă și o coloratură religioasă, desemnându-l pe păgân. Fără ca identificarea să fie perfectă, din secolul al VI-lea întâlnim această idee în spațiul bizantin. Propaganda lui Iustinian prezenta recucerirea întreprinsă ca o acțiune împotriva barbarilor văzuți sub ambele aspecte: cei aflați din punct de vedere politic în afara *Romaniei*, refuzând autoritatea legitimă a împăratului de la Constantinopol, și cei care din punct de vedere religios sunt păgâni sau eretici<sup>11</sup>. Malalas pare să

---

<sup>7</sup> K. Lechner, *Byzanz und die Barbaren*, "Saeculum", 1955, p. 292.

<sup>8</sup> Stelian Brezeanu, "*Romani*" și "*Blachi*" la Anonymus. *Istorie și ideologie politică*, în "Revista de istorie", tom 34, nr. 7, 1981, p. 1313-1340.

<sup>9</sup> Pusă în evidență printre alții de E. Ewig, *Volkstum und Volkbewusstsein im Frankenreich des 7. Jahrhunderts*, "Settimane", 5, Spoleto, 1957.

<sup>10</sup> Luigi Alfonsi, *Romani e barbari nella Historia Langobardorum di Paolo Diacono*, "Romanobarbarica", I, 1976, p. 7-23.

<sup>11</sup> A. L. Garcia-Moreno, *op. cit.*, p. 115.

folosească în această accepție termenul în condițiile în care după povestirea viziunii lui Constantin cel Mare ne spune că acesta s-a luptat cu *barbarii*<sup>12</sup>. Vom vedea mai jos că în spațiul occidental conotația religioasă a termenului barbar se impune mai târziu, Beda fiind cel ce face apel la o astfel de semnificație. Astfel, opozițiilor tradiționale dintre roman și barbar, civilizație și barbarie li se mai adaugă una, cea între ortodoxie și erezie, între drept-credincios și deviant<sup>13</sup>.

Pentru romani și pentru succesorii lor bizantini, barbaria era în mod fundamental opusă civilizației și era situată dincolo de limitele geografice, etnice și politice ale imperiului. Barbarul era o entitate diferită și în mod natural inferioară, a cărui plasare pe scara civilizației nu crea probleme. Opoziția între cele două lumi este uneori ireconciliabilă, alteori poate fi depășită, dar este receptată și de unii și de alții, după cum ne arată afirmația pe care Procopius o pune în gura unui barbar: neamul romanilor, ca unul care este în chip firesc dușman barbarilor, are obiceiul să fie cu totul fără credință față de ei toți<sup>14</sup>.

În operele istoricilor popoarelor barbare sfera "adevăratei" barbarii nu mai cuprinde poporul ales, barbaria fiind exilată dincolo de limitele geografice și calitative ale subiecților noilor opere istorice. Să fie "superiori tuturor barbarilor și aproape egali cu grecii"<sup>15</sup> nu este doar idealul goșilor lui Iordanes, ci al tuturor popoarelor care afirmându-se politic tind să se elibereze de pecetea barbariei cu care au fost marcate de lumea greco-romană. Aceasta eliberare nu se poate face decât considerând ca alții sunt barbarii veritabili, înzestrați cu toate atributele clasice ale barbariei și lăsați să intre în istoria scrisă doar prin intermediul oglinzii deformante a alterității<sup>16</sup>. Evident, constituirea reprezentării de sine ca *popor ales* și aruncarea poverii barbariei asupra altora sunt două laturi conexe ale aceluiași proces, merit să sublinieze superioritatea poporului ales.

Istoricii popoarelor barbare pot să stabilească altfel decât tradiția greco-romana centrul de interes al operelor lor în condițiile în care prin invazii și prin formarea statelor succesoare Imperiului roman fizionomia Europei este profund modificată. Este interesant de semnalat că nu doar

---

<sup>12</sup> Malalas, XIII, p. 317.

<sup>13</sup> M. Maas, *Etnicity, orthodoxy...*, p. 277.

<sup>14</sup> Procopius, *B. G.*, II, 28, 14.

<sup>15</sup> Iordanes, *op. cit.*, V, 39.

<sup>16</sup> Hélène Ahrweiler, *L'Image de l'Autre et les mécanismes de l'altérité*, în "XVe Congrès international des sciences historiques", Rapports, I, Stuttgart, 1985, p. 61.

unitatea lumii romane este ruptă acum, ci și a celei barbare, prin neamurile care ies din anonimatul mozaicului etnico-juridic anterior<sup>17</sup>, afirmându-se cu putere în plan politic. Intre acestea și popoarele romanice este realizată fuziunea<sup>18</sup>, după trecerea șocurilor inițiale, și aceasta este reflectată mai apoi în istoriografia care ilustrează "consensul lumii post-romane"<sup>19</sup>, în care este posibilă uneori alianța romanilor cu "foștii" barbari, împotriva "adevăraților" barbari.

Astfel se explică de ce au putut fi menținute ideile privind inferioritatea și alienitatea barbarilor veritabili, deși în general istoricii popoarelor barbare, ai domniilor predecesorilor lor romani, nu se limitează la a-i subestima pe alții<sup>20</sup> sau la a le aplica etichete, găsind de obicei resursele de obiectivitate necesare judecării diferențiate a cazurilor particulare.

Inferioritatea barbarilor față de poporul ales se manifestă în mod evident în ceea ce privește nivelul de civilizație, un istoric precum Beda punând semnul echivalenței între *barbari et rustici*<sup>21</sup>, iar Iordanes susținând în repetate rânduri superioritatea culturală a goșilor față de celelalte neamuri. Pasul următor, care reprezintă principala inovație față de tradiția clasică, este asimilarea înțelesului noțiunii de barbar cu acela de păgân, despre care aminteam mai sus. Acest fapt evident la Beda atunci când pune în opoziție creștinismul și barbaria, vorbind despre *Caedwala quamvis nomen et professionem haberet christiani, adeo tamen erat animo ac moribus barbarus*<sup>22</sup>. Aceasta evoluție este cum nu se poate mai naturală în condițiile în care prin consolidarea creștinismului valorile de prim plan nu mai sunt cele ale civilizației în general, cu componentele sale materiale și spirituale, ci ale religiei creștine.

Această lume barbară, așa cum apare ea în operele occidentale supuse analizei, nu este de loc unitară și omogenă, mai întâi pentru că însăși realitatea descrisă este foarte complexă, și apoi pentru că există variate interese ale autorilor reflectate în felul în care este caracterizat unul sau altul dintre neamurile cu care poporul său intră în contact. Pe de

---

<sup>17</sup> Michel Banniard, *Génése intellectuelle de l' Europe, Ve-VIIIe siècle*, Paris, 1989, p. 66.

<sup>18</sup> Analizată exemplar în lucrarea lui R. Folz, L. Musset, A. Guillou, D. Sourdrel, *De l'Antiquité au monde médiévale*, Paris, 1971.

<sup>19</sup> B. Croke, A. E. Emmett, *op. cit.* p. 7.

<sup>20</sup> Bruno Luiselli, *L'idea romana dei barbari nell'età delle grandi invasioni germanice*, "Romanobarbarica", 8, 1983, p. 61.

<sup>21</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, III, 4..

<sup>22</sup> *Ibidem*, II, 20.



altă parte, "fabricarea" alterității este un proces complicat, care presupune intervenții în planurile fizic, psihic, social și cultural<sup>23</sup>, ceea ce duce la o mare varietate de tipuri. Pe de altă parte, foarte evident la autorii bizantini este modul de a-i concepe pe ceilalți ca fiind mai omogeni și mai unitari decât grupul de apartenență, în interiorul căruia deosebiri sunt mai ușor de sesizat, tocmai deoarece este vorba de realități mai bine cunoscute. Pentru bizantini, barbarii, atâta vreme cât trăiesc pe aceleași meleaguri, de preferință cele din nord, sunt identici unii cu alții, au aceleași caracteristici și poartă de multe ori același nume, chiar dacă în spatele acestuia se ascund realități etnice foarte diferite.

Prezentarea barbarilor poate fi însă foarte diferită de la autor la autor și chiar în cadrul aceleiași opere, astfel că se impune o încercare de sistematizare a diverselor tehnici folosite de autori pentru a-și atinge scopul.

O primă modalitate de a-i aduce în scenă pe diferiții barbari este cea a prezentării "elementare", după expresia lui Y. A. Dauge<sup>24</sup>, prin intermediul unui enunț obiectiv, constând de obicei în numele poporului respectiv; *Franci*, *Langobardi*, *Burguziones* sunt asemenea modalități de prezentare elementară, întâlnite în toate operele latine analizate, și care situează cititorul la nivelul primei luări de contact cu subiectul descris. În general fiecare autor este atent la etnicitate, precizând neamul din care face parte un personaj sau poporul implicat în evenimente. Aceste precizări se fac cu ajutorul termenilor *gens*, *natio*, *populus*, în construcții de tipul: *gens Hunorum*<sup>25</sup>, *Scotorum Pictorumque populis*<sup>26</sup>, *ex Scotorum genere oriundus*<sup>27</sup> sau, mai rar, de genul *Varnorum stirpe genitus*<sup>28</sup>.

Și autorii de limbă greacă folosesc modalități diferite de identificare primară a barbarilor prin numele proprii ale acestor neamuri, însoțite sau nu de calificativele *ethnos* sau *genos*, mai rar *leos*, ca de exemplu la Procopius<sup>29</sup>. Diferența între acești termeni nu pare să fie foarte semnificativă, ei fiind folosiți pentru a desemna popoarele, neamurile cu care se confruntă barbarii. De regulă, *ethnos* este folosit cu referire la neamul ca atare, în formulări de tipul *hounnon*

---

<sup>23</sup> Lucian Boia, *Entre l'ange et la bête. Le mythe de l'homme différent de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 1995, p. 16.

<sup>24</sup> Y. A. Dauge, *op. cit.*, p. 398.

<sup>25</sup> Iordanes, *op. cit.*, passim.

<sup>26</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, V, 9.

<sup>27</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, IV, 43.

<sup>28</sup> Iordanes, *op. cit.*, XLIV, 233.

<sup>29</sup> Procopius, *op. cit.*, III, 2, 6.

*tou ethnous*<sup>30</sup>, *ethnos hounnon*, *barbara ethne*<sup>31</sup> sau *karpoi to ethnos*<sup>32</sup>. *Genos* e utilizat mai ales pentru a indica apartenența etnică a diferitelor personaje, oarecum în felul în care occidentalii îl foloseau pe *natio*: Mundus este pentru Malalas *genos ton gepidon*<sup>33</sup>; în *Chronicon Paschale* Attila este caracterizat ca fiind din neamul gepizilor huni: *ton genos ton gepedon hounnon*<sup>34</sup>; iar pentru Eustathius Epiphaniensis, Teodoric este *andros gothou to genos*<sup>35</sup>. Și neamul în întregul său poate fi desemnat prin *genos*, ca la Hesichius care vorbește despre *skythika gene*<sup>36</sup>. Uneori, *genos* pare să aibă o semnificație apropiată de cea de trib, ca în fragmentul în care Agathias îi clasifică pe barbarii de origine hunică drept cutriguri, utiguri, ulpizuri și burugunzi după triburi (*de kata gene*)<sup>37</sup>. Pe de altă parte, folosirea lui *ethnes* de către cronicari atunci când se referă la popoarele din Vechiul Testament, mai ales la cele ieșite din descendența fiilor lui Noe, ca și la cele din Noul Testament, sugerează că acest termen ar fi echivalentul lui *gentiles* din Vulgata și al lui *gens*, *gentes* al istoricilor occidentali. *Chronicon Pascale* califică drept *ethnes* popoarele care se trag din Iaphet<sup>38</sup> și același termen este folosit și de Georgios Synkellos într-un context asemănător<sup>39</sup>. Probabil datorită aceleiași influențe biblice asupra terminologiei, romanii sau bizantinii nu sunt de regulă calificați drept *ethnos*, ilustrându-se astfel distanța dintre ei și neamurile barbare. Și la nivelul terminologiei se sugerează deci că barbarii fac parte dintre "neamuri", din punct de vedere etnic și uneori chiar religios, în vreme ce "romanii" sunt indiscutabil *poporul ales*.

În ceea ce privește tipurile de barbari care apar cel mai frecvent în operele autorilor bizantini, aceștia sunt numiți, după caz, *Skithai*, *Hounnoi*, *Gothoi*, *Sklavenoi*, *Tourkoi* sau *Sarakenoi*, și bineînțeles că enumerarea poate continua pe pagini întregi. Nu ne propunem să realizăm un inventar al popoarelor barbare care apar în operele istorice bizantine, mai ales că acest lucru s-a mai făcut, lucrarea de referință rămânând până astăzi *Byzantinoturcica* lui Moravcsik. Vom reaminti în contextul studierii alterității numai câteva din caracteristicile barbarilor văzuți de bizantini.

<sup>30</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 9.

<sup>31</sup> Malalas, *op. cit.*, XVIII, p. 451; p. 489.

<sup>32</sup> Petrus Patricius, *op. cit.*, fr. 8.

<sup>33</sup> Malalas, *op. cit.*, XVIII, p. 450.

<sup>34</sup> *Chronicon Paschale*, I, 587, 7-21.

<sup>35</sup> Eustathius Epiphaniensis, *op. cit.*, fr. 4.

<sup>36</sup> Hesichius Milesius, *op. cit.*, fr. 4, 20.

<sup>37</sup> Agathias, *op. cit.*, V, 11, 2.

<sup>38</sup> *Chronicon Paschale*, I, 47, 13-18.

<sup>39</sup> Georgios Sinkellos, *op. cit.*, p. 91.

În concepția autorilor antici și medievali, numele este foarte important, întrucât el conține esența obiectului respectiv. Isidor din Sevilla pornește de la această idee în realizarea *Etimologiilor* sale, și nu este un inovator, bazându-se pe o întreagă tradiție. Pentru autorii de care ne ocupăm, numele atribuite diferitelor popoare nu sunt întâmplătoare, simpla numire plasând neamul respectiv în locul pe care îl ocupă în economia universului. Numele poate fi astfel singurul element care diferențiază neamurile care vorbesc aceeași limbă și au aceleași obiceiuri<sup>40</sup>. Un exemplu edificator în acest caz este și cel al rugilor, populație care în timpul lui Teodoric făcea parte din punct de vedere politic din poporul goților, dar care "își păstrară între dâșii numele neamului"<sup>41</sup>.

Tot la capitolul etnonime, în cazul autorilor bizantini trebuie să readucem în atenție denumirile arhaizante folosite pentru identificarea barbarilor. Ca impresie generală, și fără să putem aduce în sprijinul acestei afirmații cifre, considerăm că numele arhaizante cel mai des folosite de autorii de lucrări istorice bizantine sunt cele de sciți și huni, care devin un fel de nume poetice pentru oricare barbari ce intră în Imperiu pe la nord. De altfel, diferența între sciți și huni nu este de loc semnificativă pentru autorii bizantini, cei doi termeni fiind adesea interșanjabili, ca la Agathias care vorbește despre popoarele care locuiau lângă Meotida și Tanais și erau cunoscute sub numele comun de sciți și huni<sup>42</sup>. De altfel, și pentru Procopius neamurile hunice și scitice trăiesc într-o proximitate geografică, alături de alți barbari, ceea ce le face foarte asemănătoare<sup>43</sup>. Theophilact Simocatta de asemenea utilizează etnonimele huni și sciți pentru a desemna aceleași realități<sup>44</sup>. Un alt etnonim foarte frecvent folosit pentru a desemna diferite popoare, echivalent de altfel cu cel de huni, este masageți, *Massagetai*. Autorii bizantini sunt însă conștienți că acesta este un etnonim arhaizant, și pot introduce precizări suplimentare atunci când îl folosesc, așa cum face Theophanes Byzantios care vorbește despre turcii (*Tourkoi*) numiți odinioară masageți și cărora persanii le spun pe limba lor *Chermikiones*<sup>45</sup>. Un alt etnonim arhaizant folosit cu încăpățănare de

---

<sup>40</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 438-9.

<sup>41</sup> Procopius, *B. G.*, I, 2, 1.

<sup>42</sup> Agathias, *op. cit.*, V, 11, 2.

<sup>43</sup> Procopius, *De aedificiis*, IV, 1, 6.

<sup>44</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, I, 8, 1-5.

<sup>45</sup> Theophanes Byzantios, *op. cit.*, fr. 64.

autorii bizantini este cel de mezi (*Medai*) prin care sunt desemnați perșii, mai ales de către istoricii dornici să respecte tradiția.

Cel puțin în ceea ce privește folosirea etnonimului de sciți putem constata că el și-a pierdut aproape orice încărcătură etnică, devenind un apelativ pentru cei ce duc un mod de viață nomad. Ca etapă finală a evoluției, acest termen a devenit aproape un sinonim pentru *barbar*. Un exemplu grăitor al dificultății de a identifica din punct de vedere etnic popoarele desemnate de bizantini cu numele de sciți îl oferă efortul depus în acest sens de Gyula Moravcsik<sup>46</sup>. Sciți sunt și părții din Persia<sup>47</sup>, și barbarii învinși de Constantin în 328<sup>48</sup>, și care sunt probabil goți, după identificarea făcută de Synkellos<sup>49</sup>. Aceasta fusese preluată de fapt și de Theophanes care spune clar "goții sunt numiți la noi sciți"<sup>50</sup>. Această identificare apare cu mare claritate la Eustathius Epiphaniensis, care spune că Teodoric este fie scit de neam, fie că e bărbat de neam gotic<sup>51</sup>. Se mai poate întâlni și o utilizare a termenului "scit" cu un înțeles diametral opus, desemnându-i pe locuitorii provinciei Sciția Minor, atacați de barbari. Theophilact Simocatta folosește termenul în sensul acesta regional, de provinciali<sup>52</sup>, ceea ce rămâne totuși un caz mai degrabă excepțional, pentru că în același capitol prin sciți el îi desemna pe huni. "Scitic" a devenit un epitet care sugerează pe de o parte barbaria ca o caracteristică a persoanelor, pe de altă parte lipsa vieții civilizate, reprezentată de prezența orașelor și de o agricultură sedentară. "Pustiul scitic" este astfel asociat nu cu lipsa oamenilor, ci cu lipsa elementelor de civilizație, fiind peisajul caracteristic unui mod de viață nomad. Când dorește să sugereze amploarea distrugerilor din împărăția romană, Procopius va folosi deci această metaforă, spunând că teritoriul roman a fost atât de depopulat încât a fost transformat într-un "pustiu scitic"<sup>53</sup>. În paranteză fie spus, vina îi aparține lui Iustinian, care nu îi poate opri pe barbari, și care este astfel vinovat de apariția acestor caracteristici barbare pe civilizatul, până atunci, pământ roman.

<sup>46</sup> G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, Berlin, 1958, vol. II, p. 279-283.

<sup>47</sup> *Chronicon Paschale*, I, 84, 15-21.

<sup>48</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 328-9.

<sup>49</sup> Georgios Synkellos, *op. cit.*, p. 705.

<sup>50</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 378-9.

<sup>51</sup> Eustathius Epiphaniensis, *op. cit.*, fr. 3; fr. 4.

<sup>52</sup> Teofilact Simocatta, *op. cit.*, I, 8,10 ; vorbește despre sciții și moesii prădați de avari.

<sup>53</sup> Procopius, *Istoria secretă*, 18, 21.

Și la autorii de limbă latină constatăm folosirea termenului de scit într-o multitudine de sensuri, dovadă a fondului comun al tradiției clasice aflat încă la îndemâna istoricilor din ambele jumătăți ale imperiului. Scit, scitic nu mai caracterizează un popor anume, ci un mod de viață. Iordanes spune că la nord de Dunăre locuiesc popoarele sălbatice ale sciților, exprimare care ne permite să ne întrebăm dacă el mai avea în vedere o unitate etnică între acestea, sau constata anumite trăsături comune exprimate prin același nume. De altfel, pentru el, cei mai interesați sciți sunt goții, care pe de altă parte sunt și geți, și înrudiți cu amazoanele, ceea ce face foarte dificilă o încadrare etnică a acestora făcută doar pe baza *Geticii*. Identificarea dintre sciți și goți este prezentă și la Isidor din Sevilla<sup>54</sup>, care avea nevoie de aceasta pentru a-i pune în legătură pe goți cu poporul apocaliptic al lui Gog și Magog, căruia i se atribuia încă de la Iosephus Flavius o origine scitică<sup>55</sup>.

La același nivel al prezentării elementare se plasează precizările referitoare la limba vorbită de un popor, cu observația ca acestea apar în text mai ales atunci când sunt scoase în evidență dificultățile de înțelegere între vorbitorii unor idiomuri diferite și este necesar apelul la traducători. Paul Diaconul își manifesta mirarea în fața păstrării de către bulgari și a limbii proprii, în condițiile în care după așezarea în Italia au deprins latina<sup>56</sup>. Slavii însă, care pe la 642 invadează Sipanto, sunt barbari cu care Radoald, fratele ducelui Aio de Benevent trebuie să vorbească în limba lor<sup>57</sup>. Un caz izolat, dar cu atât mai interesant este cel în care Beda apreciază efortul regelui Oswald de a traduce pentru mai-marii curții sale predicile episcopului Aidan, care nu se pricepea bine să vorbească limba anglilor (*Anglorum linguam*), în vreme ce regele învățase limba irlandeză (*linguam Scottorum*) în timpul exilului<sup>58</sup>. De asemenea, limba celorlalți, atunci când e neînțeleasă, este considerată "barbară". Ținând seama de faptul că termenul apare la Beda, autor de secol VIII care avea însă o remarcabilă cultură clasică pentru acea vreme, ne putem întreba aici dacă este vorba de vechiul sens, de limbă străină, neînțeleasă, ori de sensul secundar, de limbă lipsită de finețea și

<sup>54</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, I.

<sup>55</sup> R. Manselli, *I Popoli imaginari: Gog e Magog*, în "Popoli e paesi nella cultura altomedievale", *Settimane di studio sull'alto medioevo*, XXIX, tom II, 1983, p. 489.

<sup>56</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, V, 29.

<sup>57</sup> André Guillou, *Migration et présence slaves en Italie du VIe au XIe siècle*, "Recueil des travaux de l'Institut d'Etudes Byzantines", 14-15, Belgrade, 1973, p. 13.

<sup>58</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, III, 3; 6

expresivitatea celei considerate ca aparținând poporului civilizat. Importanță este însă distincția făcută, și faptul că sentimentul superiorității culturale se exprimă și la nivelul lingvistic.

Dacă la autorii latini nu există prea multe precizări referitoare la limbă, cei bizantini sunt mai atenți la acest aspect. Pentru ei, limba este un criteriu esențial pentru a stabili asemănările sau deosebirile dintre popoare. Spuneam mai sus că în general Celuilalt i se atribuie o omogenitate mai mare decât grupului de apartenență; deci a afirma identitatea lingvistică este o modalitate privilegiată de a demonstra că barbarii sunt prea puțin diferiți unii de alții. Procopius arată că neamurile gotice, *getika ethne*, se caracterizează, în afara numelor diferite (goți, vandali, vizigoți, gepizi), printr-o identitate a trăsăturilor fizice și culturale, dintre care limba comună gotică (*phone gotike*) este esențială<sup>59</sup>. Folosirea aceleiași limbi este la Procopius argumentul principal pentru susținerea ideii că aceste neamuri se trag la origine dintr-un trunchi comun, din care s-au despărțit datorită impunerii unor șefi diferiți. Într-un fel, autorul bizantin prezintă o teorie a etnogenezei neamurilor germanice care seamănă cu cea modernă a lui Wenskus, subliniind rolul conducătorilor militari în construirea identității fiecărui neam, cu diferența că Procopius crede că la originea noilor popoare a stat cu adevărat o unitate etno-lingvistică, inclusă într-o unitate mai mare decât a poporului respectiv. Preluând ideea de la Procopius, Theophanes arată că dincolo de Dunăre trăiesc goții, vizigoții, gepizii și vandalii care se deosebesc numai după nume și prin nimic altceva și folosesc o singură limbă<sup>60</sup>. Și la Menander existența unei limbi comune este un puternic factor unificator al barbarilor. Utigurii refuză să-iucidă pe cutriguri la instigarea bizantinilor, deoarece vorbesc aceeași limbă (*homoglossoi*), au același mod de viață și sunt de același neam, deși ascultă de alți șefi<sup>61</sup>. Observăm aceeași idee, a unei barbarii în esență nediferențiate, caracterizată de folosirea aceleiași limbi, doar conducerea politică introducând un element în cele din urmă artificial de marcare a specificităților. În *Chronicon Paschale*, argumentul în favoarea ideii că pații sunt sciți este identitatea lingvistică și culturală cu aceștia, întrucât ei au păstrat portul, graiul și legile sciților<sup>62</sup>. Pe de altă parte însă, în planul realității, bizantinii sunt foarte conștienți de existența

---

<sup>59</sup> Procopius, *B. P.*, I, 2, 1.

<sup>60</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 439.

<sup>61</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 3.

<sup>62</sup> *Chronicon Paschale*, I, 84, 15-21.

unei multitudini de idiomuri barbare, pentru a căror utilizare în raporturile cu barbarii sunt folosiți interpreții specializați. Barbarii înșiși sunt puși să remarce aceste abilități lingvistice ale bizantinilor, care se folosesc "de zece limbi" (*dexamen glossais*)<sup>63</sup>. Ceea ce spuneam mai sus referitor la sinonimia între scitic și barbar rămâne valabil și în domeniul lingvistic, impresia pe care o lasă aceste lucrări istorice este că, dincolo de puține excepții, limba barbară prin excelență este cea scitică. Atunci când vrea să facă paradă de erudiția sa, Theophilact Simocatta traduce numele unui personaj, Bocolobras, care în limba scitică înseamnă mag, "ceea ce-i totuna cu preot"<sup>64</sup>. Ori se pare că neamul din care făcea parte respectivul mag nu era scitic, ci hunic, ceea ce nu are vreo importanță în categorisirea limbii, mai ales dacă ne reamintim identitatea dintre sciți și huni despre care am mai vorbit.

Ținând seama de cele spuse până acum, credem că putem afirma că simpla înșiruire de nume ale unor neamuri barbare nu are de loc rolul neutru și inofensiv de simplă prezentare care i-a fost atribuit, ea urmărind de fapt realizarea unor efecte stilistice. Procedul enumerării de populații barbare era folosit în tradiția literară anterioară pentru a crea impresia rostogolirii barbariei peste lumea civilizată, atunci când era vorba de invazii, sau pentru a pune în evidență caracterul de izvor nesecat de neamuri barbare avut de lumea de dincolo de hotarele imperiului.

Din punctul de vedere al folosirii acestui procedeu, Iordanes se conformează cel mai fidel tradiției clasice, în opera sa întâlnindu-se numeroase exemple de enumerare, simplă, ca atunci când este vorba de popoarele înfrânte de goții conduși de Hermanaric<sup>65</sup>, sau însoțită de scurte notații istorico-etnografice, ca atunci când prezintă neamurile din Scandza<sup>66</sup>. Chiar simplă, prin ordinea succesiunii popoarelor aduse în scena, enumerarea poate indica ideea autorului despre ierarhizarea lumii barbare, ca în cazul luptei de la Campus Mauriacus, unde goții se detașează clar drept campionii taberei anti-hune<sup>67</sup>, în vreme ce gepizii sau francii au roluri mai mult decât secundare<sup>68</sup>. De fapt, Iordanes nu

---

<sup>63</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 43.

<sup>64</sup> Teofilact Timocata, *op. cit.*, I, 8, 2-3.

<sup>65</sup> Iordanes, *op. cit.*, XIII, 120.

<sup>66</sup> *Ibidem*, III, 19.

<sup>67</sup> *Ibidem*, XXXVIII, 197.

<sup>68</sup> M. Banniard, *L'aménagement de l'Histoire chez Grégoire de Tours: à propos de l'invasion de 451*, "Romanobarbarica", 3, 1978, p. 22.

cunoaște multe amănunte noi despre acest eveniment față de predecesorii săi<sup>69</sup>, și procedeele literare tind să suplinească prin expresivitate lipsa informațiilor deosebite. În același fel, Isidor din Sevilla, prin enumerarea popoarelor care îl ajută pe Caesar la Farsala, pune în evidență singularitatea poziției goților implicați în luptă alături de Pompei<sup>70</sup>. La Paul Diaconul, folosirea enumerării în cazul popoarelor care au invadat Italia alături de goți creează un efect de acumulare impetuoasă care subliniază barbaria noilor veniți și suferințele îndurate de peninsula<sup>71</sup>. Folosirea enumerării de către Beda, atunci când narează despre misiunea fraților Hewald pe continent<sup>72</sup>, vizează sublinierea diversității lumii barbare, a dificultății misiunii creștinilor insulari, acum exponenții civilizației față de barbaria spațiului germanic de dincolo de Canalul Mânecii.

La autorii bizantini întâlnim mai puțin acest procedeu, iar atunci când există o enumerare, ea se referă la trei-patru popoare. Am citat mai sus exemplul neamurilor pe care Procopius le consideră înrudite, și de asemenea arătam cum amintește Agathias numele triburilor hunice. Credem că în aceste cazuri scopul nu era atât de a sugera multitudinea neamurilor barbare, cât de a pune în evidență erudiția autorilor, capabili să dea o serie de date istorice și etnografice despre aceste popoare, dintre care unele din cele pomenite de Agathias erau deja dispărute în momentul în care se scrie despre ele. Există însă alte mijloace pe care autorii bizantini le pot folosi pentru a evidenția mulțimea nesfârșită a barbarilor.

Evident, sursa acestei revărsări de neamuri se află la nord de Dunăre, de unde, "ca dintr-un loc de unde izbucnesc relele" haganul avar trimitea, ne spune Theophilact, "armată numeroasă ca să pustiască toată Tracia"<sup>73</sup>. Cel mai simplu se poate sugera mulțimea acestor barbari prin consemnarea unor cifre, întotdeauna foarte mari, întotdeauna deci de pus la îndoială. Menander Protector arată că în anii 578-579 în Tracia s-ar fi adunat ca la 100000 de slavi, ceea ce justifică dimensiunile extraordinare ale pustiirii<sup>74</sup>

---

<sup>69</sup> Gina Fasoli, *Unni, avari e ungari nelle fonti occidentali e nella storia dei paesi d'Occidente*, în "Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo", XXXV, 1988, p. 18.

<sup>70</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 38. Trebuie remarcat că aici Isidor, credincios beneficei pentru goți confuzii cu geții, pune în seama acestui neam germanic episodul colaborării cu Pompei, care dacă a fost real, i-a avut ca protagoniști pe geți.

<sup>71</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 1.

<sup>72</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, V, 10.

<sup>73</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, II, 12, 5.

<sup>74</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 47.



iar avarii lui Baian ar fi trecut peste Istru în număr de 60000<sup>75</sup>. Theophilact vorbește despre mulțimea barbarilor care ar fi fost uciși de către Priskus (15000 într-o luptă, 30000 în alta), la care se adaugă mai multe mii de prizonieri<sup>76</sup>. Chiar 7000 de barbari este un număr imens pentru armata din Balcani, dezorganizată sub Iustinian, și care nu poate opri avansul acestora până la Constantinopol, ne arată Ioannes Antiochenus<sup>77</sup>. Uneori, numărul barbarilor poate fi doar sugerat indicând numărul prizonierilor romani care au fost prinși de aceștia, așa cum afirmă Procopius că bulgarii ar fi capturat în 539 în Peninsula Balcanică 120000 de localnici<sup>78</sup>. Mult mai frecvente sunt însă formulările mai generale, de tipul "o mare mulțime de barbari sclavini" despre care ne spune Procopius că trec Istrul în 545<sup>79</sup> sau mulțimea de barbari care înconjura regiunile de dincolo de Istru unde soldații romani se tem să ierneze, după cum ne informează Theophilact<sup>80</sup>. Capacitatea de a se înmulți la nesfârșit este deci una din trăsăturile esențiale ale barbarilor, subliniată în mod repetat de autorii de lucrări istorice dornici să găsească în numărul mare al celorlalți explicația pentru înfrângerile suferite de romani. Neamul francilor este foarte numeros și foarte mare, le spune Narses oștenilor săi, încercând totuși să întoarcă în favoarea sa aceste caracteristici tipice ale barbarilor și să arate că ei pot fi totuși învinși<sup>81</sup>.

O altă modalitate de introducere în scena este cea "frapantă", care utilizează termeni cu valoare hiperbolică, expresii evocând defecte, toate menite să facă din Celălalt un ansamblu de valori și concepte negative<sup>82</sup>. Astfel pot fi considerate enunțuri de tipul *Hunnorum gens omni ferocitate atrocior*<sup>83</sup> sau *Bulgari quos notissimos peccatorum nostrorum mala fecerunt*<sup>84</sup>, întâlnite la Iordanes. Aceleași obiective le urmărește Grigore din Tours vorbind despre huni ca despre o *gentem hanc incredulam sibi que semper indignam*<sup>85</sup>, caracterizare care tinde să convingă cititorii că hunii sunt o adevărată plagă pentru lumea civilizată și că pot fi

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, fr. 48.

<sup>76</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, VIII, 3, 7-15.

<sup>77</sup> Ioannes Antiochenus, *op. cit.*, fr. 218.

<sup>78</sup> Procopius, *B. P.*, II, 4, 1.

<sup>79</sup> *Idem*, *B. G.*, III, 13, 24..

<sup>80</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, VIII, 6.

<sup>81</sup> Agathias, *op. cit.*, II, 12, 91.

<sup>82</sup> Y.A. Dauge, *op. cit.* p. 398.

<sup>83</sup> Iordanes, *op. cit.* XXIV, 121.

<sup>84</sup> *Ibidem*, V, 37.

<sup>85</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, II, 5.

considerați ca având caracteristici demonice<sup>86</sup>. Isidor la rândul său prezintă arianismul suevilor drept *letali tabe*<sup>87</sup>, punând accentul pe primejdia de moarte constituită de erezie. Trebuie precizat însă că la Isidor acest tip de prezentare frapantă la nivelul unui întreg popor se întâlnește mai rar, pentru că opera lui are forma unei colecții de biografii regale, și ca atare ceea ce contează este personalitatea fiecărui conducător. La Paul Diaconul procedeul este frecvent întâlnit, ca atunci când vorbește despre invadatorii Italiei ca fiind *feroces et barbarae nationes*<sup>88</sup> sau îi numește pe sarazini *gens infidelis et Deo inimica*<sup>89</sup>. În mod asemănător procedează Beda când prezintă păcatele de nedescris ale britonilor: *inenarrabilium scelerum facta*<sup>90</sup>.

În aparență mai obiectivi, și autorii bizantini folosesc astfel de etichete aplicate unor popoare întregi, prin care se face referire la trăsături fizice dar mai ales de caracter. Menander vorbește despre "avarii răătăcitori și venetici"<sup>91</sup>, pentru a pune în lumină diferențele insurmontabile existente nu doar între ei și romani, ci și între ei și alți barbari, mai influențați de valorile bizantine. Aceeași atitudine negativă față de avari se regăsește în prezentarea ce le-o face Theophilact, care îi numește "neamul cel mai necredincios și mai nesățios dintre cele care duc o viață nomadă"<sup>92</sup>. Nomadismul, trăsătura barbară poate cea mai caracteristică din punctul de vedere al autorilor aparținând unui mediu "civilizat" este și cea mai frapantă și ca atare este reliefată cu cea mai mare putere pentru a scoate în evidență distanța imensă care îi desparte pe bizantini de neamurile barbare.

Dincolo însă de simpla numire sau succinta caracterizare realizată prin intermediul unor formule sugestive, sau chiar printr-o rapidă schița istorico-etnografică, așa cum întâlnim frecvent la Iordanes ori la Procopius, lumea barbară este prezentată în operele de care ne ocupăm și prin apelul la alte coordonate. În general, popoarele care apar în aceste opere sunt localizate geografic destul de precis, fie cu date care le fixează locul de origine și itinerariul parcurs, dacă e cazul, fie doar cu inserarea unei acțiuni

---

<sup>86</sup> M. Banniard, *L'aménagement de l'Histoire chez Grégoire de Tours...*, p. 10.

<sup>87</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 90.

<sup>88</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 1.

<sup>89</sup> *Ibidem*, VI, 10.

<sup>90</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 32.

<sup>91</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 28.

<sup>92</sup> Teofilact Simocata, *op. cit.*, I, 3, 6.

anume în geografie. Evident, localizarea este o componentă a procesului de identificare<sup>93</sup>, și plasarea unui popor într-un spațiu anumit nu este întotdeauna un act de pură obiectivitate științifică. Pentru istoricii de care ne ocupăm imaginarul geografic are un rol deosebit de important, prin intermediul acestuia fiind circumscrise, așa cum de altfel am mai arătat în capitolul special dedicat geografiei, spații ale barbariei prin excelență.

La Iordanes apare cel mai clar valorizarea mitică a spațiului, prin rolul pe care îl joacă în *Getica* târâmurile scitice ori scandinave. Tributar tradiției clasice pentru care regiunile nordice erau vestite prin deosebita fecunditate a locuitorilor lor, Iordanes asimilează Scandia cu o fabrică de popoare: *Scandza insula quasi officina gentium aut certe vagina nationum*<sup>94</sup>, și își întărește spusele prin liste nesfârșite de neamuri din Scandinavia, a căror identificare pune și azi probleme istoricilor<sup>95</sup>. Incercând să depășească disputele privind istoricitatea datelor despre peninsula, Gilbert Dagron subliniază caracterul imaginar și utopic al geografiei spațiului de origine a goților, în contextul în care vrea să demonstreze că itinerariul parcurs de aceștia este în viziunea lui Iordanes un drum care îi conduce din mitologie în istorie<sup>96</sup>. Dacă Scandza este o insulă situată în ocean, marcând astfel și geografic distanța între barbaria inițială a originilor și civilizația care se regăsește doar pe continent, Sciția este un târâm care geografic aparține lumii mai apropiate, mai cunoscute. Limitele ei sunt destul de precis circumscrise, la fel și vecinii<sup>97</sup>, fără ca prin această inserare în realitate să devină un ținut mai puțin fabulos. Sciția este locuită de popoare desprinse din mitologie, precum amazoanele<sup>98</sup>, sau de neamuri cu existență istorică, marcate însă toate de atribute specifice barbariei, ceea ce permite caracterizarea lor globală

---

<sup>93</sup> Jacques Le Goff, *Discorso di chiusura*, în "Popoli e paesi nella cultura altomedievale". Settimane, XXIX, tomo secundo, Spoleto, 1983, p. 837.

<sup>94</sup> Iordanes, *op. cit.*, IV, 25.

<sup>95</sup> Depășind o tendință mai veche prin care se punea la îndoială valoarea documentară a descrierilor făcute de Iordanes, Joseph Svennung, în *Iordanes und Scandia*, Stockholm, 1967, a încercat, destul de convingător, să arate că majoritatea neamurilor pomenite în *Getica* își au corespondențe pe teren, în realitatea istorică a peninsulei.

<sup>96</sup> Gilbert Dagron, *Discours utopique et recit des origines; Une lecture de Cassiodore-Jordanes: les Goths de Scandza à Ravenne*, Annales, ESC, 26, nr 2, 1971, p. 290-306.

<sup>97</sup> Iordanes, *op. cit.*, IV, 25, 30, 38.

<sup>98</sup> *Ibidem*, VII, 49.

drept *indomiti scitarum nationes*<sup>99</sup>. Același model de asociere a barbariei cu un spațiu bine stabilit, de care poporul ales se desprinde într-un moment al evoluției sale istorice îl regăsim și la Paul Diaconul, care este vizibil influențat de Iordanes în descrierea Scandinaviei și a popoarelor care o locuiesc<sup>100</sup>. La Beda găsim unele ecouri ale concepțiilor care făceau din nord un spațiu prin excelență al barbariei în felul în care pune în evidență originea nordică a picților și scoților, *gentes aquilonalium*<sup>101</sup>. Dincolo de plasarea geografică reală a acestor neamuri în nordul insulei britanice, Beda se arată tributar concepției înrădăcinate despre Scitia ca tarâm al barbariei, atunci când declară ca picții au venit de acolo<sup>102</sup>. Mecanismele care au făcut posibilă o asemenea afirmație sunt mai puțin relevante pentru argumentația noastră<sup>103</sup>, importantă este ideea circumscrierii geografice a barbariei. La Isidor din Sevilla și la Grigore din Tours situația se prezintă oarecum nuanțat, căci ei nu dau atâta importanță spațiului de origine al popoarelor de care se ocupă, a căror istorie pare să înceapă cu intrarea în țara făgăduită reprezentată de Galia ori de Spania. Totuși, și pentru ei barbaria tinde să se plaseze geografic în afara spațiului ocupat și ordonat de poporul de care se simt profund atașați. Este grăitor felul în care Grigore subliniază exterioritatea unui invadator alaman al Galiei, Chrocus, care distruge mare parte a moștenirii antice păstrată până atunci<sup>104</sup>. Această reprezentare poate fi pusă în legatură și cu ideea tradițională despre organizarea spațiului, civilizația fiind asociată cu ordinea, buna administrare, iar barbaria cu haosul și distrugerea<sup>105</sup>. Pentru Isidor din Sevilla, Spania prădată de barbari nu își găsește adevărata vocație de țară binecuvântată decât în momentul în care poporul ales al goților reușește să expulzeze ori să supună celelalte neamuri<sup>106</sup> marcate ferm de pecetea barbariei. Este clar deci că pentru

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, V, 32..

<sup>100</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 1.

<sup>101</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 14.

<sup>102</sup> *Ibidem*, I, 30.

<sup>103</sup> Diferitele teorii referitoare la această problemă au fost expuse de J. M. Wallace-Hadrill, *Bede's Ecclesiastical History of the English People. A Historical Commentary*, Oxford, 1988, p. 8.

<sup>104</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, I, 32.

<sup>105</sup> Stelian Brezeanu, "Romains" et "Barbares" dans les Balkans au VIIe siècle à la lumière des "Miracles de Saint Demetrius". *Comment on peut devenir l'Autre*, RESEE, XXIV, nr. 2, p. 130.

<sup>106</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, "Laus Spaniae", I.

fiecare autor există un orizont geografic receptat drept real, în care se mișcă diferenții eroi ai operei sale, dar care are importante valențe simbolice. Ceea ce trebuie reținut este asocierea fermă a barbariei cu anumite spații geografice, cărora poporul ales le-a aparținut poate cândva, dar din care sigur nu mai face parte în momentul scrierii istoriilor de care ne ocupăm.

Am arătat pe larg în capitolul dedicat imaginarului geografic în ce fel exilează bizantinii barbaria în teritoriile aflate dincolo de zona temperată în care consideră ei că s-ar afla. Reamintim că spațiile barbare prin excelență, cărora li se acordă cea mai mare atenție, sunt teritoriile de la nord de Dunăre, acolo unde se găsesc ținuturile sciților (*skython choron*) despre care vorbește Ioannes Antiochenus<sup>107</sup> sau regiunile acelor amenințatori barbari de dincolo de Istru (*barbaros ton hyper potamou Istrou*) în formularea lui Procopius<sup>108</sup>. Uneori pot fi făcute precizări referitoare la părți ale acestui spațiu atât de vast, ca la Nikephor care plasează destul de exact Bulgaria Mare lângă Azov<sup>109</sup>. Pe de altă parte, limitele vestice și estice ale barbariei sunt reprezentate de Britania și Persia, asupra cărora își exercită autoritatea Constantin după creștinare<sup>110</sup>. Înainte de a fi fost integrată în Imperiu, și Tracia este un astfel de loc al barbariei, de unde vin amenințările la adresa recent întemeiatului Bizanț<sup>111</sup>. Bineînțeles, nu trebuie să uităm spațiile orientale, unde se află nu atât perșii, dușmani într-un fel asemănători în esență bizantinilor (deși toți autorii îi numesc, fără excepție, tot barbari), cât neamurile necredincioase și sălbatice care trebuie ținute în frâu de cele două imperii (*politeias romaion te kai person*, după expresia lui Nikephor<sup>112</sup>). Spre sfârșitul perioadei de care ne ocupăm, spațiile sud-estice devin cele mai importante rezervoare de barbari, cu atât mai mult cu cât este vorba de arabi, *sarakenoi*, originari din Arabia cea Binecuvântată<sup>113</sup>, dușmani imposibil de înfrânt cu mijloacele tradiționale ale mituirii sau dezbinării, și a căror prezență în teritoriile bizantine pare să fie datorată ereziei împăraților<sup>114</sup>.

<sup>107</sup> Ioannes Antiochenus, *op. cit.*, fr. 150.

<sup>108</sup> Procopius, *B. V.*, I, 1, 11.

<sup>109</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 35.

<sup>110</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.* an 336-7.

<sup>111</sup> Hesichius Milesius, *op. cit.*, fr. 4.

<sup>112</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 6.

<sup>113</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>114</sup> E. M. Jeffreys, *The Image of the Arabs in Byzantine Literature*, în *The 17th Congress*, p. 315.

În conexiune cu acest mod de a percepe spațiul poate fi pusă și percepția timpului barbariei. Fiecare dintre autorii de limbă latină analizați recunoaște existența unei etape barbare în devenirea istorică a poporului despre care scriu, etapă depășită însă în prezentul fiecăruia. Eliberarea de barbarie s-a făcut fie prin depărtarea spațială de târâmurile de origine (la Iordanes și Paul Diaconul), fie prin adoptarea dreptei credințe niceene (la Grigore din Tours și Beda, deoarece francii și anglosaxonii se convertesc direct în ritul niceean, parțial la Isidor din Sevilla, ai cărui vizigoți cunosc și o etapă ariană). Devine evident că din punct de vedere temporal, pentru poporul ales barbaria este o etapă revolută, plasată undeva într-un trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat, în vreme ce pentru celelalte popoare ea este o realitate contemporană, în care ele sunt bine înrădăcinate.

Evident, la autorii bizantini o astfel de concepție nu poate să existe, distanța dintre bizantini și ceilalți fiind de la început foarte clară. Eventual am putea să ne referim la o etapă în evoluția umanității în care diferitele neamuri au o demnitate cvasi-egală. Este vorba de secvențele inspirate cronicarilor de istoria biblică, în care toate popoarele își regăsesc originile în fii lui Noe<sup>115</sup>. Nu este vorba însă de o egalitate propriu-zisă, neamurile care se trag din Iaphet, între care se numără grecii și romanii<sup>116</sup>, beneficiind de șanse deosebite în raport cu celelalte. Depășită fiind însă această fază inițială a istoriei, mai ales prin introducerea explicației diversității umane prin episodul Turnului Babel<sup>117</sup>, care a dus la despărțirea limbilor și a neamurilor, apropierea între greci și romani pe de o parte, ca strămoși ai bizantinilor, și ceilalți, barbarii pe de altă parte, nu mai e posibilă. O reminiscență probabilă a categorisirilor biblice ale popoarelor este distincția păstrată între iudei și celelalte neamuri. Procopius vorbește în contextul unui asediu din timpul războiului cu goții despre poarta unde păzeau iudeii, nu barbarii<sup>118</sup>, ilustrând astfel menținerea unei diferențe între primul popor ales, chiar dacă acesta și-a pierdut favoarea divină, și barbarii autentici.

Bine circumscrisă în spațiu și în timp, pentru autorii occidentali barbaria este departe de a fi o realitate omogenă. Aceasta deși tradiția greco-romană îi considera pe barbari identici în esență unii cu alții, cei

---

<sup>115</sup> Georgios Synkellos, *op. cit.*, p. 89.

<sup>116</sup> *Chronicon Paschale*, I, 47, 13-18.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>118</sup> Procopius, *B. G.*, I, 10, 24.

respinși o dată revenind apoi sub un alt nume, dar cu aceleași caracteristici<sup>119</sup>. Dincolo de o anume identitate "calitativă" între barbarii care apar în paginile istoriilor analizate, există numeroase deosebiri de nuanță între diferitele neamuri, ceea ce ne îndreptățește să vorbim despre o anume ierarhizare a barbariei. Criteriile care permit departajarea diferitelor popoare pe o scară imaginară țin de nivelul material și spiritual al civilizației, ca și de gradul de organizare politică. De exemplu, la Iordanes și Paul, la limita de jos a barbariei se află popoare cu un nivel primitiv al dezvoltării, cum sunt cele scandinave, necunoscătoare ale agriculturii, care trăiesc din vânătoare și eventual din negoțul cu piei<sup>120</sup>. Un caz extrem este la Iordanes cel al hunilor, popor liminar, situat undeva la granița umanității, atât prin origine, fiind născuți din vrăjitoare gote și duhuri necurate<sup>121</sup>, cât și prin ocupații și înfățișare<sup>122</sup>. La un nivel superior se plasează popoarele care practică agricultura, pentru ca pe un ultim palier să se situeze acei barbari compatibili cu poporul ales prin nivelul de civilizație și prin organizarea politică. Drept exemple s-ar putea da goții așa cum apar la Grigore din Tours, francii văzuți de Beda sau de Paul Diaconul, într-o oarecare măsură suevii lui Isidor din Sevilla. Din acest punct de vedere, care ia în considerare în primul rând aspectul politic, la limita de jos a barbariei se află acele popoare lipsite total de organizare statală, așa cum sunt la Isidor roconii și vasconii. La Paul Diaconul, în această categorie par să intre slavii, despre a căror organizare politică autorul nu spune nimic, și care par aproape de modelul barbarului incapabil să trăiască sub legi scrise<sup>123</sup>. Se poate observa pe baza celor arătate mai sus că pentru istoricii aflați în discuție, barbaria se prezintă ca o categorie generică multistratificată, locul fiecărui neam putând să varieze în funcție de spațiul geografic ocupat, de momentul cronologic la care se face referire, de criteriile luate în considerare. În același timp, barbaria e o calitate instabilă, în interiorul ei fiind posibile schimbări de poziție. Astfel, la britonii descriși de Beda se constată o anume evoluție pozitivă în urma cuceririi insulei de către romani, ceea ce-i face să rămână și după abandonarea acesteia într-o

---

<sup>119</sup> Patrick J. Geary, *Le monde mérovingien. Naissance de la France*, trad. de l'anglais par Jeannie Carlier et Isabelle Detienne, Paris, 1989, p. 58.

<sup>120</sup> Iordanes, *op. cit.*, III, 21; Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 5.

<sup>121</sup> Iordanes, *op. cit.*, XXIV, 121.

<sup>122</sup> *Ibidem*, XXIV, 123, 128.

<sup>123</sup> Florin Curta, *Slavs in Fredegar and Paul the Deacon: medieval gens or "scourge of God"?*, "Early Medieval Europe", vol. 6, nr. 2, 1997, p. 160.

poziție privilegiată în raport cu "barbarii din nord". Dar tot în ceea ce-i privește pe britoni se constată și o involuție, atunci când fervoarea lor religioasă e în scădere și sunt prinși în capcanele păcatelor capitale<sup>124</sup>. Cele mai sugestive exemple de involuție în interiorul barbariei sunt însă cele legate de pierderea identității politice proprii, ceea ce poate conduce inclusiv la dispariția din istorie. Înfrângerea în luptă conduce la pierderea numelui propriu și preluarea numelui clanului stăpânitor<sup>125</sup>. Paul Diaconul arată cum gepizii înfrânți de Alboin nu mai au dreptul la un rege propriu și cad în sclavie<sup>126</sup>, iar Isidor din Sevilla prezintă cazul alanilor care învinși de Wallia uită numele țării lor și se contopesc cu vandalii<sup>127</sup>. Bineînțeles, dat fiind faptul ca barbaria nu este o stare imuabilă, depășirea ei definitivă este posibilă, dar de acest statut privilegiat nu se bucură în operele pe care le analizăm decât fiecare popor ales în parte.

Pentru a demonstra că barbaria este cu adevărat pusă doar pe seama acelora care nu fac parte din poporul de care se simte legat fiecare dintre istoricii supuși analizei, este necesară identificarea acelor trăsături specific barbare care sunt atribuite celorlalți. Planurile avute în vedere vor fi cel fizic și cel al trăsăturilor de caracter. Se impune încă de la început observația că, între istoricii de limbă latină, excepție făcând Iordanes, cel mai tributar concepției etnografice reclamată de la Herodot, ceilalți autori pun accent mai ales pe aspectele psihice și morale. Este de la sine înțeles că în rândul diferențelor dintre comunități, cel mai ușor de sesizat sunt cele exterioare și frapante<sup>128</sup>. Theophanes prezintă reacția tipică a bizantinilor în fața apariției unui neam până atunci necunoscut, cu caracteristici fizice deosebite. "Tot orașul se strânse să-i vadă, pentru că niciodată nu privise asemenea neam de oameni; căci aveau plete lungi de tot, date pe spate, legate cu cordele și împletite, iar restul îmbrăcăminte era la fel cu al celorlalți huni"<sup>129</sup>.

Din punct de vedere fizic, mărimea excesivă este trăsătura clasică atribuită barbarilor<sup>130</sup>, și vedem că la Iordanes ea caracterizează ca atare

---

<sup>124</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, XIV.

<sup>125</sup> S. Brezeanu, "Dacii" din *Suidas. O reinterpretare*, în *Romanitatea orientală în Evul Mediu*, București, 1999, p. 79.

<sup>126</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 27.

<sup>127</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 22.

<sup>128</sup> J. Ki Zerbo, *op. cit.*, p. 82..

<sup>129</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 557-8. (*Fontes Historiae Daco-Romanae*, p. 601.)

<sup>130</sup> Bruno Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma, 1992, p. 72.



popoarele înapoiate cultural din Scandinavia<sup>131</sup>. Și autorii bizantini folosesc acest topos al mărimii fizice deosebite care îi caracterizează mai ales pe barbarii din nord. Procopius arată că bărbații din neamurile gotice sunt cu toții albi, blonzi, înalți, iar herulii sunt și ei înalți și foarte voinici<sup>132</sup>. Avarii, ne spune Menander Protector, sunt neamul cel mai mare și mai puternic, ceea ce-i face pe acești oameni de neînvinși<sup>133</sup>. Dimensiunile mici ale barbarilor sunt o excepție, întrucât e greu de acceptat ca înfrângerea romanilor să vină din partea unor popoare care le sunt inferioare fizic. Theophanes prezintă anecdota edificatoare în care Valentinian moare de inimă rea văzând că romanii sunt învinși de sarmați, un "neam mic la trup și bicisnic"<sup>134</sup>. Autorii bizantini, atenți la nuanțe, ierarhizează popoarele și în funcție de aspectul fizic, astfel, în vreme ce neamurile germanice sunt considerate ca fiind alcătuite din oameni frumoși, cele asiatice sunt caracterizate printr-o urâtenie extremă. Theophanes îl consideră pe Thrasamund un om frumos<sup>135</sup>, care datorită aspectului său fizic s-a bucurat de succes politic, ori în acest caz este vorba de compatibilitatea dintre două tipuri de civilizație care nu sunt radical diferite. Hunii, avarii, slavii chiar sunt însă prototipuri ale urâteniei, pe care o putem însă considera apreciată nu pe criteriile naturale, ci culturale. Ceea ce autorii bizantini le reproșează acestor neamuri barbare nu este atât disproporția trăsăturilor cât aspectul neîngrijit conform standardelor civilizației, murdăria. Slavii, ne spune Procopius, duc o viață aspră și neîngrijită, la fel ca masageții, și sunt mereu plini de murdărie, ca și aceia<sup>136</sup>. Deci în ceea ce privește înfățișarea, la huni, la avari, la turci mai apoi, ceea ce remarcă în primul rând autorii bizantini este murdăria, mai ales cea a părului<sup>137</sup>. Purtat lung și adesea împletit, neglijat de războionicii preocupați în primul rând de luptă, și nu de aspectul lor exterior decât în măsura în care acesta le indică rangul și prestigiul, el îi șochează pe bizantinii la care moda presupune încă plete scurte, iar existența termelor stabilește niște standarde de curățenie cvasiunanime respectate. Pletele lungi, caracteristice regilor franci, nu mai

---

<sup>131</sup> Iordanes, *op. cit.*, III, 23, 24.

<sup>132</sup> Procopius, *B. V.*, I, 2, 1; *B. G.*, III, 14, 27.

<sup>133</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 4.

<sup>134</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 375-6.

<sup>135</sup> *Ibidem*, an 533-4.

<sup>136</sup> Procopius, *B. G.*, III, 14, 28-29.

<sup>137</sup> Agathias, *op. cit.*, I, 3, 20.

sunt din punctul de vedere al lui Agathias o caracteristică barbară de același tip, întrucât, ne asigură el, sunt curate, și funcționează ca însemne ale puterii regale<sup>138</sup>. Îl putem însă în acest caz suspecta pe Agathias că a dorit să introducă și în planul fizic deosebiri între franci, barbari pe care îi admiră, și alți barbari, deoarece primii erau identici din punct de vedere religios cu bizantinii. Urâtenia fizică, în strânsă legătură cu cea morală este și în Occident o trăsătură specific barbară, ca în cazul hunilor, la care *sub hominum figura vivunt beluina saevitia*<sup>139</sup>. De altfel, în buna tradiție moștenită de la Ammianus Marcelinus, Iordanes plasează hunii la granița dintre animalitate și umanitate, transformându-i într-un exemplu clasic de alteritate radicală<sup>140</sup>. Toți autorii atribuie barbarilor o forță ieșită din comun, manifestată cu deosebire în război. Aceasta este tot o reflectare a concepției tradiționale care opune forța brută a barbarilor civilizației și educației care îi definesc pe locuitorii lumii greco-romane. Uneori această forță este pusă tot în legătură cu primitivismul poporului respectiv, ca la acatziarii lui Iordanes, caracterizați drept *gens fortissima*<sup>141</sup>. Popoarele Orientului sunt considerate de Petrus Patricius drept "foarte puternice", cu referire în același timp la calități fizice și la aspecte ale organizării lor politice<sup>142</sup>.

În domeniul trăsăturilor de caracter, cea mai frecvent întâlnită la toți barbarii amintiți de autorii de limbă latină este fervoarea războinică, *belli furor*, după expresia lui Dauge<sup>143</sup>, consecință a forței fizice și a modului de viață prea puțin corupt de civilizație. Această aplecare neînfrânată către luptă caracterizează popoarele Aquilonului ale căror frecvente incursiuni îi înspăimântă pe britoni<sup>144</sup> sau este o trăsătură a carpilor, *genus hominum ad bella nimis expeditum*<sup>145</sup>. Complementul cel mai des întâlnit al acestei trăsături este caracterul prădalnic al barbarilor, pus în evidență de frecvența folosirii termenilor din familia lui *praeda* și *depraedor* atunci când sunt descrise acțiuni militare ale acestora<sup>146</sup>. În același scop se folosesc cuvintele din familia lui *vastatio*, așa cum întâlnim la Isidor corelația între vandali și

---

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> Iordanes, *op. cit.*, XXIV, 128.

<sup>140</sup> L. Boia, *op. cit.*, p. 56.

<sup>141</sup> *Ibidem*, V, 36.

<sup>142</sup> Nonnosus, *op. cit.*, p. 179.

<sup>143</sup> Y. A. Dauge, *op. cit.*, p. 431.

<sup>144</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, XIV.

<sup>145</sup> Iordanes, *op. cit.*, XVI, 99.

<sup>146</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 87; 90; Paulus Diaconus, *op. cit.*, IV, 42.

"vastationes"<sup>147</sup>. Consecința evidentă a unor astfel de caracteristici este incapacitatea creatoare a barbarilor, spre deosebire de poporul ales care este în stare să edifice în domeniul cultural, conform modelului roman. Regele franc Chilperic ridică amfiteatre la Paris și Soissons<sup>148</sup>, în vreme ce alamanul Chrocus distruge templele antice pe care le mai găsește în Galia<sup>149</sup>. Ca atare, barbarul se prezintă nu doar ca *nullus artifex*, ci și în sens negativ, ca *artifex mali*<sup>150</sup>. Predominarea preocupărilor și caracteristicilor legate de război îi asociază strâns pe barbari cu haosul, văzut de Grigore din Tours ca incapacitatea de a avea ordine politică stabilă în cazul goșilor care îșiucid mereu regii care nu le mai sunt pe plac, în conformitate cu o *detestabilem consuetudinem*<sup>151</sup>. Incapabili ei înșiși de ordine, barbarii destructurează societățile cu care intră în contact, așa cum spune Isidor că au făcut vandalii, suevii și alanii la venirea în Spania, lăsând în urma lor măceluri, distrugerii și o foamete care i-a determinat pe autohtoni să practice canibalismul<sup>152</sup>.

Între virtuțile războinice ale barbarilor pot fi întâlnite și unele cu conotații pozitive, cum ar fi *audacia*, caracteristică pentru unele popoare relativ primitive ca altiagirii, savirii, hunugurii la Iordanes<sup>153</sup> dar și pentru barbari relativ compatibili cu poporul ales, precum francii la Paul Diaconul, care îl numește pe Pepin *vir mirae audaciae*<sup>154</sup>. Cu valori profund negative, între trăsăturile specific barbare se regăsește cruzimea, *crudelitas*, care caracterizează în egală măsură pe vandalii al căror rege Genseric își mutilează nora<sup>155</sup>, pe saxonii de pe continent careucid în chinuri misionari din neamul anglilor<sup>156</sup> sau pe sarazinii ce lasă Cartagina *crudeliter depopulata*<sup>157</sup>. Ferocitatea, *ferocitas*, devine la Paul un atribut prin excelență al barbarilor, atunci când vorbește despre invadatorii Italiei ca despre *feroces et barbares nationes*<sup>158</sup>. La Iordanes, aceasta este trăsătura tipică a barbarilor exemplari în sens negativ care sunt hunii,

---

<sup>147</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 77.

<sup>148</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, V, 17.

<sup>149</sup> *Ibidem*, I, 32..

<sup>150</sup> Y. A. Dauge, *op. cit.*, p 427.

<sup>151</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.* III, 30.

<sup>152</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 72.

<sup>153</sup> Iordanes, *op. cit.*, V, 37.

<sup>154</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, VI, 37.

<sup>155</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 36.

<sup>156</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, IV, 10.

<sup>157</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, VI, 10.

<sup>158</sup> *Ibidem*, I, 1.

*gens omnium ferocitatem atrocior* și *genus ferocissimum*<sup>159</sup>. Sălbăția, *saevitia*, este marca morală care situează în modul cel mai clar pe barbar la marginile umanității. Ea îi caracterizează în chip aproape firesc pe huni, din punctul de vedere al lui Iordanes<sup>160</sup> și al lui Isidor<sup>161</sup>, dar și pe scoții și picții numiți de Beda popoare *vehementer saevis*<sup>162</sup>. Trufia și aroganța, lipsite de o bază reală, sunt trăsături clasice ale barbarilor, regăsite în caracterizări de tipul celei făcute de Grigore din Tours unui rege alaman care *multae androgantiae fuisse*<sup>163</sup> sau în felul în care Iordanes vorbește despre heruli, *gens quantum velox, eo amplius superbissima*<sup>164</sup>. În tradiția greco-romană, complementul natural al trufiei barbare era lașitatea, pe care o regăsim pusă de Grigore din Tours pe seama goșilor care la Vouillé fug *secundum consuetudinem*<sup>165</sup>. Mai puțin condamnabilă din punct de vedere moral, și relativ rar întâlnită, este incapacitatea războinică, atribuită de Beda britonilor, care față de barbarii din nord se comportă ca o *gens utpote omnis bellici usus prorsus ignara*<sup>166</sup>, sau irlandezilor, *gens innoxia*<sup>167</sup>, neîn stare să se apere de un atac al anglo-saxonilor.

În raport cu civilizația, definită în lumea greco-romană prin apel la valoarea centrală a rațiunii, barbarii se vădesc a fi caracterizați de iraționalitate, înțeleasă ca incapacitatea de a sesiza legile fundamentale ale ființei, ca o concepție falsă asupra realului<sup>168</sup>. Această inadecvare la real are multiple manifestări în operele analizate, dintre care merită citate acuzația adusă de Beda britonilor care se încapățânează să persiste în obiceiuri bisericesti neconforme cu cele ale bisericii romane<sup>169</sup> sau *insania* care conform lui Grigore din Tours este specifică saxonilor răsculați împotriva francilor<sup>170</sup>. Într-un sens oarecum atenuat, cu o nuanță chiar ironică, iraționalitatea îi marchează la Paul Diaconul și pe asipiții

<sup>159</sup> Iordanes, *op. cit.*, XXIV, 121, 122.

<sup>160</sup> *Ibidem*, XXIV, 128.

<sup>161</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 29.

<sup>162</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 12.

<sup>163</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.* I, 32.

<sup>164</sup> Iordanes, *op. cit.*, XIV, 116.

<sup>165</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.* II, 37.

<sup>166</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, I, 12.

<sup>167</sup> *Ibidem*, IV, 26.

<sup>168</sup> Y. A. Dauge, *op. cit.*, p. 425.

<sup>169</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, IV, 22.

<sup>170</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.* IV, 14.

care cred în poveștile cu cinocefali<sup>171</sup>, și pe avarii care se lasă păcăliți de longobarzii ce utilizează șiretlicul bizantin al trecerii repetate a aceleași armate prin fața solilor<sup>172</sup>. Prostia nu exclude răutatea, *malignitas*, dimpotrivă, și haganul avar care intră prin vicleșug în Forum Iulii este un exemplu în acest sens<sup>173</sup>.

Un set important de trăsături puse pe seama barbarilor de către istoricii noștri sunt vicii cu coloratură puternic religioasă, tot atâtea păcate de moarte din punctul de vedere al unui creștinism deja triumfător. Perfidia este legată întotdeauna de caracterul non-creștin al barbarilor în discuție, cum este cazul păgânului Penda numit de Beda *rex perfidus*<sup>174</sup>, sau este în conexiune cu arianismul, ca la vandalii marcați prin *perfidiam arrianae sectae*<sup>175</sup>. Impietatea, *impietas*, frecvent asociată ereziei, conduce pe vandalii lui Genserich la declanșarea persecuțiilor împotriva niceenilor<sup>176</sup>, iar la Beda este în mod explicit o trăsătură specifică păgânilor mercieni, *impietate barbarica*<sup>177</sup>. Pe o scară a gravității păcatelor care îi caracterizează pe barbari, cel mai grav este evident necredința, *infidelitas*, de care suferă hunii, *gens incredula*<sup>178</sup>, și în cel mai înalt grad sarazinii, *gens infidelis et Deo inimica*<sup>179</sup>.

Dincolo de diferitele trăsături negative care caracterizează popoarele barbare luate individual sau în ansamblu, o trăsătură distinctivă a tuturor barbarilor este discordia, incapacitatea de a trăi în pace, de a institui o ordine durabilă. Un exemplu anecdotic dar foarte grăitor este cel al turingianului Hermanfrid, împins la război cu propriul său frate de către soție<sup>180</sup>, care îi atrage atenția că nu poate rămâne mult timp inactiv în casă, acel univers al femeilor și al sclavilor, fără a se discredita<sup>181</sup>. Este vorba aici și de o concepție despre ceea ce este onoarea și prestigiul, dar și de incapacitatea structurală a barbarilor de a sesiza binefacerile păcii. De aceea poporul ales este îndreptățit să poarte în permanență lupte cu

<sup>171</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, I, 11.

<sup>172</sup> *Ibidem*, V, 28.

<sup>173</sup> *Ibidem*, IV, 38.

<sup>174</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, III, 29.

<sup>175</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.* II, 5.

<sup>176</sup> Isidorus Hispalensis, *op. cit.*, 74,75.

<sup>177</sup> Beda Venerabilis, *op. cit.*, III, 29.

<sup>178</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.* II, 5.

<sup>179</sup> Paulus Diaconus, *op. cit.*, VI, 10.

<sup>180</sup> Gregorius Turonensis, *op. cit.*, III, IV.

<sup>181</sup> Nina Gradowicz-Pancer, "L'Honneur oblige" ..., p. 276.

ceilalți, chiar dacă motivațiile declarate ale confruntărilor par uneori foarte concrete (pământ, pradă, prestigiu). Discordia structurală care este un atribut al barbarilor este astfel un element explicativ al fizionomiei framântate de conflicte pe care o are lumea în care trăiesc istoricii noștri.

În partea bizantină însă, lucrurile se prezintă într-o oarecare măsură diferit. Identici în esență datorită modului de viață asemănător, al spațiului unde locuiesc, al limbii pe care o vorbesc, barbarii sunt văzuți în permanență gata să se coalizeze împotriva lumii romane. Procopius prezintă numeroase cazuri sau doar tentative de alianță barbară anti-romană. De exemplu, Gelimer vandalul aștepta sprijin împotriva lui Belizarie de la ostrogotul Theudis aflat pe tronul vizigot, care de altfel și ocupă Ceuta în 533; numeroși ostrogoți trimiși de Teodoric în Spania se înrudesc cu vizigoții, strângând legăturile dintre cele două regate; turingienii, temându-se de alamani, se aliază cu goții<sup>182</sup>. De asemenea, ostașii de origine barbară din armata bizantină sunt suspectați în permanență pentru intențiile lor de a pactiza cu dușmanii, mai ales atunci când există identitate de credință eretică. Exemplul clasic (deși aici nu credința este esențială) este cel al hunilor, care se găesc în Imperiu "fiind și aliați și dușmani romanilor"<sup>183</sup>. Relațiile dintre diferiții barbari pot fi considerate tot de tip *foedera*, precum pacea sigură dintre franci și avari, datorită căreia aceștia din urmă, aflați în conflict cu bizantinii, beneficiază de alimente oferite de aliați<sup>184</sup>. Alianța dintre barbari poate fi resimțită ca îndreptată în ultimă instanță împotriva imperiului, precum cea dintre longobarzi și avari, care viza distrugerea gepizilor dar s-ar fi putut apoi îndrepta contra bizantinilor<sup>185</sup>.

Ca și la autorii occidentali, barbarii pot fi însă caracterizați și prin discordie, pot purta frecvente lupte unii cu alții, datorită incapacității lor funciare de a trăi în pace. Evident, pentru bizantini aceasta este situația optimă, așa cum ne asigură Procopius care se bucură când "acești barbari se luptau atunci unii cu alții", deoarece "romanilor li se întâmpla să aibă mare noroc"<sup>186</sup>. Adesea această dezbinare nu este totuși naturală, ci indusă prin politica romană de *divide et impera*. Cronicile și istoriile prezintă nenumărate cazuri de intervenție romană sau bizantină prin care

---

<sup>182</sup> Procopius, *B. V.*, I, 24, 7; *B. G.*, I, 13, 7-8; *B. G. I*, 12, 21.

<sup>183</sup> *Ibidem*, IV, 5, 16.

<sup>184</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 23.

<sup>185</sup> *Ibidem*, fr. 24..

<sup>186</sup> Procopius, *B. G.*, IV, 19, 1.

barbarii sunt aruncați unii împotriva altora. Mijloacele sunt extrem de variate, pe măsura prestigiului de care se bucură diplomația Imperiului. Barbarii pot primi subsidii pentru a-și ataca vecinii sau chiar neamurile înrudite, ca în cazul utigurilor pe care împăratul încearcă să-i determine să se lupte cu cutrigurii<sup>187</sup>. O altă metodă este de a stârni invidia unora față de alții prin daruri oferite "celui mai puternic". Ioannes Antiochenus ne oferă o explicație sintetică și deosebit de plastică a procedurii: "Făcându-și socoteală că trebuie să cheltuiască atâtea mii, Iustinian a găsit mai nimerit să-i învrăjbească pe șefii barbarilor cu câteva daruri neînsemnate și să-i ridice pe unii împotriva celorlalți, pentru a nu mai face atâtea cheltuieli cu armata, chinuindu-se să o trimită la dâșșii, ci să-și pricinuiască ei înșiși pieirea"<sup>188</sup>. Atribuirea acestei stratageme când lui Constantin, când lui Iustinian pare să indice existența unui *topos*; dar nu e mai puțin adevărat că există și alte consemnări ale tratamentului preferențial aplicat unor barbari, cu scopul declarat sau nu de a-i îndemna pe alții să intre în competiție cu aceștia.

Bizantinii sunt într-o măsură chiar mai mare decât autorii occidentali moștenitorii concepției care îl apropie pe barbar mai degrabă de animalitate decât de umanitate. În viziunea istoricilor bizantini, barbarii trebuie în anumite cazuri să semene chiar fizic cu animalele, astfel încât nu trebuie să ne mirăm că Nonnosus a putut considera o specie necunoscută de maimuțe africane ca fiind un neam de barbari încă neștiut<sup>189</sup>. Aproape la fel de apropiate de condiția animală sunt unele popoare nordice pe care le pomenește Procopius în vestita sa digresiune despre septentrion, între care scitii (laponii) sunt cei mai primitivi, deoarece "duc o viață ca animalele"<sup>190</sup>. În același fel, Theophanes îi compară pe berberi cu animalele fără simțire, deoarece nu făceau pâine, nu aveau vin sau ulei, ci mâncau mâncarea crudă<sup>191</sup>.

Se poate regăsi, bineînțeles, și la bizantini concepția despre existența mai multor trepte ale barbariei, între popoarele situate pe acestea diferențierile fiind date uneori de aspecte materiale, dar cel mai frecvent de trăsături culturale interpretate din punct de vedere moral. Ca

---

<sup>187</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 3.

<sup>188</sup> Ioannes Antiochenus, *op. cit.*, fr. 217 (Fontes Historiae Daco-Romanae, vol. II, p. 357).

<sup>189</sup> Nonnosus, *op. cit.*, p. 180.

<sup>190</sup> Procopius, *B. G.*, II, 15, 16.

<sup>191</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 533-4.

să revenim la Procopius, coborârea scitfinilor pe treapta cea mai de jos a umanității s-a făcut datorită vieții de vânători - culegători pe care o duc, în vreme ce restul locuitorilor din Thule, care practică agricultura și comerțul, "nu se deosebesc cu mult de alți oameni"<sup>192</sup>. Aflați de asemenea pe una din cele mai de jos trepte ale evoluției se află nomazii, care se deosebesc mult de barbarii mai apropiați de bizantini din punctul de vedere al gradului de civilizație. La Ioannes Epiphaniensis, această deosebire apare în momentul în care perșii, caracterizați prin ridicarea și întreținerea de fortificații similare în esență cu cele bizantine, se aliază cu barbarii nomazi (*ton nomadon barbaron*) care jefuiesc teritoriile romane<sup>193</sup>. Ca orice autor bizantin, dincolo de capacitatea sa de a înmagazina informații, Procopius nu poate să înțeleagă și să accepte obiceiuri radical diferite de cele ale comunității proprii sau ale comunităților apropiate. Foarte interesantă este atitudinea sa referitoare la heruli, despre care oferă o serie de date etnografice pentru perioada în care mai erau politeiști. Spune atunci că practicau jertfe umane, îi ucideau pe cei bătrâni și bolnavi, și păstrau obiceiul sinuciderii văduvei. Dacă aceste trăsături sunt "acceptabile" în perioada în care sunt încă păgâni, după creștinarea din timpul lui Iustinian, menținerea unor obiceiuri "spurcate" nu mai are nici o justificare: "se împreunează împotriva firii, între altele, bărbații cu măgarii și sunt cei mai mârșavi dintre toți"<sup>194</sup>.

Lipsa educației este o caracteristică barbară tipică, pe care autorii bizantini o amintesc pentru a ilustra diferențele esențiale dintre ei, beneficiarii *paideii* de tip antic, și ceilalți, incapabili în general să se ridice la nivelul culturii scrise. Procopius spune că "hunii sunt cu totul neștiutori în ale scrisului și foarte nepăsători, până în ziua de azi ei n-au nici cunoscători de litere și nici nu-și deprind copii cu greutatea cititului, ci învață pe de rost, în chipul cel mai barbar, tot ce le poruncește regele"<sup>195</sup>. Atât de înrădăcinată pare să fie chiar în rândurile barbarilor această concepție potrivit căreia scrisul și cititul sunt apanajul romanilor, încât goșii protestează atunci când Amalasantha vrea "ca fiul ei să meargă la școala dascălului de scris și citit"<sup>196</sup>. Ne îngăduim ca în acest caz să-l suspectăm pe Procopius că a pus în pagină mai degrabă un *topos* referitor la presupusul dispreț al barbarilor

<sup>192</sup> Procopius, *B. G.*, II, 16, 23.

<sup>193</sup> Ioannes Epiphaniensis, *op. cit.*, fr. 4..

<sup>194</sup> Procopius, *B. G.*, II, 14, 1-36

<sup>195</sup> *Ibidem*, IV, 19, 8.

<sup>196</sup> *Ibidem*, I, 2, 6.



pentru cultură, considerată a contribui la moleșirea războinicilor, decât o realitate. Toate pledează împotriva unei asemenea reacții a frunțașilor goți, familiarizați din timpul îndelungatei domnii a lui Teodoric cu o viață culturală de tip roman, desfășurată chiar la curtea de la Ravenna, prin mijlocirea unor intelectuali de marcă precum Boethius ori Cassiodor. Contextul însuși în care Procopius plasează această informație ne poate da de gândit, întrucât astfel se încearcă justificarea conflictului dintre Amalasantha și frunțașii goți și apelul ei la Iustinian, care mai târziu avea să fie folosit ca pretext pentru intervenția în Italia. Credem astfel că fragmentul respectiv din Procopius trebuie utilizat nu pentru a ilustra respingerea culturii de tip greco-roman de către aristocrația gotă, ci reacția la o prea rapidă și prea profundă "romanizare", în plan cultural dar și politic, prin care era amenințată identitatea "barbară" a goților.

Sunt și barbari care nu se deosebesc în mod esențial de poporul ales bizantin, și între aceștia trebuie amintiți din nou perșii, care prezintă parcă mult mai multe trăsături comune cu bizantinii decât deosebiri esențiale. Chiar dacă toți autorii îi numesc barbari, aceștia au o organizare politică asemănătoare celei bizantine și sunt de regulă desemnate cu același termen de *politeia*<sup>197</sup>, conducătorul lor poartă același titlu de *basileus* pe care istoricii și cronicarii îl atribuie împăratului, civilizația lor pare să fie la fel amenințată de barbarii inferiori precum este cea bizantină. Theophanes prezintă felul în care Iustinian solicită regelui persan să încheie pace unii cu alții, "deoarece sunt frați" pentru a nu face jocul "acelor câini" care sunt sabirii<sup>198</sup>. Bineînțeles, sunt și deosebiri, constând mai ales în puterea despotică a regelui care depășește încă puterea de care se bucură împăratul (deși operele istorice pe care le analizăm dovedesc tocmai progresia în direcția realizării unei monarhii cu trăsături orientale din ce în ce mai pronunțate). Pentru autorii de secol VI, și mutilările care sunt normale la persani sunt motiv de oroare, în condițiile în care la Bizanț nu se împământenise încă această modă orientală. Și alte popoare ale Orientului sunt compatibile cu bizantinii, precum etiopienii și axumiții, neamuri puternice și bogate, despre care Nonnosus vorbește cu respect și cărora le admiră cetățile, și mărimea stăpânirii, comparabilă cu cea a Imperiului<sup>199</sup>. Nivelul cel mai înalt pare

---

<sup>197</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 6.

<sup>198</sup> Theophanes Confessor, *op. cit.*, an 520-1.

<sup>199</sup> Nonnosus, *op. cit.*, p. 179.

să fi fost atins de acei barbari care au preluat aspectele considerate esențiale ale culturii romane, chiar dacă uneori aceasta poate însemna competiție deschisă cu Imperiul. Procopius vorbește în astfel de termeni despre franci, care și-au extins stăpânirea spre Mediterană "iar acum stau în Arelatum și privesc la întrecerile cu cai; bat monedă de aur din minele Galiei, dar nu pun pe acest ban chipul împăratului roman, ca de obicei, ci pe al lor"<sup>200</sup>. Goții au adoptat de asemenea un mod de trai specific roman, precum Totila care privește mai întâi la lupta călăreților din circ, înainte de a porni spre Sicilia<sup>201</sup>. Treapta cea mai de sus în evoluție au atins-o însă acei barbari care împărtășesc dreapta credință a bizantinilor. Descoperind ortodoxia francilor, Agathias este atât de entuziasmat încât depistează asemănări acolo unde acestea nu există de fapt și îi consideră pe acești barbari mult mai apropiați de modelul roman decât erau în realitate, căci nu se deosebesc de noi, spune el, decât prin veșmintele barbare și limbă<sup>202</sup>. Și la Procopius argumentul religios funcționează în direcția estompării deosebirilor dintre bizantini și barbarii drept-credincioși, căci autorul îi pune pe solii longobarzi care-i cer ajutor lui Iustinian împotriva gepizilor să spună că "romanii se vor înțelege bine cu noi, încă de la început, deoarece avem aceeași credință despre Dumnezeu"<sup>203</sup>. De altfel, la același autor, posibilitatea evoluției spre o treaptă superioară a barbariei este dată de adoptarea dreptei credințe, de preferat în urma influenței directe exercitate de Imperiu. Primind învățăturile creștine sub Iustinian, "toate s-au schimbat pentru abasgi în mai bine", cel mai important lucru fiind accesul la o organizare politică de tip roman, caracterizată de "libertatea" în care încep să trăiască și care este opusă sclaviei barbare de până atunci<sup>204</sup>. Onogurii pot de asemenea fi atrași prin creștinare în sfera civilizației, pare să fie convins Nikephor<sup>205</sup>. Creștinarea și civilizarea barbarilor merg astfel mână în mână, justificând misiunea pe care și-o asumă bizantinii pe plan universal.

Dacă nomadismul și sărăcia pe care un astfel de trai o presupune de fapt sunt caracteristici ale multor barbari, mai ales a celor de la nord de Istru, există însă și reversul medaliei, și anume bogăția extraordinară,

---

<sup>200</sup> Procopius, *B. G.*, III, 33, 2-6.

<sup>201</sup> *Ibidem*, III, 37, 1-4.

<sup>202</sup> Agathias, *op. cit.*, I, II, 17.

<sup>203</sup> Procopius, *B. G.*, III, 34, 24..

<sup>204</sup> *Ibidem*, IV, 3, 18-19.

<sup>205</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, 9.

exprimată în abundența de metale prețioase, care este specifică mai ales celor din Orient. Malalas vorbește despre podoabele și armele de aur pe care le avea un rege indian dornic să încheie alianță cu bizantinii<sup>206</sup>. În descrierea făcută de Menander turcilor sogdaiți, se îmbină notația etnografică a obiceiurilor barbare - dansuri războinice închinat zeilor lor (pe care autorul bizantin îi numește demoni) și mirarea în fața bogăției șefilor. Aceștia au interioare împodobite cu țesături de mătase, coloane de lemn aurite, arme și statuete de aur și argint, șeful lor stătea pe un pat de aur și folosea vase din același metal prețios<sup>207</sup>. Nu putem contesta realitatea unor asemenea bogății, mai ales că notațiile anterioare cu caracter etnografic par să fie corecte; observăm însă că acești barbari orientali beneficiază tocmai de produsele cele mai intim asociate, de la poveștile despre Alexandru Macedon încoace, cu Orientul: aurul și mătasea. Acestea sunt simbolurile unei existențe fastuoase, care subliniază însă în context nu superioritatea acestui neam, ci dimpotrivă, barbaria sa, deoarece bogăția nu împiedică manifestările primitive, iar pe de altă parte, este doar o caracteristică a șefilor, meniți să se impună astfel în mod simbolic în fața supușilor și a solilor străini.

Dintre trăsăturile barbare, cea care pare să apară cel mai des în operele istoricilor bizantini este perfidia, lipsa de credință față de cuvântul dat care face imposibilă înțelegerea durabilă cu barbarii. Nikephor, vorbind despre relațiile cu avarii, arată că aceștia își puseseră "masca prieteniei" încearcă să-l prindă cu vicleșug pe Heraclius la Herakleea<sup>208</sup>. Nu doar în relațiile cu bizantinii se manifestă această perfidie, ci și în relațiile interbarbare. Procopius arată în acest sens tentativa goșilor de a găsi alți aliați în afara alamanilor, cărora le "încercaseră viclenia și necredința" și subliniază altundeva că neamul francilor "este cel mai lipsit de credință din toate"<sup>209</sup>. Acest din urmă exemplu ilustrează foarte bine polisemia conceptului de necredință, care se poate referi pe de o parte la aspectul politic, al relațiilor dintre diferite centre de putere, dar poate avea și conotații religioase. "Necredința" francilor se referă aici pe de o parte de înșelarea în același timp a goșilor și a bizantinilor, iar pe de altă parte vizează creștinismul lor niceean incomplet, care le mai îngăduie încă obiceiuri păgâne, ca jertfe omenești și proorociri.

<sup>206</sup> Malalas, *op. cit.*, XVIII, 194, 10-12.

<sup>207</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 20.

<sup>208</sup> Nikephoros Patriarch, *op. cit.*, p. 52.

<sup>209</sup> Procopius, *B. G.*, II, 22, 17; II, 25, 1-2.

Perfidia, exprimată în plan politic sau religios, este corelată cu lipsa de coerență a comportamentului barbar, cu imposibilitatea de a avea o atitudine constantă. Menander Protector vorbește de necredința și inconstanța (*allokoton te kai palimbolon*) sarazinilor sau de perfidia și caracterul alunecos al turcilor sogdați<sup>210</sup>.

Perfizi, incapabili de o fidelitate adevărată, barbarii sunt întotdeauna lacomi în raport cu bizantinii, fie că e vorba de pretențiile lor exacerbate în ceea ce privește subsidiile, fie că avariția e o explicație dată acțiunilor lor prădalnice. La Procopius, stereotipul lăcomiei perșilor apare nu o dată<sup>211</sup>, în vreme ce Menander Protector vorbește despre sarazini care sunt neamul cel mai lacom<sup>212</sup>. Trebuie precizat că la Menander este vorba cu adevărat de un *topos* aplicat în virtutea tradiției, întrucât autorul nu manifestă nici o cunoaștere deosebită a arabilor dar nici o ostilitate reală față de aceștia<sup>213</sup>.

O altă trăsătură barbară recurentă în operele autorilor bizantini este aroganța, insolența, mândria lipsită de un fundament real. Istorici și cronicari vorbesc în mod repetat de aroganța acțiunilor barbare, sau atribuie calificativul de insolent mesajelor pe care aceștia le trimit bizantinilor. Agathias ne povestește despre alamanii care vor să cucerească Italia, prea lesne încrezători în puterea lor<sup>214</sup>. Slavii vorbesc cu mândrie deșartă și aroganță, asemenea avarilor, iar persanul Hormisdes ține un discurs insolent, ne spune Menander<sup>215</sup>, Petrus Patricius arată cum solii carpi cer cu aroganță subsidii lui Marc Aureliu<sup>216</sup>, Eustathius Epiphaniensis arată că deși insolenți, perșii fac totuși pace cu romanii<sup>217</sup> și enumerările ar putea continua pe pagini întregi. Aroganța barbară ar putea semnifica în aceste contexte pe de o parte lipsa acelei diplomații rezultată din educația de care au beneficiat bizantinii, iar pe de altă parte absența acelei moderații care ar trebui să caracterizeze pe orice bun creștin. Neșlefuiți prin școală, barbarii nu sunt capabili de o reală autocunoaștere, de unde exacerbarea presupusei lor forțe în relațiile cu bizantinii. În planul realității, este probabil vorba de reacția bizantinilor în

<sup>210</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 15; fr. 18.

<sup>211</sup> Procopius, *B. G.*, IV, 8, 10.

<sup>212</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. 15.

<sup>213</sup> Elisabeth M. Jeffreys, *The Image of the Arabs in Byzantine Literature*, in "The 17th Congress...", p. 310.

<sup>214</sup> Agathias, *op. cit.*, I, 7, 30.

<sup>215</sup> Menander Protector, *op. cit.*, fr. fr. 48; fr. 55.

<sup>216</sup> Petrus Patricius, *op. cit.*, p. 186.

<sup>217</sup> Eustathius Epiphaniensis, *op. cit.*, p. 138.

fața cutezanței barbarilor de a contesta în variate moduri puterea teoretic de necontestat a Imperiului, ceea ce atrage calificativul de "arogante" pentru orice pretenții care lezează demnitatea romană.

Superbia, aroganța, insolența nu maschează însă neputința esențială a barbarilor de a se opune adevăratei civilizații reprezentată de bizantini. Oricât de mult ar avea poporul lor de suferit de pe urma barbarilor, oricât de multe victorii ar obține aceștia asupra bizantinilor, cronicarii și istoricii de limbă greacă nu încetează să afirme, în cele mai diferite forme, superioritatea propriei comunități asupra celorlalți. În pofida evidențelor, ideologia trebuie să afirme această superioritate, cu cea mai mare putere chiar în epocile de criză, deoarece civilizația trebuie apărată. Și indiferent dacă sunt primitivi și sălbatici, sau sunt în anumite privințe asemănători bizantinilor, barbarii rămân dușmanii, rămân pericolul care trebuie înfruntat în mod cotidian.

În spațiul occidental, observăm aceeași idee a necesității apărării civilizației în fața unei barbarii exterioare noilor popoare alese. Ideea lui Athaulf, de a înlocui Romania cu Gothia, prin supunerea barbarilor față de legi, cultivarea lor, și prin integrarea lor într-un spațiu ordonat, prezentată ca o aspirație neîmplinită la Orosius<sup>218</sup>, pare să fi devenit realitate pentru istoricii secolelor VI-VIII, pentru care hotarele barbariei s-au deplasat.

Cronologic și spațial, în planul fizic și psihic, social și politic, al valorilor materiale și al spiritualității, barbaria devenită un atribut al Celuilalt și numai al lui, a fost exilată departe de poporul ales, permițându-i acestuia să se autodefinească în sens pozitiv și să-și găsească legitimitatea necesară întreprinderilor politice și culturale urmărite.

---

<sup>218</sup> Orosius, *Historiae adversus paganos*, în R. Latouche, *Textes d'Histoire médiévale, (Ve-XIe siècle)*, Paris, 1951, p. 15.



## CONCLUZII

Credem că o primă concluzie care s-a desprins din analiza făcută lucrărilor istorice din perioada Antichității târzii și a Evului mediu timpuriu este aceea că în lipsa unor lucrări specializate dedicate ideologiei, operele istoricilor și cronicarilor s-au dovedit surse care să ne permită reconstituirea unora din componentele acesteia. Pertinența demersului nostru credem că a fost demonstrată de specificul istoriografiei din cele două părți ale fostului Imperiu roman, care a parcurs o evoluție asemănătoare, în pofida deosebirilor din ce în ce mai marcate dintre Orient și Occident. Asemănarea esențială dintre produsele istoriografice răsăritene și apusene este dată de puternica amprentă a creștinismului, devenit factor modelator al întregii culturi din epoca la care ne raportăm. Este adevărat că influența creștină se manifestă gradual, cu mai puțină intensitate la istoricii din perioada mai timpurie, precum Iordanes pentru partea de limbă latină sau Procopius pentru zona bizantină, mai ales datorită influenței încă puternice a clasicismului. La autorii din ultima parte a perioadei, creștinismul învinge definitiv, el dând și fond și formă operelor istorice, întâlnite din ce în ce mai frecvent sub forma cronicii, fie că e vorba de Răsărit sau de Apus. Acești autori, în totalitate creștini, aparțin însă și unei elite, care are sau aspiră să joace un rol politic, și operele lor se fac ecoul acestor realități sau dorințe. De aceea, am încercat să demonstrăm faptul că intențiile autorilor nu sunt și nu puteau fi rupte de realitatea socială și politică a epocii în care trăiau, că lucrările lor au și un scop politic, dincolo de cel educativ pe care istoria l-a avut întotdeauna. Gândite, cel puțin în unele secvențe ale lor, ca îndrumare pentru acțiunea practică, aceste opere reflectă în proporții diferite ideologia grupului cu care se identificau autorii.

Am considerat că această ideologie este în primul rând o viziune asupra lumii modelată de ideile creștine, dominante în epocă, dar care păstrează la nivel rezidual și unele elemente ale ideologiei romane din

perioada Republicii și a Imperiului. Ca sursă pentru ideile creștine prezente în aceste opere istorice trebuie să amintim în primul rând Biblia, care furnizează modele după care pot fi imaginate statele și conducătorii acestora. Nu trebuie să ometem însă nici operele lui Eusebiu din Caesarea sau Augustin din Hipona; chiar dacă în foarte rare cazuri am putea să detectăm o folosire a acestora la prima mână de către autorii noștri. Credem că Eusebiu a influențat mai puternic și mai durabil Răsăritul, în vreme ce în Apus au fost mai importante ideile lui Augustin, care oferea premise pentru legitimarea existenței unei pluralități de state în afara Imperiului. Pe de altă parte, influența necontestată a lui Eusebiu s-a manifestat prin intermediul cronicii sale, care era purtătoarea unei întregii ideologii, și care a marcat profund producția istoriografică a întregii creștinătăți medievale. Când analizăm însă modelul de regalitate preluat de statele barbare, ne dăm însă seama că acesta este cel romano-bizantin, care are la bază ideile lui Eusebiu. Astfel, de o manieră mediată, ideologia imperială constituită în Bizanț mai ale pe seama operei lui Eusebiu din Caesarea, a influențat și regatele romano-germanice, cel puțin în prima lor fază de existență.

Un alt element moștenit și în Apus și în Răsărit din ideologia epocilor precedente este identitatea dintre spațiul aferent propriei civilizații și civilizație în general. Acest lucru nu este deloc surprinzător, atâta vreme cât fiecare grup definește civilizația pornind de la propriile caracteristici. În cazul autorilor bizantini, era normal să constatăm păstrarea caracteristicilor spațiului așa cum fuseseră acestea definite în perioadele anterioare. Mai surprinzător a fost să observăm că și autorii de "istorii barbare" preiau aceste reprezentări pe care le adaptează pentru a argumenta depășirea barbariei de către poporul despre care scriu. În mod tradițional, instalarea barbarilor pe un teritoriu scotea respectivul spațiu din zona civilizației. Acum, observăm că pentru istoricii de limbă latină, și după așezarea barbarilor, care fac însă parte din *poporul ales*, spațiul își menține caracteristicile civilizației, dacă a făcut parte din fostul Imperiu roman. El poate chiar să dobândească acest caracter, ca de exemplu în nordul Britaniei, zonă care nu a fost stăpânită de romani și care este "civilizată" de anglo-saxoni. Modelului tradițional de reprezentare se conformează istoricii bizantini, pentru care spațiul civilizației, identic cu cel al lumii romane definită din punct de vedere politic, rămâne constant, sau se restrânge prin așezarea barbarilor. În contrast, pentru autorii de istorii "barbare", spațiul civilizației cuprinde



teritoriile locuite de *poporul ales* și se transformă într-o patrie definită în maniera romană. Am putut vedea astfel, cum prin intermediul istoriilor, ideologia regatelor barbare poate să opereze cu conceptul de patrie, central în definirea propriei identități.

O altă componentă esențială a oricărei ideologii o reprezintă definirea grupului de apartenență. După cum am văzut, aceasta se face și în cazul istoricilor noștri prin raportarea la "Celălalt", care poate fi romanul sau barbarul. Istoricii bizantini sunt și în acest caz profund atașați concepției tradiționale, care atribuie calitatea de barbari tuturor celor aflați în afara *politeii* romane, definind barbaria mai întâi în sens politic, apoi cultural, ceea ce cuprinde la un moment dat și semnificația religioasă a termenului. Istoricii de limbă latină preiau această împărțire a lumii, pe care o adaptează propriilor necesități, căci scriu despre popoare considerate barbare din punctul de vedere al tradiției greco-romane, dar pe care doresc să le promoveze în rândul neamurilor civilizate. Soluția pe care o au la îndemână acești autori este cea întâlnită în orice tip de societate: supralicitarea calităților propriului grup de apartenență și diminuarea în valoare și importanță a celorlalți. Numai că inovația prezentă la acești autori de istorii "barbare" este aceea de a-i considera și pe romani în rândul "Celorlalți", de a-i transforma într-un grup inferior *poporului ales*, atât din punct de vedere militar, ceea ce nu era negat nici de romani, cât și cultural. În interiorul categoriei generice de Celălalt, istoricii popoarelor barbare operează cu două subcategorii: romanii și barbarii. Evident, în lumina celor pe care le-am arătat, în rândul barbarilor nu mai pot fi considerați membrii *poporului ales*. Barbaria a rămas, ca și în tradiția greco-romană, o caracteristică a Celuilalt, numai că în acest caz ea se răsfrânge și asupra romanilor.

Lumea romană are la rândul ei mai multe paliere în operele istoricilor de care ne-am ocupat, fie că e vorba de bizantini, fie că ne referim la cei din Occident. Definirea acestei lumi romane se face la autorii bizantini în virtutea tradiției, în funcție de criterii politice, juridice și culturale. Aspectul etnic este unul secundar, atunci când este luat în considerație, și operele istorice ne-au arătat relativa ușurință cu care identitatea romană se câștigă sau se pierde, în funcție de condițiile politice în care se găsesc personajele sau grupurile. Pentru autorii bizantini, încetul cu încetul, identitatea romană este considerată a avea o esență religioasă, care pune în legătură directă calitatea de creștin niceean și cea de membru al politeii.

Autorii de istorii "barbare" preiau modelul de definire a lumii romane pe criterii politice, juridice, religioase, dar îl aplică propriei lumi. Roma imperială rămâne pentru ei modelul necontestat, în funcție de care ei imaginează regalitatea și statul, dar romanitatea contemporană lor este împinsă treptat în sfera barbariei. Astfel, Imperiul roman din trecut oferă modelul pentru regalitățile barbare, bineînțeles, ținând seama și de influențele biblice, pe care le constatăm în conturarea unor regalități care se reclamă uneori și de la modelul vetero-testamentar. Influența poate fi directă, dar și mediată prin intermediul aceluiași model romano-bizantin, care fusese la rândul său profund marcat de realitățile biblice. Imperiul bizantin poate fi considerat încă de unii istorici sursă a legitimității pentru propriile regate, dar poate fi și virulent contestat în momentul în care încearcă restabilirea autorității sale asupra unor teritorii care i-au aparținut cândva. Popoarele romanizate din regatele germanice sunt însă asimilate unor *gentes* barbare, deoarece nu mai fac parte din punct de vedere politic din lumea romană, și această viziune este împărtășită și de istoricii occidentali, și de cei bizantini.

Singura realitate care contează deci cu adevărat, pentru istoricii de limbă latină, dar și pentru cei bizantini, este a existenței propriului popor, definit și el politic, juridic și religios. Acestuia i-am spus *popor ales* atât pentru a sublinia motivația religioasă a poziției deosebite pe care fiecare istoric o atribuie unui neam anume, dar și pentru că istoricii "aleg" la propriu tabăra căreia i se raliază. Bineînțeles, lucrurile sunt mult mai evidente pentru istoricii occidentali, care deși formați în spațiul limbii și culturii latine optează din punct de vedere politic pentru tabăra barbară.

Considerăm că operele istorice analizate, dincolo de posibilitatea identificării unor componente ale ideologiei care este pusă în slujba acestor societăți, ne-au permis să înțelegem mai bine momentul de tranziție de la vechile realități romane, pe care în grade diferite am văzut că și Imperiul de pe Bosfor, și statele germanice le-au depășit, la realități de tip nou. Ideologia a servit transformările, care din Imperiul roman de răsărit au făcut un Imperiu grec, bizantin, iar din statele barbare succesoare ale Imperiului de Apus au scos la iveală noile regalități medievale occidentale.

# BIBLIOGRAFIE

## I. SURSE

- Agathias, *Historiarum libri quinque*, în "Corpus Bonnense Historiae Byzantinae", Bonn, 1826.
- Beda Venerabilis, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*; ed. B. Colgrave și R.A.B. Minors (text latin și traducere engleză), Oxford, 1969.
- Chronicon Paschale A.D. 284-632*, ed. și trad. engl. M. Whitby, Liverpool, 1989.
- Chronicon Paschale*, în "Corpus Bonense Historiae Byzantinae", Bonn, 1932.
- Eustathios Epiphaniensis, *Fragmenta*, ed. K. Muller, "Fragmenta Historicorum Graecorum", vol. IV; Paris, 1848, p. 138-142.
- Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, ed. Robert Latouche, 2 vol, Paris, 1963.
- Gregorius Turonensis, *Opera*, ed. W. Arndt și Br. Krusch, MGH, SRM, 1, 1885.
- Hesichius Milesius, *Historia romana atque omnigena*, FHG, vol IV, p. 145-180.
- Ioannes Antiochenus, *Istoria chroniké*, FHG, vol IV, p. 538-622.
- Ioannes Epiphaniensis, *Historiarum sectio I*, FHG, vol IV, p. 273-276.
- Iordanes, *De origine actibusque Getarum*, ed. G. Popa-Lisseanu, (text latin și traducere românească), București, 1939.
- Iordanes, *Getica*, ed. Theodor Mommsen, MGH, V, p. 53-138.
- Iordanes, *Romana*, ed. Theodor Mommsen, MGH, AA, V, p. 1-52.
- Isidorus Hispalensis, *Chronicon*, ed. Th. Mommsen, MGH, AA, XI, p. 391 sqv.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. Wallace Martin Lindsay, 2 vol., 1911.
- Isidorus Hispalensis, *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum*, ed. Th. Mommsen, MGH; AA, XI, p. 267-303.
- J. Haury, *Procopii Caesariensis opera omnia*, Lipsiae, 1905-1913.
- Malalas, *Chronografia*, în "Corpus Bonense Historiae Byzantinae", Bonn, 1831.
- Nikephoros Patriarch of Constantinople, *Short History*, ed. Cyril Mango, (text grec și traducere engleză), Washington D.C., 1990.
- Nonnosus, *Fragmenta*, FHG, vol IV, p. 178-180.
- Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, ed. L. Bethmann și G. Waitz, MGH, SRL.
- Paul Diaconus, *Histoire des Lombards*, ed. François Bougard, Brepols, 1994.
- Petrus Patricius, *Historiae*, FHG, vol IV, p. 184-191.
- Procopius, *Istoria Secretă*, ed. H. Mihăescu, București, 1963.

- Procopius, *History of the Wars*, ed. H.B.Dewing, London-New York, 1914.  
 Procopius, *Războiul cu goții*; ed. H. Mihăescu, București, 1963.  
*The Chronicle of John Malalas*, trad. și ed. Elisabeth Jeffreys, Michael Jeffreys, Roger Scott, Melbourne, 1986.  
*The Chronicle of Theophanes Confessor*, ed. Cyril Mango și Roger Scott, Oxford, 1997.  
 Theophanes Byzantius, *Fragmenta*, FHG, vol IV, p. 270-271.  
 Theophilact Symocata, *Domnia împăratului Mauriciu*, ed. H. Mihăescu, București, 1985.

## LUCRĂRI DE SPECIALITATE

- Adshead, K., *The Secret History of Procopius and its Genesis*, "Byzantion", 1993, tome LXIII, p. 6-28.  
 Afoghenitov, Dmitri E., *Some observations on genres of byzantine historiography*, "Byzantion", LXII, 1992, p. 13-33.  
 Ahrweiler, Hélène, *L'Image de l'autre et les mécanismes de l'altérité*, în "XVIe Congrès international des sciences historiques, Rapports, I", Stuttgart, 1985, p. 60-65.  
 Alexander, P. J., *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, London, Variorum Reprints, 1978.  
 Alexander, P. J., *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958.  
 Alfonsi, Luigi, *Romani e barbari nella Historia Langobardorum di Paolo Diacono*, "Romanobarbarica", 1, 1976, p. 7-23.  
 Althusser, Louis, *Marxism și umanism*, în *Citindu-l pe Marx*, București, 1970.  
 Amory, Peter, *People and identity in ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge, 1997.  
 Ansart, Pierre *Les idéologies politiques*, Paris, 1974, p. 10-15.  
 Arcari, Paola Maria, *Idee e sentimenti politici dell'alto medioevo*, Milano, 1968.  
 Arquillière, A.H.X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Paris, 1934.  
 Arrignan, J.-P., Duneau, J. F., *La frontière chez deux auteurs Byzantins: Procope de Césarée et Constantine Porphyrogénète*, în *Geographica Byzantina*, ed. H. Ahrweiler, Paris, 1981, p. 17-30.  
 Bachrach, B. S., *Armies and Politics in Early Medieval West*, Variorum Reprints, London, 1993.  
 Bachrach, Bernard, *A reassessment of Wisigothic Jewish Policy, 589-711*, "The American Historical Review", 1973, p. 11-34.  
 Baechler, Jean *Qu'est-ce que l'idéologie*, Paris, 1993.  
 Baldwin, Barry, *Menander Protector*, DOP, 32, 1978, p. 101-121.  
 Baldwin, Barry, *Theophanes on the Iconoclasm of Leo III*, "Byzantion", LX, 1990, p. 426-429.  
 Baldwin, Barry, *"Torna, Torna, frater": what language*, "Byzantion", tome LXVII, 1997, fasc. 1, p. 264-267.

- Banniard, Michel, *L'aménagement de l'Histoire chez Grégoire de Tours; à propos de l'invasion de 451*, "Romanobarbarica", 3, 1978, p. 5-38.
- Banniard, Michel, *La Genèse culturelle de l'Europe*, Paris, 1989.
- Bărcăcilă, Alexandru, *Dacia și Dania în istoriografia și cartografia medievală*, S.M.I.M., 3, 1959, p. 341-356.
- Barker, Ernest, *Social and political thought in Byzantium*, Oxford, 1957.
- Barnes, J.H. (ed.), *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, 1993.
- Barnish, S., *Old Kaspars: Attila's invasion of Gaul in the literary sources*, în *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, p. 38-52.
- Barnwell, Paul S., *War and Peace: historiography and seventh-century embassies*, "Early Medieval Europe", 2, 1997, p. 127-139.
- Bassett, Steven, (ed), *The Origins of Anglo-Saxon Kingdoms*, London, New York, 1989.
- Baynes, Norman H., *The Thought-world of New Rome*, în *Byzantine Studies and Other Essays*, London, 1955.
- Beck, Hans Georg, *Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner*, München, 1970.
- Beck, Hans-Georg, *Ideen und Realitäten in Byzanz, gesammelte Aufsätze*, Variorum Reprints, London, 1972.
- Beck, Hans-Georg, *Zur byzantinischen "Mönchschronik"*, în *Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtschreibung und Geschichtsdeutung*, ed. Clemens Bauer, Laetitia Boehm, Max Müller, München, 1965.
- Bede and his world; the Jarrow Lectures*, ed. M. Lapidge, Cambridge, vol I-II, 1994.
- Bede, His Life, Times and Writings. Essays in Commemoration of the Twelfth Century of his Death*, ed. A. Hamilton Thompson, Oxford, 1935.
- Beeson, Charles Henri, *Isidor Studien*, München, 1913.
- Bertolini, Ottorino, "Gothia" et "Romania", "Settimane di studi del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo", III, Spoleto, p. 14-33.
- Bezzola, R., *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident*, vol I, Paris, 1944.
- Bickerman, Elias J., *Origines gentium*, "Classical Philology", 47, 1952, p. 65-81.
- Bisanzio nella sua letteratura*, ed. Umberto Albin, Enrico Maltese, Milano, 1984.
- Blair, Peter Hunter, *The Historical Writings of Bede*, "Settimane di studi del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo", XVII, Spoleto, p. 125-221.
- Boia, Lucian, *Entre l'ange et la bête. Le mythe de l'homme différent de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 1995.
- Boia, Lucian, *Mari istorici ai lumii*, București, 1978.
- Boia, Lucian, *Probleme de geografie istorică*, Universitatea București, București, 1985.
- Bonnet, M., *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris, 1890.
- Boudon, Raymond, *L'Idéologie. L'origine des idées reçues*, Paris, 1986.
- Bradley, Dennis R., *The Composition of the Getica*, "Eranos", vol. LXIV, 1966, p. 67-79.
- Brătianu, Gheorghe, *Etudes byzantines d'histoire économique et sociale*, Paris, 1938.
- Brătianu, Gheorghe, *Une énigme et un miracle historique*, Paris, 1940 (prima ediție românească a apărut în 1988, sub îngrijirea prof. dr. Stelian Brezeanu).
- Brezeanu, Stelian, *Ideea de Imperiu în Occidentul medieval în lumina cercetărilor din ultimele decenii*, "Revista de istorie", 2, 1978, p. 275-295.

- Brezeanu, Stelian, *Les "Daces" de Suidas. Une réinterprétation*, în "R.E.S.E.E.", 2, 1984, tome XXII, p. 114-122.
- Brezeanu, Stelian, *"Romains" et "Barbares" dans les Balkans au VIIe siècle à la lumière des "Miracles de Saint Demetrius". Comment on peut devenir l'Autre*, RESEE, XXIV, nr. 2, p. 127-131.
- Brezeanu, Stelian, *"Romani" și "Blachi" la Anonymus. Istorie și ideologie politică*, în "Revista de istorie", tom 34, nr. 7, 1981, p. 1313-1340.
- Brezeanu, Stelian, *Romanitatea orientală în Evul Mediu*, București, 1999.
- Brezzi, Paolo, *Chroniques universelles du moyen age et histoire du Salut*, în "Histoire médiévale en Europe" ed. par J. Ph. Genet, Paris, 1991, p. 236-248.
- Brezzi, Paolo, *Les historiographes du Haut Moyen Age interprètes des transformations sociales et des nécessités économiques des royaumes romano-barbares de l'Occident*, în "XVe Congrès international des sciences historiques", Rapports, II, Bucarest, 1980, p. 170-177.
- Brincken, Anna-Dorothee von den, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf, 1957.
- Brown, Peter, Cracco Ruggini, Lelia, Mazza, Mario, (eds), *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo D.C.)*, Torino, 1982.
- Brown, Peter, *L'Essor du christianisme occidental*, Paris, 1997
- Brown, Peter, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985.
- Brown, Peter, *The World of Late Antiquity*, London, 1971.
- Brown, Peter, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, 1983.
- Brühl, Carlrichard, *Storia dei Longobardi*, în *Magistra barbaritas. I Barbari in Italia*, ed. Giovanni Pugliese Carratelli, Milano, 2a ed., 1986, p. 97-126.
- Brunhölzl, Franz, *Histoire de la littérature latine du Moyen Age*, trad. de l'allemand par Henric Rochais, Louvain, 1990-1991, vol. 1.
- Bullough, Donald, *Ethnic history and the Carolingians: an alternative reading of Paul the Deacon's Historia langobardorum*, în "The Inheritance of Historiography, 300-900", ed. par C.Holdsworth et T.P.Wiseman, Exeter, 1986, p. 87-101.
- Burdeau, Georges, *La politique au pays des merveilles*, Paris, 1979.
- Burke, Peter, *History and Social Theory*, New York, 1993.
- Burns, T. S., *The settlement of 418*, în *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, p. 53-63.
- Bury, J. B., *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I (802-867)*, London, 1923 .
- Bury, J. B., *History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene*, 2 vol., London, 1889.
- Bury, J. B., *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian (395-565)*, London, 1923.
- Bury, J.B., *History of the Later Roman Empire. From the death of Theodosius I to the death of Justinian (A.D. 395 to A.D. 565)*, London, 1923.
- Cambridge Medieval History*, vol. III, Cambridge , 1924.
- Cameron, Averil, *Agathias on the Sassanians*, DOP, 23-24, 1969-1970, p. 70-114.
- Cameron, Averil, *Agathias*, Oxford, 1970.
- Cameron, Averil, *Gelimer's Laughter: The Case of Byzantine Africa*, în *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, ed. F. Clover, E. Humphreys, p. 171-190.

- Cameron, Averil, *Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth Century Byzantium*, în M. Mullett, R. Scott, (eds), *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham, 1981, p. 205-229.
- Cameron, Averil, *L'Antiquité tardive*, Paris, 1992.
- Cameron, Averil, *New and Old in Christian Literature*, în *The 17th International Byzantine congress. Major Papers*, Dumbarton Oaks, New York, 1986, p. 45-59.
- Cameron, Averil, *Procopius and the sixth century*, Berkeley, Los Angeles, 1985.
- Cameron, Averil, *The Byzantine Sources of Gregory of Tours*, "The Journal of Theological studies", New series, vol. XXVI, 1975, p. 421-426.
- Cameron, Averil, *The Later Roman Empire, A.D. 284-430*, Cambridge, 1993.
- Cameron, Averil, *The Mediterranean World in Late Antiquity, A. D. 395-600*, London-New York, 1993.
- Cameron, Averil, *The "scepticism" of Procopius*, "Historia", 15, 1966, p. 466-482.
- Cannone, Giuseppe, *Storia e esegesi biblica nell "Historia Gothorum" di Isidoro di Siviglia*, "Romanobarbarica", 8, 1984-1985, p. 5-31.
- Carile, Antonio, *I nomadi nelle fonti bizantine*, "Settimane di studi del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo", XXXV, Spoleto, 1987, p. 55-87.
- Carlyle, A.J., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, London, 1922.
- Carozzi, Claude, *Le Clovis de Grégoire de Tours*, "Le Moyen Age", XCVIII, 2, 1992, p. 169-185.
- Carr, Edward Hallett, *Qu'est-ce que l'histoire?*, trad. de l'anglais par Maud Sissung, Paris, 1988.
- Căzan, Florentina, (coord), *Culegere de documente privind trecerea de la Antichitate la evul mediu în Europa Occidentală (sec. III-VIII)*, București, 1979.
- Chastagnol, André, *Le Bas Empire*, Paris, 1969.
- Châtelet, François, Pisier, Evelyne, *Conceptiile politice ale secolului XX*, trad. rom. Mircea Boari și Cristian Preda, București, 1994.
- Christie, Neil, *Invasion or invitation? The Longobard occupation of northern Italy, A. D. 568-569*, "Romanobarbarica", 11, 1991, p. 79-108.
- Chuvin, Pierre, *Chronique des derniers païens*, Paris, 1991.
- Cilento, Nicola, *La storiografia nell'età barbarica. Fonti Occidentali sui barbari in Italia*, în *Magistra barbaritas. I Barbari in Italia*, ed. Giovanni Pugliese Carratelli, Milano, 2a ed., 1986, p. 317-350.
- Cingoloni, Stefano Maria, *Le storie dei Longobardi. Dall'Origine a Paolo Diacono*, Roma, 1995.
- Cizek, Eugen, *Probleme de ideologie politică în imperiul roman*, "Revista de istorie", 8, 1977, p 1489-1501.
- Claude, Dietrich, *Geschichte der Westgoten*, Stuttgart, 1970.
- Clover, F.M., Humphreys, R.S., (eds), *Tradition and Innovation in Late antiquity*, The University of Wisconsin Press, 1989.
- Collins, Roger, *Early medieval Europe, 300-1000*, New York, 1991.
- Colonna, Maria Elisabeta, *Gli storici bizantini*, Napoli, 1956.
- Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, ed. Kenneth Baxter Wolf, Liverpool, 1990.
- Conrad, Lawrence I., *Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission*, "Byzantinische forschungen", XV, 1990, p. 1-45.

- Coste, D., *Isidors Geschichte der Goten, Vandalen, Sueven*, Leipzig, 1910.
- Coulanges, Fustel de, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. La monarchie franque*, 2e ed., Paris, 1905.
- Courcelle, Pierre, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1948.
- Courtois, Christian, *Rapports entre Wisigoths et Vandales*, "Settimane di studi del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo", III, Spoleto, p. 499-507.
- Croce, Benedetto, *Théorie et Histoire de l'historiographie*, Gêneve, 1968.
- Croiset, Alfred, Croiset, Maurice, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, 1899, vol. 5.
- Croke, Brian, and Emmet, Alana E., (eds.), *History and Historians in Late Antiquity*, Pergamon Press, 1987.
- Croke, Brian, Crow, James, *Procopius and Dara*, în *The Journal of Roman Studies*, vol. LXXIII, 1983, p. 143-153.
- Curta, Florin *Slavs in Fredegar and Paul the Deacon: medieval gens or "scourge of God"?*, "Early Medieval Europe", vol. 6, nr. 2, 1997, p. 141-167.
- Curtius, Ernst Robert, *Literatura europeană și Evul Mediu Latin*, București, 1970.
- Da Roma alla Terza Roma*, Documenti e studi, 3 vol, Napoli, 1982.
- Dagron, Gilbert, *Discours utopique et recit des origines; Une lecture de Cassiodore-Jordanes: les Goths de Scandza à Ravenne*, "Annales. E.S.C.", 26, nr 2, 1971, p. 290-306.
- Dagron, Gilbert, *Empereur et prêtre. Etudes sur le "cesaropapisme" byzantin*, Paris, 1996.
- Dagron, Gilbert, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974.
- Dagron, Gilbert, *Rome et l'Italie vues de Byzance (IVe-VIIe siècles)*, în *Roma e l'Italia nell'alto Medioevo*, "Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo", XXXIV, Spoleto, 1988, p. 45-69.
- Daicovicu, Beatrice, *Persistența elementelor păgâne la franci în secolele VI-VIII*, în "Acta Musei Napocensis", XXI, 1984.
- Daly, William H., *Clovis, How barbaric, How Pagan ?*, "Speculum", 1994, vol. 69, nr.3, p. 619-664.
- Das Reich und die Barbaren*, ed. E. Chrysos und A. Schwarcz, Wien, Köln, Böhlau, 1989.
- Das Staatsdenken der Romer*, Darmstadt, 1973.
- Dauge, Yves Albert, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, 1981.
- Davis Randers-Pehrson, Justine, *Barbarians and Romans. The Birth Struggle of Europe A. D. 400-700*, London, 1990.
- Dawson, Charles, *Le Moyen Age et les origines de l'Europe*, Paris, 1960.
- Delogu, Paul, Guillou, André, Ortalli, Gherardo, *Longobardi e Bizantini*, Turin, 1980
- Demougeot, Emilienne, *La formation de l'Europe et les invasions barbares, vol I-II*, Paris, 1969, 1979.
- Devillers, Olivier (ed), *Jordanes, Histoire des Goths*, Paris, 1995.
- Diehl, Charles, *Histoire de l'Empire Byzantin*, Paris, 1934.
- Dölger, Franz, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953.
- Dölger, Franz, *Der Klassizismus der Byzantiner, seine Ursachen und seine Folgen*, în *Paraspora*, Ettal, 1961, p. 38-45.
- Dölger, Franz, *Paraspora*, Ettal, 1961.



- Dölger, Franz, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, în "Zeitschrift für Kirchengeschichte", nr. 56, 1937.
- Dopsch, Alfons, *The Economic and Social Foundations of European Civilization*, trad. din germană, London, 1937.
- Ducellier, Alain, *Les Byzantins. Histoire et culture*, Paris, 1988.
- Ducellier, Alain, *La drame de Byzance. Idéal et échec d'une société chrétienne*, Paris, 1976.
- Duncan, Archibald M., *Bede, Iona and the Picts*, în *The Writing of History in the Middle Ages. Essays Presented to R.W. Southern*, ed. Davis, R.H.C., Wallace-Hadrill, J.M., Oxford, 1981, p. 3-33.
- Durliat, Jean, *Qu'est-ce le Bas empire?*, "Francia", 16/1, 1989, p. 137-154.
- Dvornik, Frantisek, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Washington D. C., 1966.
- Ensslin, Wilhelm, *Theodorich der Grosse*, München, 1947
- Erikson, E. H., *Psychosocial Identity*, în *International Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. 7.
- Ermini, Filippo, *Storia della letteratura latina medievale dalle origini alla fine del secolo VII*, Spoleto, 1960.
- Evans, J. A. S., *The attitudes of the secular historians of the age of Justinian towards the classical past*, "Traditio", 32, 1976.
- Ewig, Eugen, *Die Merovinger und das Frankenreich*, Stuttgart, 1988.
- Ewig, Eugen, *Volkstum und Volksbewusstsein im Frankenreich des 7. Jahrhunderts*, în "Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo", V, Spoleto, 1957, 587-639.
- Fanning, Steven, *Lombard Arianism Reconsidered*, "Speculum", 56, 2, 1981, p. 241-258.
- Fanning, Steven, *Bede, Imperium and the Bretwaldas*, "Speculum", 66, 1, 1991, p. 1-26.
- Fasoli, Gina, *Unni, avari e ungari nelle fonti occidentali e nella storia dei paesi d'Occidente*, în "Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo", XXXV, 1988, p. 24-32.
- Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, Drinkwater, John, Elton, Hugh, (eds), Cambridge, 1992.
- Folz, Robert, Guillou, André, Musset, Lucien, Sourdel, Dominique, *De l'Antiquité au monde médiéval*, 2e ed., Paris, 1990.
- Folz, Robert, *L'Idée de l'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, Paris, 1953.
- Fontaine, Jacques, *Chrétiens et Barbares*, "Romanobarbarica", 2, 1977, p. 27-57.
- Fontaine, Jacques, *De l'universalisme antique aux particularismes médiévaux. La conscience du temps et de l'espace dans l'Antiquité tardive*, "Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo", XXIX, p. 15-45.
- Fontaine, Jacques, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, vol. I-III, Paris, 3e ed., 1983.
- Fournier, Gabriel, *Les Mérovingiens*, Paris, 1966.
- Frendo, Joseph D. C., *History and Panegyric in the Age of Heraclius. The Literary Background to the composition of the Histories of Theophylact Simocatta*, DOP, nr. 42, 1988, p. 143-156.
- Fueter, Edward, *Histoire de l'historiographie moderne*, trad. par Emile Jeanmaire, Paris, 1914.

- Ganshof, F.L., *L'Historiographie dans la monarchie franque sous les mérovingiens et les carolingiens. Monarchie franque unitaire et Francie Occidentale*, "Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo", XVII, p. 579-637.
- Ganshof, F.L., *Le moyen age*, tome I de "L'Histoire des relations internationales", dir. par. Pierre Renouvin, Paris, 1953.
- Garcia-Moreno, Luis A., *The creation of Byzantium's Spanish Province*, in "Byzantion", LXVII, fasc. I, 1996, p. 101-119.
- Gardiner, Ken, *Paul the Deacon and Secundus of Trento*, in *History and Historians in Late antiquity*, p. 147-154.
- Gauthier, E.F., *Genserik, Roi des vandales*, Paris, 1935
- Geary, Patrick J., *Le monde mérovingien. Naissance de la France*, trad. de l'anglais par Jeannie Carlier et Isabelle Detienne, Paris, 1989.
- Gelzer, Heinrich, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische chronographie*, vol I-II, Leipzig, 1880-1898.
- Ghellinck, J. de, *Littérature latine au Moyen Age*, Hildesheim, 1969.
- Gilson, Etienne, *Filosofia în evul mediu*, București, 1995.
- Girardet, Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, 1990 .
- Goffart, Walter, *Barbarians and Romans. A.D. 418-584. The Techniques of Accomodation*, Princeton, 1980.
- Goffart, Walter, *The narrators of barbarian history (A.D. 550-800)*, Princeton, 1988.
- Goiffier, Baudoin de, *Hagiographie et Historiographie. Quelques aspects du probleme*, Settimane, 17, 1970, p. 140-168.
- Goubert, P., *Byzance et l'Espagne wisigothique*, "Etudes Byzantines", 2, 1944, p. 5-30.
- Gourevitch, Aaron J., *La culture populaire au Moyen Age. Simples et Docti*, Paris, 1996.
- Gradowicz-Pancer, Nira, *"L'honneur oblige." Esquisse d'une cartographie des conduites et des strategies de l'honneur au Ve et VIe siècles*, "Revue belge de philologie et histoire", fasc. 2, 74, 1996, p. 273-293.
- Graf, Arturo, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, vol. I-II, Torino, 1882-1883.
- Graus, Frantisek, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praha, 1965.
- Greco, Vasile, *Curs de literatură istorică bizantină*, București, 1938
- Greco, Vasile, *Hat Georg Synkellos weite Reisen unternommen?*, in "Bulletin de la Section Historique de l'Academie Roumaine", 28, 2, 1947, p. 241-245.
- Greco, Vasile, *La valeur littéraire des oeuvres historiques byzantines*, "Byzantinoslavica", XIII, 2, 1952, p. 252-270.
- Greco, Vasile, *Menander Protiktor und der persische Gesandtschaftsbericht Petros Patrikios*, in Bulletin de la Section Historique de l'Academie Roumaine", t. XXII, nr. 2, p. 79-84.
- Guenée, Bernhard, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1980.
- Guenée, Bernhard, *Histoire, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Age*, "Annales E.S.C.", 28, 1973, p. 997-1016.
- Guillou, André, *Culture et société en Italie Byzantine (VIe-XIe siècle)*, Variorum Reprints, London, 1978.
- Guillou, André, *Migration et présence slaves en Italie du VIe au XIe siècle*, "Recueil des travaux de l'Institut d'Etudes Byzantines", 14/15, Belgrade, 1973.

- Hachmann, Rolf, *Die Goten und Skandinavien*, Berlin, 1970.
- Halphen, Louis, *Les Barbares*, Paris, 1936.
- Harding, John, *Stereotypes*, în *International Encyclopaedia of social Sciences*, vol. 15.
- Harmonn, Judd, *Political thought from Plato to the present*, New York, San Francisco, Toronto, London, 1964.
- Heather, P. J., *Cassiodorus and the Rise of the Amals: Genealogy and the Goths under Hun domination*, "The Journal of Roman Studies", vol. LXXIX, 1989, p. 103-128.
- Heather, P. J., *The emergence of the Wisigothic Kingdom, în Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, p. 82-94.
- Heather, Peter, *Goths and Romans, 332-489*, New York, 1991.
- Heather, Peter, *Theoderic, King of the Goths*, "Early Medieval Europe", vol. 4, 2, 1995, p. 145-173.
- Herrin, Judith, *The formation of Christendom*, Princeton, 1987.
- Hillgarth, J. N., *Historiography in wisigothic Spain*, "Settimane di studi del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo", XVII, Spoleto, p. 261-284.
- Hillgarth, J. N., *Coins and Chroniclers: Propaganda in sixth century Spain and the byzantine Background*, "Historia", XV, 4, 1966, p. 483-508.
- Histoire générale des idéologies*, 3 vol., ed. Fr. Châtelet, Paris, 1978.
- Hodgkin, Thomas, *Italy and her Invaders, vol I-VII*, Oxford, 1892-1899.
- Hollister, C. Warren, *Twilight in the West*, în Lynn White Jr. (ed), *The Transformation of the Roman World: Gibbon's Problem after Two Centuries*, Berkeley - Los Angeles, 1966.
- Hunger, Herbert, *Graeculus Perfidus - italos itamos. Il senso dell'alterita nei rapporti greco-romani ed italo-bizantini*, Roma, 1987.
- Hunger, Herbert, *Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. I, München, 1977.
- Hunger, Herbert, *On the Imitation (mimesis) of Antiquity in Byzantine Literature*, DOP, nr. 23-24, 1969-1970, p. 17-38.
- Hunger, Herbert, *The Classical Tradition in Byzantine Literature: the importance of Rhetoric*, în Margaret Mullett and Roger Scott (eds.), *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham, 1981.
- Huszar, Andor, *Problematica sociologică a ideologiei*, în *Știință, filosofie, ideologie*, București, 1974.
- Iacob, Luminița-Mihaela, *Imagologia și ipostazele alterității: străini, minoritari, excluși*, în Adrian Neculau, Gilles Ferréol, (coord.) *Minoritari, marginali, excluși*, Iași, 1996.
- Iconoclasm*. Papers given at the ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, march 1975, ed. Anthony Bryer, Judith Herrin, Birmingham, 1977.
- Iorga, Nicolae, *Istoria vieții bizantine. Imperiul și civilizația după izvoare*, traducere Maria Holban, București, 1974.
- Impellizzeri, Salvatore, *La letteratura bizantina da Constantino agli iconoclasti*, Bari, 1965.
- Irmischer, Johannes, "Nuova Roma" o "Seconda Roma". *Renovatio o Translatio*, în *Da Roma alla Terza Roma*, Documenti e Studi, I, Napoli, 1982.
- James, Edward, *The origins of France; from Clovis to the Capetians, 500-1000*, London, 1985.
- Jeffreys, E. M., *The Attitudes of Byzantine Chroniclers towards Ancient History*, "Byzantium", nr. 49, 1979, p. 199-238.

- Jeffreys, Elisabeth M., *The Image of the Arabs in Byzantine Literature*, in *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, Dumbarton Oaks, New York, 1986, p. 305-323.
- Jeffreys, Elizabeth and Michael, Moffatt, Ann (eds), *Byzantine papers. Proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference, Canberra, 17-19 may 1978*, Canberra, 1981.
- Jenkins, Keith, *Re-thinking history*, London, New York, 1991.
- Jones, A. H. M., *The Constitutional Position of Odoacer and Theodoric*, "The Journal of Roman Studies", 52, 1962, p. 126-130.
- Jones, A. H. M., *The Later roman empire, 286-602*, Oxford, 1964.
- Jornut, Jörg, *Zur Frühgeschichte der Langobarden*, "Studi medievali", 3a serie, XXIV, fasc. I, 1983, p. 1-6. \*
- Kaegi, W. E., *Procopius the military historian*, "Byzantinische Forschungen", XV, 1990, p. 53-85.
- Kaegi, Walter, *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton, 1968.
- Katz, Solomon, *The decline of Rome and the rise of Medieval Europe*, New York, 1955.
- Kazhdan, Al. P., *Innovation in Byzantium*, în *Originality in Bizantine Literature, Art and Music*, ed. A. R. Littlewood, Oxford, 1995, p. 1-14.
- Keely, Avril, *Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours*, "Journal of Medieval History", vol. 23, nr. 2, 1977, p. 103-116.
- Ki-Zerbo, J., *L'Image de l'autre. Regard sur l'Afrique et regard africain*, dans "XVIe Congres international des sciences historiques", Stuttgart, Rapports, I, p. 80-87.
- Kirby, D. P., *Bede's Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum. Its Contemporary Setting*, Jarrow Lecture, 1992, p. 903-927.
- Krüger, Karl Heinrich, *Zur "beneventanischen" Konzeption der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus*, "Frühmittelalterliche Studien", 15, 1981, p. 18-35.
- Krumbacher, Karl, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des ostromischen Reiches (527-1453)*, 1897, ed. a II-a, (imprimare anastatică, New York, 1970).
- La storiografia altomedievale*, "Settimane di studio del centro italiano di studi sull'altomedioevo", XVII, Spoleto, 1970.
- Laistner, M.L.W., *Thought and Letters in Western Europe, 500-900*, London, 1957.
- Lamma, Paolo, *Oriente e Occidente nell'alto medioevo: Studi storici sulle due civiltà*, Padova, 1968.
- Latouche, Robert, *Les grandes invasions et la crise de l'Occident au Ve siècle*, Paris, 1946.
- Laurent, V., *Charles Diehl, historien de Byzance*, în "Revue historique de sud-est européen", XXII, Bucarest, 1945.
- Le Goff, Jacques, *Istoricul și omul cotidian*, în "Pentru un alt Ev Mediu", București, 1986.
- Lebecq, Stéphane, *Les origines franques, Ve-IXe siècle*, coll. "Nouvelle histoire de la France médiévale", Paris, 1990
- Lechner, K., *Byzanz und die Barbaren*, "Saeculum", 6, 1955, p. 292-306.
- Lechner, K., *Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner. Die alten Bezeichnungen als Ausdruck eines neuen Kulturbewusstseins*, München, 1954.
- Lee, A.D., *Information and frontiers. Roman foreign relations in Late Antiquity*, Cambridge, 1993.

- Lemerle, Paul, *Histoire de Byzance*, Paris, 1943.
- Lemerle, Paul, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture a Byzance des origines au Xe siècle*, Paris, 1971.
- L' historiographie médiévale en Europe*, ed. J. Ph. Genet, Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l'Université Paris I, mars-avril 1989, Paris, 1991.
- Libri e lettori nel mondo bizantino; Guida Storica e critica*, ed. Guglielmo Cavallo, Roma-Bari, 1982.
- Liebeschuetz, J. H. W. G., *Alaric's Goths: nation or army?*, în *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, p. 75-82.
- Littlewood, A. R. (ed), *Originality in Byzantine Literature, Art and Music*, Oxford, 1995.
- Litzica, C., *Contribuțiuni la topografia balcanică în evul mediu. I. Procop din Cesarea*, Extras din buletinul "Ioan Neculce", fasc. VI, 1926.
- Lossky, Andrew, *Introduction: Gibbon and the Enlightenment*, în Lynn Whyte, jr., (ed.), *The Transformation of the Roman World: Gibbon's Problem after Two Centuries*, Berkeley - Los Angeles, 1966, p. 1-29.
- Lot, F., Pfister, C., Ganshof, F. L., *Les destinées de l'Empire en Occident de 395 à 888*, "Histoire du Moyen Age", col. G. Glotz, Paris, 1928.
- Lot, Ferdinand, *La fin du monde antique et le début du Moyen Age*, Paris, 1927.
- Lot, Ferdinand, *Les invasions germaniques. La pénétration mutuelle du monde barbare et du monde romain*, 2e. ed., Paris, 1939.
- Loyn, H. R., *The Governance of Anglo-Saxon England, 500-1087*, London, 1984.
- Lozito, Vito, *Il primato romano nella "Historia ecclesiastica" di Beda Venerabilis*, în "Romanobarbarica", 7, 1982-1983, p. 133-159.
- Lozito, Vito, *Le tradizioni celtiche nella polemica antipelagiana di Beda*, "Romanobarbarica", 3, 1976.
- Luiselli, Bruno, *Il mito dell'origine troiana dei Galli, dei Franchi e degli scandinavi*, "Romanobarbarica", 3, 1978, p. 89-121.
- Luiselli, Bruno, *L'idea romana dei barbari nell'età delle grandi invasioni germaniche*, "Romanobarbarica", 8, 1983.
- Luiselli, Bruno, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma, 1992.
- Luiselli, Bruno, *Sul "De summa temporum" di Jordanes*, "Romanobarbarica", I, 1976, p. 133-159.
- Maas, Michael, *Etnicity, orthodoxy and community in Salvian of Marseilles*, în *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, p. 275-320.
- Maas, Michael, *John Lydus and the roman past, Antiquarianism and politics in the age of Justinian*, London, New York, 1992.
- MacMullen, Ramsay, *Corruption and the decline of Rome*, New Haven, Yale University Press, 1988.
- Madgearu, Alexandru, *Continuitate și discontinuitate culturală la Dunărea de Jos în secolele VIII-VIII*, București, 1997.
- Magdalino, Paul, *Introduction, la New Constantines. The Rithm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th centuries*, Papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, March 1992, ed. Paul Magdalino, Cambridge, 1994.

- Magistra barbaritas. I Barbari in Italia*, ed. Giovanni Pugliese Carratelli, Milano, 2a ed., 1986.
- Mango, Cyril, *Byzantium and its Image, History and Culture of the Byzantine empire and its Heritage*, Variorum Reprints, London, 1984.
- Mango, Cyril, *Byzantium: the empire of New Rome*, New York, 1980.
- Mango, Cyril, *Who wrote the Chronicle of Theophanes?* în *Byzantium and its Image*, London, 1984.
- Manitius, Max, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters; Ersten teil: von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts*, München, 1911.
- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trad. engl. Louis Wirth și Edward Shils, London, 1979.
- Manselli, Raoul, *I popoli immaginari: Gog e Magog*, în *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Settimane XXIX, Spoleto, 1983, p. 488-516.
- Marcheta, Antonio, *Orosio e Ataulfo nell ideologia dei rapporti romano-barbarici*, Roma, 1987.
- Margaret Mullett and Roger Scott (eds.), *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham, 1981.
- Marin, Louis, *De l' "Utopia" de More à la Scandza de Cassiodore - Jordanes*, în *Annalles E.S.C.*, 26, 2, 1971.
- Marrou, Henri-Irénéè, *Décadence romaine ou antiquité tardive? Ile-VIe siècle*, Paris, 1977.
- Mazza, Mario, *L'intelletuale come ideologo: Flavio Filostrato ed uno "Speculum principis" del III secolo D.C.*, în Brown, Peter, Cracco Ruggini, Lelia, Mazza, Mario, (eds), *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo D.C.)*, Torino, 1982, p. 93-121.
- Mazzarino, Santo, *L'Impero romano*, Roma, 1973.
- Mazzarino, Santo, *The End of the Ancient World*, trad. G. Holmes, London, 1966.
- Mazzuoli Porru, Giulia, *I rapporti fra Italia e Inghilterra nei secoli VII e VIII, "Romanobarbarica"*, 5, 1980, p. 117-169.
- McKitterick, Rosamond, (ed) *The uses of literacy in ealy medieval Europe*, Cambridge, 1992.
- Menendez Pidal, Ramon, (ed), *Historia de Espana, tomo III. Espana visigoda (414-714 de J.C.)*, 2e ed., Madrid, 1963.
- Messmer, Hans, *Hispaniaidee und Gotenmythos*, Zurich, 1960
- Meyvaert, Paul, *"Rainaldus est malus scriptor francigenus". Voicing national Antipathy in the Middle Ages*, "Speculum", 66, 1991, p. 743-753.
- Meyvaert, Paul, *Bede and Gregory the Great*, în *Bede and his world. The Jarrow Lectures*, 1958-1993, p. 108-127.
- Minoritari, marginali, excluși*, coord. A. Neculau, G. Ferréol, Iași, 1996.
- Mitologia nordică*, Ed. Enciclopedică, București, 1992.
- Momigliano, Arnaldo, *Cassiodorus and Italian Culture of His Time*, "Proceedings of British Academy", 41, 1955, p. 207-245.
- Momigliano, Arnaldo, *Gli Anicii e la storiografia latina del VI secolo D. C.*, "Atti della Accademia Nazionale dei Lincei", 1956, serie VIII, vol. XI, fasc 11-12, p. 279-297.
- Momigliano, Arnaldo, *L'éta de trapasso fra la storiografia antica e la storiografia medievale (320-550 D. C.)*, "Settimane di studio del centro italiano di studi sull'altomedioevo", XVII, Spoleto, p. 90-115.

- Momigliano, Arnaldo, *La formazione della moderna storiografia sull'impero romano*, in "Quaderni della rivista Storica Italiana", 1937, XVI.
- Mommsen, Theodor, *Istoria romană*, București, vol I-V, 1987-1991.
- Mommsen, Theodore, *Ostgothische Studien*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Berlin, 1910, p. 362-484.
- Mommsen, Theodore, *Die Quellen der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 485-539.
- Moorhead, John, *Gregory of Tours on the Arian Kingdoms*, "Studi medievali", 3a serie, anno XXXVI, fasc. II, 1995, p. 903-915.
- Moorhead, John, *The West and the Roman Past: from Theodoric to Charlemagne*, in *History and Historians in Late Antiquity*, p. 155-168.
- Moravcsik, Gyula, *Byzantinoturcica*, 2e ed., Berlin, 1958.
- Moravcsik, Gyula, *Klassizismus in der byzantinischen Geschichtsschreibung*, in "Polichronion". Festschrift Franz Dölger zum 75 Geburtstag, ed. Peter Wirth, Heidelberg, 1966, p. 366-377.
- Mosca, Gaetano, *Histoire des doctrines politiques depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, 1936.
- Musca, Giosue, *Il Venerabile Beda storico dell'Alto Medioevo*, Bari, 1973.
- Musset, Lucien, *Les invasions. Les vagues germaniques*, Paris, 1969.
- Myres, J. N. L., *The Angles, the Saxons and the Jutes*, "Proceedings of the British Academy", LVI, 1970, p. 145-174.
- Nelson, Janet L., *Symbols in context: rulers' inauguration rituals in Byzantium and the West in the early Middle Ages*, in *Politics and ritual in Early Medieval Europe*, London, 1986.
- Nestor, Ion, *La fin du monde ancien et les "barbares"*, in "XIIIe Congres International de Sciences Historiques", Moscou, 1970.
- New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th centuries*, ed. Paul Magdalino, Cambridge, 1994.
- Nixon, C. E. V., *Relations between Visigoths and Romans in fifth-century Gaul*, in *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, p. 64-74.
- Olajos, Thérèse, *Les sources de Théophilacte Simocatta*, Leiden - New York - Kobenhaun - Köln, 1988.
- Oldoni, Massimo, *Gregorio di Tours e i "Libri Historiarum": letture e fonti, metodi e ragioni*, "Studi Medievali", 3a serie, anno XIII, fasc. II, 1972, p. 563-701.
- Orlandis, José, *El cristianismo en el reino visigodo*, "Settimane di studio del centro italiano di studi sull'altomedioevo", III, Spoleto, p. 153-171.
- Orselli, Alba Maria, *Antica e nuova Roma nella storiografia del primo medioevo latino: Isidoro e Beda, dans "Da Roma alla Terza Roma, Popoli e spazio romano tra diritto e profezia"*, Documenti e studi, Napoli, 1986, p. 231-245.
- Ossipow, William, *Oligopolisation de l'idéologie et localisation optimale*, in *Analyse de l'idéologie*, études publiées sous la direction de Gérard Duprat, Paris, 1980.
- Ostrogorski, Georges, *The Byzantine empire in the World of the Seventh Century*, in *Zur Byzantinischen Geschichte*, Darmstadt, 1973, p. 80-98.
- Paschoud, François, *Roma aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans l'Occident à l'époque des Grandes Invasions*, Neuchatel, 1967.

- Patlagean, Evelyne, *L'Histoire de l'imaginaire*, în Jacques Le Goff (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris, 1988, p. 307-325.
- Pavan, Massimiliano, *Romanesimo, Cristianesimo e immigrazioni nei territori pannonici*, "Romanobarbarica", 9, 1986-1987, p. 161-227.
- Périn, P., Feffer, L. C., *Les Francs*, Paris, 1987.
- Pertusi, Agostino, *Il pensiero politico bizantino*, Bologna, 1990.
- Petit, Paul, *Histoire générale de l'Empire romain*, 3 vol., Paris, 1974.
- Petre, Zoe, *A propos des sources de Jordanes, Getica 39-41 et 67-72*, în *Etudes d'historiografie*, sous la direction de Lucian Boia, Bucarest, 1985, p. 39-52.
- Piganiol, André, *Histoire de Rome*, Paris, 1939.
- Pirenne, Henri, *Histoire de l'Europe des invasions au XVe siècle*, Paris, Bruxelles, 1936.
- Pirenne, Henri, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, 1937.
- Plamenatz, John, *Ideology*, New York, Washington, London, 1971.
- Pose, Alfred, *Philosophie du Pouvoir*, Paris, 1948.
- Prélot, Marcel, Lescuyer, Georges, *Histoire des idées politiques*, 11e édition, Paris, 1992.
- Reilly, Bernard F., *The medieval Spain*, Cambridge, 1993.
- Remond, René, *Pour une histoire politique*, Paris, 2e ed., 1996.
- Remondon, Roger, *La crise de l'Empire romain de Marc Aurèle à Anastase*, Paris, 1964.
- Reprezentările sociale*, ed. A. Nicolau, G. Ferreol, Iași, 1997.
- Reszler, André, *Mythes politiques modernes*, Paris, 1981.
- Reydellet, Marc, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome, 1981.
- Reydellet, Marc, *Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d'Isidore de Séville*, "Mélanges de l'Ecole française de Rome", 82, 1970.
- Richard, J., *Les relations entre L'Orient et l'Occident au moyen age*, Londres, 1977.
- Riché, Pierre, Le Maître, Philippe, *Les invasions barbares*, 9e ed., Paris, 1996.
- Riché, Pierre, *Les Ecoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe siècle*, Paris, 1979.
- Riché, Pierre, *Ecoles et Enseignement dans le Haut Moyen Age*, Paris, 1979.
- Riché, Pierre, *Education et culture dans l'Occident barbare (VIe-VIIIe siècle)*, 3e ed., Paris, 1973.
- Robert Folz, André Guillou, Lucien Musset, Dominique Sourdrel, *De l'Antiquité au monde médiéval*, Paris, 1971.
- Rochow, Ilse, *Malalas bei Theophanes*, "Klio", 65, 1983, p. 459-474.
- Rugulis, Sven, *Die Barbaren in den spätromischen Gesetzen. Eine Untersuchung des Terminus "barbarus"*, Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris, 1996.
- Runciman, Steven, *Historiography*, în *Originality in Byzantine Literature, Art and Music*, ed. A. R. Littlewood, Oxford, 1995, p. 59-66.
- Sanchez Alonso, B., *Historia de la historiografia espanola*, 2a ed., Madrid, 1947.
- Sanchez-Mazas, Margarita, *O abordare psihosociologică a xenofobiei*, în *Minoritari, marginali, excluși*, Iași, 1996.
- Sansterre, Jean Marie, *A propos des titres d'empereur et de roi dans le Haut moyen age*, "Byzantion", 61, 1, 1991, p. 15-43.
- Schaff, Adam, *Historie et vérité; essai sur l'objectivité de la connaissance historique*, Paris, 1971.



- Scharer, Anton, *Die Intitulaciones der angelsächsischen Könige im 7 und 8 Jahrhundert*, în *Intitulatio III, Lateinische Herrschertitel und Herrschertitulaturen vom 7 bis zum 13 Jahrhundert*, ed. H. Wolfram, A. Scharer, Wien, Köln, Graz, 1988, p. 9-74.
- Schmidt, Ludwig, *Die germanischen Reiche der Volkerwanderung*, Leipzig, 1913.
- Schmidt, Ludwig, *Die Ostgermanen*, München, 1941.
- Schmidt, Ludwig, *Die Westgermanen*, München, 1938.
- Scott, Roger D., *Malalas, The Secret History and Justinian's Propaganda*, DOP, 39, 1985.
- Scott, Roger, *The Classical Tradition in Byzantine Historiography*, în *Byzantium and the Classical Tradition*, eds. M. Mullet, R. Scott, Birmingham, 1981.
- Scott, Roger, *The Image of Constantine in Malalas and Theophanes*, în *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium*, ed. p. Magdalino, Cambridge, 1994, p. 57-71.
- Sestan, Ernesto, *La composizione etnica della società in rapporto allo svolgimento della civiltà in Italia nel secolo VII*, "Settimane di studio del centro italiano di studi sull'altomedioevo", V, Spoleto, p. 649-677.
- Sestan, Ernesto, *La storiografia dell'Italia longobarda: Paolo Diacono*, "Settimane di studio del centro italiano di studi sull'altomedioevo", XVII, Spoleto, p. 358-385.
- Sevcenko, Ihor, *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, Variorum Reprints, London, 1982.
- Sevcenko, Ihor, *The Search for the Past in Byzantium around the Year 800*, DOP, 46, 1992, p. 279-293.
- Shils, Edward, *The Concept and Function of Ideology*, în *International Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. 15, p. 66-75.
- Spencer, Mark, *Dating the baptism of Clovis, 1886-1993*, "Early Medieval Europe", vol. 3, 2, 1994, p. 98-116.
- Stănescu, Eugen, Zbucea, Gheorghe, *Bizantinologia la Universitatea din București*, A.U.B., seria Științe Sociale, Istorie, XIV, 1965, p. 111-123.
- Stănescu, Eugen, *Quelque propos sur l'image byzantine de la romanité balkanique*, "R. E. S. E. E.", XXIV, 2, p. 133-144.
- Stein, Ernst, *Histoire du Bas Empire*, 2 vol., Paris, Amsterdam, 1949-1959.
- Stephens, J.N., *Bede Ecclesiastical History*, "History", 62, 1977.
- Storia di Roma*, dir. Aldo Schiavone, Torino, 1993.
- Sutherland, Jon N., *The idea of revenge in lombard society in the eight and tenth centuries: the cases of Paul the Deacon and Liutprand of Cremona*, "Speculum", 50, 1975, p. 391-410.
- Svennung, Josef, *Zur Geschichte der Goticismus*, Stockholm, 1967.
- Svennung, Joseph, *Jordanes und Scandia*, Stockholm, 1967.
- Teal, John L., *The Barbarians in Justinians Armies*, "Speculum", XL, nr. 2, 1965, p. 294-322.
- Tanașoca, N. S., *Literatura Bizanțului. Studii*, 1971.
- Teillet, Suzanne, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Paris, 1984.
- Tessier, Georges., *Le Baptême de Clovis*, Paris, 1964.
- The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, Dumbarton Oaks, New York, 1986.

- The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge, 1988.
- The Inheritance of Historiography*, ed. T.P.Wiseman și C.Holdsworth, Exeter, 1986.
- The writing of history in the Middle Age*, ed. par R.H.C.Davis et J.M.Wallace-Hadrill, Oxford, 1981.
- Théma Encyclopedie*, Larousse, 1991, articolul "Idéologie".
- Thompson, E. A., *Romans and Barbarians: the decline of the western empire*, Madison, 1982.
- Thompson, E. A., *The Goths in Spain*, Oxford, 1969.
- Thompson, E. A., *The Visigoths from Fritigern to Euric*, "Historia", 12, 1963, p. 105-126.
- Thompson, John B., *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, 1995.
- Tinnefeld, Franz Hermann, *Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historyographie von Prokop bis Niketas Choniates*, München, 1971.
- Todd, Malcolm, *The Early Germans*, Oxford, Cambridge, 1992.
- Topolsky, Jerzy, *Metodologia istoriei*, București, 1987.
- Treitinger, Otto, *Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena, 1938.
- Trevelyan, G.M., *A shortened History of England*, New York, 1979.
- Udalcova, Z. V., *La Chronique de Jean Malalas dans la Russie de Kiev*, "Byzantion", 35, 1965.
- Ullman, Walter, *A history of political thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, 1968.
- Ullman, Walter, *Principles of government and politics in the Middle Age*, 2nd ed., London, 1966.
- Van Dam, R., *The Pirene thesis and fifth-century Gaul*, în *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, p. 321-333.
- Verdon, Jean, *Gregoire de Tours "Le pere de l'Histoire de France"*, Horvath, Le Cateau, 1988.
- Vogt, J., *The decline of Rome*, London, 1967.
- Wagner, N., *Getica. Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten*, Berlin, 1967.
- Wallace-Hadrill, J. M., *Bede's Ecclesiastical History of the English People. A historical commentary*, 1988.
- Wallace-Hadrill, J. M., *Early germanic kingship in England and on the Continent*, Oxford, 1971.
- Wallace-Hadrill, J. M., *Gregory of Tours and Bede: their views on the personal qualities of kings*, "Frühmittelalterliche Studien", 2, 1968, p. 31-44.
- Wallace-Hadrill, John Michael, *The Barbarian West*, New York, 1962.
- Wallace-Hadrill, John Michael, *The Emperor and his Virtues*, "Historia", 30, 1981, p. 298-323.
- Wallace-Hadrill, John Michael, *The Long-Haired Kings and Other Studies in Frankish History*, Nex York, London, 1962.
- Weiss, Günter, Oldenbourg, R., *Byzanz, kritischer Forschungs und Literaturbericht 1968-1985*, München, 1986.
- Werner, K. F. , *La "conquête franque" de la Gaule*, în *Clovis chez les historiens*, ed. Olivier Guyotjeanin, Paris, 1996, p. 7-45.
- Werner, K. F., *Les nations et le sentiment national dans l'Europe médiévale*, "Revue historique", 244, 1970, p. 285-304.

- Werner, K. F., *Les principautés peripheriques dans le monde franc du VIII-e siècle*, "Settimani", XX, p. 483-514.
- Werner, K. F., *Structures politiques du monde franc (VIe-XIIe siècle)*, Londres, 1979.
- Werner, Karl Ferdinand, *Les origines*, tome I de "L'Histoire de France" dir. par. Jean Favier, 2e ed. Paris, 1992.
- Whitby, Michael, *Theophanes Chronicle source for the reigns of Justin II, Tiberius and Maurice (A. D. 565-602)*, "Byzantion", LIII, 1983, p. 312-345.
- White, Hayden, *Metahistory*, Baltimore, 1973.
- White, Hayden, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, London, 1978.
- White, Linn, Jr. (ed), *The Transformation of the Roman World: Gibbon's Problem after Two Centuries*, Berkeley - Los Angeles, 1966.
- Wilson, Nigel G., *Books and Readers in Byzantium*, în *Byzantine Books and Bookmen*, Washington D. C., 1975, p. 1-17.
- Winkler, Sabine, *Zur Problematik der Volksbewegungen unter Justinian. Bemerkungen zu Prokop*, în "Studii Clasice", III, 1961.
- Witby, L. Michael, *Theophanes Chronicle source for the reigns of Justin II, Tiberius and Maurice (A. D. 565-602)*, "Byzantion", LIII, 1983, p. 317-320.
- Wolf, Kenneth Baxter (ed. și trad.), *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool, 1990.
- Wolf, Philippe, *L'Eveil intellectuel de l'Europe*, Paris, 1971.
- Wolfram, Herwig, *Histoire des Goths*, Paris, 1992.
- Wolfram, Herwig, *Origo et religio. Ethnic traditions and literature in early medieval texts*, în *Early Medieval Europe*, 1994, p. 19-38.
- Wood, Ian N., *Administration, law and culture in Merovingian Gaul*, în Rosamond McKitterick, (ed) *The uses of literacy in early medieval Europe*, Cambridge, 1992, p. 63-78.
- Wood, Ian N., *Continuity or calamity? :the constraints of literary models*, în John Drinkwater, Hugh Elton (eds), *Fifth century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge, 1992.
- Wood, Ian N., *The merovingians kingdoms*, London, 1994.
- Wood, Ian N., *Gregory of Tours and Clovis*, "Revue belge de Philologie et d'Histoire", LXIII, 2, p. 249-272.
- Wormald, Patrick, Bullough, Donald A., Collins, Roger, (eds), *Ideal and reality in Frankish and Anglo-Saxon society*, Oxford, 1983.
- Zanella, Gabrielle, *La legittimazione del potere regale nelle "Storie" di Gregorio di Tours e Paolo Diacono*, "Studi Medievali", "3a serie, anno XXX, fasc. I, 1990, p. 55-84.



# CUPRINS

|   |     |
|---|-----|
| Cuvânt înainte .....                                      | 3   |
| Abrevieri .....   | 7   |
| <b>Introducere</b> .....                                  | 9   |
| <b>Cap. I. Vieți și opere</b> .....                       | 27  |
| <b>Cap. II. Spațiu și ideologie</b> .....                 | 70  |
| 1. Imaginea spațiului la autorii bizantini .....          | 70  |
| 2. Imaginea spațiului la autorii de limbă latină .....    | 113 |
| <b>Cap. III. Memorie și ideologie politică</b> .....      | 133 |
| 1. Lumea romană și istoriografia barbară .....            | 133 |
| 2. Lumea romană la bizantini .....                        | 174 |
| <b>Cap. IV. Popare alese și monarhi ideali</b> .....      | 199 |
| 1. Poporul ales în tradiția bizantină .....               | 199 |
| 2. Monarhul ideal .....                                   | 229 |
| 3. Poporul ales în viziunea istoricilor occidentali ..... | 247 |
| <b>Cap. V. Barbarii</b> .....                             | 298 |
| <b>Concluzii</b> .....                                    | 333 |
| <b>Bibliografie</b> .....                                 | 337 |



---

**Tiparul s-a executat sub c-da nr. 784/2001 la  
Tipografia Editurii Universității din București**

---



ISBN 973-575-539-4

Lei 165000