

Ιστορικά Γεγονότα και Επινοημένη Παράδοση: Η Ανακατασκευή του Παρελθόντος και ο Μαρωνίτικος Εθνικισμός στον Λίβανο. Η περίπτωση των Μαρδαϊτών

Μαρία Κουμαριανού 

Περίληψη

Η μελέτη εξετάζει τη σχέση μεταξύ ιστορικής μνήμης, παράδοσης και πολιτικής ταυτότητας, εστιάζοντας στον τρόπο με τον οποίο οι κοινωνίες κατασκευάζουν και επανανοηματοδοτούν το παρελθόν στο παρόν. Με αφετηρία τη θεωρία της «επινοημένης παράδοσης» (Hobsbawm & Ranger 1983), καθώς και τις προσεγγίσεις των Anderson, Nora και Kapferer, αναδεικνύεται ότι το παρελθόν δεν αποτελεί ουδέτερη ιστορική πραγματικότητα, αλλά πεδίο ιδεολογικής διαπραγμάτευσης και πολιτικής νομιμοποίησης. Στο θεωρητικό αυτό πλαίσιο, αναλύεται η περίπτωση των Μαρδαϊτών και η πρόσληψή τους στη μαρωνίτικη ιστοριογραφία και τον λιβανέζικο εθνικισμό. Οι Μαρδαϊτες παρουσιάζονται στις σύγχρονες αφηγήσεις ως σύμβολα αντίστασης, αυτονομίας και συλλογικής συνέχειας, αποκτώντας κεντρικό ρόλο στη συγκρότηση μιας ιστορικά θεμελιωμένης εθνοθρησκευτικής ταυτότητας. Η ιστορική τους εικόνα, όπως προκύπτει από τις πρωτογενείς πηγές, είναι ωστόσο ρευστή και πολυεπίπεδη, γεγονός που επιτρέπει διαφορετικές ερμηνείες και ιδεολογικές χρήσεις. Η εργασία οργανώνεται σε τρία μέρη: το πρώτο εξετάζει τις ιστορικές μαρτυρίες για τους Μαρδαϊτες, το δεύτερο αναλύει τις μαρωνίτικες ιστοριογραφικές αφηγήσεις ως δομές συλλογικής ταυτότητας και το τρίτο διερευνά την πολιτική αξιοποίηση του «μύθου» των Μαρδαϊτών στον σύγχρονο λιβανέζικο εθνικισμό. Συμπερασματικά, υποστηρίζεται ότι η σχέση Μαρωνιτών και Μαρδαϊτών δεν αποτελεί απλώς ζήτημα ιστορικής καταγωγής, αλλά κυρίως διαδικασία συγκρότησης συλλογικής μνήμης και πολιτικής νομιμοποίησης.

Λέξεις κλειδιά: Μαρδαϊτες, Μαρωνίτες, Jarajimah, συλλογική vs ιστορική μνήμη, επινοημένη παράδοση, εθνικισμός, Βυζαντινή Αυτοκρατορία, Χαλιφάτο, Λίβανος, Ταξιαρχία Μάραντα



Historical Events and Invented Tradition: The Reconstruction of the Past and Maronite Nationalism in Lebanon. The Case of the Mardaites

Maria Koumarianou 

Abstract

This study examines the relationship between historical memory, tradition, and political identity, focusing on the ways in which societies construct and re-interpret the past in the present. Drawing on the theory of “invented tradition” (Hobsbawm & Ranger 1983), as well as the approaches of Anderson, Nora, and Kapferer, it argues that the past is not a neutral historical reality but a field of ideological negotiation and political legitimation. Within this theoretical framework, the case of the Mardaites and their reception in Maronite historiography and Lebanese nationalism is analyzed. In contemporary narratives, the Mardaites are portrayed as symbols of resistance, autonomy, and collective continuity, thus becoming central to the formation of a historically grounded ethno-religious identity. However, their historical representation, as derived from primary sources, appears fluid and multilayered, allowing for multiple interpretations and ideological appropriations. The paper is structured in three parts: the first examines the historical evidence concerning the Mardaites; the second analyzes Maronite historiographical narratives as structures of collective identity; and the third explores the political use of the “myth” of the Mardaites in modern Lebanese nationalism. In conclusion, it is argued that the relationship between Maronites and Mardaites is not merely a question of historical descent, but primarily a process of constructing collective memory and political legitimation.

Keywords: Mardaites, Maronites, Jarajimah, collective vs historical memory, invented tradition, nationalism, Byzantine Empire, Caliphate, Lebanon, Marada Brigade.

Εισαγωγή

Η αφορμή για τη συγγραφή του παρόντος άρθρου προέκυψε από την πολυετή ενασχόλησή μου με τη μαρωνιτική κοινότητα της Κύπρου. Κατά την ανασκόπηση παλαιότερου ερευνητικού υλικού, επανήλθα σε μια συνέντευξη που είχα πραγματοποιήσει το 2003 με τον Μιχάλη Γεωργίου, Κύπριο Μαρωνίτη από τον Κορμακίτη, χωριό της κατεχόμενης σήμερα βόρειας Κύπρου. Στη διάρκεια της συζήτησής μας, ο συνομιλητής μου αναφέρθηκε στην ιστορία της κοινότητάς του, υποστηρίζοντας ότι «καταγόμαστε από τους Μαρδαίτες, που ήταν ξακουστοί πολεμιστές και πολέμησαν τόσο τους Βυζαντινούς όσο και τους Μουσουλμάνους. Κατοικούσαν δε στο όρος Λίβανος».

Η συγκεκριμένη αναφορά δεν αποτέλεσε μεμονωμένη περίπτωση. Αντίθετα, κατά τη διάρκεια της έρευνάς μου συνάντησα επανειλημμένα τη θεωρία περί μαρδαϊτικής καταγωγής των Μαρωνιτών, τόσο σε προφορικές αφηγήσεις όσο και σε ιστοριογραφικά και ιδεολογικά κείμενα. Παράλληλα, διαπίστωσα ότι η θεωρία αυτή κατέχει κεντρική θέση στη συλλογική αυτοαντίληψη σημαντικού μέρους των σύγχρονων Μαρωνιτών του Λιβάνου, καθώς συνδέεται άμεσα με την κατασκευή της ιστορικής τους συνέχειας και της ιδιαίτερης εθνικής τους ταυτότητας.

Με αφετηρία τις παραπάνω παρατηρήσεις, το παρόν άρθρο επιδιώκει να εξετάσει δύο αλληλένδετα ζητήματα. Πρώτον, διερευνά τον βαθμό ιστορικής τεκμηρίωσης και εγκυρότητας της θεωρίας που συνδέει τους Μαρωνίτες με τους Μαρδαίτες, αξιολογώντας τις διαθέσιμες ιστορικές πηγές και τις διαφορετικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Δεύτερον, αναλύει τον τρόπο με τον οποίο η συγκεκριμένη αφήγηση αξιοποιήθηκε στη συγκρότηση ενός εθνικού μύθου, ο οποίος λειτουργεί ως μηχανισμός νομιμοποίησης πολιτικών διεκδικήσεων και ως θεμελιωτικό στοιχείο του μαρωνίτικου εθνικισμού στον σύγχρονο Λίβανο. Υπό αυτό το πρίσμα, η μελέτη δεν περιορίζεται στην ιστορική διερεύνηση ενός ζητήματος καταγωγής, αλλά επιχειρεί να φωτίσει τη διαδικασία μέσω της οποίας το παρελθόν μετασχηματίζεται σε πολιτικό και ιδεολογικό πόρο στο παρόν.

Η σχέση παρελθόντος και παρόντος αποτελεί ένα από τα κεντρικά ζητήματα της ανθρωπολογικής και ιστορικής έρευνας τις τελευταίες δεκαετίες. Στο πλαίσιο αυτό, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίο οι κοινωνίες συγκροτούν και αναπαριστούν το παρελθόν στο παρόν, μέσω της παράδοσης, της συλλογικής μνήμης και των εθνικών μύθων. Ένα σημαντικό μέρος της σχετικής βιβλιογραφίας έχει αναδείξει τον επιλεκτικό χαρακτήρα αυτών των διαδικασιών, επισημαίνοντας ότι οι πολιτικές και κοινωνικές ελίτ συχνά προβάλλουν συγκεκριμένες εκδοχές της ιστορίας προκειμένου να νομιμοποιήσουν υφιστάμενες σχέσεις εξουσίας και να ενισχύσουν συλλογικές ταυτότητες (Herzfeld 1991: 12).

Καθοριστική υπήρξε η συμβολή των Hobsbawm και Ranger (1983), οι οποίοι εισήγαγαν την έννοια της «επινόητης παράδοσης» (invented tradition), υποστηρίζοντας ότι πολλές παραδόσεις που παρουσιάζονται ως αρχαίες και αδιάλειπτες αποτελούν στην πραγματικότητα σύγχρονες κατασκευές, σχεδιασμένες να εξυπηρετήσουν πολιτικούς και ιδεολογικούς σκοπούς. Η προσέγγιση αυτή, αν και ιδιαίτερα επιδραστική, δέχθηκε κριτική επειδή υπονοούσε μια διάκριση ανάμεσα σε «γνήσιες» και

«κατασκευασμένες» παραδόσεις (Handler & Linnekin 1984· Herzfeld 1991: 12). Όπως υποστηρίζει ο Kapferer (1988: 90), η ίδια η σύνδεση παρελθόντος και παρόντος αποτελεί μια ιδεολογική διαδικασία, καθώς οι αναπαραστάσεις του παρελθόντος διαμορφώνονται από τις ανάγκες και τις πολιτικές επιδιώξεις του παρόντος. Υπό αυτή την έννοια, το παρελθόν λειτουργεί ως πεδίο συμβολικής διαπραγμάτευσης και πολιτικής νομιμοποίησης.

Στα έθνη-κράτη, η παράδοση και η εθνική κληρονομιά αποκτούν ιδιαίτερη σημασία, καθώς συμβάλλουν στη συγκρότηση συλλογικών ταυτοτήτων και στη δημιουργία μιας αίσθησης ιστορικής συνέχειας. Η ανάδειξη μιας κοινής καταγωγής, κοινών εμπειριών και δεσμών και η σύνδεσή τους με μια συγκεκριμένη εδαφική επικράτεια κατασκευάζει έναν ηγεμονικό λόγο που παρουσιάζει το έθνος ως μια διαχρονική και φυσική κοινότητα (Lowenthal 1985· Smith 1991). Το παρελθόν, επομένως, δεν αποτελεί απλώς αντικείμενο μνήμης, αλλά και εργαλείο πολιτικής και κοινωνικής συγκρότησης, μέσω του οποίου νοηματοδοτείται το παρόν και διαμορφώνονται συλλογικές διεκδικήσεις (Nora 1989· Assmann 2011).

Η έννοια των «φαντασιακών κοινοτήτων» του Anderson (1983) προσφέρει ένα ιδιαίτερα γόνιμο θεωρητικό πλαίσιο για την κατανόηση αυτών των διαδικασιών. Σύμφωνα με τον Anderson, το έθνος δεν συγκροτείται αποκλειστικά στη βάση αντικειμενικών χαρακτηριστικών, όπως η γλώσσα, η θρησκεία ή η επικράτεια, αλλά μέσω μιας συλλογικής φαντασιακής αίσθησης του ανήκειν, η οποία επιτρέπει σε ανθρώπους που δεν θα γνωριστούν ποτέ προσωπικά να αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους ως μέλη της ίδιας κοινότητας. Η προσέγγιση αυτή είναι ιδιαίτερα χρήσιμη για την ανάλυση του λιβανέζικου εθνικισμού και ειδικότερα της περίπτωσης των Μαρωνιτών.

Οι Μαρωνίτες αναζήτησαν τις ιστορικές τους ρίζες στις πρώιμες χριστιανικές κοινότητες της Εγγύς Ανατολής και διαμόρφωσαν μια διακριτή θρησκευτική και πολιτισμική ταυτότητα στο σχετικά απομονωμένο περιβάλλον του όρους Λίβανος. Μέσα από την καλλιέργεια της συλλογικής ιστορικής μνήμης, ανέπτυξαν την αντίληψη μιας κοινότητας με κοινή καταγωγή, κοινή μοίρα και διαχρονική παρουσία στην περιοχή. Αυτή η διαδικασία ανταποκρίνεται στη φαντασιακή αναπαράσταση της κοινότητας ως ενιαίας και ιστορικά συνεχούς οντότητας, παρά τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις και τις μεταβολές που γνώρισε κατά τη διάρκεια των αιώνων (Anderson 1983, Κουμαριανού 2024: 15–16, 41, 216).

Κεντρική θέση στη συγκρότηση αυτής της συλλογικής ταυτότητας κατέχει η μορφή των Μαρδαϊτών (Marada), οι οποίοι παρουσιάζονται στη μαρωνίτικη ιστοριογραφία ως ορεσίβιοι πολεμιστές που αντιστάθηκαν στις αραβικές κατακτήσεις κατά τον 7ο και 8ο αιώνα. Ανεξάρτητα από τις ιστορικές συζητήσεις σχετικά με την ακριβή τους προέλευση και τον ρόλο τους, οι Μαρδαϊτες αναδείχθηκαν σε συμβολικό πρότυπο ανθεκτικότητας, αυτονομίας και στρατιωτικής αρετής. Μέσα από χρονογραφίες, εκκλησιαστικές αφηγήσεις και προφορικές παραδόσεις, οι αγώνες τους ανασηματοδοτήθηκαν ως θεμελιώδες γεγονός της συλλογικής ιστορίας των Μαρωνιτών, προσδίδοντας ιστορικό βάθος στις σύγχρονες πολιτικές και πολιτισμικές διεκδικήσεις της κοινότητας.

Ο «μύθος» των Μαρδαϊτών συναντά τον λιβανέζικο εθνικισμό και αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο το παρελθόν ανακατασκευάζεται ώστε να υπηρετήσει τις ανάγκες του παρόντος. Η αφήγηση της αντίστασης απέναντι σε εξωτερικές δυνάμεις συνδέει τη θρησκευτική ταυτότητα, την προσκόλληση στην πατρώα γη και το αίτημα πολιτικής αυτονομίας σε ένα συνεκτικό εθνικό αφήγημα. Με αυτή την έννοια, ο μαρωνίτικος εθνικός μύθος δεν συνιστά απλώς μια αναπαράσταση ιστορικών γεγονότων, αλλά έναν μηχανισμό παραγωγής συλλογικής μνήμης και πολιτικής νομιμοποίησης, ο οποίος συμβάλλει στη διαμόρφωση και αναπαραγωγή της μαρωνίτικης εθνικής συνείδησης.

Το άρθρο χωρίζεται σε τρία μέρη: Το πρώτο καθαρά ιστορικό παρουσιάζει την ιστορία των Μαρδαϊτών έτσι όπως ανασυντίθεται από πρωτογενείς πηγές. Στο δεύτερο μέρος παρουσιάζονται και αναλύονται τα ιστορικά αφηγήματα των Μαρωνιτών συγγραφέων ως σύνολο που εκφράζει ένα σχήμα διακυβευμάτων και προβάλλει μιαν ιδιαίτερη ταυτότητα (Mink, 1974: 107-124), ενώ στο τρίτο διερευνάται η πολιτική χρήση του μύθου ως εργαλείο διεκδίκησης και νομιμοποίησης της εξουσίας. Στο τέλος και μετά τη βιβλιογραφία, ακολουθεί ένα παράρτημα ιστορικού περιεχομένου, όπου βάσει των δεδομένων της ιστορικής έρευνας προκύπτει μια διαφορετική οπτική της ιστορίας των Μαρδαϊτών.

Σκοπός δεν είναι η παρουσίαση των ιστορικών γεγονότων, αλλά η νοηματοδότησή τους. Η ύπαρξη αυτής της ιστορίας εξαρτάται από την προθετικότητα των συγγραφέων, η επαλήθευση όμως των λεγομένων τους γίνεται με βάση την ενδελεχή εξέταση των πρωτογενών πηγών. Και καθώς η μελέτη αυτή αποτελεί μέρος μιας ευρύτερης έρευνας που αφορά στους Μαρωνίτες της Κύπρου, μεγάλος αριθμός των οποίων υπερασπίζεται τη θεωρία αυτή, θέλησα να μορφώσω αφ' εαυτής μιαν άποψη και να κατανοήσω το ειδικό βάρος που μπορεί να έχει μια τέτοια πεποίθηση.

Η εκτεταμένη ψηφιοποίηση των πρωτογενών πηγών κατέστησε δυνατή την άμεση πρόσβαση και τη συστηματική μελέτη τους. Ωστόσο, η ερμηνεία και η αξιολόγηση του υλικού, καθώς και τα συμπεράσματα που προκύπτουν από αυτό, αποτελούν αποκλειστικά δική μου ευθύνη. Για τον λόγο αυτό, ακολουθήθηκε μια προσεκτική συγκριτική και κριτική προσέγγιση των διαθέσιμων πηγών, προκειμένου να αποτιμηθεί ο βαθμός ιστορικής τεκμηρίωσης της θεωρίας περί της σχέσης καταγωγής των Μαρωνιτών με τους Μαρδαίτες και να αξιολογηθούν τα επιχειρήματα που υποστηρίζουν ή αμφισβητούν την ταύτισή τους.

1. Οι Μαρδαίτες στις πρωτογενείς πηγές (7ος–10ος αιώνας)

Η προέλευση των Μαρδαϊτών, καθώς και η πιθανή σύνδεσή τους με τους Μαρωνίτες, αποτελεί εδώ και πολλές δεκαετίες αντικείμενο έντονης ιστοριογραφικής διαμάχης. Το πρώτο στοιχείο που οφείλει να λάβει υπόψη του ο ερευνητής είναι ότι οι σωζόμενες πηγές για τους Μαρδαίτες είναι κατά κανόνα μεταγενέστερες των γεγονότων που περιγράφουν, αλλά βασίζονται σε προγενέστερα κείμενα, τα οποία συντάχθηκαν σχετικά κοντά στην εποχή των αραβοβυζαντινών συγκρούσεων, δηλαδή γύρω στα μέσα του 8ου αιώνα (740–750 μ.Χ.). Ωστόσο, μεγάλο μέρος αυτής της πρώιμης γραμματείας δεν έχει

διασωθεί, με αποτέλεσμα οι γνώσεις μας για τους Μαρδαίτες να προέρχονται κυρίως από έμμεσες αναφορές, αποσπάσματα και μεταγενέστερες ιστοριογραφικές συνθέσεις. Η απώλεια των αρχικών πηγών καθιστά ιδιαίτερα δύσκολη την εξακρίβωση της καταγωγής, της ταυτότητας και του ιστορικού τους ρόλου, γεγονός που εξηγεί σε σημαντικό βαθμό τις αποκλίσεις και τις αντιπαραθέσεις που χαρακτηρίζουν τη σχετική βιβλιογραφία (Conrad 1992)¹.

Επιπλέον, κανένας από τους συγγραφείς των σωζόμενων πηγών δεν υπήρξε σύγχρονος των γεγονότων που αφορούν τους Μαρδαίτες. Από τους σημαντικότερους και χρονικά εγγύτερους συγγραφείς είναι ο Θεοφάνης ο Ομολογητής (περ. 760–817)², ο οποίος στη *Χρονογραφία* του παρουσιάζει τη βυζαντινή ιστορία από την άνοδο του Διοκλητιανού στον θρόνο το 284 έως την ανατροπή του Μιχαήλ Α΄ Ραγκαβή το 813 (Howard-Johnston 2010: 274). Ιδιαίτερη αξία για τη μελέτη της περιόδου έχει το τμήμα του έργου που αφορά τον 7ο και τις αρχές του 8ου αιώνα, καθώς για ορισμένα γεγονότα ο πιο πάνω συγγραφέας αποτελεί τη μοναδική ή την πληρέστερη διαθέσιμη πηγή.

Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής φαίνεται να αξιοποίησε παλαιότερα έργα που δεν έχουν διασωθεί, όπως εκείνα του Τραϊανού Πατρικίου και του Θεόφιλου Εδεσσηνού (Howard-Johnston 2010: 192· Hoyland 2011). Παρά την ανεκτίμητη συμβολή του, το έργο του έχει αποτελέσει αντικείμενο κριτικής. Ορισμένοι μελετητές επισημαίνουν προβλήματα χρονολόγησης, ανακρίβειες και περιορισμένη κριτική επεξεργασία του υλικού που χρησιμοποίησε (Mango & Scott 1997: 9–17). Άλλοι υποστηρίζουν ότι σε αρκετές περιπτώσεις αναπαρήγαγε, συχνά χωρίς σαφή αναφορά, αποσπάσματα ή πληροφορίες από προγενέστερους ιστορικούς, όπως ο Προκόπιος, ο Ιωάννης Μαλάλας και ο Θεοφύλακτος Σιμοκάττης (Ljubarskij 1984: 72–86· Kazhdan 1991: 2063· Καρπόζηλος 2002: 117–137). Παρά τις επιφυλάξεις αυτές, η *Χρονογραφία* εξακολουθεί να αποτελεί μία από τις σημαντικότερες πηγές για την ιστορία της Ανατολικής Μεσογείου κατά την περίοδο των αραβικών κατακτήσεων και, κατ' επέκταση, για τη μελέτη των Μαρδαϊτών.

Μεταξύ των ιστορικών των οποίων τα έργα θα αξιοποιηθούν στην παρούσα μελέτη συγκαταλέγεται και ο Αγάπιος της Ιεράπολης (Mabbug) (†942). Το σημαντικότερο έργο του, η *Παγκόσμια Ιστορία* (*Kitāb al-'Unwān*), γραμμένη στα αραβικά, εκτείνεται από τη δημιουργία του κόσμου έως την εποχή του συγγραφέα³. Για τη σύνθεση του έργου του, και ιδιαίτερα για τα κεφάλαια που αφορούν την κοσμική και εκκλησιαστική ιστορία της Εγγύς Ανατολής, ο Αγάπιος βασίστηκε σε προγενέστερες συριακές πηγές. Εξέχουσα θέση μεταξύ αυτών κατείχε το χαμένο σήμερα *Παγκόσμιο*

¹ Ο Conrad ταυτίζει τον συγγραφέα της πιο χρησιμοποιούμενης αρχικής πηγής που έχει χαθεί με τον Θεόφιλο Εδεσσηνό.

² Θεοφάνους, *Χρονογραφία 284-812/13 μ.Χ.*, (Αρμός, Αθήνα 2007), σελ. 173-174, 189. (Πλήρης τίτλος: *Θεοφάνους αμαρτωλού μοναχού και Ηγουμένου του Αγρού και Ομολογητού Χρονογραφία ετών ΦΚΗ' αρχομένη από πρώτου έτους Διοκλητιανού έως δευτέρου έτους Μιχαήλ και Θεοφυλακτου υιού αυτού· τούτ' έστιν από του ΕΨΟΖ' έτους του Κόσμου έως έτους ΣΤΕ' κατά τους Αλεξανδρείς, κατά δε Ρωμαίους ΣΤΚΑ'*. Εναλλακτικά χρησιμοποιήθηκε και η παρακάτω πηγή στα αγγλικά. Theophanes, the Confessor, *Theophanis chronographia*, de Boor Carolus (επιμ.) (B.G. Teubner, Λειψία 1883).

³ Alexander Vassiliev (επιμ.), *Kitab al-'Unvan* (Παγκόσμια Ιστορία), *Patrologia Orientalis*, No. 5 (1910), 7 (1911), 8 (1912), 11 (1915).

Χρονικό του Θεόφιλου Εδεσσηνού (†785), το οποίο φαίνεται ότι αποτέλεσε μία από τις βασικές πηγές του για τα γεγονότα των τελευταίων δεκαετιών της δυναστείας των Ομμεϊαδών και των πρώτων χρόνων των Αββασιδών (Hoyland 2011). Ως εκ τούτου, το έργο του Αγάπιου αποκτά ιδιαίτερη σημασία για τη μελέτη της περιόδου, καθώς διασώζει πληροφορίες που πιθανότατα ανάγονται σε παλαιότερες πηγές οι οποίες δεν έχουν διασωθεί.

Σημαντικές πληροφορίες για την περίοδο αντλούνται επίσης από μια σειρά συριακών, αραβικών και λατινικών χρονικών, τα οποία, παρά τον μεταγενέστερο χαρακτήρα τους, διασώζουν υλικό προερχόμενο από παλαιότερες πηγές που δεν έχουν επιβιώσει.

Μεταξύ αυτών συγκαταλέγονται το ανώνυμο *Χρονικό του 741* και το *Χρονικό του 754* (*Chronicon ad annum 754*), δύο λατινικά έργα που καλύπτουν τα γεγονότα του 7ου και του 8ου αιώνα⁴. Τα χρονικά αυτά περιγράφουν τις αραβικές κατακτήσεις στη Συρία, την Αίγυπτο και τη Βόρεια Αφρική, καθώς και τις πολιτικές εξελίξεις στη Δύση κατά την ύστερη ομμεϊαδική περίοδο και τη μετάβαση στους Αββασίδες. Παρότι δεν αποτελούν πάντοτε ακριβείς ιστορικές αφηγήσεις, έχουν ιδιαίτερη αξία επειδή αποτυπώνουν τον τρόπο με τον οποίο οι δυτικοί χριστιανοί αντιλαμβάνονταν την επέκταση του Ισλάμ και τη μεταβολή των γεωπολιτικών ισορροπιών στη Μεσόγειο κατά τον 8ο αιώνα.

Εξίσου σημαντική είναι η συμβολή του Διονυσίου της Τέλλας (Tell-Mahré), Ιακωβίτη Πατριάρχη Αντιοχείας (818–845), ο οποίος συνέγραψε μια εκτενή ιστορία εκκλησιαστικών και πολιτικών γεγονότων από την εποχή του αυτοκράτορα Μαυρικίου (582) έως τον θάνατο του Θεόφιλου (842/843). Αν και το έργο του δεν διασώθηκε αυτούσιο, μεγάλα τμήματά του ενσωματώθηκαν σε μεταγενέστερα χρονικά, κυρίως στο έργο του Μιχαήλ Α' του Σύρου⁵. Ο Μιχαήλ ο Σύρος (1126–1199), Συρορθόδοξος Πατριάρχης Αντιοχείας, συνέγραψε το μεγαλύτερο σωζόμενο συριακό *Χρονικό* του Μεσαίωνα. Το έργο του αποτελεί πολύτιμη πηγή για την πολιτική, εκκλησιαστική και κοινωνική ιστορία της Μέσης Ανατολής, καθώς διασώζει πολυάριθμες πληροφορίες από παλαιότερα κείμενα που σήμερα έχουν χαθεί. Παράλληλα, προσφέρει σημαντικά στοιχεία για τις σχέσεις μεταξύ των διαφόρων χριστιανικών κοινοτήτων, τις γλώσσες και τον πολιτισμό των λαών της περιοχής και στο ανώνυμο *Χρονικό του 1234*. Η αξία του έγκειται κυρίως στο γεγονός ότι φαίνεται να αξιοποίησε εκτενώς το χαμένο χρονικό του Θεόφιλου Εδεσσηνού.

Ανάλογη σημασία έχει και το ανώνυμο *Χρονικό του 1234* (*Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*)⁶, το οποίο συντάχθηκε στη συριακή γλώσσα κατά τον 13ο αιώνα. Το έργο καλύπτει την παγκόσμια ιστορία από τη Δημιουργία έως το 1234 και βασίζεται σε μεγάλο βαθμό τόσο στο έργο του

⁴ *Continuatio Byzantia Arabica, Corpus scriptorum Muzarabicorum*, τ. 1, (έκδ. J. Gil, Μαδρίτη 1973), σελ. 7–14. *Continuatio Hispana, Corpus scriptorum Muzarabicorum*, τ. 1, (έκδ. J. Gil, Μαδρίτη 1973), σελ. 15–54.

⁵ Denys of Tell-Mahré, Αποσπάσματα διασώζονται στο *Χρονικό του Μιχαήλ του Σύρου* (*Chronique de Michel le Syrien*), σε επιμέλεια και μετάφραση Jean-Baptiste Chabot, (Ernest Leroux, Παρίσι 1899–1904).

⁶ Anonymi Auctoris, *Chronicon Ad Annum Christi 1234 Pertinens*, Jean Baptiste Chabot (μτφρ.), σειρά Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (L. Durbecq, Λουβαίν 1937).

Διονυσίου της Τέλλας όσο και σε εκείνο του Μιχαήλ του Σύρου, διατηρώντας έτσι πολύτιμες πληροφορίες από παλαιότερες ιστορικές παραδόσεις.

Ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση όλων των παραπάνω πηγών έχει η πρόσφατη μελέτη του Robert Hoyland σχετικά με το χαμένο έργο του Θεόφιλου Εδεσσηνού (695–785) (Hoyland 2011), ενός από τους σημαντικότερους χρονικογράφους της πρώιμης ισλαμικής περιόδου. Μέσα από φιλολογική και συγκριτική ανάλυση, ο Hoyland επιχειρεί να ανασυνθέσει το περιεχόμενο της χαμένης ιστορίας του Θεόφιλου και να ανιχνεύσει την επίδρασή της σε μεταγενέστερους συγγραφείς, όπως ο Θεοφάνης ο Ομολογητής, ο Αγάπιος της Ιεράπολης και ο Διονύσιος της Τέλλας (Howard-Johnston 2010: 192-236, 268-74).

Η ανασύνθεση αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική για τη μελέτη των Μαρδαϊτών, καθώς φαίνεται ότι μεγάλο μέρος των πληροφοριών που διαθέτουμε για τις αραβοβυζαντινές συγκρούσεις του 7ου και 8ου αιώνα ανάγεται τελικά στον Θεόφιλο Εδεσσηνό. Οι Σύροι χρονικογράφοι αξιοποίησαν εκτενώς το έργο του μέσω του Διονυσίου της Τέλλας, ενώ ο Αγάπιος φαίνεται να εξαρτάται από αυτό σχεδόν ολοκληρωτικά. Παράλληλα, ο Θεοφάνης ο Ομολογητής χρησιμοποίησε τον Θεόφιλο Εδεσσηνό ως βασική πηγή (Hoyland 2011: 11-15) για τις διεθνείς σχέσεις της περιόδου από τις πρώτες αραβικές κατακτήσεις έως περίπου το 740. Για ορισμένα χρονικά διαστήματα, ωστόσο, και ιδιαίτερα μεταξύ 669 και 720, φαίνεται ότι άντλησε υλικό και από άλλη, επίσης χαμένη, πηγή, πιθανότατα το έργο του Τραϊανού Πατρικίου, το οποίο μνημονεύεται στο λεξικό *Σούδα* (Mango & Scott 1997, *Suidae Lexicon* 1928-38)⁷ του 10^{ου} αιώνα. Το ίδιο υλικό φαίνεται ότι αξιοποίησε και ο σύγχρονός του Πατριάρχης Νικηφόρος (758–828) στη *Σύντομο Ιστορία* του⁸.

Από τις αραβικές πηγές ιδιαίτερη σημασία για τη μελέτη των Μαρδαϊτών και των αραβοβυζαντινών συγκρούσεων έχουν τα έργα των al-Baladhuri, al-Waqidi, al-Tabari και Ibn al-Athir. Παρότι οι συγγραφείς αυτοί έζησαν αρκετές γενιές μετά τα γεγονότα που περιγράφουν, διασώζουν πολύτιμες πληροφορίες αντλημένες από παλαιότερες γραπτές και προφορικές παραδόσεις, οι οποίες σε πολλές περιπτώσεις δεν έχουν διασωθεί.

⁷ Οι πληροφορίες που διαθέτουμε για τον συγγραφέα προέρχονται κυρίως από τη *Σούδα*, η οποία αναφέρει ότι ο Τραϊανός, κάτοχος του τίτλου του πατρικίου, άκμασε κατά τη βασιλεία του Ιουστινιανού Β' (685–695 και 705–711). Σύμφωνα με το λεξικό, υπήρξε «πολύ πιστός Χριστιανός και πολύ ορθόδοξος», ενώ το ιστορικό του έργο χαρακτηρίζεται ως «πολύ αξιοθαύμαστο» (*Σούδα*, T 901).

Παρότι το χρονικό του δεν έχει διασωθεί, αρκετοί μελετητές υποστηρίζουν ότι κάλυπτε τα γεγονότα από τα τέλη του 7ου αιώνα, πιθανότατα από το 668, έως περίπου το 713 ή το 720. Η υπόθεση αυτή βασίζεται κυρίως στην ανάλυση των αφηγηματικών ενοτήτων που εμφανίζονται παράλληλα στα έργα του Θεοφάνη του Ομολογητή και του Πατριάρχη Νικηφόρου Α'. Οι ομοιότητες αυτές έχουν οδηγήσει ορισμένους ερευνητές στο συμπέρασμα ότι αμφότεροι άντλησαν πληροφορίες από μια κοινή, σήμερα χαμένη, πηγή, η οποία ταυτίζεται συχνά με το χρονικό του Τραϊανού Πατρικίου. Αν και η υπόθεση αυτή δεν μπορεί να αποδειχθεί με απόλυτη βεβαιότητα, θεωρείται μία από τις πλέον πιθανές ερμηνείες για την προέλευση του κοινού υλικού που απαντά στα δύο έργα.

⁸ Howard-Johnston, *Witnesses*, 256-60, 299-307. Βλ. W. Treadgold, «Trajan the Patrician, Nicephorus, and Theophanes» στο D. Bumazhnov et al. (επιμ.), *Bibel, Byzanz und christlicher Orient: Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag*, (Orientalia Lovaniensia Analecta 187, Λουβαίν, 2011), 589-621, εδώ 590-4. Δ. Τσουγκαράκης, *Νικηφόρου, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, Ιστορία σύντομος* (μτφρ. Α. Κωσταρέλη), (εκδ. Κανάκη, Αθήνα 1994).

Πρώτος χρονολογικά είναι ο Ahmad ibn Yahya al-Baladhuri (†892), ένας από τους σημαντικότερους ιστορικούς του πρώιμου Ισλάμ. Το γνωστότερο έργο του, *Futūh al-Buldan* («Κατακτήσεις των Χωρών»), αποτελεί βασική πηγή για τις αραβικές κατακτήσεις στη Συρία, την Παλαιστίνη, την Αίγυπτο, την Περσία και τη Βόρεια Αφρική⁹. Ο al-Baladhuri αξιοποίησε προγενέστερες χρονογραφίες, προφορικές μαρτυρίες και, πιθανώς, διοικητικά αρχεία του χαλιφάτου. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι πληροφορίες που παρέχει για τις σχέσεις μεταξύ αραβικών φυλών –σε ένα ευρύ γεωγραφικό φάσμα, συμπεριλαμβανομένων της Αραβίας, Συρίας, Ιράκ, Περσίας και Αιγύπτου–, καθώς και για τη διοικητική οργάνωση των κατακτημένων περιοχών, στοιχεία που συμβάλλουν στην κατανόηση του πολιτικού πλαισίου μέσα στο οποίο έδρασαν οι Μαρδαίτες.

Εξίσου σημαντικός είναι ο Muḥammad ibn ‘Umar al-Waqidi (747–823), γνωστός κυρίως για το έργο του *Kitāb al-Maghāzī* («Βιβλίο των Εκστρατειών»)¹⁰, το οποίο επικεντρώνεται στις στρατιωτικές επιχειρήσεις του Προφήτη Μωάμεθ. Παρά το γεγονός ότι αρκετοί παραδοσιακοί μουσουλμάνοι λόγιοι αμφισβήτησαν την αξιοπιστία του σχετικά με την μετάδοση των παραδόσεων (*hadith*), θεωρώντας ότι δεν τηρούσε πάντοτε αυστηρά τα κριτήρια ελέγχου της αλυσίδας μετάδοσης (*isnād*), οι σύγχρονοι ιστορικοί αναγνωρίζουν τη μεγάλη αξία των έργων του για τον πλούτο των ιστορικών, κοινωνικών και γεωγραφικών πληροφοριών που περιέχουν. Πολλές από τις παραδόσεις που διασώζει αξιοποιήθηκαν αργότερα από μεταγενέστερους ιστορικούς, γεγονός που καθιστά το έργο του αναπόσπαστο τμήμα της πρώιμης ισλαμικής ιστοριογραφίας.

Κορυφαία θέση μεταξύ των αραβικών πηγών κατέχει ο Abu Ja‘far Muḥammad ibn Jarir al-Tabari (839–923). Το μνημειώδες έργο του, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk* («Ιστορία των Προφητών και των Βασιλέων»)¹¹, καλύπτει την ιστορία από τη Δημιουργία του Κόσμου έως τις αρχές του 10ου αιώνα και αποτελεί μία από τις σημαντικότερες πηγές για την πρώιμη ισλαμική περίοδο. Ο al-Tabari συγκέντρωσε και κατέγραψε μεγάλο αριθμό παραδόσεων, παραθέτοντας συχνά διαφορετικές εκδοχές του ίδιου γεγονότος χωρίς να επιχειρεί πάντοτε να αποφανθεί για την αξιοπιστία τους. Η μέθοδος αυτή παρέχει στον σύγχρονο ερευνητή τη δυνατότητα να συγκρίνει διαφορετικές αφηγήσεις και να ανιχνεύσει τις ποικίλες ιστοριογραφικές παραδόσεις που κυκλοφορούσαν στον ισλαμικό κόσμο.

Μεταγενέστερος αλλά εξίσου σημαντικός ως ιστορική πηγή είναι και ο Ibn al-Athir (Πλήρες όνομα: Ali ibn al-Athir al-Jazari) (1160–1233 μ.Χ.), ένας από τους σημαντικότερους άραβες ιστορικούς του Μεσαίωνα, γνωστός κυρίως για το έργο του *al-Kāmil fī al-Tārīkh* («Πλήρης Ιστορία»). Το έργο του είναι μια συνοπτική αλλά συστηματική ιστορία από τη Δημιουργία έως τον 13ο αιώνα. Ο Ibn al-Athir συνδυάζει τις πηγές, χρησιμοποιώντας προηγούμενους ιστορικούς (π.χ. al-Tabari) και προφορικές παραδόσεις. Επιπλέον, παρέχει συχνά ακριβείς ημερομηνίες για γεγονότα και μάχες, παρόλο που

⁹ al-Baladhuri, P.K. Hitti (επιμ.), *The Origins of the Islamic State*, (Νέα Υόρκη, 1916-24)

¹⁰ al-Wāqidi, Muḥammad ibn ‘Umar, *Kitāb al-Maghāzī*, Marsden Jones (επιμ.), (Oxford University Press, 1966.

¹¹ Mohammed Ibn Jarir Al-Tabari, *Ta‘rīkh al-rusul wa ‘l-mulūk* (Ιστορία των Προφητών και των βασιλέων), Hermann Zotenberg (μτφρ.) *Chronique De Tabari - Histoires Des Prophètes Et Des Rois*, (La Ruche, Παρίσι 2009).

παρουσιάζει αρκετές φορές μια μεροληπτική διάθεση σε σχέση με τις συγκρούσεις ανάμεσα στους Άραβες και του και τους Βυζαντινούς ή τους Σταυροφόρους.

Οι αραβικές πηγές παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη μελέτη των Μαρδαϊτών, καθώς προσφέρουν μια διαφορετική οπτική από εκείνη των βυζαντινών και συριακών χρονικογράφων. Η συγκριτική εξέτασή τους επιτρέπει τόσο τη διασταύρωση επιμέρους πληροφοριών όσο και την κατανόηση των διαφορετικών ιδεολογικών και πολιτικών πλαισίων μέσα στα οποία διαμορφώθηκαν οι σχετικές αφηγήσεις, καθώς στην πλειονότητά τους προέρχονται από μουσουλμάνους. Παράλληλα, αναδεικνύει ότι η παράδοση για τους Μαρδαίτες στηρίζεται σε ένα σύνθετο πλέγμα αλληλεξαρτώμενων πηγών, οι περισσότερες από τις οποίες αντλούν, άμεσα ή έμμεσα, από χαμένα έργα του 8ου αιώνα. Η διαπίστωση αυτή καθιστά αναγκαία την προσεκτική αξιολόγηση και αντιπαραβολή των διαθέσιμων μαρτυριών, ώστε να εκτιμηθεί η αξιοπιστία τους και να προσδιοριστούν με μεγαλύτερη ακρίβεια η ιστορική ταυτότητα και ο ρόλος των Μαρδαϊτών.

Θα ήθελα να προσθέσω ότι καμία από τις αραβικές, βυζαντινές ή συριακές πηγές δεν είναι ουδέτερη, καθώς όλες γράφτηκαν μέσα σε συγκεκριμένα θρησκευτικά και πολιτικά συμφραζόμενα.

2. Αναταραχές και Αραβικές Πιέσεις στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία (669-692): Τα Ιστορικά Γεγονότα

Το καλοκαίρι του 669¹², ο αυτοκράτορας Κώνστας Β' δολοφονήθηκε στο λουτρό του παλατιού του στις Συρακούσες (Grierson 1962: 49–50), μια πράξη που αποτέλεσε την κορύφωση μιας συνωμοσίας με ρίζες στην Κωνσταντινούπολη και πιθανή υποστήριξη του Χαλίφη Μωαβία Α' (Mutawiya ibn Abi Sufyan) της Δαμασκού (Movses Daskhurants'i 1983: 196-197, Movses Daskhurants'i 1961: 127, Howard-Johnston 2010: 105-113).

Μετά το θάνατο του Κώνστα, ρωμαϊκές δυνάμεις στη δυτική Μεσόγειο ανακήρυξαν νέο αυτοκράτορα τον Αρμένιο στρατιωτικό ηγέτη Μιζίζιο (Mžēž)¹³, προσβλέποντας στην υποστήριξη του

¹² *Acta conciliorum oecumenicorum*, σειρά 2, II: Concilium universale Constantinopolitanum tertium, R. Riedinger (επιμ.), (Βερολίνο, 1990-2), 867.10-12.

M. Jankowiak, *Essai d'histoire politique du monothélisme, à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome* (Διδακτορική Διατριβή, Παρίσι- Βαρσοβία 2009), 342-3, 407-9, 429-39, 491-5.

Επίσης: *Liber Pontificalis*, no.78 (Vitalianus), (επιμ. L. Duchesne), *Pauli historia Langobardorum*, v.11, L. Bethmann (επιμ.) & G. Waitz, MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VII-X* (Ανόβερο, 1878), 12-187. Paul the Deacon, W.D Foulke (μτφρ.), *History of the Lombards* (Φιλαδέλφεια, 1907). Nikephoros Patriarch of Constantinople, *C. Mango* (επιμ. & μτφρ.), *Short History*, CFHB 13 (Ουάσινγκτον, 1990); Theoph., 351.14-352.2; Hoyland, *Theophilus*, 162-4 (Agap., Mich.Syr. and Chron.1234).

¹³ Ο Μιχαήλ ο Σύρος υπονοεί ότι η εξέγερση διήρκεσε περίπου επτά μήνες, προτού κατασταλεί, αλλά οι πηγές και οι σύγχρονοι μελετητές είναι διαιρεμένοι σχετικά με το πώς συνέβη αυτό: Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής αναφέρει ότι ο γιος του Κώνστα Β', Κωνσταντίνος Δ' (β. 668 –685), οδήγησε προσωπικά μία εκστρατεία στη Σικελία, όπου εκτέλεσε τον Μιζίζιο και τους δολοφόνους του πατέρα του, ενώ το *Liber pontificalis* αναφέρει ότι πιστά στον αυτοκράτορα στρατεύματα από την Ιταλία και το Εξαρχάτο της Αφρικής κατέστειλαν την εξέγερση, εκτέλεσαν τον Μιζίζιο και έστειλαν το κεφάλι του στην Κωνσταντινούπολη. «Λήμμα Μιζίζιος», Alexander Kazhdan, (επιμ.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, (Oxford University Press, Οξφόρδη και Νέα Υόρκη 1991). R.Davis (μτφρ.), *The Book of Pontiffs* (*Liber Pontificalis*): *The Ancient Biographies of the First Ninety Bishops to AD 715*, Lat.Ser. 5 (ΤΤΗ, Λίβερπουλ, 1989), 72;

Μωαβία. Ωστόσο, οι υπολογισμοί των συνωμοτών διαψεύστηκαν σύντομα. Ο Μωαβία, αντί να συνεργαστεί με τον νέο ηγεμόνα, εξαπέλυσε συντονισμένες επιθέσεις τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση, κυρίως μέσω ναυτικών επιχειρήσεων. Το 670, ο Ουκμπά μπιν Νάφι (‘Uqba b. Nafi‘al-Fihri) εισέβαλε στη Βυζακινή (σημερινή Τυνησία) και ίδρυσε το Καϊρουάν ως βάση για μελλοντικές επιθέσεις κατά της Καρχηδόνας, ενώ ταυτόχρονα κατέλαβε το νησί Τζέρμπα¹⁴.

Ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Δ΄ αντέδρασε στέλνοντας τον κύριο ρωμαϊκό στόλο προς τη Δύση. Αν και δεν αντιμετώπισε ανοιχτά τους Άραβες (οι οποίοι φαίνεται να ανακάλεσαν τις δυνάμεις τους)¹⁵, πέτυχε την εξουδετέρωση του Μιζιζίου το 672¹⁶. Περί το 670¹⁷, ομμεϊαδικός στόλος υπό τη διοίκηση του Φαντάλα μπιν Ουμπάιντ (Fadāla ibn ‘Ubayd al-Anṣārī) εγκαταστάθηκε στην Κύζικο, δημιουργώντας προωθημένη βάση επιχειρήσεων απέναντι από την Κωνσταντινούπολη, ενώ παράλληλα άλλες αραβικές δυνάμεις πραγματοποιούσαν επιδρομές στη Μικρά Ασία (Jankowiak 2013: 237–320· Judd 2014: 266–267). Η επίθεση ήταν καλά σχεδιασμένη, καθώς έλαβε χώρα την περίοδο που ο Κωνσταντίνος Δ΄ ήταν μακριά από την πρωτεύουσα (Theoph., 353.7). Η βυζαντινή ελίτ και ο λαός ήρθαν αντιμέτωποι με την αραβική ναυτική ισχύ στο κατώφλι της πρωτεύουσας.

Τα επόμενα έτη (671–673) οι αραβικές επιδρομές σε βυζαντινό έδαφος εντάθηκαν (van Dieten 1972: 117–120, πρβλ. Howard-Johnston 2010: 492, σημ. 13) και λειτούργησαν ως προοίμιο για την ανανέωση ενός μεγάλης κλίμακας πολέμου στη θάλασσα το 673¹⁸. Ο Μωαβία έστειλε δύο στόλους για τον έλεγχο των υδάτων στα ανοιχτά των νότιων και δυτικών ακτών της Μικράς Ασίας. Η Ρόδος καταλήφθηκε και απετέλεσε μια πολύτιμη προωθημένη βάση και σημείο ελέγχου των θαλασσιών οδών που συνέδεαν την ανατολική Μεσόγειο με το Αιγαίο. Οι δύο αραβικοί στόλοι διαχειρίσασαν στη συνέχεια σε βυζαντινό έδαφος, καταλαμβάνοντας τη Σμύρνη, ένα από τα κύρια αστικά κέντρα και στρατηγικά σημεία στις ακτές της Λυκίας και της Κιλικίας¹⁹.

Η κατάσταση κορυφώθηκε το 674 με μια μαζική απόβαση αραβικών στρατευμάτων στη Λυκία. Παρότι οι Βυζαντινοί κατόρθωσαν να απωθήσουν τις δυνάμεις στην ξηρά, ο βυζαντινός στόλος, εξοπλισμένος με το νέο όπλο –το Υγρό Πυρ, ένα εμπρηστικό μείγμα με βάση το πετρέλαιο– εξολόθρεψε τον αραβικό στόλο που επιχειρούσε να εκκενώσει τα στρατεύματα. Η ναυμαχία του 674 αποτέλεσε σημείο καμπής· η αραβική θαλάσσια ισχύς υπέστη βαρύ πλήγμα και οι απόπειρες ανανέωσης

¹⁴ Theoph., 352.13-14; Hoyland, *Theophilus*, 164 (Agap., Mich.Syr. and Chron.1234); M.G. Moron (μτφρ), *The History of al-Tabari*, XVIII Between the Civil Wars: The Caliphate of Mu‘awiya (Ωλμπαν, Νέα Υόρκη, 1987), 94, 102-3; al-Baladhuri, P.K. Hitti (επιμ.), *The Origins of the Islamic State*, (Νέα Υόρκη, 1916-24), I, 357-9, 361. Πρβλ. A.D. Taha, *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*, (Λονδίνο, 1989), 60-2,

¹⁵ Theoph., 352.4-6; Hoyland, *Theophilus*, 163-4 (Agap., Mich.Syr. and Chron.1234); Tab., XVIII, 102-3.

¹⁶ Το Lib.Pont., I, 346 τοποθετεί το θάνατο του Μιζιζίου στο 672. Πρβλ. Paulus Diaconus, *Hist.Lang.*, v.12. Ο Θεόφιλος υποστηρίζει ότι ο Κωνσταντίνος Δ΄ είχε εμπλακεί προσωπικά στη σύληψη και το θάνατο του Μιζιζίου (Hoyland, 163-4 και Theoph., 352.6-7).

¹⁷ Η ίδρυση βάσης στην Κύζικο και η απαρχή της μακρόχρονης πολιορκίας της Κωνσταντινούπολης χρονολογούνται σε ορισμένες πλαιότερες μελέτες το 670. Ο Jankowiak προτιμά το 672/673.

¹⁸ Theoph., 353.9-10; Hoyland, *Theophilus*, 165 (Agap.); Tab., XVIII, 122, 165, 166.

¹⁹ Theoph., 353.14-16; Hoyland, *Theophilus*, 167 (Agap.); Tab., XVIII, 166; Bal., I, 375-6.

της επίθεσης περιορίστηκαν, με εξαίρεση την προσωρινή κατάληψη της Κρήτης (674–675) και επιμέρους επιδρομές τα έτη 676 και 678²⁰.

Εν τω μεταξύ, οι Βυζαντινοί πέρασαν στην αντεπίθεση, και το 675–676 ίσως και λίγο αργότερα αποβίβασαν μικρές ομάδες ειδικών δυνάμεων στις βόρειες συριακές ακτές, μεταξύ Τύρου και Σιδώνας. Η ημερομηνία που δίνει ο Θεοφάνης ο Ομολογητής για την απόβαση των δυνάμεων αυτών είναι το ένατο έτος της βασιλείας του Κωνσταντίνου Δ', δηλαδή το 677–678. Ο Θεόφιλος Εδεσσηνός, ένας από τους σημαντικότερους χριστιανούς χρονικογράφους της εποχής, αναφέρει πως οι δυνάμεις αυτές αναγνωρίζονταν εξ αρχής ως «Μαρδαίτες», όρος που πιθανώς συνδέεται με τη συριακή ρίζα *MRD*, η οποία σημαίνει «επαναστατώ» ή «στασιάζω» (Palmer 1993: 195, σημ. 478. Hoyland 2011: 170, σημ. 441).

Οι Μαρδαίτες φαίνεται ότι αρχικά αποτελούσαν μια σχετικά μικρή βυζαντινή, στρατιωτική δύναμη, η οποία δύσκολα θα αριθμούσε περισσότερους από μερικές εκατοντάδες άνδρες. Μετά την αποβίβασή τους κινήθηκαν προς την ενδοχώρα και εγκαταστάθηκαν στις ορεινές περιοχές του Λιβάνου, όπου διέθεταν σημαντικά γεωγραφικά πλεονεκτήματα. Εκεί ενώθηκαν με ετερόκλητα στοιχεία του τοπικού πληθυσμού, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονταν λιποτάκτες, δραπετές, πρώην αιχμάλωτοι και πληθυσμοί που διατηρούσαν δεσμούς με τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία²¹.

Από τις ορεινές αυτές βάσεις οι Μαρδαίτες εξαπέλυαν επιδρομές εναντίον των αραβικών δυνάμεων, εκμεταλλευόμενοι τη δυσπρόσιτη μορφολογία του εδάφους. Οι πηγές τους αποδίδουν σταδιακά αυξανόμενη επιρροή σε μια ευρεία περιοχή που εκτεινόταν από τα όρη του Αμανού²² έως τη νότια Συρία, αν και η ακριβής έκταση του ελέγχου τους παραμένει αντικείμενο συζήτησης. Η λεγόμενη «Ιερή Πόλη» που αναφέρεται σε ορισμένες πηγές έχει ταυτιστεί είτε με την Ιερουσαλήμ είτε, κατά

²⁰ Theoph., 354.11-21; Hoyland, *Theophilus*, 167-8 (Agap. and Mich. Syr.); Tab., XVIII, 180, 183, 191, 192, 199.

²¹ (Τούτῳ τῷ ἔτει εἰσῆλθον Μαρδαῖται εἰς τὸν Λίβανον καὶ ἐκράτησαν ἀπὸ τοῦ Μαύρου ὄρους ἕως τῆς ἀγίας πόλεως καὶ ἐχειρῶσαντο τὰς τοῦ Λιβάνου περιωπὰς· καὶ πολλοὶ δοῦλοι καὶ αἰχμάλωτοι καὶ αὐτόχθονες πρὸς αὐτοὺς κατέφυγον, ὥστε δι' ὀλίγου χρόνου εἰς πολλὰς χιλιάδας γενέσθαι) (Theoph. *Chron.* 355).

²² Η οροσειρά που στις βυζαντινές πηγές απαντά ως Μαύρον Όρος ταυτίζεται με το αρχαίο Όρος Αμανός και με το Jabal al-Lukkām των μεσαιωνικών αραβικών πηγών, πρόκειται δηλαδή για το ίδιο ορεινό συγκρότημα που εκτείνεται μεταξύ Κιλικίας και Συρίας, βόρεια της Αντιόχειας. Στην αρχαία ελληνική γραμματεία η οροσειρά αναφέρεται σταθερά ως Άμανος και περιγράφεται ως το φυσικό όριο μεταξύ Κιλικίας και Συρίας, με ιδιαίτερη έμφαση στη στρατηγική σημασία των Αμανίδων Πυλών (Στράβων, *Γεωγραφικά* 16.2.8· Ξενοφών, *Κύρου Ανάβασις*· Πλούταρχος, *Αλέξανδρος*). Από τη μέση βυζαντινή περίοδο επικράτησε η ονομασία Μαύρον Όρος, η οποία απαντά σε ιστορικά, αγιολογικά και μοναστικά κείμενα και συνδέεται με την ανάδειξη της περιοχής σε ένα από τα σημαντικότερα μοναστικά κέντρα της βυζαντινής Ανατολής μετά την ανακατάληψη της Αντιόχειας το 969 (Νίκων εκ του Μαύρου Όρους, *Πανδέκτης των ερμηνειών των θείων εντολών*, Θεοφάνης ο Ομολογητής, Χρονογραφία, Άννα Κομνηνή, *Αλεξιάς*, Otkhmezuri 2022). Η ίδια οροσειρά αναφέρεται στις αραβικές πηγές ως Jabal al-Lukkām, γεγονός που επιβεβαιώνει τη συνέχεια της γεωγραφικής ταυτότητας της περιοχής παρά την εναλλαγή των ονομασιών στις ελληνικές, βυζαντινές και αραβικές παραδόσεις. Η ταύτιση των ονομασιών Αμανός–Μαύρο Όρος–Jabal al-Lukkām αποτελεί πλέον πάγια θέση της σύγχρονης ιστορικής και ιστοριογεωγραφικής βιβλιογραφίας.

άλλους μελετητές, με την Ιεράπολη ή με την Κύρρο²³. Η δράση τους ήταν τόσο διαβρωτική, ώστε το νέο αραβικό καθεστώς άρχισε να χάνει τον έλεγχο της Συρίας και της Παλαιστίνης²⁴.

Με την πάροδο του χρόνου, η δράση τους μεγάλωνε σταθερά σε κλίμακα, υποχρεώνοντας το χαλιφάτο να διαθέσει στρατιωτικούς και διοικητικούς πόρους για την αντιμετώπισή τους²⁵.



Ζώνη δράσης των Μαρδαϊτών

Ο Μωαβία δεν φαίνεται να είχε πολλά περιθώρια πέρα από την αναζήτηση μιας διπλωματικής διευθέτησης²⁶. Ο Κωνσταντίνος Δ΄, από την πλευρά του, φέρεται να απέστειλε στη Δαμασκό έμπειρο διπλωμάτη υψηλής καταγωγής για τη διεξαγωγή συνομιλιών. Οι διαπραγματεύσεις της περιόδου 677–678 διήρκεσαν αρκετό χρονικό διάστημα, αλλά τελικά κατέληξαν σε συμφωνία, καθώς και οι δύο πλευρές είχαν λόγους να επιδιώκουν την προσωρινή σταθεροποίηση του μετώπου.

²³ Ο Woods αμφισβητεί το γεγονός ότι η Αγία Πόλη είναι η Ιερουσαλήμ με το σκεπτικό ότι η Αγία Πόλη ή Αγίουπολη αναφέρεται στην Κύρρο στη βόρεια Συρία. Σύμφωνα με τον Woods είναι λογικότερη γεωγραφικά η εγκατάσταση των Μαρδαϊτών να γίνει κατά μήκος του Μαύρου Όρους, δηλαδή του Αμανού, από την Αντιόχεια επί του Ορόντη ποταμού στην Αγίουπολη, δηλαδή την Κύρρο, αντί από το Μαύρο Όρος μέχρι την Ιερουσαλήμ, και θέτει το ερώτημα αν οι Μαρδαϊτες ήταν στην πραγματικότητα σώματα λιποτακτών από τον βυζαντινό στρατό που είχαν εγκατασταθεί εκεί. Σε αυτό το σημείο, πρέπει να στραφεί κανείς στην περιγραφή της συνθήκης του 685 όπως διασώζεται από το Χρονικό του 741. David Woods, «Corruption and Mistranslation: The Common Syriac Source on the Origin of the Mardaites» [προφορική παρουσίαση στο 21^ο Διεθνές Συνέδριο Βυζαντινών Σπουδών, Λονδίνο 21-26/8/2006].

²⁴ Theoph., 355.6-10; Hoyland, *Theophilus*, 169-70 (Agap., Mich.Syr. and Chron.1234); Al-Baladhouri., I, 246-8.

²⁵ Theoph., 355.6-10; Hoyland, *Theophilus*, 169-70 (Agap., Mich.Syr. and Chron.1234); Bal., I, 246-8.

²⁶ Κατά τον Πατριάρχη Νικηφόρο η συντριβή των αραβικών δυνάμεων στη θάλασσα, ώθησε τον Μωαβία να αποστείλει πρέσβεις στον Κωνσταντίνο Δ΄ με σκοπό την υπογραφή συνθήκης ειρήνης μεταξύ των δύο δυνάμεων. Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής θεωρεί ότι η συνθήκη σχετίζεται με την δράση των Μαρδαϊτών στη περιοχή του Λιβάνου. Τα προβλήματα που προκάλεσαν για το χαλιφάτο ήταν τέτοια, ώστε ο χαλίφης αναγκάστηκε να συνάψει ειρήνη με το Βυζάντιο για να μπορέσει απρόσκοπτα να τους αντιμετωπίσει. Όποια και αν ήταν η βαθύτερη αιτία, γεγονός παραμένει πως συνθήκη υπογράφηκε μεταξύ των δύο κρατών με ευνοϊκότερους, μάλιστα, όρους για την αυτοκρατορία. Nikephoros, *Patriarch of Constantinople: Short History*, (CFHB 13, Ουάσινγκτον 1990), σελ. 86, στιχ. 21-23, “ὁ δὲ τῶν Σαρακηνῶν βασιλεὺς τὸ τοῦ στόλου ἀκούσας δυστύχημα πρέσβεις ἀποστέλλει πρὸς Κωνσταντῖνον ὡς σπεισόμενος πρὸς αὐτὸν ἐπὶ τελέσμασιν ἐνιαυσίοις”.

Η συνθήκη που συνήφθη προέβλεπε τριακονταετή ειρήνη, με τον Μωαβία να συμφωνεί στην καταβολή ετήσιου φόρου υποτελείας, τόσο σε χρήμα (περίπου 3.000 σόλιδους) όσο και σε είδος, μέσω της παράδοσης πενήντα αιχμαλώτων και πενήντα αλόγων²⁷. Σε ορισμένες ερμηνείες της σύμβασης έχει υποστηριχθεί ότι η βυζαντινή πλευρά ανέλαβε επίσης την υποχρέωση περιορισμού της υποστήριξης προς τις εξεγερμένες ομάδες στα ανατολικά σύνορα, αν και ο σχετικός όρος δεν διασώζεται ρητά στα σωζόμενα κείμενα και παραμένει υπόθεση της σύγχρονης ιστοριογραφίας (Jankowiak 2009: 254).

Ωστόσο, η ισορροπία αυτή αποδείχθηκε βραχύβια. Μέσα σε λίγα χρόνια, η πολιτική θέση του Χαλιφάτου μεταβλήθηκε σημαντικά. Το κύρος του Μωαβία είχε ήδη υπονομευθεί από τις στρατιωτικές αποτυχίες της δεκαετίας του 670, ενώ η προσπάθειά του να εξασφαλίσει τη διαδοχή του υπέρ του γιου του, Γιαζίντ Α' (Yazid) (680–683), προκάλεσε έντονες αντιδράσεις. Παράλληλα, αναδύθηκαν ανταγωνιστικές πολιτικές και φυλετικές ομάδες που αμφισβητούσαν την ίδια τη νομιμοποίηση της δυναστικής διαδοχής και τη γεωγραφική μεταφορά του κέντρου εξουσίας στη Δαμασκό, ενώ επιζητούσαν την επιστροφή της έδρας του Χαλιφάτου στη Μέκκα, θεωρώντας ότι έπρεπε να έχουν ισχυρό λόγο στην εξουσία. Οι εσωτερικές αυτές εντάσεις, που ήδη υπέβοσκαν κατά τα τελευταία χρόνια του Μωαβία, κατέληξαν μετά τον θάνατό του τον Απρίλιο του 680 σε ανοιχτή σύγκρουση, εγκαινιάζοντας μια περίοδο βαθιάς πολιτικής αστάθειας (βλ. σχετικά: Crone 1994, σσ. 1–57· Hawting 1986· Hoexter 1972)²⁸.

Η κατάσταση επιδεινώθηκε περαιτέρω λίγα χρόνια αργότερα με την επέμβαση του Χαγανάτου των Χαζάρων, μιας ανερχόμενης δύναμης στα βόρεια σύνορα του ισλαμικού κόσμου. Οι Χάζαροι προέβησαν σε επιδρομές στην Υπερκαυκασία, η οποία βρισκόταν υπό αραβικό έλεγχο, και κατέφεραν σημαντική νίκη εναντίον συνασπισμού τοπικών ηγεμόνων της Αρμενίας, της Ιβηρίας και της

²⁷ “...ἐπὶ συμφώνου ἐτησίου πάκτου, παρέχεσθαι τῇ Ῥωμαϊκῇ πολιτείᾳ παρὰ τῶν Ἀγαρηνῶν χρυσοῦ χιλιάδας τρεῖς καὶ ἄνδρας αἰχμαλώτους ν' καὶ ἵππους εὐγενεῖς ν'. ταῦτα στοιχηθέντα μεταξὺ τῶν δύο μερῶν ἐπὶ χρόνους λ' φυλάττεσθαι πλατεῖαν εἰρήνην ἀναμέσον Ῥωμαίων καὶ Ἀράβων πεποίηκεν”. *Theophanis Chronographia*, σελ., 355

Νικηφόρος., c.34.21-31; *Theoph.*, 355.10-356.2.

²⁸ Η απόφαση του Μωαβία Α' να ορίσει ως διάδοχό του τον γιο του, Γιαζίντ Α', σηματοδότησε μια σημαντική τομή στην πολιτική ιστορία του πρώιμου Ισλάμ. Μέχρι τότε, οι τέσσερις πρώτοι χαλίφες, οι λεγόμενοι «Ορθοκαθοδιγούμενοι Χαλίφες» (*al-khulafā' al-rāshidūn*), είχαν αναδειχθεί μέσω συναίνεσης ενός συμβουλίου (*shūrā*) μεταξύ των επιφανών μελών της μουσουλμανικής κοινότητας, χωρίς να έχει διαμορφωθεί ένας αυστηρά κληρονομικός μηχανισμός διαδοχής. Με τον διορισμό του Γιαζίντ, ο Μωαβίας εισήγαγε ουσιαστικά τη δυναστική αρχή στο χαλιφάτο, μετατρέποντάς το σε κληρονομικό πολιτικό θεσμό. Η επιλογή αυτή προκάλεσε έντονες αντιδράσεις, καθώς πολλοί τη θεώρησαν ασύμβατη τόσο με την πολιτική παράδοση της πρώιμης μουσουλμανικής κοινότητας όσο και με τις αρχές νομιμοποίησης της εξουσίας.

Μεταξύ εκείνων που αρνήθηκαν να αναγνωρίσουν τον Γιαζίντ συγκαταλεγόταν ο 'Abd Allāh ibn al-Zubayr, εγγονός του πρώτου χαλίφη, Αμπού Μπακρ, και εξέχον μέλος της φυλής των Κουραϊσιτών. Η αντίθεσή του στη δυναστική διαδοχή τον ανέδειξε σε έναν από τους βασικότερους πολιτικούς αντιπάλους των Ομμεϋαδών.

Ο Ibn al-Zubayr δεν ήταν ο μόνος που αμφισβήτησε τη νομιμότητα του νέου χαλίφη. Ο Χουσεΐν ibn 'Alī, εγγονός του Προφήτη Μωάμεθ, αρνήθηκε επίσης να υποταχθεί στον Γιαζίντ, γεγονός που οδήγησε στη μάχη της Καρμπάλα το 680 και στη θανάτωσή του, ένα γεγονός καθοριστικής σημασίας για τη διαμόρφωση της σιιτικής ταυτότητας. Παράλληλα, σημαντικό τμήμα των ευσεβών μουσουλμάνων, καθώς και φυλετικές ομάδες που αντιπολιτεύονταν τους Ομμεϋάδες, ιδίως οι Καϊσίτες, συντάχθηκαν με τον Ibn al-Zubayr, με αποτέλεσμα η αμφισβήτηση της ομμεϋαδικής εξουσίας να λάβει διαστάσεις γενικευμένου εμφυλίου πολέμου, γνωστού ως Δεύτερη Φίτνα (680–692).

Αλβανίας²⁹ τον Αύγουστο του 685. Το γεγονός αυτό ανέδειξε την ευρύτερη γεωπολιτική αστάθεια της περιοχής και τις πολλαπλές πιέσεις που αντιμετώπιζε το Χαλιφάτο κατά το τελευταίο τέταρτο του 7^{ου} αιώνα (Ibn al Athir 2008, Anania Širakats‘i 1944: 199· πρβλ. Zuckerman 2007: 430–431· Greenwood 2008: 245)³⁰.

Όταν ο ‘Abd al-Malik ibn Marwān διαδέχθηκε τον πατέρα του, Marwān ibn al-Hakam (684–685), τον Απρίλιο του 685, βρέθηκε αντιμέτωπος με μια ιδιαίτερα κρίσιμη πολιτική και στρατιωτική συγκυρία. Παρότι η Αίγυπτος είχε μόλις πρόσφατα επανέλθει υπό ομμεϊαδικό έλεγχο, η Συρία εξακολουθούσε να ταλανίζεται από τη διαμάχη ανάμεσα στους Γιαμανίτες (Yamanites), οι οποίοι αποτελούσαν τον βασικό πυρήνα υποστήριξης των Ομμεϊαδών, και στους Καϊσίτες (Qaysites), που παρέμεναν οι σημαντικότεροι αντίπαλοί τους³¹. Παράλληλα, οι δυνάμεις των Καϊσιτών που είχαν διαφύγει ανατολικά του Ευφράτη εξακολουθούσαν να συνιστούν σοβαρή στρατιωτική απειλή.

Η κατάσταση ήταν ακόμη πιο σύνθετη στην Αραβία και στο Ιράκ. Στην πρώτη, ο ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr εξακολουθούσε να αμφισβητεί την ομμεϊαδική εξουσία, διατηρώντας ισχυρή πολιτική και στρατιωτική βάση. Στο Ιράκ, η κατάληψη της Κούφας από τον Mukhtār ibn Abī ‘Ubayd τον Οκτώβριο του 685 ενίσχυσε το στρατόπεδο των φιλικά προσκείμενων στον Χουσεΐν ibn ‘Alī, εγγονό του Προφήτη Μωάμεθ, ενώ η Βασόρα παρέμενε προπύργιο των υποστηρικτών του Ibn al-Zubayr. Ως αποτέλεσμα, ολόκληρη σχεδόν η ανατολική πτέρυγα του χαλιφάτου βρισκόταν εκτός ουσιαστικού ομμεϊαδικού ελέγχου (Hawting 1986· Wellhausen 1927).

²⁹ Πρόκειται για την Αλβανία του Καυκάσου στο σημερινό Αζερμπαϊτζάν.

³⁰ Κατά τον 7ο αιώνα, οι Χάζαροι εισέβαλαν τμηματικά στις βόρειες επαρχίες των Αράβων (Χαλιφάτο των Ομμεϊαδών), κυρίως στον Καύκασο και τις περιοχές γύρω από την Κασπία Θάλασσα. Οι εισβολές τους στόχευαν εμπορικές οδούς και παραμεθόριες περιοχές, εκμεταλλευόμενοι τη δυσκολία ελέγχου των βουνών και των στέπων από τους Άραβες. Οι Άραβες ανταποκρίθηκαν με οχύρωση περασμάτων και στρατιωτικές εκστρατείες, αλλά οι αρχικές μάχες ήταν κυρίως αμυντικές. Οι συγκρούσεις αυτές ήταν σημαντικές για τη διατήρηση των βόρειων συνόρων του Χαλιφάτου και προετοίμασαν τις μελλοντικές μεγάλες Αραβο-Χαζαρικές συγκρούσεις του 8ου αιώνα.

³¹ Οι Γιαμανίτες (ή Υεμενίτες) και οι Καϊσίτες (ή Βόρειοι Άραβες) ήταν δύο μεγάλες φυλετικές συνομοσπονδίες που υπήρχαν πριν από το Ισλάμ και συνέχισαν να παίζουν σημαντικό ρόλο στην πολιτική μετά την ίδρυση του Χαλιφάτου. Οι Γιαμανίτες (νότιοι Άραβες) κατάγονταν από τον Καχτάν (Qahtān) και είχαν ρίζες στην Υεμένη. Οι Καϊσίτες (βόρειοι Άραβες) κατάγονταν από τον Αντνάν (‘Adnān) και ζούσαν στις βόρειες και κεντρικές περιοχές της Αραβίας. Αυτή η παλιά αντιπαλότητα Βορρά–Νότου ήταν αρχικά πολιτισμική και γενεαλογική, αλλά στην εποχή των Ομμεϊαδών απέκτησε ισχυρό πολιτικό χαρακτήρα.

Μετά τον θάνατο του Μωαβία Α΄ το 680, η διαδοχή του από τον γιο του Γιαζίντ Α΄ προκάλεσε τον δεύτερο εμφύλιο πόλεμο (δεύτερη Φίτνα). Η κάθε φυλετική συνομοσπονδία τάχτηκε σε διαφορετική πλευρά: Οι Γιαμανίτες που ήταν παραδοσιακά σύμμαχοι των Ομμεϊαδών είχαν εγκατασταθεί στη Συρία κι αποτελούσαν τον βασικό κορμό του ομμεϊαδικού στρατού (ιδίως στη Χομς και στη Δαμασκό). Για το λόγο αυτό στήριξαν τον Γιαζίντ. Οι Καϊσίτες, αντίθετα, ένιωθαν παραγκωνισμένοι και υποστήριξαν τους αντιπάλους του καθεστώτος, όπως τον ‘Αμπντ Αλλάχ μπν αλ-Ζουμπάιρ, που επαναστάτησε εναντίον του Γιαζίντ από τη Μέκκα.

Μετά τον θάνατο του Γιαζίντ (683) και την προσωρινή κατάρρευση της ομμεϊαδικής εξουσίας, η φυλετική σύγκρουση ξέσπασε ανοιχτά στη Συρία — χαρακτηριστικά στη μάχη του Μαρτζ Ράχιτ (684), όπου οι Γιαμανίτες νίκησαν τους Καϊσίτες. Από τότε, η αντιπαράθεση Γιαμανιτών–Καϊσιτών έγινε ο καθοριστικός παράγοντας στην πολιτική των Ομμεϊαδών.

Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, (Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2016). Patricia Crone and Martin Hinds, *God’s Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge University Press, 1986). Moshe Sharon, “The Umayyads as Seen by the Early Historians,” στο *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984): 7–39.

Μέσα σε αυτό το περιβάλλον γενικευμένης πολιτικής αστάθειας και πολλαπλών στρατιωτικών μετώπων, είναι εύλογο να υποτεθεί ότι οι βυζαντινοί σύμμαχοι στα ορεινά της Συρίας και του Λιβάνου βρήκαν πρόσφορο έδαφος για την αναζωπύρωση της δράσης τους. Αν και οι πηγές δεν περιγράφουν πάντοτε με σαφήνεια την εξέλιξη των γεγονότων, η εσωτερική αποδυνάμωση του χαλιφάτου φαίνεται ότι δημιούργησε ευνοϊκές συνθήκες για την εκ νέου ενεργοποίηση των Μαρδαϊτών και των τοπικών χριστιανικών πληθυσμών που συνεργάζονταν μαζί τους (al-Tabari 1989: 63, 159–161, 182–225· Theophanes 1883, 360.22–29· Hoyland 2011: 176–179 [Agar., Mich.S. and Chron.1234]· πρβλ. Dixon 1971: 25–59, 89–93· Kennedy 2016: 93–97).

Μετά το θάνατο του Κωνσταντίνου Δ' το 685, τον διαδέχθηκε ο Ιουστινιανός Β' Ρινότμητος (685–695, 705–711) ο οποίος επέστρεψε στην εξουσία με τη βία και τη βοήθεια ξένου στρατού. Υπό τον νέο αυτοκράτορα, η βυζαντινή πολιτική απέναντι στο Χαλιφάτο έγινε περισσότερο επιθετική. Οι Μαρδαίτες συνέχισαν τις επιδρομές τους στις ορεινές περιοχές της Συρίας, ενώ ο Ιουστινιανός ενίσχυσε τη βυζαντινή παρουσία στον Καύκασο, αποστέλλοντας ισχυρή στρατιωτική δύναμη με σκοπό την αποκατάσταση της βυζαντινής επιρροής στην Υπερκauκασία. Η εκστρατεία κατέληξε στην επιβολή φόρων στους ηγεμόνες της Αρμενίας, της Ιβηρίας, της Αλβανίας και τμημάτων της Μηδίας στη βορειοδυτική Περσία (Theophanes 1883, 363.26–31· Brubaker και Haldon 2011: 586), εξέλιξη που οι αραβικές πηγές παρουσιάζουν ως παραβίαση των όρων της ειρηνευτικής συμφωνίας του 677/678.

Την ίδια περίοδο, ο 'Abd al-Malik εξακολουθούσε να αντιμετωπίζει σοβαρές προκλήσεις στο εσωτερικό του χαλιφάτου. Η εδραίωση της εξουσίας του προϋπέθετε την αντιμετώπιση των αντιπάλων του ανατολικά του Ευφράτη, καθώς και την εξουδετέρωση του κινήματος του 'Abd Allāh ibn al-Zubayr. Υπό τις συνθήκες αυτές, η διατήρηση ενός δεύτερου ενεργού μετώπου απέναντι στο Βυζάντιο δεν ήταν προς το συμφέρον της ομμεϊαδικής ηγεσίας. Για τον λόγο αυτό, ο χαλίφης επέλεξε να διαπραγματευθεί μια νέα συμφωνία με τον Ιουστινιανό Β', η οποία κατέληξε, το 688, στη σύναψη δεκαετούς συνθήκης ειρήνης. Η συμφωνία αυτή επέτρεψε στον 'Abd al-Malik να επικεντρωθεί στην αποκατάσταση της εσωτερικής συνοχής του χαλιφάτου, ενώ παράλληλα παρείχε στη βυζαντινή πλευρά τη δυνατότητα να διατηρήσει την επιρροή της στις παραμεθόριες περιοχές της Συρίας και του Λιβάνου (Cheira 1947, σ. 145 κ.εξ.).

Οι όροι της νέας συνθήκης ήταν ιδιαίτερα επαχθείς για το χαλιφάτο. Ο ετήσιος φόρος που όφειλε να καταβάλλει ο 'Abd al-Malik αυξήθηκε δραματικά, από 3.000 σόλιδους ετησίως σε 1.000 σόλιδους ημερησίως, δηλαδή περίπου 365.000 σόλιδους τον χρόνο. Παράλληλα, υποχρεώθηκε να παραδίδει καθημερινά έναν απελευθερωμένο αιχμάλωτο πολέμου και ένα άλογο, αυξάνοντας σημαντικά τις υποχρεώσεις που είχαν συμφωνηθεί με τη συνθήκη του 677/678³².

³² «...ὁ αὐτὸς Ἀβιμέλεχ τὴν ἐπὶ Μαυρίου ζητηθεῖσαν εἰρήνην αἰτεῖται ἀποστείλας πρέσβεις πρὸς τὸν βασιλέα, τὰς αὐτὰς τῆς χιλιάδας τοῦ χρυσοῦ νομισμάτων συνθέμενος τελεῖν, καὶ τοὺς τῆς δούλους, καὶ ὁμοίως εὐγενεῖς ἵππους τῆς». Theophanis *Chronographia*, σελ. 361.

Επιπλέον, η νέα συμφωνία αναγνώριζε ενισχυμένα βυζαντινά δικαιώματα στην Αρμενία, στην Αρζανηνή, στο Γκουρζάν (Ιβηρία) και στην Ατροπατηνή, ενώ προέβλεπε καθεστώς συνδιοίκησης και κοινής φορολόγησης της Κύπρου. Οι ρυθμίσεις αυτές δεν συνεπάγονταν κατ' ανάγκην πλήρη μεταβίβαση της κυριαρχίας των περιοχών αυτών στο Βυζάντιο, αλλά αντανάκλυσαν έναν συμβιβασμό που αναγνώριζε την επιρροή και των δύο δυνάμεων στις αμφισβητούμενες μεθοριακές ζώνες.

Καθοριστικής σημασίας για τον χαλίφη ήταν ο όρος που προέβλεπε την αποχώρηση των Μαρδαϊτών από τις ορεινές περιοχές της Συρίας και του Λιβάνου και τη δέσμευση του Ιουστινιανού Β' να αποτρέψει κάθε νέα επιδρομή τους εναντίον αραβικών εδαφών. Παράλληλα, συμφωνήθηκε ότι τα φορολογικά έσοδα από την Κύπρο, την Αρμενία και την Ιβηρία θα κατανέμονταν ισομερώς μεταξύ Βυζαντινών και Αράβων (Theophanes 1883, 363.6–20). Είναι πολύ πιθανό ότι η εξουδετέρωση της μαρδαϊτικής απειλής αποτέλεσε βασική προϋπόθεση για την εφαρμογή του δεύτερου αυτού όρου, καθώς η αποκατάσταση της ασφάλειας στις παραμεθόριες περιοχές μπορούσε να διασφαλίσει την αποτελεσματική είσπραξη και διανομή των φόρων.

Η μετοικεσία των Μαρδαϊτών αποτέλεσε μία από τις σημαντικότερες συνέπειες της συνθήκης του 688, καθώς επηρέασε τόσο τη δημογραφική σύνθεση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας όσο και τη στρατιωτική ισορροπία στα νοτιοανατολικά της σύνορα. Σύμφωνα με τον Θεοφάνη τον Ομολογητή, μετακινήθηκαν περίπου 12.000 Μαρδαίτες, ενώ ο συνολικός αριθμός των μεταναστευσάντων, μαζί με τις οικογένειές τους, εκτιμάται ότι έφθασε τις 30.000 (Theophanes 1883: 363–364), πιθανότατα πριν από τα τέλη του 686 (Nicephorus 1990: 38.15–16· Theophanes 1883: 361.8–13, 363.6–20· Hoyland 2011: 181–182 [Agar., Mich.Syr. and Chron.1234])³³. Οι πληθυσμοί αυτοί δεν προέρχονταν αποκλειστικά από περιοχές υπό βυζαντινό έλεγχο, αλλά περιλάμβαναν και κατοίκους της αραβικής επικράτειας, γεγονός που καταδεικνύει τη σύνθετη κοινωνική και πολιτική φυσιογνωμία των Μαρδαϊτών (Treadgold 1995: 72).

Μετά τη μετεγκατάστασή τους, οι Μαρδαίτες εγκαταστάθηκαν σε στρατηγικής σημασίας περιοχές του βυζαντινού κράτους, κυρίως κατά μήκος των θαλάσσιων συνόρων της Μικράς Ασίας και της δυτικής Ελλάδας. Η παρουσία τους τεκμηριώνεται στις πηγές στην ενδοχώρα της Αττάλειας, καθώς και στην Πελοπόννησο, τη Νικόπολη και την Κεφαλληνία, όπου εξακολούθησαν να υπηρετούν τη βυζαντινή στρατιωτική οργάνωση κατά τους επόμενους αιώνες (Ahrweiler 1966: 33, 44, 50, 52, 84–85, 108, 100, 399–400).

Η πολιτική αυτή του Ιουστινιανού Β' προκάλεσε την κριτική των μεταγενέστερων χρονικογράφων, οι οποίοι θεώρησαν ότι η απομάκρυνση των Μαρδαϊτών αποδυνάμωσε τη βυζαντινή

³³ Η Ιβηρία έχει υποκατασταθεί από τη Γουρζάν στην εκδοχή του Θεόφιλου Εδεσσηνού. Πιθανότατα πρόκειται για λάθος, καθώς η τρίτη αυτή περιοχή που αναφέρεται θα πρέπει να λειτουργούσε ως συνδετικός κρίκος ανάμεσα στις άλλες δύο, δηλαδή την Ατροπατηνή και την Αρμενία, και επομένως θα πρέπει να βρισκόταν στα νότια του Υπερκαυκάσου ή, ενδεχομένως, στα ορεινά και τις υψίπεδες κοιλάδες του σημερινού Κουρδιστάν. Ο Θεόφιλος επίσης αναφέρει ότι ο 'Αμπντ αλ-Μαλίκ απλώς παραχώρησε μερίδιο εξουσίας στους Ρωμαίους στον βορρά (πάνω από την Αρμενία και την Ιβηρία), σε αντίθεση με τις σαφείς μαρτυρίες του Αγάπιου και του Μιχαήλ του Σύρου, οι οποίοι τονίζουν ότι υποχρεώθηκε να παραχωρήσει πλήρη κυριαρχία στις περιοχές αυτές.

παρουσία στα ορεινά της Συρίας. Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής χρησιμοποιεί μάλιστα την ιδιαίτερα εύγλωττη έκφραση ότι ο αυτοκράτορας «*χάλκεον τεῖχος διαλύσας*» (*Chronographia*, σ. 364), παρομοιάζοντας τους Μαρδαίτες με ένα αδιαπέραστο αμυντικό φράγμα που προστάτευε τα ανατολικά σύνορα της αυτοκρατορίας.

Το γεγονός ότι η αποχώρηση των Μαρδαϊτών συμπεριλήφθηκε ως βασικός όρος της συνθήκης του 688 υποδηλώνει τη στρατηγική σημασία που απέδιδε το χαλιφάτο στην εξουδετέρωση αυτής της απειλής. Παρά τη μαζική μετεγκατάστασή τους, μικρός αριθμός Μαρδαϊτών παρέμεινε στις ορεινές περιοχές της Συρίας και συνέχισε τις επιδρομές και τις εξεγέρσεις εναντίον των Ομμεϊαδών μέχρι την εκστρατεία του πρίγκιπα και στρατηγού Μασλάμα ibn 'Abd al-Malik, ο οποίος γύρω στο 708 κατέστειλε οριστικά την αντίστασή τους (Rotter 1991: 740· Treadgold 1997: 341)³⁴.

Η τύχη αυτών των πληθυσμών αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την παρούσα μελέτη, καθώς από αυτούς τους εναπομείναντες Μαρδαίτες αντλεί την καταγωγή του ένας από τους σημαντικότερους εθνικούς μύθους των σύγχρονων Μαρωνιτών του Λιβάνου. Η άποψη αυτή, αν και δεν επιβεβαιώνεται ομόφωνα από τις ιστορικές πηγές, κατέχει κεντρική θέση στη μαρωνίτικη ιστοριογραφία και στη συγκρότηση της συλλογικής εθνικής ταυτότητας, ζήτημα που θα εξεταστεί στη συνέχεια.

3. Η ιστοριογραφική πρόσληψη των Μαρδαϊτών (19ος–20ός αιώνας).

Η σχέση μεταξύ Μαρωνιτών και Μαρδαϊτών, όπως και η ταύτιση των τελευταίων με τους Jarājimah, αποτελεί αντικείμενο μακράς ιστοριογραφικής διαμάχης. Στον πυρήνα της βρίσκεται η θεωρία ότι οι σημερινοί Μαρωνίτες κατάγονται από τους Μαρδαίτες, μια άποψη που διαμορφώθηκε συστηματικά από τον Πατριάρχη των Μαρωνιτών Estephan al-Duwayhī (1630–1704), τον σημαντικότερο εκπρόσωπο της μαρωνίτικης ιστοριογραφίας (Duwayhi 1890, Κουμαριανού 2024: 26)³⁵.

Ο Duwayhī ήταν ο πρώτος που συνέθεσε μια συνεκτική ιστορία της μαρωνίτικης κοινότητας, αξιοποιώντας κυρίως τη *Χρονογραφία* του Θεοφάνη του Ομολογητή. Από τις σύντομες αναφορές των βυζαντινών πηγών οικοδόμησε ένα ολοκληρωμένο αφήγημα εθνογένεσης, σύμφωνα με το οποίο οι Μαρωνίτες κατάγονται από τους Μαρδαίτες (Maradah), τους χριστιανούς πολεμιστές που εγκαταστάθηκαν στο όρος Λίβανος μετά τις συγκρούσεις τους με τους Άραβες (al-Duwayhī 1974).

³⁴ Ο Μασλάμα ιμπν Αμπντ αλ-Μαλίκ αναφέρεται για πρώτη φορά το 705 από τον al-Baladhuri (σελ. 248-9), όταν διεύθυνε την ετήσια θερινή επιδρομή κατά της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας μαζί με τον ανιψιό του αλ-Αμπάς ιμπν Ουαλίντ. Η πρώτη μείζων εκστρατεία του ήταν η πολιορκία των Τυάνων στην νοτιοανατολική Μικρά Ασία, την οποία εξάπेलυσε σε αντίποινα της ήττας και του θανάτου του διακεκριμένου στρατηγού Μαϊμούν του Μαρδαίτη την προηγούμενη χρονιά. Η πολιορκία διήρκεσε όλο τον χειμώνα, κατά τον οποίο οι Άραβες υπέμειναν σημαντικές κακουχίες, κατάφεραν όμως να νικήσουν τον βυζαντινό στρατό την επόμενη άνοιξη, με αποτέλεσμα η πόλη να παραδωθεί.

³⁵ Ο Estephan al-Duwayhi (1630-1704) σπούδασε στο Collegium Maronitum για δεκατέσσερα χρόνια. Το 1655 χειροτονήθηκε ιερέας στο Λίβανο και στάλθηκε στο Χαλέπι για να βοηθήσει τον Συρο-Καθολικό επίσκοπο εναντίον των Ιακωβιτών. Μετά από οκτώ μήνες επέστρεψε στο Λίβανο και έμεινε στο μοναστήρι του Mar Yaquub al-Abbas για πέντε χρόνια. Το 1668 χειροτονήθηκε επίσκοπος Κύπρου. Δύο χρόνια αργότερα εξελέγη Πατριάρχης.

Κεντρική θέση στην αφήγηση αυτή κατέχει ο Ιωάννης Μάρωνας του Σαρούμ (Yūhannā al-Sārūmī) –χωριό, σύμφωνα με τον Duwayhī, στα όρη Αμανού κοντά στην Αντιόχεια, τον οποίο ο Duwayhī παρουσιάζει ως Μαρδαΐτη ευγενούς καταγωγής, ηγούμενο της μοναστικής κοινότητας του Αγίου Μάρωνα στην κοιλάδα του Ορόντη και πρώτο Πατριάρχη των Μαρωνιτών με την επικύρωση της Ρώμης. Η βιογραφία του εμπλουτίζεται με στοιχεία που δεν επιβεβαιώνονται από τις πρωτογενείς πηγές: συνδέεται με τη Ρώμη, εμφανίζεται ως ο ιδρυτής της μαρωνίτικης Εκκλησίας και παρουσιάζεται να διώκεται από τον Ιουστινιανό Β΄, γεγονός που οδηγεί στη μετοίκηση των Μαρωνιτών στο όρος Λίβανος. Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσεται και ο αναχρονιστικός ισχυρισμός ότι η μητέρα του ήταν φράγκισσα πριγκίπισσα της Καρολίγγειας δυναστείας, μολονότι η δυναστεία αυτή εμφανίζεται ιστορικά έναν περίπου αιώνα αργότερα.

Η συνθήκη του 688 ενσωματώνεται επίσης στη μαρωνίτικη αφήγηση. Ο Duwayhī υποστηρίζει ότι η απομάκρυνση των Μαρδαϊτών από τη Συρία επέτρεψε στους Βυζαντινούς να στραφούν εναντίον των Μαρωνιτών της Συρίας, αναγκάζοντας τον Ιωάννη Μάρωνα να καταφύγει στον Λίβανο (Moubarac 1972, τ. 1.1: 7–8· Salibi 1959: 221), όπου ίδρυσε μια αυτόνομη εκκλησιαστική και πολιτική κοινότητα. Η συνέχεια αυτής της κοινότητας εξασφαλίζεται από τον ανιψιό του, Ιμπραήμ, ο οποίος, σύμφωνα με την παράδοση, ίδρυσε τη δυναστεία των *muqaddams*, των κληρονομικών αρχηγών που κυβερνούσαν τους Μαρωνίτες από κοινού με τον Πατριάρχη (Salibi 1988: 84).

Η αφήγηση του Duwayhī υιοθετήθηκε από μεταγενέστερους Μαρωνίτες ιστορικούς, όπως ο Joseph al-Debs (al-Debs 1903: 403–413), και εξελίχθηκε σε ιδρυτικό μύθο της μαρωνίτικης συλλογικής ταυτότητας. Δεν πρόκειται απλώς για μια απόπειρα ανασύστασης του παρελθόντος, αλλά για μια διαδικασία επιλογής, ανασύνθεσης και επανανοηματοδότησης ιστορικών γεγονότων. Οι Μαρδαΐτες μετατρέπονται από μια ετερόκλητη συνοριακή στρατιωτική ομάδα σε ενιαίο χριστιανικό έθνος, ο Ιωάννης Μάρωνας αναδεικνύεται σε εθνάρχη και ιδρυτή της κοινότητας, ενώ η εγκατάσταση στο όρος Λίβανος αποκτά τον χαρακτήρα ιδρυτικής πράξης. Με τον τρόπο αυτό η μαρωνίτικη ιστοριογραφία κατασκευάζει μια αφήγηση ιστορικής συνέχειας, η οποία θεμελιώνει την αυτοχθονία, την αυτονομία και τη διαχρονική σχέση των Μαρωνιτών με τον Λίβανο και, ταυτόχρονα, νομιμοποιεί τον ιδιαίτερο πολιτικό και εκκλησιαστικό τους ρόλο.

Με μια πρώτη θεώρηση, η υπόθεση του al-Duwayhī περί καταγωγής των Μαρωνιτών από τους Μαρδαΐτες παρουσιάζει εσωτερική συνοχή και, εκ πρώτης όψεως, ερμηνευτική πειστικότητα. Στο πλαίσιο αυτό, η μαρωνίτικη ιδιαιτερότητα δεν αποδίδεται μόνο σε θεολογικές διαφοροποιήσεις σε σχέση με τις λοιπές χριστιανικές ομολογίες της Ανατολής, αλλά σε μια διακριτή εθνοτική καταγωγή: οι Μαρωνίτες παρουσιάζονται ως απόγονοι των Μαρδαϊτών, ενός πληθυσμού που χαρακτηρίζεται από πολεμική αρετή και αντίσταση στην αραβική κυριαρχία.

Σε αντιδιαστολή προς άλλες χριστιανικές ομάδες της Ανατολής - Μελκίτες και Ιακωβίτες, οι οποίοι, κατά τον Duwayhī, προέρχονταν από σημιτικούς χριστιανικούς πληθυσμούς που συχνά συνεργάστηκαν με τους Άραβες κατακτητές-, οι Μαρδαΐτες προβάλλονται ως υπερασπιστές του

Χριστιανισμού και ως θεμέλιο μιας αυτόνομης χριστιανικής κοινότητας στον Λίβανο. Η αφήγηση αυτή συνδέει επίσης τη μαρωνίτικη ταυτότητα η οποία παρουσιάζει σταθερό προσανατολισμό προς τη Ρώμη με μια ιστορική συνέχεια που εδράζεται στην αντίσταση και την ανεξαρτησία (για τη θεωρία του Duwayhī και τη διάδοσή της στη μαρωνιτική ιστοριογραφία, βλ. al-Duwayhī 1973: 45–62· πρβλ. al-Debs 1883: 112· Theophanes 1883: 361· Nau 1905: 5–33).

Ωστόσο, η ιστορική τεκμηρίωση της θεωρίας είναι εξαιρετικά προβληματική. Πρώτον, η μορφή του Ιωάννη Μάρωνα δεν επιβεβαιώνεται από τις σύγχρονες πηγές της εποχής και απαντά κυρίως σε μεταγενέστερη μαρωνιτική παράδοση. Η πατριαρχική διαδοχή της Αντιόχειας κατά τον 7ο αιώνα είναι επαρκώς τεκμηριωμένη και δεν περιλαμβάνει τέτοιο πρόσωπο (Theophanes 1883: 346· Frendo 1982: 202–204· PG 1928 (89): 1844· Michael the Syrian 1899 (2): 112–114· PG 1863 (108): 677 κ.εξ.)³⁶.

Δεύτερον, ο ιστορικός και γεωγραφικός εντοπισμός των Μαρωνιτών δεν υποστηρίζει τη χρονολόγηση που προτείνει ο Duwayhī. Οι διαθέσιμες πηγές δείχνουν ότι η παρουσία τους στην κοιλάδα του Ορόντη, ποταμού της Συρίας, συνεχίζεται έως περίπου τον 10ο αιώνα, ενώ η σταδιακή μετακίνηση προς το Όρος Λίβανος φαίνεται να εντάσσεται κυρίως στο πλαίσιο των βυζαντινών επανακατακτήσεων του 10ου–11ου αιώνα και της επακόλουθης αστάθειας (Treiger 2012: 89–104· Griffith 2008: 45–74)³⁷.

Υπό αυτό το πρίσμα, η αφήγηση του Duwayhī δεν αντανακλά τόσο τα γεγονότα του 7ου αιώνα όσο μια μεταγενέστερη ανασύνθεση της ιστορικής μνήμης. Η θεωρία της μαρδαϊτικής καταγωγής, παρά την ευρεία αποδοχή της σε τμήματα της μαρωνίτικης παράδοσης, λειτουργεί πρωτίστως ως εθνογενετικό αφήγημα που αποσκοπεί στη συγκρότηση ιστορικής συνέχειας και στην ερμηνεία της ιδιαίτερης ταυτότητας της κοινότητας. Παρά την έλλειψη ιστορικής τεκμηρίωσης, η θεωρία του Duwayhī εξακολουθεί να χαίρει ευρείας αποδοχής εντός της μαρωνιτικής κοινότητας, κυρίως επειδή

³⁶ Από τις διαθέσιμες ιστορικές πηγές προκύπτει ότι δεν υπήρξε Πατριάρχης Αντιόχειας με το όνομα Ιωάννης Μάρωνας μεταξύ των ετών 685 και 707. Το όνομα αυτό δεν απαντάται σε κανένα εκκλησιαστικό δίπτυχο. Ο τελευταίος ορθόδοξος Πατριάρχης Αντιόχειας, Αναστάσιος Γ' (†610), φέρεται να πέθανε μαρτυρικά χωρίς να αφήσει διάδοχο, σε μια περίοδο κατά την οποία η Συρία βρισκόταν υπό περσική κατοχή και οι Σασσανίδες ευνοούσαν τους Νεστοριανούς εις βάρος των Μελκιτών. Ο μόνος Πατριάρχης που ασκούσε εξουσία τότε ήταν ο Ιακωβίτης Αθανάσιος Α' (†631), ο οποίος απέρριψε την πρόταση του αυτοκράτορα Ήρακλείου να αναγνωριστεί ως Πατριάρχης Αντιόχειας με αντάλλαγμα την αποδοχή των αποφάσεων της Χαλκηδόνας. Μετά τον θάνατό του, την πατριαρχική έδρα κατέλαβε ο Ιωάννης Β' του Sédré (631–648), ενώ ο Πατριάρχης που μαρτυρείται στην εν Τρούλλω Σύνοδο το 692 είναι ο Γεώργιος. Η μορφή του Ιωάννη Μάρωνα τεκμηριώνεται μόνο σε μαρωνιτικές παραδόσεις, και μάλιστα από τον 14ο αιώνα και μετά.

³⁷ Οι Μαρωνίτες φαίνεται ότι κατοικούσαν στην κοιλάδα του Ορόντη, έως περίπου τον 10ο αιώνα, ενώ η σταδιακή μετακίνησή τους προς το Όρος Λίβανος τοποθετείται κυρίως στον 11ο αιώνα. Μετά την αραβική κατάκτηση (634–637), η περιοχή πέρασε στη μουσουλμανική κυριαρχία, η οποία γενικά επέτρεπε σχετική θρησκευτική ανοχή, αν και συνέβαλε μακροπρόθεσμα σε διαδικασίες αραβοποίησης των χριστιανικών πληθυσμών. Κατά τον 10ο αιώνα και κυρίως με τη βυζαντινή ανακατάληψη της Συρίας (Νικηφόρος Φωκάς, Ιωάννης Τσιμισκής, Βασίλειος Β'), η περιοχή του Ορόντη βρέθηκε προσωρινά υπό βυζαντινό έλεγχο, ο οποίος όμως αποδυναμώθηκε μετά το 1025 και εγκαταλείφθηκε περίπου έως το 1070, ενώ η Αντιόχεια διατηρήθηκε έως το 1085.

Η μετακίνηση των Μαρωνιτών προς το Όρος Λίβανος φαίνεται πιθανότερο να συνδέεται με τις αναταράξεις της βυζαντινής επανακατάκτησης και της μεταβατικής περιόδου 969–1071, και όχι με γεγονότα του 7ου αιώνα, καθώς τότε η περιοχή βρισκόταν υπό ομμεϊϋαδική κυριαρχία.

παρέχει ένα εθνοτικό αφήγημα που αντιπαρέρχεται την αραβική καταγωγή των Μαρωνιτών. Είναι αξιοσημείωτο, ωστόσο, ότι ο ίδιος ο Duwayhī σε άλλα έργα του αναγνώρισε ρητά την αραβική καταγωγή των Μαρωνιτών, γεγονός που αναδεικνύει την εσωτερική ασυνέπεια του ίδιου του αφηγήματος (Salibi 1988: 85).

Η περίπτωση του Duwayhī δεν πρέπει να ιδωθεί απλώς ως ιστοριογραφικό σφάλμα ή ως ανεπαρκής χρήση των πηγών, αλλά ως χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού που ο Hobsbawm ονομάζει «επινόημενη παράδοση» (Hobsbawm & Ranger, 1983). Η ιστορική αφήγηση δεν λειτουργεί εδώ ως ουδέτερη αναπαράσταση του παρελθόντος, αλλά ως μηχανισμός νομιμοποίησης ενός συλλογικού υποκειμένου μέσω της επιλογής, ανασύνθεσης και ανασηματοδότησης ιστορικών στοιχείων (Hobsbawm & Ranger, 1983: 1-14).

Στο ίδιο πλαίσιο, η κατασκευή μιας γραμμικής καταγωγής των Μαρωνιτών από τους Μαρδαΐτες συνιστά αυτό που ο Anderson περιγράφει ως διαδικασία συγκρότησης «φαντασιακής κοινότητας» (Anderson, 1983). Η κοινότητα δεν προκύπτει από άμεση ιστορική συνέχεια, αλλά από την κοινή πρόσληψη ενός αφηγήματος καταγωγής που καθιστά δυνατή την αίσθηση ενότητας, συνέχειας και συλλογικής ταυτότητας (Anderson, 1983: 6-7).

Παράλληλα, η λειτουργία της παράδοσης ως μηχανισμού αναπαραγωγής κοινωνικής και πολιτικής νομιμοποίησης έχει αναλυθεί και από τον Herzfeld, ο οποίος δείχνει πώς η «πολιτισμική οικειότητα» μπορεί να συνυπάρχει με ιδεολογικές κατασκευές του παρελθόντος (Herzfeld, 1991: 12-15). Στην ίδια κατεύθυνση, η Kapferer επισημαίνει ότι οι ιστορικές αναπαραστάσεις συχνά αντανakλούν τις ανάγκες του παρόντος και όχι την εμπειρική πραγματικότητα των γεγονότων (Kapferer, 1988: 90).

Υπό αυτό το πρίσμα, η θεωρία της μαρδαϊτικής καταγωγής δεν λειτουργεί ως ιστορική υπόθεση προς επιβεβαίωση ή απόρριψη, αλλά ως παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο οι εθνικές και θρησκευτικές ταυτότητες συγκροτούνται μέσω επιλεκτικής ανάγνωσης του παρελθόντος. Οι Μαρδαΐτες μετατρέπονται έτσι από ιστορικά αμφίσημη συνοριακή στρατιωτική ομάδα σε συμβολικό θεμέλιο της μαρωνίτικης συλλογικής ταυτότητας, ανεξάρτητα από την ιστορική επαληθευσσιμότητα της συνέχειας (Lowenthal, 1985: 41-45). Η σημασία του αφηγήματος, επομένως, δεν βρίσκεται στην ιστορική του επαληθευσσιμότητα, αλλά στην ικανότητά του να προσδίδει συνοχή και νομιμοποίηση στη συλλογική ταυτότητα των Μαρωνιτών, αλλά και να συγκροτεί και να νομιμοποιεί μια κοινή ιστορική συνείδηση.

4. Μαρδαΐτες, Μαρωνίτες και η ιστοριογραφική διαμάχη

Η συζήτηση για τη σχέση Μαρδαϊτών και Μαρωνιτών έχει αποτελέσει αντικείμενο εκτενούς ιστοριογραφικής αντιπαράθεσης ήδη από τον 19ο αιώνα, με βασικό σημείο τριβής την πιθανή εθνοθρησκευτική ταύτιση των δύο ομάδων. Οι πρώιμες μαρωνιτικές παραδόσεις υποστήριξαν ότι οι Μαρδαΐτες (Maradah) αποτέλεσαν προγονική μορφή των Μαρωνιτών, άποψη που συνδέθηκε με την ανάγκη συγκρότησης ιστορικής συνέχειας της κοινότητας.

Η πρώτη συστηματική κριτική διατυπώθηκε από τον Joseph David, Χωροεπίσκοπο της Μοσούλης της Συριο-Καθολικής Εκκλησίας (1829-1890), ο οποίος, βασιζόμενος στις βυζαντινές και συριακές πηγές, υποστήριξε ότι οι Μαρδαίτες ήταν εξωτερική, στρατιωτικά οργανωμένη δύναμη της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και όχι εντόπια εκκλησιαστική κοινότητα της Αντιοχείας. Κατά τον ίδιο, δεν υπάρχουν τεκμήρια μαρωνιτικής ταυτότητας (Bury, 1889: 321· David, 1873: 83) ή ιστορικής συνέχειας μεταξύ Μαρδαϊτών και Μαρωνιτών (Theophanes, 1883: 364)³⁸, ενώ η δράση τους εντάσσεται στο πλαίσιο βυζαντινών συνοριακών επιχειρήσεων (David, 1873: 81-98)³⁹.

Ο David απορρίπτει την άποψη ότι οι Μαρδαίτες ήταν εχθρικά διακείμενοι προς τους αυτοκράτορες. Αντίθετα, θεωρεί ότι λειτουργούσαν ως υπήκοοι και στρατιώτες της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Η συμφωνία μεταξύ του 'Abd al-Malik και του Ιουστινιανού Β' Ρινόμητου για την εκκένωση των Μαρδαϊτών από το Λίβανο υποδηλώνει σαφώς την υπαγωγή τους στην αυτοκρατορική εξουσία και την εκτέλεση των όρων της συμφωνίας υπό την εποπτεία της Βυζαντινής διοίκησης.

Τέλος, ο David προτείνει ότι η ονομασία «Μαρδαίτες» πιθανότατα προέρχεται από την περσική λέξη *Mard*, που σημαίνει «άντρας» ή «γενναίος», υποδηλώνοντας τη στρατιωτική αρετή τους στην υπεράσπιση των βυζαντινών συνόρων από περσικές επιδρομές. Η φήμη τους ως γενναίων μαχητών επιβεβαιώνεται και από τους Πέρσες, οι οποίοι τους αποκαλούσαν *Mardan*⁴⁰.

Τον 20^ο αιώνα ο Henri Lammens (†1937), Ιησουΐτης ιερέας, διακεκριμένος οριενταλιστής και καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Αγίου Ιωσήφ της Βηρυτού, υπήρξε από τους πρώτους μελετητές που αντιμετώπισαν συστηματικά το ζήτημα της καταγωγής των Μαρδαϊτών, εξετάζοντας κριτικά τόσο τις

³⁸ Κωνσταντινουπόλεως επίσκοπος Παῦλος ἔτη ζ´. β´. δ´. α´. Τούτῳ τῷ ἔτει ἐγένετο λιμὸς ἐν Συρίᾳ· καὶ πολλοὶ εἰσηλθόντες εἰς Ῥωμανίαν. καὶ ἔλθων ὁ βασιλεὺς εἰς Ἀρμενίαν ἐκεῖ ἐδέξατο τοὺς ἐν τῷ Λιβάνῳ Μαρδαίτας, χάλκεον τεῖχος διαλύσας.

³⁹ «Οἱ ἀρχαῖοι ἱστορικοὶ ἀνέφεραν ὅτι τὸν ἑβδόμο αἰῶνα μιὰ ομάδα ἀνδρῶν ποὺ ἐξαπλώθηκαν καὶ ἐγέναν πολὺ γνωστοὶ στὰ δυτικά μέρη τῆς Συρίας καὶ ὀνομάστηκαν Μαρδαῖτες, προέρχονταν ἀπὸ τὴ Χώρα τῶν Ροῦμ [Βυζάντιο], με σκοπὸ νὰ ἀπωθήσουν τοὺς Μουσουλμάνους Ἀραβες, ποὺ εἶχαν στὴν κατοχὴ τοὺς τὴ Συρία, νὰ τοὺς πολεμήσουν καὶ νὰ τοὺς ἐμποδίσουν νὰ εἰσβάλουν στὴ χώρα [Βυζάντιο].

Αὐτὸ ὡδήγησε τοὺς λόγιους Μαρωνίτες ἀπὸ τὸν Marhaj Nirun [Nimruin] ἕως τὸν Yusuf al-Debs νὰ πιστεύουν ὅτι αὐτοὶ οἱ Μαρδαῖτες ἦταν πρόγονοι τῶν Μαρωνιτῶν, ὅτι ἡ ὀνομασία Maradah προέρχεται ἀπὸ τὴ Συριακὴ ἢ τὸ Ἀραβικὴ λέξη "Muruda" (ἐπαναστάτης), ὅτι ἦταν ἀντίπαλοι τῶν Βασιλέων τοῦ Ροῦμ [βυζαντινῶν αυτοκρατόρων] στὴ Συρία καὶ ὅτι οἱ ὁπαδοὶ τῶν βασιλέων τῶν Ροῦμ (Βυζαντινῶν αυτοκρατόρων) ὀνομάζονταν Μελκίτες [βασιλικοὶ] λόγω τῆς ἀντίθεσής τοὺς με τοὺς Μαρδαῖτες.

Ὁ ἴδιος ὁ Assemani ἔχει υποστηρίξει με κάθε σοβαρότητα ὅτι σὲ διάφορα σημεῖα τῶν γραπτῶν τοῦ ἀκολουθεῖ αὐτοὺς [τοὺς συγγραφεῖς] ποὺ προηγήθηκαν. Ἀλλὰ διαφώνησε σὲ ἓνα σημεῖο με τὸν Marhaj Nirun καὶ ὅσους τὸν ἀκολουθοῦσαν. Ἐνῶ αὐτοὶ [οἱ συγγραφεῖς] τοὺς θεωροῦσαν [τοὺς Μαρδαῖτες] ὀρθόδοξη θρησκευτικὴ αἵρεση καὶ τοὺς ἀντιπάλους τοὺς Μελκίτες αἰρετικούς Μονοθελήτες, ὁ Assemani ἰσχυρίστηκε ὅτι ὁ λόγος τῆς διαμάχης καὶ τῆς ἐχθρας μεταξύ τῶν Μαρδαϊτῶν καὶ τῶν ἀντιπάλων τοὺς δὲν ἦταν θρησκευτικός, ἀλλὰ κοσμικός. Προφανῶς, τὸ ὄνομα αὐτοῦ τοῦ ἐπιφανοῦς λόγιου ἀνθρώπου ἔχει ἐξαπατήσει πολλοὺς ἀπὸ τοὺς Ἑυρωπαίους μελετητές ποὺ δὲν μίλησαν στὸν κόπο νὰ διερευνήσουν αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, ἀλλὰ μάλλον ἀκολούθησαν τὴν ἀποψὲ του».

Σὲ παρόμοιο αὐθαίρετο συμπέρασμα καταλήγει καὶ ὁ J.B. Bury (1861-1927) ὅταν ἀποδίδει στοὺς Μαρδαῖτες τὸν χαρακτηρισμὸ μονοθελήτες (Bury 1889: 321).

⁴⁰ Οἱ Μάρδοι ἢ Ἀμάρδοι εἶναι ἀρχαῖες περσικὲς φυλὲς ποὺ κατοικοῦσαν στὶς νότιες ἀκτὲς τῆς Κασπίας Θάλασσας. Ἀναφέρονται ἀρκετὲς φορὲς ἀπὸ τὸν Στράβωνα καὶ τὸν Ἡρόδοτο. Οἱ Ἀμάρδοι ζοῦσαν σὲ αὐτὴν τὴν περιοχὴ πρὶν ἀπὸ τοὺς Ἀριοὺς καὶ ὁ Ἡρόδοτος εἶπε ὅτι ἦταν πολεμικὴ περσικὴ φυλὴ. Ὁ ὅρος Mardi προέρχεται ἀπὸ τὴν παλαιὰ ἱρανικὴ λέξη γιὰ τὸν "ἄνθρωπο martiya· ἀπὸ τὴν πρωτοϊνδοευρωπαϊκὴ *mṛtós, "θνητός". (Eadie 1852: 276).

βυζαντινές όσο και τις αραβικές πηγές (Lammens, 1930). Αφετηρία της ανάλυσής του αποτελεί η μαρτυρία του Θεοφάνη του Ομολογητή, σύμφωνα με την οποία οι Μαρδαίτες κατήλθαν από τα όρη Αμανού και κατέλαβαν τον Λίβανο. Από το γεγονός αυτό συμπεραίνει ότι δεν επρόκειτο για αυτόχθονες κατοίκους της περιοχής, αλλά για εξωτερική στρατιωτική δύναμη που εγκαταστάθηκε προσωρινά στον Λίβανο.

Ο Lammens παρατηρεί ακόμη ότι οι ιστορικές πηγές παρουσιάζουν τους Μαρδαίτες πάντοτε ως οργανωμένα στρατιωτικά σώματα (τάγματα ή συντάγματα)⁴¹ και όχι ως πολιτικό ή εθνοτικό πληθυσμό (Lammens, 1902a: 826-830 & 1902b: 1122-25). Κατά την άποψή του, επρόκειτο πιθανότατα για συνοριακούς στρατιώτες εγκατεστημένους σε παραμεθόριες περιοχές, οι οποίοι σε περιόδους ειρήνης ασχολούνταν με τη γεωργία, αλλά παρέμεναν διαθέσιμοι για στρατιωτική υπηρεσία. Η οργάνωσή τους θυμίζει τους *limitanei* ή *ripenses* της ύστερης Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, στους οποίους παραχωρούνταν γη με αντάλλαγμα τη φύλαξη των συνόρων (Darembert & Saglio, 1904: 1259)⁴².

Στη συνέχεια εξετάζει τις δύο κυρίαρχες θεωρίες για την προέλευση των Μαρδαϊτών. Η πρώτη, που εκπροσωπείται από Μαρωνίτες λόγιους, όπως οι Joseph Assemani (Assemani, 1719-1728 (1): 508), Ibrahim al-Haqilani (Abraham Ecchellensis), Murhig ibn Nimrun (Faustus Naironus) (Naironus, 1679 & 1694) και κυρίως ο Estephan al-Duwayhi, υποστηρίζει ότι οι Μαρδαίτες ταυτίζονταν με τους Μαρωνίτες και αποτελούσαν τους προγόνους τους. Το βασικό επιχείρημα της σχολής αυτής είναι ότι και οι δύο ομάδες ήταν χριστιανικές και συνδέονταν με το όρος Λίβανος κατά τον 7ο αιώνα.

Ο Lammens θεωρεί ότι τα διαθέσιμα ιστορικά δεδομένα δεν επιβεβαιώνουν αυτή την άποψη. Οι πηγές δείχνουν ότι οι Μαρωνίτες εγκαταστάθηκαν μαζικά στον Λίβανο αρκετούς αιώνες αργότερα, πιθανότατα κατά τον 10ο ή 11ο αιώνα, γεγονός που καθιστά προβληματική την ταύτιση των δύο ομάδων. Παράλληλα εξετάζει το επιχείρημα ότι, εάν οι Μαρδαίτες αποτελούσαν απλώς βυζαντινό εκστρατευτικό σώμα, θα έπρεπε να είχαν αποχωρήσει αμέσως μετά τη σύναψη της ειρήνης μεταξύ Βυζαντινών και Αράβων το 678/679. Ωστόσο, οι πηγές συμφωνούν ότι οι επιδρομές τους συνεχίστηκαν έως την αναθεωρημένη συνθήκη του 688, όταν ο Ιουστινιανός Β' ανέλαβε την υποχρέωση να τους απομακρύνει από τον Λίβανο και να τους εγκαταστήσει στη Μικρά Ασία. Η παραμονή τους επί μία περίπου δεκαετία μετά την πρώτη ειρήνη υποδηλώνει ότι διέθεταν σημαντικό βαθμό αυτονομίας, χωρίς όμως να αναιρεί τον στενό δεσμό τους με τη βυζαντινή στρατιωτική πολιτική.

Τέλος, ο Lammens απορρίπτει και την ετυμολογική εξήγηση που συνδέει την ονομασία «Μαρδαίτες» με την αραβική λέξη *tamarrud* («επανάσταση»). Κατά την άποψή του, οι Μαρδαίτες δεν

⁴¹ · «ἵνα ὁ βασιλεὺς παύσῃ τὸ τῶν Μαρδαϊτῶν τάγμα ἐκ τοῦ Λιβάνου, καὶ διακωλύσῃ τὰς ἐπιδρομὰς αὐτῶν· καὶ Ἀβιμέλεχ δώσῃ τοῖς Ῥωμαίοις καθ' ἑκάστην ἡμέραν νομίσματα χίλια καὶ ἵππον καὶ δοῦλον» (Theophanes 1883: 363).

⁴² Ο όρος *Limitanei* αναφέρεται σε έναν συγκεκριμένο τύπο συνοριακών στρατιωτών συνόρων. Οι *Limitanei* ήταν μια κατηγορία στρατιωτικών μονάδων κατά μήκος των συνόρων της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, επιφορτισμένες με τη φύλαξή τους από εισβολές ή επιδρομές. Αυτά τα στρατεύματα ήταν συνήθως λιγότερο καλά εκπαιδευμένα και εξοπλισμένα από τις επίλεκτες ρωμαϊκές λεγεώνες και ο ρόλος τους ήταν περισσότερο επικεντρωμένος στην άμυνα και στη διατήρηση της ασφάλειας κατά μήκος των συνόρων της αυτοκρατορίας.

ήταν αραβικής προέλευσης ούτε προέρχονταν από την Αραβική Χερσόνησο, αλλά συνδέονταν με τους πληθυσμούς της οροσειράς Αμανός, στα βόρεια της Συρίας. Η θέση αυτή αποτέλεσε τη βάση για μεταγενέστερες μελέτες, οι οποίες επιχείρησαν να ταυτίσουν τους Μαρδαίτες με τους Jarājimah των αραβικών πηγών.

Αυτός που προχώρησε την έρευνα για τους Μαρδαίτες ένα βήμα παραπέρα ήταν ο Καρμελίτης μοναχός Anastase-Marie al-Karmali (†1947), ο οποίος υποστήριξε συστηματικά τη μη ταύτιση Μαρδαϊτών και Μαρωνιτών. Τις απόψεις του ανέπτυξε στο άρθρο *Al-Marada aw al-Jarājima al-Karmali* 1903:301-309), όπου δηλώνει εξ αρχής ότι, μολονότι είναι «γνήσιος Μαρωνίτης» και πρόθυμος να υπερασπιστεί την Εκκλησία του, η μελέτη των ιστορικών πηγών τον ανάγκασε να εγκαταλείψει την παραδοσιακή μαρωνιτική άποψη. Αφορμή αποτέλεσε η ανάγνωση του άρθρου του Henri Lammens *Tasriḥ al-Abṣār fī mā Yaḥtawī Lubnān min al-Āthār: al-Jarājima* (Lammens 1902: 1122-1125), στο οποίο υποστηριζόταν ότι οι Μαρδαίτες ταυτίζονταν με τους Jarājimah.

Ο al-Karmali επιχείρησε να επαληθεύσει την υπόθεση αυτή μέσω συστηματικής εξέτασης των αραβικών πηγών. Διαπίστωσε ότι οι Άραβες ιστορικοί δεν χρησιμοποιούν ποτέ τον όρο «Μαρδαίτες», αλλά αναφέρονται αποκλειστικά στους Jarājimah, των οποίων η δράση, η οργάνωση και ο τρόπος ζωής παρουσιάζουν αξιοσημείωτες ομοιότητες με όσα οι βυζαντινές πηγές αποδίδουν στους Μαρδαίτες. Από τη σύγκριση αυτή κατέληξε, όπως και ο Lammens, ότι οι ονομασίες Μαρδαίτες και Jarājimah αναφέρονται στην ίδια ιστορική ομάδα.

Παράλληλα, υποστήριξε ότι η ονομασία «Μαρδαίτες» αποτελεί βυζαντινή ονομασία, η οποία υιοθετήθηκε αργότερα από Σύριους συγγραφείς, ενώ οι αραβικές πηγές διατήρησαν την ονομασία Jarājimah. Επιπλέον, πρότεινε ότι οι Μαρδαίτες είχαν μακρινή μηδική ή περσική καταγωγή, συνδέοντάς τους με τους *Mardān*, πολεμικούς πληθυσμούς που κατοικούσαν νότια της Κασπίας Θάλασσας⁴³, στην περιοχή του σημερινού Μαζανταράν, δηλαδή μεταξύ Γκιλάν και Ταμπαριστάν στην Περσία (Webb 2018· Anquetil-Duperron 1793)⁴⁴. Κατά την άποψή του, η φήμη τους ως γενναίων πολεμιστών εξηγεί τόσο την ευτυμολογία της ονομασίας όσο και τον στρατιωτικό χαρακτήρα της ομάδας.

Ωστόσο, ο al-Karmali φαίνεται να σφάλει όταν υποστηρίζει ότι οι Σύριοι αγνοούσαν τους Μαρδαίτες κατά την αραβική κατάκτηση. Ο ίδιος παραθέτει στο τέλος του άρθρου του χωρίο του Bar Hebraeus (1226-1286) (Bar Hebraeus 1932: 101)⁴⁵, από το οποίο προκύπτει ότι οι Σύριοι γνώριζαν τους

⁴³ Πολλοί συγγραφείς θεωρούν ότι οι Μαρδαίτες ήταν ένα αρχαίο έθνος πιθανώς περσικής καταγωγής που μετανάστευε για πολλές γενιές από τόπο σε τόπο μέχρι που κάποιοι από αυτούς εγκαταστάθηκαν στα βόρεια σύνορα του Λιβάνου.

⁴⁴ Το Ταμπαριστάν ή Ταπουρία ήταν ιστορική περιοχή στις νότιες ακτές της Κασπίας Θάλασσας, που εκτείνεται στις νότιες και βόρειες πλαγιές της οροσειράς Ελμπούρζ στο Ιράν, στις νότιες ακτές της Κασπίας. Η Ταπουρία ανταποκρίνεται περίπου στις σημερινές επαρχίες Μαζανταράν, Γκολεστάν και βόρειο Σεμνάν του Ιράν.

⁴⁵ «And Constantinus also sent men, brigands and outlaws of the Rhomayé, that is to say liporé, who are called 'Gargumayé' by the Syrians, and they seized the country from mount Galilée to black mountain and all the mountain range of Lebanon, and the Arabs suffered many afflictions at their hands».

Μαρδαΐτες, τους οποίους αποκαλούσαν *Mridoyé* και *Gargumoyé* (Jarājimah), γεγονός που αποδυναμώνει τον ίδιο του τον ισχυρισμό.

Τόσο ο Lammens όσο και ο al-Karmali στηρίζουν την ταύτιση Μαρδαϊτών και Jarājimah κυρίως στη σύγκριση του Θεοφάνη του Ομολογητή με τον al-Balādhurī. Η περιγραφή του Θεοφάνη για την κάθοδο των Μαρδαϊτών από τη βόρεια Συρία, την κατάληψη του Λιβάνου και την εγκατάστασή τους στην περιοχή της Χομς, του Μπααλμπέκ και της Δαμασκού είναι σχεδόν ταυτόσημη με την αφήγηση του al-Balādhurī για τους Jarājimah κατά την περίοδο που ο ‘Abd al-Malik ibn Marwān προετοιμαζόταν να εκστρατεύσει εναντίον του Muṣ‘ab ibn al-Zubayr. Και οι δύο μελετητές καταλήγουν ότι οι Μαρωνίτες δεν μπορούν να ταυτιστούν ούτε με τους Μαρδαΐτες ούτε με τους Jarājimah.

Ο al-Karmali προσθέτει, ωστόσο, δύο ακόμη επιχειρήματα. Το πρώτο προέρχεται από το *Tāj al-‘Arūs* (al-Zabidi 2011), όπου οι Jarājimah χαρακτηρίζονται ως πληθυσμός περσικής καταγωγής εγκατεστημένος στην αραβική επικράτεια, γεγονός που αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο οι Maridoyé να είχαν διασπαρεί σε διάφορες περιοχές του αραβικού κόσμου (Abu al-Faraj al-Isfahani 2004(16): 76· Bosworth 1983 (1): 226-228· Mad’aj 1988: 45· Zakeri 1995: 112)⁴⁶. Το δεύτερο αντλείται από το *Mu‘jam al-Buldān* του Yāqūt al-Ḥamawī (al-Ḥamawī 1866, 2: 55-56), σύμφωνα με το οποίο, μετά την κατάκτηση της πόλης Jarājimah από τους Άραβες γύρω στο 638, οι κάτοικοί της υποτάχθηκαν με αντάλλαγμα την υποχρέωση να φυλάσσουν τα ορεινά περάσματα, διατηρώντας τα λάφυρά τους και απαλλασσόμενοι από τη φορολογία. Η πληροφορία αυτή συμφωνεί με τις αραβικές αφηγήσεις για τον ιδιαίτερο στρατιωτικό ρόλο των Jarājimah και ενισχύει την άποψη ότι επρόκειτο για συνοριακό στρατιωτικό πληθυσμό και όχι για τους προγόνους των Μαρωνιτών.

Παρά τις αντιρρήσεις των Henri Lammens και Anastase-Marie al-Karmali, αρκετοί Μαρωνίτες λόγιοι συνέχισαν να υπερασπίζονται την παραδοσιακή ταύτιση των Μαρδαϊτών με τους Μαρωνίτες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Μαρωνίτης επίσκοπος Joseph al-Debs (†1907) (Brock et al. 2012: 145), ο οποίος στα άρθρα *Al-Marada wa al-Mawarina* (al-Dibs 1902a: 914-923) και *Laysa al-Marada al-Jarajima* (al-Dibs 1902b: 404-413) επιχείρησε να αντικρούσει τις θέσεις του Lammens και να αποδείξει ότι οι Μαρδαΐτες δεν ταυτίζονταν με τους Jarājimah.

Ο al-Debs υποστηρίζει ότι η ονομασία Maradah αποδόθηκε στους Μαρωνίτες από τους αντιπάλους τους κατά τον 7ο αιώνα και ότι προέρχεται από τη συριακή ή αραβική ρίζα *m-r-d* («επαναστατώ») (al-Dibs 1902a: 915-918), επειδή οι Μαρωνίτες αντιστάθηκαν στη μονοθελητική

⁴⁶ Σύμφωνα με ένα σχόλιο του Άραβα ιστορικού του 10ου αιώνα, Abu al-Faraj al-Isfahani στο έργο του *Kitab al-Aghani*, οι Jarajimah αναφέρονταν μέχρι εκείνη την εποχή ως Banū al-Ahrār (بنو الأحرار), (κατά λέξη «γιοι των ελεύθερων ανθρώπων») στη Σαναά ή και ως al-Abnā'. Η ονομασία *Banu al-Ahrar* ή *Abnaa* δόθηκε στους περσικής καταγωγής εγκατασταθέντες στην Υεμένη κατά το πρώτο μισό του 6ου αιώνα μ.Χ., ως βοήθεια εκ μέρους του βασιλιά της Περσίας Χοσρόη (501-579 μ.Χ.) προς τον Saif bin Dhi Yazan στον πόλεμό του εναντίον των Αζουμιτών. Αντιπροσώπευαν μια ξεχωριστή κοινότητα που είχε δημιουργηθεί μετά το τέλος των πολέμων ανάμεσα στους Άραβες της Υεμένης και τους Αζουμίτες, όταν Πέρσες στρατιώτες άρχισαν να παντρεύονται με γυναίκες αραβικής καταγωγής στη Σαναά και σε ολόκληρη την Υεμένη. Τον 7ο αιώνα, μετά την άνοδο του Μωάμεθ, το μεγαλύτερο μέρος της κοινότητας al-Abnā' υιοθέτησε το Ισλάμ και συμμετείχε στις πρώτες μουσουλμανικές κατακτήσεις, συμπεριλαμβανομένης και της Περσίας.

πολιτική των Βυζαντινών αυτοκρατόρων. Κατά την άποψή του, ο όρος χρησιμοποιήθηκε σε αντιδιαστολή προς τον χαρακτηρισμό *Μελκίτες*, ο οποίος δήλωνε τους χριστιανούς που παρέμεναν πιστοί στην αυτοκρατορική εκκλησιαστική πολιτική. Το σχίσμα αυτό, σύμφωνα με τον ίδιο, ανάγεται ήδη στην εποχή του Ηρακλείου (610-641) και κορυφώθηκε επί Ιουστινιανού Β'. Με την ετυμολογική αυτή ερμηνεία, ο al-Debs απορρίπτει ουσιαστικά κάθε σύνδεση των Μαρδαϊτών με τους αρχαίους Μάρδους ή με άλλες μη συριακές καταγωγές (al-Debs 1903b: 408-409· Al-Dibs, Στράβων 1817, 3: 142, 404, 417· Τάκιτος 14.23.3· Arrianos. Parth. fr. 86-87· Ηρόδοτος, *Κλειώ*, 124.4· Gregorari 2014, 5: 76-85· Briant 1982: 161)⁴⁷.

Ωστόσο, η επιχειρηματολογία αυτή δύσκολα συμβιβάζεται με τη μαρτυρία του Διονυσίου του Tell-Mahré, όπως διασώζεται στα έργα του Μιχαήλ του Σύρου και του Bar Hebraeus. Ο Διονύσιος αναφέρει ότι κατά το ένατο έτος της βασιλείας του Κωνσταντίνου Δ' οι Βυζαντινοί εγκατέστησαν στα όρη του Λιβάνου στρατιωτικά σώματα, τα οποία οι Σύροι αποκαλούσαν ταυτόχρονα *Mridoyé* και *Gargoumayé*:

Το έτος 9 της βασιλείας του Κωνσταντίνου, Ρωμαίοι ήρθαν στα βουνά του Λιβάνου. Τους έλεγαν *Maridayé* ή *Liphouré*⁴⁸. οι κάτοικοι της Συρίας τους αποκαλούσαν *Gargoumayé*⁴⁹. Κατέλαβαν τη χώρα από τα βουνά της Γαλιλαίας έως το Μαύρο Όρος και πραγματοποιούσαν συνεχείς επιδρομές, διότι γι' αυτό τους είχαν αποστείλει οι Ρωμαίοι. Τελικά οι Άραβες τους νίκησαν, σκότωσαν μερικούς και τύφλωσαν τους υπόλοιπους. (Michael the Syrian, *Chronicle*, XI.17).

Η μαρτυρία αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερη σημασία για δύο λόγους. Πρώτον, δείχνει ότι οι ονομασίες *Maridayé* και *Gargoumayé* χρησιμοποιούνταν ήδη από τους συριακούς πληθυσμούς ως ισοδύναμοι χαρακτηρισμοί της ίδιας ομάδας, γεγονός που ενισχύει την ταύτιση των Μαρδαϊτών με τους *Jarājimah*, όπως είχαν προτείνει οι Lammens και al-Karmali. Δεύτερον, ο χαρακτηρισμός *rumoyé* («Ρωμαίοι») δεν δηλώνει κατ' ανάγκην εθνική καταγωγή, αλλά μάλλον στρατιωτική ιδιότητα ή υπηκοότητα της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Στη συριακή γλώσσα ο όρος χρησιμοποιείται συχνά με τη σημασία του «Βυζαντινού στρατιώτη» (Chabot 1895: 455), χρήση που επιβιώνει ακόμη και στη νεότερη συριακή διάλεκτο του Tur 'Abdin (Palmer, 1990: 150-152).

Η απουσία του όρου «Μαρδαίτες» από παλαιότερες ελληνικές πηγές, σε συνδυασμό με την ύπαρξη των συριακών τύπων *Mridoyé* και *Gargoumayé*, καθιστά πιθανή την υπόθεση ότι ο Θεοφάνης ο Ομολογητής δανείστηκε την ονομασία από συριακή παράδοση. Εφόσον η αφήγηση του Διονυσίου

⁴⁷ Ο al-Debs αναφέρεται στους αρχαίους Έλληνες και Ρωμαίους συγγραφείς, όπως ο Στράβων, ο Ηρόδοτος, ο Πλούταρχος, ο Αρριανός και ο Τάκιτος. Αυτοί οι συγγραφείς αναφέρουν τους Μάρδους ως περσικά φύλα. Την εποχή της αραβικής κατάκτησης, οι όροι «*Mardes*» ή «*Mardaites* (Mardaitai)» δηλώνουν τους πληθυσμούς διαφόρων προελεύσεων που συνέρρεαν στη Συρία από το 675 και κατέλαβαν την περιοχή μεταξύ του όρους Lokam και της Ιερουσαλήμ. Ονομάστηκαν έτσι από τους Βυζαντινούς που νόμιζαν ότι προέρχονται από την περιοχή του Mardistan που βρίσκεται βόρεια της λίμνης Βαν, στην Αρμενία. 'Ādil Ismā'īl, *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours*, том. 1, (Librairie orientale et américaine, 1955), σελ. 183.

⁴⁸ «Constantinus envoya des pillards romains, Maridayé, c'est-à-dire Liphouré, etc.. » Bar Hebraeus [Chron. syr.: 109]. Η λέξη *Liphouré* («ληστές», «επιδρομείς», λατινικά *praedones*) απαντά στη συριακή γλώσσα μόνο σε αυτό το χωρίο φαίνεται να αποτελεί δάνειο ή παράγωγο του ελληνικού όρου *λάφυρα* ή, πιθανότερα, του *λαφυραγωγί*.

⁴⁹ *Gargoumayé*, c.-à-d. a inverecundi, impudentes n.> αγενής, τραχύς, αναίσχυντος.

δεν διακρίνει δύο διαφορετικούς πληθυσμούς αλλά χρησιμοποιεί δύο ονομασίες για την ίδια στρατιωτική ομάδα, οι συριακές πηγές ενισχύουν την άποψη ότι οι Μαρδαίτες των βυζαντινών χρονικών και οι Jarājimah των αραβικών πηγών αποτελούν μία και την αυτή ιστορική ομάδα και όχι τους προγόνους των Μαρωνιτών.

Μπορούμε να ολοκληρώσουμε την εξέταση του ζητήματος παρουσιάζοντας τις απόψεις του Μαρωνίτη επισκόπου Yussuf Deryan (†1920), ο οποίος διαφώνησε έντονα με τον συνάδελφό του Joseph al-Debs ως προς τη σχέση μεταξύ Μαρδαϊτών, al-Jarājimah και Μαρωνιτών (Shababi, 11, 1900-1906). Ο Deryan επικαλείται τη μαρτυρία του al-Balādhurī, σύμφωνα με την οποία το ιππικό των Ρουμ (Βυζαντινών) εισέβαλε στον Λίβανο συνοδευόμενο από πλήθος Jarājimah, Ναβαταίων και δραπετών μουσουλμάνων δούλων (al-Baladhuri 1916, 1: 247). Συγκρίνοντας τη διήγηση αυτή με εκείνη του Θεοφάνη, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι «Μαρδαίτες» του Θεοφάνη αντιστοιχούν στο βυζαντινό στρατιωτικό σώμα (το ιππικό των Ρουμ) του al-Balādhurī, ενώ οι ντόπιοι που προσχώρησαν σε αυτό ταυτίζονται με τους al-Jarājimah της αραβικής αφήγησης. Με τον τρόπο αυτό ο Deryan διαχωρίζει σαφώς τους Μαρδαίτες από τους Jarājimah, σε αντίθεση τόσο με τον Lammens όσο και με τον al-Karmali, οι οποίοι θεωρούσαν ότι οι δύο ονομασίες αναφέρονται στην ίδια ομάδα. Η ερμηνεία αυτή είναι ασφαλώς εύλογη, καθώς ο Θεοφάνης ο Ομολογητής και ο al-Balādhurī περιγράφουν τα ίδια ιστορικά γεγονότα από διαφορετικές οπτικές. Ωστόσο, δεν συμφωνεί με τις συριακές πηγές, ιδίως με τη μαρτυρία του Διονυσίου του Tell-Mahré, όπου οι όροι Mridoyé (Μαρδαίτες) και Gargoumoyé (Jarājimah) χρησιμοποιούνται ως ισοδύναμες ονομασίες της ίδιας ομάδας. Ως εκ τούτου, η άποψη του Deryan, μολοντί ενδιαφέρουσα ως προσπάθεια συμφιλίωσης των βυζαντινών και αραβικών αφηγήσεων, δεν φαίνεται να επιβεβαιώνεται από το σύνολο των διαθέσιμων πηγών (Dionysius of Tell-Mahré, αναφέρεται στο Chabot 1899, 2: 455· Bar Hebraeus, 1890: 109).

4. Η συγκρότηση του λιβανέζικου εθνικισμού και η Γαλλική Εντολή

4.1. Οι Μαρδαίτες ως εθνοϊστορικός μύθος: η ανθρωπολογική κατασκευή της συλλογικής μνήμης

Η επανεμφάνιση των Μαρδαϊτών στον λιβανέζικο εθνικιστικό λόγο του 20ού αιώνα δεν μπορεί να εξηγηθεί αποκλειστικά ως αποτέλεσμα νέων ιστορικών ανακαλύψεων ή αναθεωρήσεων της μεσαιωνικής ιστορίας. Αντίθετα, αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της διαδικασίας μέσω της οποίας οι σύγχρονες κοινωνίες αναδομούν το παρελθόν προκειμένου να ανταποκριθούν στις πολιτικές και ιδεολογικές ανάγκες του παρόντος. Από ανθρωπολογική σκοπιά, οι Μαρδαίτες δεν επανέρχονται ως ιστορικό υποκείμενο αλλά ως πολιτικό και πολιτισμικό σύμβολο, το οποίο αποκτά νέο νόημα μέσα από τη διαδικασία της εθνικής συγκρότησης.

Η ανθρωπολογία του εθνικισμού έχει δείξει ότι οι συλλογικές ταυτότητες δεν θεμελιώνονται αποκλειστικά σε αντικειμενικά ιστορικά γεγονότα, αλλά συγκροτούνται μέσω αφηγήσεων, οι οποίες, έχοντας επιλέξει ορισμένα στοιχεία του παρελθόντος, τα επανερμηνεύουν και τα εντάσσουν σε νέα ιδεολογικά πλαίσια. Οι αφηγήσεις αυτές δεν είναι αυθαίρετες· αποκτούν κοινωνική ισχύ επειδή προσφέρουν στα μέλη μιας κοινότητας την αίσθηση της ιστορικής συνέχειας, της κοινής καταγωγής και

της συλλογικής μοίρας. Όπως υποστήριξε ο Anthony D. Smith (1991), οι εθνικές κοινότητες δεν δημιουργούνται εκ του μηδενός, αλλά οικοδομούνται πάνω σε προϋπάρχοντα εθνοϊστορικά σύμβολα, μύθους και μνήμες, τα οποία επανανοηματοδοτούνται στο πλαίσιο του σύγχρονου εθνικισμού.

Στην περίπτωση του Λιβάνου, οι Μαρδαΐτες αποτέλεσαν ακριβώς ένα τέτοιο εθνοϊστορικό σύμβολο. Οι περιορισμένες και συχνά αντιφατικές ιστορικές πληροφορίες για την παρουσία τους στον Λίβανο επέτρεψαν την ανάπτυξη πολλαπλών ερμηνειών σχετικά με την καταγωγή, τη δράση και τη σχέση τους με τους Μαρωνίτες. Η σχετική ασάφεια των πηγών δεν λειτούργησε ανασταλτικά· αντίθετα, διευκόλυνε τη συμβολική τους αξιοποίηση. Όσο λιγότερο καθορισμένη ήταν η ιστορική τους φυσιογνωμία, τόσο ευκολότερα μπορούσε να προσαρμοστεί στις ανάγκες του σύγχρονου εθνικού αφηγήματος.

Η διαδικασία αυτή συνδέεται άμεσα με όσα ο Eric Hobsbawm (Hobsbawm & Ranger, 1983: 1-14) περιέγραψε ως «επινόηση της παράδοσης» (invented tradition). Οι παραδόσεις δεν αποτελούν πάντοτε κατάλοιπα ενός μακρινού παρελθόντος· πολλές φορές συγκροτούνται ή αναδιαμορφώνονται σε περιόδους έντονων κοινωνικών μετασχηματισμών, προκειμένου να δημιουργήσουν την εντύπωση ιστορικής συνέχειας. Στην περίπτωση των Μαρδαϊτών, η βυζαντινή στρατιωτική ομάδα μετασχηματίστηκε σε διαχρονικό πρόγονο του μαρωνίτικου πληθυσμού, προσδίδοντας στη σύγχρονη κοινότητα ένα παρελθόν που φαινόταν να εκτείνεται αδιάκοπα από τη βυζαντινή εποχή έως τη δημιουργία του λιβανέζικου κράτους.

Η κατασκευή αυτή δεν περιορίστηκε στην ιστοριογραφία. Αναπαράχθηκε μέσω της εκκλησιαστικής παράδοσης, της εκπαίδευσης, των δημόσιων τελετών και του πολιτικού λόγου. Με τον τρόπο αυτό, η συλλογική μνήμη απέκτησε θεσμική υπόσταση και ενσωματώθηκε στην καθημερινή εμπειρία των μελών της μαρωνίτικης κοινότητας. Όπως υποστήριξε ο Maurice Halbwachs (1992), η μνήμη δεν αποτελεί ατομική λειτουργία αλλά κοινωνική διαδικασία: οι κοινότητες θυμούνται μέσα από τα συλλογικά πλαίσια που οργανώνουν την εμπειρία τους. Η ιστορική μνήμη των Μαρδαϊτών συγκροτήθηκε ακριβώς μέσα σε τέτοια κοινωνικά πλαίσια, όπου η εκκλησία, η εκπαίδευση και η πολιτική ελίτ συνέβαλαν στην αναπαραγωγή μιας συγκεκριμένης εκδοχής του παρελθόντος.

Παράλληλα, η πολιτισμική μνήμη όπως την ανέλυσε ο Jan Assmann (2011), δεν αποσκοπεί στην ακριβή διατήρηση των ιστορικών γεγονότων· λειτουργεί ως σύστημα συμβόλων μέσω του οποίου μια κοινωνία ορίζει την ταυτότητά της και προσδιορίζει τη θέση της μέσα στον χρόνο. Οι Μαρδαΐτες μετατράπηκαν σε τέτοιο «μνημονικό σύμβολο»: η σημασία τους δεν προέκυπτε από την ιστορική τεκμηρίωση της δράσης τους, αλλά από τη δυνατότητά τους να συμπυκνώνουν αξίες όπως η αυτονομία, η στρατιωτική ανδρεία, η υπεράσπιση της χριστιανικής πίστης και η προσήλωση στο Όρος Λίβανος.

4.2 Το ιστορικό και πολιτικό πλαίσιο της συγκρότησης του λιβανέζικου κράτους

Η κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο δημιούργησε ένα νέο γεωπολιτικό περιβάλλον στη Μέση Ανατολή, μέσα στο οποίο αναδύθηκαν ανταγωνιστικά σχέδια πολιτικής οργάνωσης και εθνικής συγκρότησης. Οι μυστικές συμφωνίες Sykes-Picot της 16ης Μαΐου

1916⁵⁰ είχαν ήδη προδιαγράψει τις ζώνες επιρροής της Γαλλίας και της Μεγάλης Βρετανίας στις αραβικές επαρχίες της πρώην Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, ενώ η Συνδιάσκεψη Ειρήνης των Παρισίων (1919) επικύρωσε τη μετάβαση στο σύστημα των Εντολών της Κοινωνίας των Εθνών.

Την ίδια περίοδο αναπτύχθηκαν δύο ανταγωνιστικά πολιτικά οράματα. Το πρώτο εκφράστηκε από το αραβικό εθνικιστικό κίνημα, και επιδίωκε τη δημιουργία ενός ενιαίου αραβικού κράτους υπό την ηγεσία του βασιλιά Φαϊζάλ Α΄⁵¹. Το δεύτερο διαμορφώθηκε κυρίως στους μαρωνίτικους εκκλησιαστικούς και πολιτικούς κύκλους, οι οποίοι υποστήριζαν τη δημιουργία ενός αυτόνομου Λιβάνου υπό γαλλική προστασία. Η διαφορά στάσης αποτυπώθηκε ιδιαίτερα μεταξύ της οπτικής των Μαρωνιτών και των Σουνιτών σε σχέση με την αντίληψη της νέας κρατικής ταυτότητας: οι Σουνίτες Μουσουλμάνοι επεδίωκαν την ένταξη σε ένα ευρύτερο αραβικό κράτος, ενοποιημένο με βάση τη γλώσσα και τη θρησκεία (Charraf, 1984: 72), ενώ οι Μαρωνίτες Χριστιανοί, φοβούμενοι μήπως καταστούν μειονότητα σε ένα μεγάλο αραβικό και μουσουλμανικό κράτος, υποστήριζαν την ίδρυση ενός κυρίως χριστιανικού Μείζονος Λιβάνου υπό γαλλική προστασία.

Το αίτημα αυτό διατυπώθηκε επίσημα από τον Μαρωνίτη Πατριάρχη Ηλία Howayek στη Συνδιάσκεψη Ειρήνης του Παρισιού, στις 27 Οκτωβρίου 1919, όπου υποστήριξε τη δημιουργία ανεξάρτητου λιβανέζικου κράτους εντός των ιστορικών του συνόρων. Παράλληλα, η αμερικανική επιτροπή King-Crane⁵², η οποία στάλθηκε στη Συρία για να διερευνήσει τις επιθυμίες του τοπικού πληθυσμού, κατέγραψε την αύξηση του αραβικού εθνικισμού και την αντίθεση του σε μια ενδεχόμενη

⁵⁰ Η συμφωνία Sykes-Picot (από τα ονόματα των Μαρκ Σάικς και Φρανσουά Ζωρζ Πικό, διπλωματών της Μεγάλης Βρετανίας και της Γαλλίας αντίστοιχα και πρωτεργατών της συμφωνίας) ήταν ένα μυστικό σύμφωνο που υπογράφηκε μετά από διαπραγματεύσεις στις 16 Μαΐου 1916, μεταξύ Γαλλίας και Ηνωμένου Βασιλείου (με την έγκριση του Αυτοκράτορα της Ρωσίας και του Βασιλείου της Ιταλίας), και προέβλεπε τη διαίρεση και διανομή εδαφών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στη Μέση Ανατολή, τη σημερινή Τουρκία, το Ιράκ και τη Συρία σε ζώνες επιρροής προς όφελος αυτών των δυνάμεων.

Πιο συγκεκριμένα, η συμφωνία προέβλεπε ότι μετά το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου με δεδομένη την νίκη της Αντάντ: α) η Γαλλία θα αποκτούσε έλεγχο του Λιβάνου, των παραλίων της Συρίας μέχρι την Κιλικία, την Ούρφα, το Ντιάρμπακρ και την Μοσούλη β) η Ρωσία θα είχε τον έλεγχο της επαρχίας του Ερζερούμ, του Βαν, της Τραπεζούντας και του Μπιλίσ γ) η Μεγάλη Βρετανία θα αναλάμβανε τη νότια Μεσοποταμία με τη Βαγδάτη και τα λιμάνια της Χάιφας και της Ακρας (σημερινό Ισραήλ) ενώ δ) η Παλαιστίνη θα ετίθετο υπό διεθνές καθεστώς. Επίσης προέβλεπε ότι στις περιοχές που θα ήταν στη βρετανική και στη γαλλική σφαίρα επιρροής θα σχηματιζόταν μια συνομοσπονδία αραβικών κρατών ή ένα ανεξάρτητο αραβικό κράτος.

Martin Sicker, *The Middle East in the Twentieth Century*, (Greenwood Publishing Group, Γουέστπορτ- ΗΠΑ 2001), σελ. 25-32.

⁵¹ Ο Φαϊζάλ Α΄ μπιν Χουσεΐν μπιν Αλί αλ-Χασίμι (1883- 1933), γνωστός ως Φαϊζάλ Α΄, υπήρξε βασιλιάς της Μεγάλης Συρίας από τις 8 Μαρτίου 1920 ως τις 24 Ιουλίου 1920, και στη συνέχεια Βασιλιάς του Ιράκ από τις 23 Αυγούστου 1921 ως τις 8 Σεπτεμβρίου 1933.

Ο Φαϊζάλ υποστήριξε τον παναραβισμό και την ενότητα μεταξύ Σουνιτών και Σιιτών Μουσουλμάνων και ενθάρρυνε την κοινή πίστη των δογμάτων αυτών με στόχο τη δημιουργία ενός αραβικού κράτους, που θα περιλάμβανε το Ιράκ, τη Συρία και το υπόλοιπο μέρος της Εύφορης Ημισελήνου. Παρόλο που είχε ανακηρυχτεί στις 7 Μαρτίου 1920 βασιλιάς της Μεγάλης Συρίας (Αραβικού Βασιλείου της Συρίας), η διάσκεψη του Σαν Ρέμο (Απρίλιος 1920) παραχώρησε στη Γαλλία τα δικαιώματα για τη Συρία. Στις 23 Αυγούστου 1921, ο Φαϊζάλ με την υποστήριξη των Άγγλων έγινε βασιλιάς του Ιράκ μέχρι το θάνατό του (1933).

⁵² Η Επιτροπή King-Crane που επίσημα ονομάζεται Διασυμμαχική Επιτροπή για τις Εντολές του 1919 στην Τουρκία (The 1919 Inter-Allied Commission on Mandates in Turkey) ήταν μια εξεταστική επιτροπή σχετικά με τη διάθεση περιοχών εντός της πρώην Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

γαλλική εντολή. Παρά τις διαπιστώσεις αυτές, η Γαλλία επέβαλε το 1920 το καθεστώς της Εντολής (mandate), εκδίωξε τον Φαϊζάλ από τη Δαμασκό και, την 1η Σεπτεμβρίου του ίδιου έτους, ο στρατηγός Henri Gouraud ανακήρυξε επίσημα το κράτος του Μείζονος Λιβάνου.

Η νέα κρατική οντότητα περιλάμβανε, εκτός από το Όρος Λίβανος, την πλούσια κοιλάδα της Μπεκάα, την Τρίπολη, τη Σιδώνα, την Τύρο και τη Βηρυτό, εξασφαλίζοντας την οικονομική βιωσιμότητα του νέου κράτους με τα τέσσερα σημαντικά λιμάνια στη Μεσόγειο. Ωστόσο, η επέκταση αυτή δημιούργησε ένα ιδιαίτερα σύνθετο κοινωνικό μωσαϊκό, στο οποίο συνυπήρχαν Μαρωνίτες, Ελληνορθόδοξοι, Αρμένιοι, Σουνίτες, Σίιτες, Δρούζοι και άλλες θρησκευτικές κοινότητες.

Από ανθρωπολογική σκοπιά, η δημιουργία του Μείζονος Λιβάνου δεν συνιστούσε απλώς την ίδρυση ενός νέου κράτους, αλλά την απαρχή μιας διαδικασίας διαπραγμάτευσης συλλογικών ταυτοτήτων. Οι διαφορετικές κοινότητες δεν μοιράζονταν κοινή ιστορική μνήμη ούτε ενιαία αντίληψη περί πολιτικής κοινότητας. Αντίθετα, καθεμία ανέπτυξε διαφορετικές αφηγήσεις για το παρελθόν, διαφορετικές αντιλήψεις περί καταγωγής και διαφορετικές προσδοκίες για το μέλλον του νέου κράτους.

4.3 Η ιστοριογραφία ως πολιτικό εργαλείο: ο Henri Lammens και η ιδεολογική θεμελίωση του λιβανέζικου εθνικισμού

Η συγκρότηση του κράτους του Μείζονος Λιβάνου δεν συνοδεύτηκε μόνο από τη χάραξη νέων συνόρων και τη δημιουργία διοικητικών θεσμών, αλλά και από την ανάγκη διαμόρφωσης ενός συνεκτικού ιστορικού αφηγήματος που θα νομιμοποιούσε την ύπαρξή του. Όπως έχει επισημάνει η ανθρωπολογία του εθνικισμού, κανένα εθνικό κράτος δεν στηρίζεται αποκλειστικά σε πολιτικές ή στρατιωτικές δομές· απαιτεί επίσης την κατασκευή μιας συλλογικής μνήμης, ικανής να παρουσιάσει το έθνος ως κοινότητα με βαθιές ιστορικές ρίζες και διαχρονική συνέχεια (Anderson, 1983· Hobsbawm & Ranger, 1983· Smith, 1986). Στην περίπτωση του Λιβάνου, η διαδικασία αυτή συνδέθηκε όχι μόνο με τη γαλλική αποικιακή πολιτική, αλλά και με τη δράση λογίων και εκκλησιαστικών παραγόντων που επιχείρησαν να ανασυνθέσουν το παρελθόν της χώρας μέσα από ένα νέο ερμηνευτικό σχήμα. Το σχήμα αυτό αποτέλεσε τον αντίποδα του αραβικού εθνικισμού, ο οποίος είχε ενισχυθεί από τη βρετανική πολιτική και, κυρίως, από την επιρροή των Ηνωμένων Πολιτειών μέσω του Συριακού Προτεσταντικού Κολεγίου (Syrian Protestant College), μετέπειτα Αμερικανικού Πανεπιστημίου της Βηρυτού (American University of Beirut), συμβάλλοντας στην αραβική αφύπνιση (Arab Awakening). (Κουμαριανού, 2024· Hourani, 1962· Hanssen & Weiss, 2016).

Κεντρική μορφή αυτής της προσπάθειας συγκρότησης υπήρξε ο Ιησουΐτης ιερέας και οριενταλιστής Henri Lammens, καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Αγίου Ιωσήφ της Βηρυτού. Το 1921 δημοσίευσε το δίτομο έργο *La Syrie: précis historique*, το οποίο εκδόθηκε λίγους μόλις μήνες μετά την ανακήρυξη του Μείζονος Λιβάνου. Αν και παρουσιάστηκε ως ιστορική σύνθεση για τη Συρία, το έργο αντανακλούσε τις πολιτικές συνθήκες της εποχής και εντάχθηκε στην προσπάθεια της γαλλικής διοίκησης να θεμελιώσει ιδεολογικά τη νέα κρατική πραγματικότητα.

Ο Lammens υποστήριζε ότι η ιστορία της Συρίας δεν άρχιζε με την αραβική κατάκτηση του 7ου αιώνα, αλλά εκτεινόταν σε μια πολύ αρχαιότερη προαραβική περίοδο, κατά την οποία είχαν ήδη διαμορφωθεί ιδιαίτερες πολιτισμικές και ιστορικές παραδόσεις (Lammens, 1921· Kaufman, 2004· Firro, 2003). Κατά την άποψή του, οι πληθυσμοί της Συρίας συγκροτούσαν διακριτή ιστορική κοινότητα πριν από την έλευση των Αράβων και διέθεταν τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά που θα μπορούσαν να αποτελέσουν τη βάση μιας αυτόνομης εθνικής ταυτότητας (Kaufman, 2004· Traboulsi, 2007). Η θέση αυτή δεν ήταν πρωτότυπη· είχε ήδη διατυπωθεί από τα μέσα του 19ου αιώνα, όμως ο Lammens της προσέδωσε νέα πολιτική σημασία εντάσσοντάς την στο πλαίσιο της γαλλικής εντολής.

Ιδιαίτερη σημασία απέδιδε στο Όρος Λίβανος, το οποίο περιέγραφε ως γεωγραφικό και πολιτισμικό καταφύγιο πληθυσμών που είχαν διατηρήσει την αυτονομία τους απέναντι στις διαδοχικές αυτοκρατορίες της περιοχής. Η γεωγραφία μετατρεπόταν έτσι σε επιχείρημα ιστορίας: το Όρος παρουσιαζόταν ως χώρος διατήρησης ιδιαίτερων κοινωνικών θεσμών, θρησκευτικών παραδόσεων και συλλογικών μορφών οργάνωσης που διαφοροποιούσαν τον Λίβανο από την υπόλοιπη Συρία.

Από ανθρωπολογική σκοπιά, η προσέγγιση αυτή αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της διαδικασίας μέσω της οποίας ο χώρος μετασχηματίζεται σε τόπο μνήμης. Η ορεινή γεωγραφία αποκτά συμβολικό περιεχόμενο και εντάσσεται σε μια αφήγηση ιστορικής συνέχειας, όπου παρουσιάζεται ως το διαχρονικό καταφύγιο της ελευθερίας, της χριστιανικής παρουσίας και της πολιτισμικής αυτονομίας, συνδέοντας άρρηκτα τον χώρο με την ιστορία και την ταυτότητα (Nora, 1989· Assmann, 2011).

Παράλληλα, ο Lammens αντιπαρέθετε το αφήγημά του στην αυξανόμενη επιρροή του αραβικού εθνικισμού, ο οποίος μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο διεκδικούσε την πολιτική ενοποίηση των αραβόφωνων πληθυσμών της Μέσης Ανατολής. Για πολλούς Μαρωνίτες διανοούμενους, αλλά και για σημαντικό τμήμα της γαλλικής διοίκησης, ο αραβικός εθνικισμός δεν αποτελούσε απλώς ένα πολιτικό κίνημα· θεωρούνταν στενά συνδεδεμένος με την ιστορική και πολιτισμική κυριαρχία του Ισλάμ. Η ανάδειξη μιας προαραβικής και προϊσλαμικής ιστορίας της Συρίας και του Λιβάνου λειτουργούσε, επομένως, ως ιδεολογικό αντίβαρο στις διεκδικήσεις της αραβικής ενότητας.

Με αυτόν τον τρόπο, η ιστοριογραφία απέκτησε έντονα πολιτική λειτουργία. Η αφήγηση του παρελθόντος δεν περιοριζόταν στην ανασύνθεση ιστορικών γεγονότων, αλλά συνέβαλλε ενεργά στη συγκρότηση μιας νέας συλλογικής ταυτότητας. Η διάκριση ανάμεσα στη «Συρία» και στον «Λίβανο», η προβολή της προαραβικής πολιτισμικής συνέχειας και η ανάδειξη του Όρους Λίβανος ως ιστορικού πυρήνα της χριστιανικής παρουσίας αποτέλεσαν βασικά στοιχεία μιας ιδεολογικής στρατηγικής νομιμοποίησης του νέου κράτους (Hobsbawm & Ranger, 1983· Anderson, 1983).

Η σημασία του έργου του Lammens δεν έγκειται τόσο στην ιστορική ακρίβεια των θέσεών του όσο στον τρόπο με τον οποίο συνέβαλε στη διαμόρφωση ενός νέου εθνικού λόγου. Όπως έχει αναδείξει η ανθρωπολογία της μνήμης, τα έθνη συγκροτούνται μέσα από αφηγήσεις που επιλέγουν, αναδιοργανώνουν και επανερμηνεύουν το παρελθόν σύμφωνα με τις ανάγκες του παρόντος (Halbwachs, 1992· Assmann, 2011). Υπό αυτή την έννοια, το έργο του μπορεί να ιδωθεί όχι μόνο ως

ιστορική μελέτη, αλλά και ως πολιτισμικό κείμενο που συμμετείχε ενεργά στη διαμόρφωση της λιβανέζικης εθνικής ιδεολογίας.

Μέσα σε αυτό το ιδεολογικό πλαίσιο άρχισε να αποκτά ιδιαίτερη σημασία και η ιστορική μορφή των Μαρδαϊτών. Η αναζήτηση μιας προαραβικής ή μη αραβικής γενεαλογίας για τη μαρωνίτικη κοινότητα οδήγησε στην επαναφορά παλαιότερων παραδόσεων, οι οποίες έως τότε παρέμεναν στο περιθώριο της ιστοριογραφίας. Οι Μαρδαϊτες άρχισαν να παρουσιάζονται όχι ως μία ακόμη στρατιωτική ομάδα της πρώιμης βυζαντινής περιόδου, αλλά ως οι πρώτοι υπερασπιστές της αυτονομίας του Όρους Λίβανος και, κατ' επέκταση, ως συμβολικοί πρόγονοι του σύγχρονου λιβανέζικου έθνους (Kaufman, 2004· Firro, 2003· Salibi, 1988). Στο σημείο αυτό η ιστορία μετασχηματίζεται σε εθνοϊστορικό μύθο και η συλλογική μνήμη αποκτά κεντρικό ρόλο στη συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας.

Στο πλαίσιο αυτό, το Όρος Λίβανος δεν λειτουργεί απλώς ως φυσικό τοπίο, αλλά ως ιστορικός φορέας πολιτισμικής συνέχειας, ένα «τοπίο μνήμης» (Nora, 1989· Basso, 1996)., όπου συμπυκνώνονται οι αφηγήσεις περί καταγωγής, αντίστασης και ελευθερίας. Η σύνδεση των Μαρδαϊτών με τον ορεινό χώρο συμβάλλει στη φυσικοποίηση της ιστορίας: η γεωγραφία παρουσιάζεται ως εγγενής φορέας ταυτότητας, ενώ η πολιτική αυτονομία εμφανίζεται ως φυσική συνέπεια της ορεινής μορφολογίας και όχι ως αποτέλεσμα ιστορικών συγκρούσεων και διαπραγματεύσεων.

Από αυτή την άποψη, οι Μαρδαϊτες λειτουργούν ως αυτό που ο Claude Lévi-Strauss (1963) θα χαρακτήριζε «μυθικό εργαλείο σκέψης». Ο μύθος δεν ενδιαφέρεται πρωτίστως για την ιστορική ακρίβεια· οργανώνει συμβολικά την πραγματικότητα και προσφέρει απαντήσεις σε σύγχρονα κοινωνικά προβλήματα. Στον Λίβανο του 20ού αιώνα, ο μύθος των Μαρδαϊτών έδινε απάντηση στο θεμελιώδες ερώτημα της μαρωνίτικης κοινότητας: πώς μπορεί να δικαιολογηθεί η ύπαρξη ενός ανεξάρτητου λιβανέζικου κράτους σε μια περιοχή όπου κυριαρχούσαν τα οράματα της αραβικής ενότητας;

Μέσα από την ταύτιση των Μαρωνιτών με τους Μαρδαϊτες, η ανεξαρτησία του Λιβάνου παρουσιάστηκε όχι ως προϊόν των αποικιακών ανακατατάξεων μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, αλλά ως αποκατάσταση μιας ιστορικής συνέχειας που είχε προσωρινά διακοπεί από τις διαδοχικές αυτοκρατορίες της περιοχής. Έτσι, η ιστορία μετατράπηκε σε μηχανισμό πολιτικής νομιμοποίησης και η συλλογική μνήμη σε θεμέλιο της εθνικής ταυτότητας.

Η περίπτωση των Μαρδαϊτών δείχνει, επομένως, ότι οι εθνικοί μύθοι δεν αποτελούν απλές παραμορφώσεις του παρελθόντος ούτε αποκλειστικά ιδεολογικές κατασκευές. Αντίθετα, συγκροτούν πολιτισμικά συστήματα νοήματος που επιτρέπουν στις κοινότητες να ερμηνεύουν το παρόν μέσα από το παρελθόν. Η δύναμή τους δεν προέρχεται από την ιστορική τους ακρίβεια, αλλά από την κοινωνική τους αποτελεσματικότητα: από την ικανότητά τους να δημιουργούν αίσθηση κοινής καταγωγής, συλλογικής συνέχειας και πολιτικής νομιμότητας (Smith, 1986· Anderson, 1983· Hobsbawm & Ranger, 1983).

4.4 Η θεσμοποίηση του μαρωνιτικού εθνικού αφηγήματος κατά τη Γαλλική Εντολή (1920-1943)

Η δημιουργία του κράτους του Μείζονος Λιβάνου και η διαμόρφωση ενός νέου ιστορικού αφηγήματος δεν αρκούσαν από μόνες τους για τη συγκρότηση μιας εθνικής ταυτότητας. Όπως έχει δείξει η ανθρωπολογία του εθνικισμού, οι εθνικές ιδεολογίες αποκτούν διάρκεια μόνο όταν ενσωματώνονται στους θεσμούς και στις καθημερινές πρακτικές μιας κοινωνίας (Anderson 1988: 58-89). Η περίοδος της Γαλλικής Εντολής (1920-1943) υπήρξε καθοριστική ως προς αυτή τη διαδικασία, καθώς οι ιστορικές αφηγήσεις που αναπτύχθηκαν κατά τα πρώτα χρόνια του νέου κράτους μετατράπηκαν σταδιακά σε θεσμοθετημένη συλλογική μνήμη (Halbwachs 2011: 36-54).

Η γαλλική διοίκηση υιοθέτησε ένα σύστημα έμμεσης διακυβέρνησης (Picard 2002: 31-56), το οποίο βασιζόταν στην αναγνώριση και την πολιτική εκπροσώπηση των θρησκευτικών κοινοτήτων. Η επιλογή αυτή δεν αντανakλούσε μόνο τη δημογραφική σύνθεση του Λιβάνου, αλλά και μια ευρύτερη αποικιακή στρατηγική, σύμφωνα με την οποία οι τοπικές κοινότητες λειτουργούσαν ως ενδιάμεσοι φορείς εξουσίας. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η μαρωνίτικη Εκκλησία απέκτησε ιδιαίτερα ενισχυμένο ρόλο, όχι μόνο ως θρησκευτικός θεσμός αλλά και ως βασικός φορέας εκπαίδευσης, πολιτισμού και ιστορικής μνήμης (Kaufman 2004: 45-71).

Η στενή σχέση ανάμεσα στη γαλλική διοίκηση και τη μαρωνίτικη ηγεσία επέτρεψε τη σταδιακή εδραίωση μιας ιστορικής αφήγησης που παρουσίαζε τον Λίβανο ως διακριτή πολιτική και πολιτισμική οντότητα ήδη από τη βυζαντινή και τη μεσαιωνική περίοδο (Salibi 1988: 175-195· Firro 2003: 88-110). Οι Μαρδαίτες εντάχθηκαν οργανικά σε αυτή την αφήγηση (Kaufman 2004: 80-96), καθώς θεωρήθηκαν οι πρώτοι στρατιωτικοί υπερασπιστές της ορεινής κοινότητας και οι πρόδρομοι της μεταγενέστερης μαρωνίτικης παρουσίας.

Η διαδικασία αυτή δεν περιορίστηκε στην ακαδημαϊκή ιστοριογραφία. Αναπαράχθηκε μέσα από σχολικά εγχειρίδια, εκκλησιαστικές εκδόσεις, εορταστικές τελετές, δημόσιες ομιλίες και πολιτιστικούς συλλόγους, οι οποίοι συνέβαλαν στη διάδοση ενός κοινού ιστορικού λεξιλογίου (Hobsbawm and Ranger 1983: 263-307). Η επανάληψη των ίδιων αφηγήσεων σε διαφορετικά κοινωνικά πεδία είχε ως αποτέλεσμα τη σταδιακή φυσικοποίηση του μύθου: η σύνδεση των Μαρωνιτών με τους Μαρδαίτες άρχισε να αντιμετωπίζεται όχι ως μία από τις πιθανές ερμηνείες της ιστορίας, αλλά ως αυτονόητη ιστορική πραγματικότητα (Nora 1989: 7-24).

Παράλληλα, η πολιτική οργάνωση του νέου κράτους ενίσχυσε αυτή τη διαδικασία. Το Σύνταγμα του 1926 καθιέρωσε τη Δημοκρατία του Λιβάνου (Thibault 2009: 198· Hudson, 1968: 92-110), ενώ το σύστημα της ομολογιακής εκπροσώπησης αναγνώρισε θεσμικά τις θρησκευτικές κοινότητες ως βασικές μονάδες πολιτικής οργάνωσης. Η μεταγενέστερη διαμόρφωση του Εθνικού Συμφώνου του 1943 (Morrisson, 2009: 37· Hanf, 1993: 53-61· Traboulsi, 2007: 109-117), με την κατανομή των κορυφαίων πολιτειακών αξιωμάτων μεταξύ Μαρωνιτών, Σουνιτών και Σιιτών, εδραίωσε ακόμη περισσότερο τη σύνδεση μεταξύ κοινοτικής ταυτότητας και κρατικής εξουσίας, διατηρώντας την κατανομή των εδρών

βάσει θρησκευτικών κοινοτήτων: ο Πρόεδρος ήταν Μαρωνίτης, ο Πρωθυπουργός Σουνίτης και ο Πρόεδρος του Κοινοβουλίου Σίιτης.

Από ανθρωπολογική άποψη, η εξέλιξη αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Η νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας δεν στηρίχθηκε αποκλειστικά σε συνταγματικές ρυθμίσεις, αλλά και στην επίκληση ιστορικών αφηγήσεων που απέδιδαν στις επιμέρους κοινότητες διαφορετικό βάθος ιστορικής παρουσίας και διαφορετικό βαθμό συμβολικής νομιμότητας (Brubaker 1996: 13-27). Για σημαντικό τμήμα της μαρωνίτικης διανόησης, η σύνδεση με τους Μαρδαίτες ενίσχυε την αντίληψη ότι η μαρωνίτικη κοινότητα αποτελούσε τον ιστορικό πυρήνα του λιβανέζικου κράτους και, συνεπώς, τον φυσικό φορέα της πολιτικής του ηγεσίας.

Η συμβολική ισχύς αυτής της αφήγησης αποδείχθηκε ιδιαίτερα ανθεκτική. Μέχρι τα μέσα του 20ού αιώνα, οι Μαρδαίτες είχαν πλέον παγιωθεί ως στοιχείο της μαρωνίτικης ιστορικής αυτοαντίληψης. Η ιστορία τους δεν αποτελούσε απλώς αντικείμενο επιστημονικής έρευνας αλλά μέρος ενός ευρύτερου πολιτισμικού κώδικα, μέσω του οποίου ερμηνεύονταν η προέλευση, η αποστολή και η πολιτική θέση της κοινότητας μέσα στο λιβανέζικο κράτος (Salibi, 1988: 45-52). Ο μύθος των Μαρδαϊτών λειτούργησε, επομένως, ταυτόχρονα ως ηθικό πρότυπο και ως πολιτικό εργαλείο, νομιμοποιώντας αξιώσεις ηγεσίας σε μια πολυθρησκευτική κοινωνία (Traboulsi, 2007: 201).

Η θεσμοποίηση αυτού του εθνοϊστορικού μύθου εξηγεί γιατί, όταν ο Λίβανος εισήλθε στην περίοδο των έντονων πολιτικών κρίσεων της δεκαετίας του 1970, οι Μαρδαίτες δεν χρειάστηκε να «ανακαλυφθούν» εκ νέου. Ήταν ήδη παρόντες στη συλλογική μνήμη, διαθέσιμοι ως σύμβολα που μπορούσαν να κινητοποιηθούν για να ερμηνεύσουν τη σύγχρονη πραγματικότητα. Και καθώς οι κοινοτικές εντάσεις αυξάνονταν και δημιουργούνταν πολυάριθμες πολιτοφυλακές, μαρωνίτικες φατρίες επαναδιατύπωσαν την ιστορική μνήμη των Μαρδαϊτών, επικαλούμενες τη φαντασιακή καταγωγή τους για να δικαιολογήσουν τόσο τις πολιτικές τους θέσεις όσο και την ένοπλη κινητοποίηση και να νομιμοποιήσουν νέες μορφές πολιτικής και στρατιωτικής δράσης (Salibi, 1988: 152).

Από τη σκοπιά της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας του Clifford Geertz (1973: 87-125), οι Μαρδαίτες μπορούν να ιδωθούν ως «σύμβολα» που συμπυκνώνουν ένα ολόκληρο σύστημα πολιτισμικών νοημάτων. Η αναφορά σε αυτούς δεν λειτουργεί μόνο ως επίκληση ενός ιστορικού παρελθόντος, αλλά ως μηχανισμός μέσω του οποίου η μαρωνίτικη κοινότητα ερμηνεύει τη θέση της στον κόσμο, προσδίδει νόημα στις πολιτικές της διεκδικήσεις και αναπαριστά την ιστορική της αποστολή. Η συμβολική ισχύς του μύθου δεν εξαρτάται, επομένως, από την ιστορική του επαλήθευση, αλλά από την ικανότητά του να οργανώνει την κοινωνική εμπειρία και να παράγει συλλογική ταυτότητα.

4.5 Ο Λιβανέζικος Εμφύλιος και η πολιτική επανενεργοποίηση του μύθου των Μαρδαϊτών

Η κρίση του λιβανέζικου κράτους κατά τις δεκαετίες του 1960 και του 1970, η πληθυσμιακή μεταβολή εις βάρος της μαρωνίτικης κοινότητας, η ενίσχυση των παναραβικών ιδεολογιών, η παρουσία των παλαιστινιακών ένοπλων οργανώσεων μετά το 1967 και κυρίως μετά το 1970, καθώς και η

αμφισβήτηση του μεταπολεμικού ομολογιακού συστήματος, ενέτειναν το αίσθημα ανασφάλειας ενός σημαντικού τμήματος των Μαρωνιτών (Hudson, 1968· Hanf, 1993· Traboulsi, 2007). Μέσα σε αυτό το περιβάλλον, η ιστορική μνήμη απέκτησε νέα πολιτική σημασία. Οι αφηγήσεις περί καταγωγής και ιστορικής συνέχειας δεν παρέμεναν πλέον στο επίπεδο της ιστοριογραφίας ή της εκπαίδευσης, αλλά μετατράπηκαν σε εργαλεία συλλογικής κινητοποίησης (Halbwachs, 1992· Assmann, 2011). Ανάμεσά τους, οι Μαρδαΐτες κατείχαν πλέον κεντρική θέση (Kaufman, 2004).

Σε αντίθεση με την περίοδο της Γαλλικής Εντολής, όταν η επίκληση των Μαρδαϊτών εξυπηρετούσε κυρίως τη συγκρότηση ενός εθνικού αφηγήματος, κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου ο ίδιος μύθος απέκτησε άμεση πολιτική και στρατιωτική λειτουργία. Οι Μαρδαΐτες δεν παρουσιάζονταν πλέον μόνο ως ιδρυτικοί πρόγονοι του λιβανέζικου κράτους, αλλά ως πρότυπα στρατιωτικής αντίστασης, των οποίων το παράδειγμα όφειλε να συνεχιστεί από τις σύγχρονες μαρωνίτικες οργανώσεις (Kaufman, 2004· Salibi, 1988).

Η πιο χαρακτηριστική έκφραση αυτής της διαδικασίας υπήρξε η ίδρυση της *Ταξιαρχίας Μαράντα* (Marada Brigade) το 1967 από τον μετέπειτα Πρόεδρο του Λιβάνου Suleyman Frangieh, με στρατιωτικό επικεφαλής τον γιο του Τόνι Φραντζιέ (Traboulsi, 2007· Hanf, 1993). Η επιλογή της ονομασίας δεν υπήρξε τυχαία. Αντί να υιοθετήσει έναν σύγχρονο πολιτικό τίτλο, η οργάνωση επέλεξε να συνδεθεί ευθέως με τους Μαρδαΐτες της βυζαντινής περιόδου, δημιουργώντας έναν συμβολικό δεσμό ανάμεσα στον μεσαιωνικό και στον σύγχρονο αγώνα για την υπεράσπιση της μαρωνίτικης κοινότητας (Kaufman, 2004).

Η επιλογή αυτή αποκαλύπτει τη λειτουργία της ιστορικής μνήμης ως συμβολικού κεφαλαίου. Το όνομα «Marada» δεν λειτουργούσε ως απλή ιστορική αναφορά αλλά ως πολιτική δήλωση. Μέσω αυτού, η πολιτοφυλακή διεκδικούσε ιστορική συνέχεια, παρουσιάζοντας τη δράση της ως φυσική εξέλιξη μιας μακραίωνης παράδοσης αντίστασης. Η στρατιωτική δράση εμφανιζόταν έτσι όχι ως συγκυριακή πολιτική επιλογή αλλά ως ιστορική αποστολή που ανάγονταν στους πρώτους υπερασπιστές του Όρους Λιβάνου (Assmann, 2011· Nora, 1989).

Η συμβολική αυτή σύνδεση ενισχύθηκε μέσα από τελετουργίες, επετειακές εκδηλώσεις, δημόσιες ομιλίες, εκδόσεις και εσωτερικό προπαγανδιστικό υλικό της οργάνωσης. Η ιστορία των Μαρδαϊτών αναπαράγοταν επιλεκτικά, δίνοντας έμφαση στην πολεμική αρετή, στην πίστη, στην αυτονομία και στη θυσία. Στοιχεία που δεν εξυπηρετούσαν αυτή την αφήγηση παραλείπονταν, ενώ όσα ενίσχυαν την εικόνα της διαχρονικής αντίστασης προβάλλονταν ως αδιαμφισβήτητες ιστορικές αλήθειες. Πρόκειται για μια χαρακτηριστική διαδικασία επιλεκτικής μνήμης, κατά την οποία το παρελθόν αναδιοργανώνεται σύμφωνα με τις ανάγκες του παρόντος (Halbwachs, 1992· Hobsbawm and Ranger, 1983). Κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου Πολέμου, η Brigade συμμετείχε ενεργά σε πολυάριθμες συγκρούσεις στον Λίβανο, από την κοιλάδα Μπεκάα μέχρι τις περιοχές γύρω από τη Βηρυτό, επιχειρώντας να προστατεύσει μαρωνίτικες περιοχές και να επεκτείνει την επιρροή της (Traboulsi, 2007, σσ. 180-190· Hanf, 1993). Παράλληλα, η ηγεσία της πολιτοφυλακής χρησιμοποίησε την ιστορική

αφήγηση των Μαρδαϊτών για να ενισχύσει το ηθικό των μαρωνίτικων δυνάμεων και να νομιμοποιήσει πολιτικές διεκδικήσεις, υποστηρίζοντας ότι η μαρωνίτικη κοινότητα είχε μια διαρκή ιστορική αποστολή να διαφυλάττει την ανεξαρτησία και τα δικαιώματα των χριστιανών στον Λίβανο (Kaufman, 2004).

Η περίπτωση της Marada Brigade επιβεβαιώνει τη διαπίστωση του Benedict Anderson ότι τα έθνη συγκροτούνται ως «φαντασιακές κοινότητες». Η ιστορική συνέχεια που συνδέει τους σύγχρονους Μαρωνίτες με τους Μαρδαίτες δεν βασιζόταν σε αποδεδειγμένη βιολογική ή γενεαλογική συγγένεια. Αντίθετα, συγκροτήθηκε μέσω κοινών συμβόλων, αφηγήσεων και τελετουργικών πρακτικών που επέτρεψαν στα μέλη της κοινότητας να φαντάζονται τον εαυτό τους ως μέρος μιας ενιαίας ιστορικής αλυσίδας (Anderson, 2006). Η λειτουργία του μύθου δεν ήταν να αποδείξει την ιστορική συνέχεια αλλά να την καταστήσει κοινωνικά πιστευτή.

Η Marada Brigade δεν αποτέλεσε μεμονωμένη περίπτωση. Η αναβίωση του παρελθόντος χαρακτήρισε συνολικά τις μαρωνίτικες πολιτοφυλακές του Εμφυλίου, καθεμία από τις οποίες προσέφυγε σε διαφορετικές ιστορικές αναφορές για να θεμελιώσει τη νομιμότητά της (Picard, 2002· Traboulsi, 2007). Η διαφοροποίηση αυτή αποκαλύπτει ότι ο μαρωνίτικος εθνικισμός δεν υπήρξε ιδεολογικά ομοιογενής. Αν και όλες οι οργανώσεις υποστήριζαν την αυτονομία του Λιβάνου και τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του, διαφοροποιούνταν ως προς την επιλογή των ιστορικών συμβόλων στα οποία θεμελιώναν τη συλλογική τους ταυτότητα (Kaufman, 2004).

Ανάμεσα σε αυτές τις οργανώσεις, οι *Φαλαγγίτες* /Καταέμπ (Kataeb Party/Phalange) πρόβαλλαν έναν περισσότερο κρατικό και δυτικότροπο εθνικισμό, ενώ οι *Φύλακες των Κέδρων* (Guardians of the Cedars) ανέπτυξαν μια φοινικική αντίληψη περί λιβανέζικης ταυτότητας (Salibi, 1988· Kaufman, 2004· Picard, 2002).

4.6 Ανταγωνιστικές αφηγήσεις καταγωγής και η διαμόρφωση της μαρωνιτικής εθνικής ταυτότητας

Η ανάδυση όλων αυτών των αφηγήσεων καταδεικνύει την απουσία μιας κοινά αποδεκτής ιστορικής μνήμης και τη συνύπαρξη πολλών θρησκευτικών κοινοτήτων, οι οποίες κατέστησαν το παρελθόν αντικείμενο διαρκούς ιδεολογικής διαπραγματεύσης. Κάθε κοινότητα, αλλά και κάθε πολιτική παράταξη στο εσωτερικό της μαρωνίτικης κοινότητας, αναζήτησε διαφορετικά ιστορικά σημεία αναφοράς προκειμένου να θεμελιώσει τη δική της εκδοχή της λιβανέζικης ταυτότητας.

Οι Φαλαγγίτες/ Καταέμπ (Kataeb Party/ Phalange), που ιδρύθηκαν το 1936 από τον Πιέρ Τζεμαγιέλ⁵³, εξέφρασαν μια μορφή κρατικού λιβανέζικου εθνικισμού με έντονο δυτικό προσανατολισμό. Η ιδεολογία τους στηριζόταν στην αντίληψη ότι ο Λίβανος αποτελεί μια ιστορικά διακριτή πολιτική οντότητα, συνδεδεμένη περισσότερο με τη Μεσόγειο και τη Δύση παρά με τον αραβικό κόσμο. Η ιστορική αναφορά δεν επικεντρωνόταν σε μία συγκεκριμένη κοινότητα ή σε μια ομάδα προγόνων, αλλά στην ίδια τη διαχρονική ύπαρξη του λιβανέζικου κράτους ως χώρου συνάντησης

⁵³ Το Κόμμα των Φαλαγγιτών είναι χριστιανικό πολιτικό κόμμα στον Λίβανο. Αν και είναι επίσημα κοσμικής ιδεολογίας, υποστηρίζεται κυρίως από χριστιανούς Μαρωνίτες. Το κόμμα Καταέμπ ιδρύθηκε το 1936 ως μαρωνιτική παραστρατιωτική οργάνωση νεολαίας του Πιέρ Τζεμαγιέλ, ο οποίος διαμόρφωσε το κόμμα στα πρότυπα της ισπανικής Φάλαγγας.

διαφορετικών πολιτισμών. Το κράτος παρουσιάζοταν ως ο φυσικός συνεχιστής μιας μακραίωνης ιστορικής παράδοσης αυτονομίας.

Διαφορετική υπήρξε η περίπτωση των Φυλάκων των Κέδρων (Guardians of the Cedars) του Ετιέν Σακρ⁵⁴, οι οποίοι διαμόρφωσαν μια περισσότερο αποκλειστική εκδοχή του λιβανέζικου εθνικισμού. Η ιδεολογία τους βασίστηκε στον *φοινικισμό*, σύμφωνα με τον οποίο οι σύγχρονοι Λιβανέζοι θεωρούνται άμεσοι απόγονοι των αρχαίων Φοινίκων και, επομένως, διακριτός λαός από τους Άραβες. Η έμφαση μετατοπιζόταν έτσι από τη θρησκευτική στη φυλετική και πολιτισμική συνέχεια. Η λιβανέζικη ταυτότητα παρουσιάζοταν ως προαραβική και προϊσλαμική, ενώ ο αραβικός χαρακτήρας της χώρας αντιμετωπιζόταν ως αποτέλεσμα μεταγενέστερων ιστορικών εξελίξεων και όχι ως συστατικό στοιχείο της εθνικής της ταυτότητας (Kassir 2006: 219-222).

Η Marada Brigade, αντίθετα, υιοθέτησε μια διαφορετική στρατηγική ιστορικής νομιμοποίησης. Αντί να αναζητήσει τις ρίζες του Λιβάνου στην αρχαιότητα ή να δώσει έμφαση στη συγκρότηση του σύγχρονου κράτους, στράφηκε στη μεσαιωνική περίοδο και ειδικότερα στους Μαρδαΐτες. Η επιλογή αυτή ανέδειξε μιαν αφήγηση περισσότερο τοπική και κοινοτική, εστιάζοντας στην ιστορική εμπειρία του Όρους Λιβάνου ως τόπου αντίστασης και αυτονομίας. Οι Μαρδαΐτες αναδείχθηκαν σε σύμβολα στρατιωτικής αρετής, συλλογικής συνοχής και διαχρονικής υπεράσπισης της μαρωνίτικης κοινότητας. Μετά τον Εμφύλιο, η πολιτοφυλακή εξελίχθηκε στο *Κίνημα Μάραντα* (Marada Movement) και αργότερα στο πολιτικό κόμμα Al-Marada⁵⁵. Το κόμμα συνέχισε να επικαλείται την ιστορική κληρονομιά των Μαρδαϊτών για να υποστηρίξει τις πολιτικές του θέσεις, ενώ συμμετείχε σε ευρύτερους πολιτικούς συνασπισμούς, όπως η συνεργασία με τη Χεζμπολάχ και άλλες δυνάμεις του λεγόμενου «αντι-ιμπεριαλιστικού» μπλοκ. Η χρήση του μύθου των Μαρδαϊτών στον σύγχρονο πολιτικό λόγο υπογραμμίζει τη διαχρονικότητα της εθνοϊστορικής μνήμης: οι ιστορικοί ήρωες λειτουργούν ως πρότυπα συλλογικής αντοχής και πολιτικής νομιμοποίησης (Kassir, 2006: 215-217).

Η σύγκριση αυτών των τριών ιδεολογικών προσεγγίσεων αναδεικνύει ότι ο μαρωνίτικος εθνικισμός δεν υπήρξε ποτέ ιδεολογικά ενιαίος. Αντίθετα, συγκροτήθηκε μέσα από διαφορετικές αναγνώσεις του παρελθόντος, οι οποίες αντανakλούσαν διαφορετικές πολιτικές στρατηγικές και αντιλήψεις για τη θέση του Λιβάνου στην ευρύτερη Μέση Ανατολή. Το παρελθόν δεν λειτουργούσε ως ουδέτερο ιστορικό δεδομένο αλλά ως συμβολικό απόθεμα, από το οποίο κάθε πολιτικός φορέας αντλούσε εκείνα τα στοιχεία που εξυπηρετούσαν τους στόχους του. Ενώ οι Kataeb στηρίχθηκαν σε μια αφήγηση πολιτισμικού εθνικισμού εμπνευσμένου από κεντροευρωπαϊκά πρότυπα και προέβαλαν τον

⁵⁴ Οι «Φύλακες των Κέδρων» (*Guardians of the Cedars*) ήταν ένα λιβανέζικο εθνικιστικό κόμμα και πρώην παραστρατιωτική οργάνωση στον Λίβανο. Ιδρύθηκε από τον Etienne Saqr (γνωστό και με το παρωνύμιο «Πατέρας των Κέδρων») μαζί με το Κόμμα Λιβανέζικης Αναγέννησης, στις αρχές της δεκαετίας του 1970. Δραστηριοποιήθηκε κατά τη διάρκεια του Λιβανέζικου Εμφυλίου Πολέμου υπό το σύνθημα: «Lebanon, at your service.». Η παραστρατιωτική οργάνωση είχε ξεκάθαρα αντιπάλαιστινακό χαρακτήρα.

⁵⁵ Οι περισσότερες μελέτες αναφέρουν ότι το Κίνημα Marada (Marada Movement) οργανώθηκε πολιτικά γύρω από την οικογένεια Φραντζιέ, ενώ η πολιτοφυλακή Marada Brigade απέκτησε τη μορφή με την οποία είναι γνωστή κυρίως κατά την έναρξη του Εμφυλίου Πολέμου (1975–1976).

Λίβανο ως φρούριο της δυτικής χριστιανοσύνης στη Μέση Ανατολή, οι Guardians of the Cedars ανέπτυξαν έναν περισσότερο ρατσιστικό και αποσχιστικό λόγο, υποστηρίζοντας ότι οι Λιβανέζοι είναι απόγονοι των αρχαίων Φοινίκων (Kassir, 2006: 219-222).

Αντίθετα, η Marada Brigade και το μεταγενέστερο Κίνημα Μάραντα αντλούσαν την ιδεολογική τους νομιμοποίηση από τον μύθο των Μαρδαϊτών, δηλαδή από μια ιστορία αντίστασης και επιβίωσης εντός του ίδιου του Όρους Λίβανος. Ενώ οι άλλες μαρωνίτικες οργανώσεις προσπαθούσαν να ορίσουν τον Λίβανο μέσα από μια πολιτισμική ή φυλετική διαφορά έναντι του αραβικού κόσμου, οι Μαράντα υιοθέτησαν έναν περισσότερο εσωστρεφή και τοπικό λόγο, παρουσιάζοντας τον εαυτό τους ως θεματοφύλακα της ιστορικής αυτονομίας της ορεινής μαρωνίτικης κοινότητας (Salibi 1988: 156, Traboulsi 2007:230). Έτσι, η μνήμη των Μαρδαϊτών λειτουργούσε ως στοιχείο εθνοϊστορικής νομιμότητας, σε αντίθεση με τον κοσμικό ή «ευρωπαϊστικό» προσανατολισμό άλλων πολιτοφυλακών.

Σύνοψη- Συμπεράσματα

Η διερεύνηση της ιστορικής πορείας των Μαρδαϊτών αναδεικνύει ότι η σημασία τους υπερβαίνει κατά πολύ τον περιορισμένο ιστορικό τους ρόλο ως στρατιωτικής ομάδας της ύστερης βυζαντινής περιόδου. Παρότι οι πρωτογενείς πηγές επιτρέπουν μόνο αποσπασματική ανασύνθεση της ιστορίας τους και δεν τεκμηριώνουν μια αδιάλειπτη γενεαλογική συνέχεια με τους μεταγενέστερους μαρωνίτικους πληθυσμούς, οι Μαρδαϊτες κατέλαβαν εξέχουσα θέση στη συλλογική μνήμη του Λιβάνου. Η μεταγενέστερη σημασία τους οφείλεται όχι τόσο στην ιστορική τους παρουσία όσο στη συμβολική λειτουργία που απέκτησαν κατά τη συγκρότηση της λιβανέζικης εθνικής ταυτότητας (Salibi, 1988· Kaufman, 2004).

Η περίπτωση αυτή επιβεβαιώνει ότι οι εθνικές ταυτότητες δεν συγκροτούνται αποκλειστικά πάνω σε αντικειμενικά χαρακτηριστικά, όπως η γλώσσα, η επικράτεια ή η πολιτική κυριαρχία, αλλά μέσα από αφηγήσεις, μνήμες και συμβολισμούς που παράγουν το αίσθημα μιας κοινής ιστορικής μοίρας. Υπό αυτή την έννοια, οι Μαρδαϊτες αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού που ο Benedict Anderson περιγράφει ως «φαντασιακή κοινότητα»: ενός συμβολικού παρελθόντος που επιτρέπει στα μέλη μιας κοινότητας να αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως φορέα ιστορικής συνέχειας, ακόμη και όταν αυτή δεν μπορεί να αποδειχθεί ιστορικά (Anderson, 2006).

Στην περίπτωση του Λιβάνου, η διαδικασία αυτή συνδέθηκε άμεσα με τη συγκρότηση του σύγχρονου κράτους. Η Γαλλική Εντολή, η ίδρυση του Μείζονος Λιβάνου και η ανάγκη διαμόρφωσης μιας διακριτής εθνικής ιδεολογίας δημιούργησαν τις προϋποθέσεις για την αναζήτηση ιστορικών προγόνων που θα προσέδιδαν ιστορικό βάθος και πολιτική νομιμοποίηση στη νέα κρατική οντότητα. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, οι Μαρδαϊτες μετασχηματίστηκαν από ιστορικό υποκείμενο σε εθνοϊστορικό μύθο, ο οποίος υποστήριζε την αντίληψη ενός Λιβάνου με προαραβικές και ιδιαίτερες πολιτισμικές ρίζες (Lammens, 1921· Firro, 2003· Kaufman, 2004).

Η διαδικασία αυτή παγιώθηκε όταν οι σχετικές αφηγήσεις ενσωματώθηκαν στους βασικούς θεσμούς της κοινωνίας. Η εκπαίδευση, η Εκκλησία και η δημόσια ιστοριογραφία λειτούργησαν ως μηχανισμοί πολιτισμικής μετάδοσης, μετατρέποντας τον μύθο των Μαρδαϊτών σε αναπόσπαστο στοιχείο της μαρωνιτικής ιστορικής αυτοαντίληψης (Halbwachs, 1992· Assmann, 2011). Η θρησκεία, η γεωγραφία του Όρους Λίβανος και η συλλογική μνήμη συνδέθηκαν σε ένα ενιαίο ερμηνευτικό σχήμα. Το Όρος δεν παρουσιαζόταν απλώς ως φυσικός χώρος αλλά ως τόπος ιστορικής συνέχειας και θεματοφύλακας της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας της μαρωνιτικής κοινότητας (Halbwachs, 1992· Nora, 1989· Kaufman, 2004).

Κατά τη διάρκεια του Λιβανέζικου Εμφυλίου Πολέμου, ο μύθος απέκτησε νέα λειτουργία. Η ίδρυση της Marada Brigade αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της μετάβασης από την ιστορική αφήγηση στην πολιτική πράξη. Η επίκληση των Μαρδαϊτών δεν εξυπηρετούσε πλέον μόνο τη συγκρότηση μιας συλλογικής ταυτότητας, αλλά και τη νομιμοποίηση της ένοπλης κινητοποίησης και των πολιτικών διεκδικήσεων της μαρωνιτικής κοινότητας, παρουσιάζοντας τη σύγχρονη δράση ως συνέχεια μιας διαχρονικής παράδοσης αντίστασης (Traboulsi, 2007· Hanf, 1993· Kaufman, 2004).

Παράλληλα, η σύγκριση των κυριότερων μαρωνιτικών οργανώσεων δείχνει ότι δεν υπήρξε μία ενιαία εκδοχή του λιβανέζικου εθνικισμού. Οι Καταέμπ, οι Φύλακες των Κέδρων και οι Μάραντα προσέγγισαν το παρελθόν μέσα από διαφορετικούς μύθους καταγωγής και διαφορετικές ιστορικές αναφορές. Η παρατήρηση αυτή αναδεικνύει ότι η εθνική ταυτότητα δεν αποτελεί ένα σταθερό πολιτισμικό μόρφωμα, αλλά πεδίο συνεχούς διαπραγμάτευσης, όπου ανταγωνίζονται διαφορετικές ερμηνείες της ιστορίας και της συλλογικής μνήμης (Picard, 2002· Kaufman, 2004· Traboulsi, 2007).

Η περίπτωση των Μαρδαϊτών επιβεβαιώνει βασικές θεωρητικές προσεγγίσεις των σπουδών του εθνικισμού και της ανθρωπολογίας της μνήμης. Η έννοια των «φαντασιακών κοινοτήτων» του Anderson, η θεωρία των «επινόημενων παραδόσεων» των Hobsbawm και Ranger, η εθνοσυμβολική προσέγγιση του Anthony D. Smith και οι θεωρίες της συλλογικής και πολιτισμικής μνήμης των Maurice Halbwachs και Jan Assmann προσφέρουν ένα συνεκτικό ερμηνευτικό πλαίσιο για την κατανόηση του φαινομένου (Anderson, 2006· Hobsbawm and Ranger, 1983· Smith, 1986· Halbwachs, 1992· Assmann, 2011).

Συνολικά, η ιστορία των Μαρδαϊτών δεν αφορά μόνο μια στρατιωτική ομάδα της ύστερης αρχαιότητας. Αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο οι κοινωνίες επιλέγουν, ανακατασκευάζουν και επανανοηματοδοτούν το παρελθόν τους, μετατρέποντάς το σε πολιτισμικό κεφάλαιο, εργαλείο αυτοπροσδιορισμού και μέσο πολιτικής νομιμοποίησης. Η διαχρονική αναβίωση του μύθου τους καταδεικνύει ότι η συλλογική μνήμη δεν αποτελεί παθητική αποθήκη ιστορικών γεγονότων, αλλά ενεργό μηχανισμό παραγωγής νοήματος, μέσω του οποίου οι κοινότητες οριοθετούν την ταυτότητά τους, θεμελιώνουν πολιτικές διεκδικήσεις και διαπραγματεύονται τη θέση τους στο παρόν. Υπό αυτή την έννοια, οι Μαρδαϊτες συνιστούν μια ιδιαίτερα γόνιμη μελέτη περίπτωσης για τη διερεύνηση της σχέσης ανάμεσα στην ιστορία, τη μνήμη και την κατασκευή της εθνικής ταυτότητας,

όχι μόνο στον Λίβανο αλλά και στο ευρύτερο πεδίο των σπουδών του εθνικισμού (Anderson, 2006· Smith, 1986· Assmann, 2011).

Βιβλιογραφία

Α) Ξενόγλωσση

- Abrams, P. (1988). Notes on the difficulty of studying the state. *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58–89.
- Acta conciliorum oecumenicorum: Series 2, II. Concilium universale Constantinopolitanum tertium* (1990–1992) (R. Riedinger, Επιμ.).
- ‘Ādil Ismā‘īl (1955). *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours*, τομ. 1. Librairie orientale et américaine.
- Ahrweiler, H. (1966). *Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance au VIIe-XVe siècles*. Presses Universitaires de France.
- al-Athir Ali ibn (2008). *The chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading period from al-Kamil fi ‘l-Ta’rikh* (D. S. Richards, Μετ.). Ashgate Publishing.
- al-Balādhurī, A. ibn Y. (1916). *Kitāb Futūḥ al-buldān [The origins of the Islamic state]* (P. K. Hitti, Επιμ. & Μετ.). Columbia University.
- al-Debs Joseph (1902). Al-Marada wa al-Mawarina. *Al-Mashriq*, 914–923.
- al-Dibs Yusef (1902). Laysa al-Jarajima al-Marada. *Al-Mashriq*, 404–413.
- al-Duwayhī Estephan (1890). *Tarikh al-Azmina*. Εκδ. J. Moubarac.
- al-Duwayhi Iṣṭifan (1973). *Tārīkh al-ṭā’ifah al-Mārūniyyah, al-Maṭba‘ah al-Kāthūlīkiyyah*. (R. al-K. Chartuni, Μετ. & Επιμ.). Princeton University Arabic collection
- al-Ḥamawī Yāqūt Shihāb al-Dīn ibn-‘Abdullāh al-Rūmī (1866–1873). *Kitāb Mu‘jam al-Buldān* (Λεξικό των Χωρών), (στα αραβικά). Εκδ. F. Wüstenfeld, 6 τόμοι
- al-Isfahani Abu al-Faraj (2004). *Kitāb al-aghānī* (25 τομ.) Dar Sader Publishers.
- al-Karmali Anastase Marie (1903). Al-Marada aw al-Jarajima. *Al-Mashriq*, 301–309.
- Al-Tabari Mohammed Ibn Jarir (2009). *Ta’rikh al-rusul wa ‘l-mulūk [Chronique de Tabari: Histoires des prophètes et des rois]* (Ιστορία των Προφητών και των βασιλέων) (H. Zotenberg, Μετ.). La Roche.
- al-Wāqidī, Muḥammad ibn ‘Umar (1966). *Kitāb al-maghāzī* (M. Jones, Επιμ.). Oxford University Press.
- al-Zabidi Murtada, *Taj Al-‘Arus min Jawahir Al-Qamus, aj al-Arus min Jawahir al-Qamus* (Το στέμμα της νύφης από τα μαργαριτάρια του al-Qāmūs). Dar Sader.
- Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso.
- Anonymi Auctoris (1937). *Chronicon Ad Annum Christi 1234 Pertinens* (Jean Baptiste Chabot, Μετ.), σειρά Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. L. Durbecq.
- Anquetil-Duperron, A. H. (1793). Mémoires sur les migrations des Mardes, ancien peuple de l’Asie. In *Histoire de l’Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres* (Vol. 45).
- Anthon, C. (1872). *Classical Dictionary: containing an account of the principal Proper Names*. Harper & brothers.
- Assemani, G. S. (1719–1728). *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Graecos, Aegyptiacos, Ibericos, et Malabaricos, jussu et munificentia Clementis XI Pontificis Maximi ex Oriente conquisitos, comparatos, et Bibliothecae Vaticanae addictos Recensuit, digessit, et genuina scripta a spuriis secrevit, addita singulorum auctorum vita*. Societas de Propaganda Fide.
- Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge University Press.
- Bar Hebraeus. (1932). *The chronography of Gregory Abû’l Faraj, the son of Aaron, the Hebrew physician, commonly known as Bar Hebraeus Hebraeus: being the first part of his political*

- history of the world by Bar Hebraeus, 1226-1286.* (E. A. W. Budge, Μετ.). Oxford University Press.
- Bedjan, P. (Επιμ.). (1890). *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum*. Maisonneuve.
- Basso, K. H. (1996). *Wisdom sits in places: Landscape and language among the Western Apache*. University of New Mexico Press.
- Bosworth, C. E. (1983). Abnā'. In E. Yarshater (Ed.), *Encyclopaedia Iranica* (Vol. 1, Fasc. 3, pp. 226–228).
- Briant, P. (1982). *Rois, tributs et paysans: Études sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien* (Vol. 269). Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Brubaker, L., & Haldon, J. (2011). *Byzantium in the iconoclast era, c. 680–850: A history*. Cambridge University Press.
- Brubaker, R. (1996). *Nationalism reframed: Nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge University Press.
- Bury, J. B. (1889). *A history of the later Roman Empire from Arcadius to Irene, 395 A.D. to 800 A.D.* Macmillan.
- Cecota, B. (2012). Islam, the Arabs and Umayyad rulers according to Theophanes the Confessor's Chronography. *Studia Ceranea*, 2, 97–111.
- Chabot, J.-B. (Επιμ.). (1899–1904). *Chronique de Michel le Syrien*. E. Leroux.
- Chabot, J.-B. (Επιμ.). (1916–1920). *Chronicon ad annum 1234 pertinens* (CSCO 81–82).
- Charraf, G. (1984). Vers une nouvelle formule constitutionnelle au Liban. In J. Abou Joude et al. (Eds.), *La nouvelle société libanaise dans la perception des fa'aliyat des communautés chrétiennes*. Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik.
- Cheira, M. A. (1947). *La lutte entre Arabes et Byzantins: La conquête et l'organisation des frontières aux VIIe et VIIIe siècles*. Société de publications égyptiennes.
- Cleveland, W. L., & Bunton, M. (2016). *A history of the modern Middle East* (6th ed.). Westview Press.
- Coakley, J. F. (2002). *Robinson's paradigms and exercises in Syriac grammar*. Oxford University Press.
- Conrad, L. I. (1992). The conquest of Arwād: A source-critical study in the historiography of the early medieval Near East. In A. Cameron & L. I. Conrad (Eds.), *The Byzantine and early Islamic Near East: Vol. 1. Problems in the literary source material* (pp. 317–401). Darwin Press.
- Crone, P. (1994). Were the Qays and Yemen of the Umayyad period political parties? *Der Islam*, 71, 1–57.
- Crone, P., & Hinds, M. (1986). *God's caliph: Religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge University Press.
- Daskhurants'i, M. (1983). *Patmut'wn Aluanits'* (V. Arak'eljan, Επιμ.). Εκδόσεις Ακαδημίας Επιστημών της Αρμενικής ΣΣΔ
- Daskhurants'i, M. (1961). *History of the Caucasian Albanians* (C. J. F. Dowsett, Trans.). Oxford University Press.
- Daremberg, C. V., & Saglio, E. (1904). *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments* (Vol. 3, Pt. 2). Hachette.
- David, C. J. (1873). *Kitāb jam' al-hujaj al-rāhina fī ibtāl da'wā al-Mawārīna*. (Συλλογή Εγγράφων και Στοιχείων κατά της λεγόμενης Διαρκούς Ορθοδοξίας των Μαρωνιτών). Otto Harrassowitz.
- Dieten, J. L., van (1972). *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610–715)*. Adolf M. Hakkert.
- Dixon, A. A. (1971). *The Umayyad Caliphate 65–86/684–705: A political study*. Luzac & Co.
- Dölger, F. (1924). *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches* (Vol. 1). Oldenbourg.
- Eadie, J. (1852). *Early Oriental history, comprising the histories of Egypt, Assyria, Persia, Lydia, Phrygia, and Phoenicia*. John Joseph Griffin.
- Fawaz, L. T. (1994). *An occasion for war: Civil conflict in Lebanon and Damascus in 1860*. University of California Press.
- Firro, K. M. (2003). *Inventing Lebanon: Nationalism and the state under the Mandate*. I.B. Tauris.
- Fahed, A. P. (Επιμ.). (1974). *Stephano Ad-Douayhi: Liber brevis explicationis de Maronitarum origine eorumque perpetua orthodoxia*. Privately published.
- Fawaz L. (1994). *An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*. University of California Press.

- Firro, Kais M. (2003). *Inventing Lebanon: Nationalism and the State under the Mandate*. I.B. Tauris.
- Fishbein, M. (Trans.). (1990). *The history of al-Ṭabarī: The victory of the Marwānids*. State University of New York Press.
- Frendo, J. D. (1982). Who killed Anastasius II? *The Jewish Quarterly Review*, 72(3), 202–204.
- Fück J. W., λήμμα "Ḥabīb b. Maslama" στο Lewis, B.; Ménage, V. L.; Pellat, Ch. & Schacht, J.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.
- Gil, J. (Επιμ.). (1973α). *Continuatio Byzantia Arabica*. Στο *Corpus scriptorum Muzarabicorum*, Vol. 1, σσ. 7–14.
- Gil, J. (Επιμ.). (1973β). *Continuatio Hispana*. Στο *Corpus scriptorum Muzarabicorum*, Vol. 1, σσ. 15–54.
- Glynias, J. (2020). Byzantine monasticism on the Black Mountain west of Antioch in the 10th–11th centuries. *Studies in Late Antiquity*, 4(4), 408–451.
- Greenwood, T. W. (2008). “New light from the East”: Chronography and ecclesiastical history through a late seventh-century Armenian source. *Journal of Early Christian Studies*, 16, 197–254.
- Gregoratti, L. (2014). The Mardians: A note. *Anabasis: Studia Classica et Orientalia*, 5, 76–85.
- Grierson, P. (1962). The tombs and obits of the Byzantine emperors (337–1042). *Dumbarton Oaks Papers*, 16, 1–63.
- Griffith, S. H. (2008). *The church in the shadow of the mosque: Christians and Muslims in the world of Islam*. Princeton University Press.
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory*. University of Chicago Press.
- Haldon, J. (2000). Theory and practice in tenth-century military administration. *Travaux et Mémoires*, 13, 201–352.
- Handler, R., & Linnekin, J. (1984). Tradition, genuine or spurious. *Journal of American Folklore*, 97(385), 273–290.
- Hanf, T. (1993). *Coexistence in wartime Lebanon*. I.B. Tauris.
- Hanssen, J., & Weiss, M. (Eds.). (2016). *Arabic thought beyond the liberal age: Towards an intellectual history of the Nahda*. Cambridge University Press.
- Hawting, G. R. (1986). *The first dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*. Croom Helm.
- Hawting, G. R. (Μετ.). (1989). *The history of al-Ṭabarī: The collapse of Sufyānid authority and the coming of the Marwānids*. State University of New York Press.
- Herzfeld, M. (1991). *A place in history: Social and monumental time in a Cretan town*. Princeton University Press.
- Hild, F., & Hellenkemper, H. (1990). *Kilikien und Isaurien (Tabula Imperii Byzantini, Vol. 5)*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Hirst, A., & Sammon, P. (Eds.). (2014). *The Ionian Islands: Aspects of their history and culture*. Cambridge Scholars Publishing.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Eds.). (1983). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- Hoexter, M. (1972). *Qays and Yaman factions in local political divisions*. Jerusalem Academic Press.
- Hourani, A. (1962). *Arabic thought in the liberal age, 1798–1939*. Oxford University Press.
- Howard-Johnston, J. (2010). *Witnesses to a world crisis: Historians and histories of the Middle East in the seventh century*. Cambridge University Press.
- Hoyland, R. G. (Ed.). (2011). *Theophilus of Edessa's Chronicle and the circulation of historical knowledge in late antiquity and early Islam (Vol. 57)*. Liverpool University Press.
- Hudson, M. C. (1968). *The precarious republic: Political modernization in Lebanon*. Random House.
- Jankowiak, M. (2009). *Essai d'histoire politique du monothélisme, à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome* [Doctoral dissertation].
- Jankowiak, M. (2013). The first Arab siege of Constantinople. In C. Zuckerman (Ed.), *Travaux et mémoires: Vol. 17. Constructing the seventh century* (pp. 237–320). Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance.
- Judd, S. C. (2014). *Religious scholars and the Umayyads: Piety-minded supporters of the Marwanid Caliphate*. Routledge.
- Kaegi, W. E. (1992). *Byzantium and the early Islamic conquests*. Cambridge University Press.

- Kaegi, W. E. (2008). Confronting Islam: Emperors versus caliphs (641–c. 850). In J. Shepard (Ed.), *The Cambridge history of the Byzantine Empire, c. 500–1492*. Cambridge University Press.
- Kapferer, B. (1988). *Legends of people, myths of state*. Smithsonian Institution Press.
- Kassir, S. (2006). *Being Arab*. Verso.
- Kaufman, A. (2004). *Reviving Phoenicia: The search for identity in Lebanon*. I.B. Tauris.
- Kazhdan, A. P. (Ed.). (1991). *The Oxford dictionary of Byzantium*. Oxford University Press.
- Kennedy, H. (2007). *The great Arab conquests: How the spread of Islam changed the world we live in*. Weidenfeld & Nicolson.
- Kennedy, H. (2016). *The prophet and the age of the caliphates*. Routledge.
- Kiraz, G. A. (2012). Al-Dibs, Yūsuf. In S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, & L. Van Rompay (Eds.), *Gorgias encyclopedic dictionary of the Syriac heritage: Electronic edition*. Gorgias Press.
- Lammens, H. (1902). Tasrih al-Absar fi ma Yahtawi Lubnan min al-Athar: al-Jarajima. *Al-Mashriq* σελ. 1122-25.
- Lammens, H. (1921). *La Syrie: précis historique*. Imprimerie Catholique.
- Lecker, M. (2016). Habīb b. Maslama al-Fihri. In K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, & D. J. Stewart (Eds.), *Encyclopaedia of Islam Three Online*. Brill.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology* (C. Jacobson & B. G. Schoepf, Trans.). Basic Books.
- Liber Pontificalis*, Raymond Davis (μτφρ.) (1989). *The Ancient Biographies of the First Ninety Bishops to AD 715*, Lat.Ser. 5, TTH.
- Lilie, R.-J. (1976). *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber: Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jhd.* Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität München.
- Ljubarskij, J. N. (1984). Theophanes Confessor and the sources of his Chronographia. *Vizantijskij Vremennik*, 45, 72–86.
- Lowenthal, D. (1985). *The past is a foreign country*. Cambridge University Press.
- Mad'aj, M. A.-M. (1988). *The Yemen in early Islam: A political history*. Centre for Middle Eastern and Islamic Studies.
- Mango, C., & Scott, R. (Μετ. & σχολ.). (1997). *The chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern history, AD 284–813*. Clarendon Press.
- Migne, J. P. & Hopfner, T. (1928). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (PG)* P.Geuthner.
- Mink, L. O. (1974). History and fiction as modes of comprehension. In R. Cohen (Ed.), *New directions in literary history* (pp. 107–124). Routledge & Kegan Paul.
- Mommsen, T. (Επιμ.). (1898). *Chronicon Moissiacum et Chronicon 741*. Στο *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi* (τ. XI).
- Morony, M. G. (Trans.). (1987). *The history of al-Ṭabarī: Between the civil wars: The caliphate of Mu'āwiyah*. State University of New York Press.
- Morrison, J., & Woog, A. (2009). *Syria*. Chelsea House Publishers.
- Moubarac, Y. (1984). *Pentalogie antiochienne/domaine maronite: Livre d'histoire, écrits fondateurs et textes à l'appui (Vol. 2)*. Cénacle libanais.
- Naironus Faustus Antonius (1679). *Dissertatio de origine, nomine, ac religione Maronitarum. Authore Fausto Nairono Banensi Maronita Chaldaicae, seu Syriacae linguae in almo urbis Archigymnasio lectore, Per Zachariam Dominicum Acsamitek a Kronenfeld Boëmum Pragensem (Linguarum orientalium typographum)*.
- Naironus, F. A. (1694). *Euoplia Fidei Catholicae Romanae Historico-Dogmatica: Ex vetustissimis Syrorum, seu Chaldaeorum monumentis eruta, Ubi de Christianis Orientalibus deque eorum Ritibus, Doctrina, et Fide quoad articulos a Novatoribus nostri temporis impugnatos*, (Typis Congregationis de Propaganda Fide
- Nau, F. (1905). Les Maronites et les Mardaïtes. *Revue de l'Orient Chrétien*, 10, 5–33.
- Nikephoros, Patriarch of Constantinople. (1990). *Short history* (C. Mango, Επιμ. & Μετ.). Dumbarton Oaks.
- Nora, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de mémoire. *Representations*, 26, 7–24.
- Ostrogorsky, G. (1983). *History of the Byzantine state (J. Hussey, Trans.)*. Rutgers University Press.

- Otkhmezuri, T. (Ed.). (2022). *Medieval Georgian literary culture and book production in the Christian Middle East and Byzantium*. Aschendorff Verlag.
- Palmer, A. (1993). *The seventh century in the West-Syrian chronicles*. Liverpool University Press.
- Paul the Deacon. (1907). *History of the Lombards* (W. D. Foulke, Μετ.). University of Pennsylvania Press.
- Picard, E. (2002). *Lebanon: A shattered country*. Holmes & Meier.
- Porphirogenitus, Constantinus. (1967). *De administrando imperio* (G. Moravcsik, Επιμ., R. J. H. Jenkins, Μετ.). Dumbarton Oaks.
- Ramsay, W. M. (1890). *The historical geography of Asia Minor*. John Murray.
- Rotter, G. (χχ). Maslama b. ‘Abd al-Malik b. Marwān. Στο C. E. Bosworth (Επιμ.), *The encyclopaedia of Islam* (2nd ed., Vol. 6). Brill.
- Salibi, K. S. (1988). *A house of many mansions: The history of Lebanon reconsidered*. University of California Press.
- Shababi Michael Abd Alah Gabriel (1900-1906). *Tarikh al-Kanisa al-Antdkiyya al-Surydniyya al-Mdraniyya*, τομ. 11.
- Sharon, M. (1984). The Umayyads as seen by the early historians. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4, 7–39.
- Sicker, M. (2001). *The Middle East in the twentieth century*. Greenwood Press.
- Smith, A. D. (1986). *The ethnic origins of nations*. Blackwell.
- Smith, A. D. (1991). *National identity*. University of Nevada Press.
- Taha, A. D. (1989). *The Muslim conquest and settlement of North Africa and Spain*. Routledge.
- Theophanes, the Confessor (1893). *Theophanis chronographia*. (de Boor Carolus, Επιμ.). B.G. Teubner.
- Thibault, J. (2009). Démographie et politique au Liban sous le Mandat: Les émigrés, les ratios confessionnels et la fabrique du Pacte national. *Histoire & Mesure*, 24(1), 189–210.
- Traboulsi, F. (2007). *A history of modern Lebanon*. Pluto Press.
- Treadgold, W. T. (1995). *Byzantium and its army, 284–1081*. Stanford University Press.
- Treadgold, W. T. (1997). *A history of the Byzantine state and society*. Stanford University Press.
- Treadgold, W. T. (2011). Trajan the Patrician, Nicephorus, and Theophanes. Στο D. Bumazhnov et al. (Επιμ.), *Bibel, Byzanz und christlicher Orient: Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag* (pp. 589–621). Peeters.
- Treiger, A. (2012). The Arabic tradition. In A. Casiday (Ed.), *The Orthodox Christian world* (pp. 89–104). Routledge.
- Trombley, F. (2004). Sawīrus ibn al-Muqaffa‘ and the Christians of Umayyad Egypt: War and society in documentary context. In P. M. Sijpesteijn & L. Sundelin (Eds.), *Papyrology and the history of early Islamic Egypt* (pp. 199–226). Brill.
- Theophanes the Confessor. (1883). *Theophanis chronographia* (C. de Boor, Ed.). B. G. Teubner.
- Vasiliev, A. (Επιμ.). (1910–1915). *Kitāb al-‘unwān [Universal history]*. *Patrologia Orientalis*, 5, 7, 8, 11.
- Webb, P. (2018). Tabarestan. Στο O. Nicholson (Επιμ.), *The Oxford dictionary of late antiquity*. Oxford University Press.
- Wellhausen, J. (1927). *The Arab kingdom and its fall* (M. G. Weir, Μετ.). University of Calcutta Press.
- Woods, D. (2006). Corruption and mistranslation: The common Syriac source on the origin of the Mardaites » [προφορική παρουσίαση στο 21^ο Διεθνές Συνέδριο Βυζαντινών Σπουδών, Λονδίνο 21-26/8/2006].
- Yakubovich, I. (2010). *Sociolinguistics of the Luvian language*. Brill.
- Zakeri, M. (1995). *Sāsānid soldiers in early Muslim society: The origins of ‘Ayyārān and Futuwwa*. Otto Harrassowitz.
- Zuckerman, C. (2005). Learning from the enemy and more: Studies in ‘Dark Centuries’ Byzantium. *Millennium*, 2, 79–135.
- Zuckerman, C. (2007). The Khazars and Byzantium: The first encounter. In P. B. Golden, H. Ben-Shammai, & A. Róna-Tas (Eds.), *The world of the Khazars* (pp. 399–432). Brill.

Β) Ελληνόγλωσση

- Δετοράκης, Θ. Ε. (1992). *Εισαγωγή στη σπουδή των αγιολογικών κειμένων*. Πανεπιστημιακές παραδόσεις.
- Ηρόδοτος. (χ.χ.). *Ιστοριών πρώτη επιγραφομένη Κλειώ*.
- Θεοφάνης ο Ομολογητής. (2007). *Χρονογραφία 284–812/13 μ.Χ.* Αρμός. (Πλήρης τίτλος: *Θεοφάνους αμαρτωλού μοναχού και Ηγουμένου του Αγρού και Ομολογητού Χρονογραφία ετών ΦΚΗ, 'αρχομένη από πρώτου έτους Διοκλητιανού έως δευτέρου έτους Μιχαήλ και Θεοφυλακτου υιού αυτού· τούτ' έστιν από του ΕΨΟΖ' έτους του κόσμου έως έτους ΣΤΕ' κατά τους Αλεξανδρείς, κατά δε Ρωμαίους ΣΤΚΑ'*).
- Καρπόζηλος, Α. (2002). *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι (Τόμ. 2)*. Κανάκη.
- Καρύδης, Σ. Χ. (2016). Η ανδραγαδική παρουσία στην Αχαΐα και στην Κέρκυρα. *Βυζαντινά Σύμμεικτα*, 26, 163–209.
- Κουμαριανού, Μ. (2024). *Η εκκλησία των Μαρωνιτών: Παρελθόν και παρόν*. Ηρόδοτος.
- Σάθας, Κ. Ν. (1873). *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη* (Τόμ. 2). Τύποις Φραγκίσκου Νικολαΐδου.
- Σκυλίτσης, Ι. (2003). *Σύνοψις Ιστοριών*. Μίλητος.
- Σούδα. (1928–1938). *Suidae Lexicon* (A. Adler, Ed.; 5 vols.). B. G. Teubner.
- Στράβων. (1817). *Γεωγραφικά* (Α. Κοραΐς, Ed.). Τυπογραφία Ι. Μ. Εβεράρτου.
- Τσουγκαράκης, Δ. (1994). *Νικηφόρου, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, Ιστορία σύντομος* (Α.Κωσταρέλη, Μετ.). Κανάκη.



ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

ι. Μαρδαΐτες και Jarājimah: προς μια νέα ερμηνεία της ταυτότητάς τους

Η ιστορική παρουσία των Μαρδαϊτών ή *Jarājimah* εμφανίζεται στις πηγές κατά τον 7ο αιώνα, σε μια περίοδο κατά την οποία η ανατολική μεθόριος της Βυζαντινής αυτοκρατορίας και του Χαλιφάτου αποτέλεσε χώρο έντονων στρατιωτικών συγκρούσεων, μετακινήσεων πληθυσμών και συνεχών ανακατατάξεων.

Μία από τις σημαντικότερες αφηγηματικές πηγές για την πρώιμη ιστορία τους είναι, όπως προείπαμε, το έργο του Μιχαήλ του Σύρου (†1199), το οποίο βασίζεται, μεταξύ άλλων, στην παλαιότερη χρονογραφική παράδοση του Ιακωβίτη πατριάρχη Αντιοχείας Διονυσίου Τέλλας (*Dionysius of Tell-Mahre*, 818-845). Ο Διονύσιος, αναφερόμενος στα γεγονότα της βασιλείας του Κωνσταντίνου Δ', παραδίδει ότι:

«Το έτος 9 [της βασιλείας] του Κωνσταντίνου, Ρωμαίοι ήρθαν στα βουνά του Λιβάνου. Τους έλεγαν *Maridayê* ή *Liphourê*⁵⁶. Οι κάτοικοι της Συρίας τους αποκαλούσαν *Gargoumayê*⁵⁷. Κατέλαβαν (τη γη) από τα βουνά της Γαλιλαίας μέχρι το Μαύρο Όρος. Έβγαιναν συνέχεια για να λεηλατήσουν, γιατί γι' αυτό τους είχαν στείλει οι Ρωμαίοι. Στο τέλος, οι *Taiyagê* (Αραβες) επικράτησαν εναντίον τους, σκότωσαν μερικούς από αυτούς και έβγαλαν τα μάτια των άλλων» (*Chabot 1899-1904*, βιβλίο 11, κεφάλαιο 13, σελ. 455)⁵⁸.

⁵⁶ Bar Hebraeus [Chron. syr., p. 109] dit: « Gonstantinus envoya des pillards romains, Maridayê, c'est-à-dire Liphourê, etc.. ». Η λέξη Liphourê, « praedones », δεν προέρχεται από το συριακό λεξιλόγιο αλλά υπάρχει αποκλειστικά σε αυτό το απόσπασμα. Φαίνεται ότι προέρχεται από την ελληνική λέξη: λάφυρα> *λαφυραγωγοί* ή ακόμα και *λιποτάκτες*.

⁵⁷ Gargoumayê, c.-à-d. inverecundi, impudentes.

⁵⁸ En l'an 9 de Constantin, des Romains* vinrent dans la montagne du Liban. On les appelait Maridayê ou Liphourê*. Les habitants de la Syrie les appelaient Gargoumayê-. Ils occupèrent (le pays) depuis les montagnes de Galilée jusqu'à la montagne Noire. Ils sortaient constamment pour se livrer au pillage, car c'est pour cela qu'ils

Η συγκεκριμένη μαρτυρία είναι ιδιαίτερα σημαντική, όχι μόνο επειδή αποτελεί μία από τις παλαιότερες αναφορές στους Μαρδαίτες, αλλά και επειδή αποκαλύπτει την πολυσημία της ταυτότητάς τους. Ο Διονύσιος δεν τους παρουσιάζει ως ξεχωριστό λαό με σαφή εθνοτικά χαρακτηριστικά, αλλά ως «Ρωμαίους», δηλαδή ανθρώπους που συνδέονταν με το βυζαντινό πολιτικό και στρατιωτικό σύστημα. Οι διαφορετικές ονομασίες που χρησιμοποιεί —*Marīdayê*, *Liphourê* και *Gargoumayê*— φαίνεται ότι αντανakλούν ετεροπροσδιορισμούς. Δηλαδή διαφορετικές αντιλήψεις για την ίδια ομάδα, ανάλογα με το γλωσσικό και πολιτικό περιβάλλον μέσα στο οποίο καταγράφεται.

Η μαρτυρία αυτή τοποθετεί τους Μαρδαΐτες ή *Jarājimah* στην περιοχή του Μαύρου Όρους, γνωστού και ως όρους Αμανός (*Jabal al-Lukkam* στις αραβικές πηγές), νότια της οροσειράς του Ταύρου. Η γεωγραφική αυτή θέση είχε εξαιρετική στρατηγική σημασία, καθώς ο Αμανός αποτελούσε φυσικό όριο ανάμεσα στην παράκτια Κιλικία, την περιοχή της Αντιόχειας και την ενδοχώρα της Συρίας. Η ζώνη αυτή λειτουργούσε ως μεταβατικός χώρος μεταξύ της βυζαντινής Ανατολίας και των επαρχιών του Χαλιφάτου, αποτελώντας ένα από τα σημαντικότερα μέτωπα της αραβοβυζαντινής αντιπαράθεσης.

Στο ίδιο γεωγραφικό πλαίσιο βρίσκονταν οι Κιλικίες Πύλες, το σημαντικότερο πέρασμα επικοινωνίας ανάμεσα στη Μικρά Ασία και τη Συρία. Το νότιο τμήμα τους ήταν γνωστό ως Αμανίδες Πύλες και αποτελούσε βασικό άξονα στρατιωτικών επιχειρήσεων. Από περίπου το 640 μ.Χ., με την έναρξη των συστηματικών θερινών αραβικών επιδρομών (*ṣawā'if*), η περιοχή μετατράπηκε σε κύριο σημείο διείσδυσης των αραβικών στρατευμάτων προς τα βυζαντινά εδάφη και σε έναν από τους σημαντικότερους χώρους συγκρούσεων μεταξύ των δύο δυνάμεων (Kaegi 2008:370).



Χάρτης της Αραβο-Βυζαντινής συνοριακής ζώνης (τέλη 7ου έως 10ου αιώνα) με τις κύριες οικιστικές και στρατιωτικές θέσεις (τα αραβικά ονόματα έχουν γραφτεί με πλάγια γράμματα).

avaient été envoyés par les Romains. A la fin, les Taiyayê prévalurent contre eux, ils en tuèrent une partie et crevèrent les yeux aux autres.

Βλ. Διονύσιος του Tell Mahre όπως παραπέμπεται από τον Michel le Syrien, βιβλίο 11, κεφάλαιο 13, σελ. 455. Επίσης Bar Hebraeus, *Chronique ecclesiastique*, τομ. 1, στ. 270-274. Paul Bedjan (επιμ.) *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum e codd. mss. emendatum ac punctis vocalibus adnotationibusque locupletatum*, (Maisonneuve, Παρίσι 1890), σελ. 109.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο πρέπει να κατανοηθεί και η παρουσία των Μαρδαϊτών. Η εγκατάστασή τους στην ορεινή ζώνη του Μαύρου Όρους δεν ήταν τυχαία· αντίθετα, συνδέεται με τη λειτουργία της περιοχής ως στρατηγικής μεθορίου, όπου οι ορεινές κοινότητες μπορούσαν να ελέγχουν περάσματα, να παρέχουν πληροφορίες και να παρεμβαίνουν στις στρατιωτικές κινήσεις των αντιμαχόμενων πλευρών. Η θέση τους ανάμεσα στο Βυζάντιο και το Χαλιφάτο εξηγεί, σε μεγάλο βαθμό, και τη μεταβαλλόμενη πολιτική τους στάση: άλλοτε ως σύμμαχοι των Βυζαντινών, άλλοτε ως αυτόνομη δύναμη της μεθορίου και άλλοτε ως συνεργαζόμενοι με τις μουσουλμανικές αρχές⁵⁹.

ii. Οι Jarājimah του Μαύρου Όρους και η λειτουργία μιας συνοριακής κοινότητας

Η παρουσία των Μαρδαϊτών στην περιοχή του Μαύρου Όρους επιβεβαιώνεται και από τις αραβικές πηγές, με σημαντικότερη τη μαρτυρία του al-Balādhurī (†892) στο έργο του *Futūh al-Buldān*⁶⁰. Σύμφωνα με τον συγγραφέα, οι Jarājimah ήταν κάτοικοι της al-Jurjumah, μιας οχυρωμένης θέσης στο όρος al-Lukkam (Μαύρο Όρος ή Αμανός), ανάμεσα στις περιοχές Bayyās και Buqā⁶¹, δηλαδή στη στρατηγική ζώνη μεταξύ Χαλεπίου και Αλεξανδρέττας.

Η πληροφορία αυτή συμπληρώνει τη συριακή παράδοση του Διονυσίου Tell-Mahré και επιτρέπει μια διαφορετική ανάγνωση της παρουσίας τους. Οι Jarājimah δεν εμφανίζονται ως ένας απομονωμένος πληθυσμός που δρα ανεξάρτητα από τις μεγάλες πολιτικές εξελίξεις, αλλά ως μέρος του σύνθετου ανθρώπινου δυναμικού που κατοικούσε στις αμφισβητούμενες περιοχές της βυζαντινο-αραβικής μεθορίου. Η ορεινή γεωγραφία του Αμανού, η δυσκολία άσκησης άμεσου ελέγχου από τις κεντρικές εξουσίες και η στρατηγική σημασία των περασμάτων δημιούργησαν συνθήκες όπου τοπικές ομάδες μπορούσαν να αποκτήσουν σημαντικό βαθμό αυτονομίας.

Η αδυναμία των Αράβων να προωθήσουν αποτελεσματικά τον έλεγχο τους στη Μικρά Ασία μετά τις πρώτες κατακτήσεις οφειλόταν όχι μόνο στη βυζαντινή αντίσταση, αλλά και στη μορφολογία του εδάφους. Οι ορεινοί όγκοι του Ταύρου και του Αντιταύρου⁶² λειτουργούσαν ως φυσικό αμυντικό σύστημα, περιορίζοντας τις δυνατότητες ανεφοδιασμού και μόνιμης εγκατάστασης αραβικών στρατευμάτων. Για τον λόγο αυτό, η αντιπαράθεση μεταξύ Βυζαντίου και Χαλιφάτου μετατοπίστηκε σταδιακά στις παραμεθόριες ζώνες, όπου η στρατιωτική ισχύς συνδυαζόταν με τη συνεργασία ή την εξουδετέρωση τοπικών πληθυσμών.

Μέσα σε αυτή τη συνθήκη πρέπει να ερμηνευθεί και η σχέση των Jarājimah με τις δύο αυτοκρατορικές δυνάμεις. Η στρατηγική θέση της Jurjumah, η αδυναμία πλήρους ελέγχου των ορεινών περιοχών από τους Άραβες, αλλά και η πιθανή συνεργασία των κατοίκων της με τους Βυζαντινούς, οδήγησαν τον Άραβα στρατηγό Ḥabīb ibn Maslamah al-Fihri⁶³ σε εκστρατεία εναντίον της πόλης και στην τελική υποταγή της.

Ωστόσο, η αντιμετώπιση των Jarājimah δεν ακολούθησε το πρότυπο της ολοκληρωτικής καταστροφής ή της αναγκαστικής εκδίωξης. Αντίθετα, οι αραβικές πηγές παραδίδουν μια συμφωνία που αποκαλύπτει τη χρησιμότητα της ομάδας αυτής για τη διοίκηση της μεθορίου. Σε όσους παρέμειναν στην Jurjumah παραχωρήθηκαν σημαντικά προνόμια: απαλλαγή από τη φορολογία, δικαίωμα

⁵⁹ Yāqūt Shihāb al-Dīn ibn-ʿAbdullāh al-Rūmī al-Ḥamawī *Kitāb Muʿjam al-Buldān* (Λεξικό των Χωρών), (στα αραβικά) (εκδ. F. Wüstenfeld, 6 τόμοι., Λειψία 1866–73) τόμ. 2, σελ 55-56.

⁶⁰ Balādhurī Ahmad Ibn Yahya al-, *Kitāb Futūh al-Buldān* (*Το Βιβλίο της Αλώσης των Χωρών*), Hitti, Ph.K. (επιμ.), (αγγλικός τίτλος *The Origin of the Islamic State*) (Columbia University, Νέα Υόρκη 1916), τόμος 1, σελ. 246.

⁶¹ Το Bayyis είναι μια μικρή πόλη βόρεια της Αντιόχειας, κοντά στην Αλεξανδρέττα, ενώ η Buqa είναι κοντά στο Χαλέπι. Και οι δυο πόλεις βρίσκονται στη σημερινή Τουρκία.

⁶² W. E. Kaegi, «Confronting Islam...» σελ. 367.

⁶³ J. W. Fück, λήμμα "Ḥabīb b. Maslama" στο Lewis, B.; Ménage, V. L.; Pellat, Ch. & Schacht, J. (επιμ.). *The Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. τομ III: H–Iram, (E. J. Brill, Λέιντεν 1971), σελ. 12. Michael Lecker, "Ḥabīb b. Maslama al-Fihri" στο K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas & D. J. Stewart (επιμ.), *Encyclopaedia of Islam Three Online*, (Brill, Λέιντεν 2016).

διατήρησης της λείας που αποκτούσαν κατά τη συμμετοχή τους σε πολεμικές επιχειρήσεις και εγγύηση ότι οι ίδιοι και οι οικογένειές τους δεν θα εξαναγκάζονταν σε αλλαγή θρησκείας⁶⁴

Σε αντάλλαγμα, οι Jarājimah όφειλαν να λειτουργούν ως βοηθητικές δυνάμεις, καθώς και ως κατάσκοποι και συνοριακοί φύλακες στην περιοχή του όρους al-Lukkam. Οι όροι αυτής της συμφωνίας φαίνεται ότι επεκτάθηκαν και στους υπόλοιπους κατοίκους της πόλης, συμπεριλαμβανομένων εμπόρων, υπαλλήλων και των πληθυσμών των γύρω χωριών. Με άλλα λόγια, η σχέση τους με το Χαλιφάτο δεν βασιζόταν αποκλειστικά στην υποταγή, αλλά σε ένα σύστημα αμοιβαίων συμφερόντων, χαρακτηριστικό των κοινωνιών της μεθορίου. Το φαινόμενο αυτό δεν ήταν ασύνηθες στις σχέσεις Βυζαντίου και Χαλιφάτου. Και οι δύο πλευρές αξιοποίησαν συχνά τις τοπικές κοινότητες των συνόρων που λειτουργούσαν ουσιαστικά ως ενδιάμεσοι παράγοντες ανάμεσα στην κεντρική εξουσία και τον χώρο της μεθορίου. Σε περίπτωση αποτυχίας συνεργασίας, η αντίδραση των κρατών μπορούσε να είναι ιδιαίτερα σκληρή: εκτοπίσεις πληθυσμών, εγκατάσταση στρατιωτικών φρουρών ή εποικισμός από ομάδες που θεωρούνταν πολιτικά αξιόπιστες (Kaegi, 2008: 368).

Η ορολογία των πηγών ενισχύει αυτή την ερμηνεία. Σύμφωνα με τον Διονύσιο Tell-Mahré, οι πληθυσμοί που αναφέρει ο al-Balādhurī ήταν γνωστοί στον συριακό χώρο με τις ονομασίες *Mridoyē* και *Gargoutoyē*⁶⁵. Οι όροι αυτοί δεν παραπέμπουν σε ένα συγκροτημένο «έθνος» με σαφή όρια, αλλά σε ομάδες που προσδιορίζονταν κυρίως μέσα από τη σχέση τους με τη ρωμαϊκή πολιτική και στρατιωτική τάξη.

Ιδιαίτερη σημασία έχει ο όρος *rumoyē*, ο οποίος μπορούσε να δηλώνει τους κατοίκους ή υπηκόους του Ρωμαϊκού κράτους, αλλά στη συριακή χρήση φαίνεται ότι απέκτησε και τη σημασία του στρατιώτη⁶⁶. Η εξέλιξη αυτή δεν είναι τυχαία: στις κοινωνίες της μεθορίου η πολιτική ταυτότητα και η στρατιωτική ιδιότητα συχνά αλληλοεπικαλύπτονταν. Έτσι, οι Μαρδαίτες μπορούν να κατανοηθούν όχι ως μια εθνική ομάδα που εισέρχεται ξαφνικά στην ιστορία, αλλά ως μέρος ενός ευρύτερου κόσμου στρατιωτών, λιποτακτών, τοπικών πολεμιστών και συνοριακών πληθυσμών.

⁶⁴ Το γεγονός αυτό αναφέρεται και από τον al-Wakidi (†822), ο οποίος κάνει μια δήλωση που δίνει την εντύπωση ότι κάποιοι από τους Jarajimah είχαν εγκατασταθεί στο Λίβανο: «Μια ομάδα ανθρώπων από το Όρος Λίβανος παραπονήθηκαν εναντίον του εισπράκτορα του χαρτισιού (φόρος γης) του Μπααλμπέκ, γεγονός που έκανε τον Salih ibn Abdallah ibn Abbas να στείλει εναντίον τους στρατεύματα να τους κατατροπώσουν, ενώ στους υπόλοιπους επέτράπη να διατηρήσουν τη [χριστιανική] πίστη τους. Ο Salih έστειλε τους τελευταίους πίσω στα χωριά τους και έδωσε επίσης και μερικούς από τους γηγενείς του Λιβάνου» Muḥammad ibn ‘Umar Wāqidi, *Kitāb al-Maghāzī*. Marsden Jones (επιμ.), (Oxford University Press, Λονδίνο 1966). Al-Baladhuri, *The origins...*, σελ. 251.

⁶⁵ Είναι πιθανόν πάλι η ονομασία τους να προέρχεται από την επαρχία Gurgum, στην περιοχή της Γερμανικείας. Γνωρίζουμε ότι Gurgum ονομαζόταν ένα από τα νεο-χιττιτικά βασίλεια που δημιουργήθηκαν τον 12ο αιώνα π.Χ. μετά την κατάρρευση της αυτοκρατορίας των Χετταίων. Το βασίλειο του Gurgum άνθισε μεταξύ του 10ου και του 7ου αιώνα π.Χ. Βρισκόταν στη σημερινή περιοχή Kahramanmaraş (Marash, Γερμανικεία) στην Τουρκία. Οι ίδιοι οι κάτοικοι πιθανώς να αποκαλούσαν το βασίλειό τους Kurkuma, επειδή η πρωτεύουσα του, Gurgum, την οποία οι ασσυριακές πηγές αποκαλούν Marqas (σημερινό Maras) ονομαζόταν «η πόλη του Kurkuma» (ku+ra/i-ku-ma-wa/i-ni-i-sā) σε λουβικές ιερογλυφικές επιγραφές που βρέθηκαν. Η λουβική γλώσσα είναι υποκλάδος των αρχαίων ανατολικών γλωσσών. Ομιλείτο στην περιοχή της νοτιοκεντρικής Μικράς Ασίας έως τον 7ο αιώνα π.Χ., και πήρε την ονομασία της από το έθνος των Λουβιτών. Γράφεται με σφηνοειδή αλλά και ιερογλυφική μορφή. Δεν υπάρχει συμφωνία απόψεων μεταξύ των μελετητών για το αν πρόκειται για την ίδια ή συγγενή γλώσσα (Ilya Yakubovich, *Sociolinguistics of the Luvian language*, 2010).

⁶⁶ Chabot, σελ. 455. «des soldats»; η λέξη έχει και αυτή τη σημασία που συμφωνεί με τα συμφραζόμενα. Bar Hebræus [Chron. syr., p. 109]. Οι Σύριοι του Tur Abdin (κατά λέξη: το βουνό των σκλάβων) ακόμη και σήμερα χρησιμοποιούν τους όρους *rumoyo* και *rumoyé* με αυτή την έννοια. Είναι πιθανό ότι ο Θεοφάνης, ο οποίος ανέφερε πρώτος τον όρο «Μαρδαίτες», πρέπει να τον δανείστηκε από τους Σύρους, επειδή ήταν δημοφιλής εκείνη την εποχή στην Συρία. Σίγουρα, ο όρος «Μαρδαίτες» δεν είναι ελληνικός, ούτε εμφανίζεται σε ελληνικά γραπτά που προηγούνται αυτών του Θεοφάνη.

Το βασικό ερώτημα, επομένως, δεν είναι μόνο ποιοι ήταν οι Μαρδαΐτες, αλλά πώς μια ομάδα που συνδεόταν με τον βυζαντινό στρατιωτικό κόσμο κατέληξε να εγκατασταθεί σε μια τόσο κρίσιμη συνοριακή περιοχή και να αποκτήσει αυτόν τον ιδιαίτερο ρόλο ανάμεσα στις δύο αυτοκρατορίες.

iii. Η υπόθεση της στρατιωτικής προέλευσης των Μαρδαϊτών: η εξέγερση του Σαβωρίου και η δημιουργία μιας συνοριακής ομάδας

Η βυζαντινή παράδοση, ιδιαίτερα μέσω του Θεοφάνη του Ομολογητή, επιτρέπει τη σύνδεσή τους με στρατιωτικά σώματα που βρέθηκαν σε κατάσταση ανταρσίας ή αποστασίας. Σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, η απαρχή της παρουσίας τους στην περιοχή του Αμανού ενδέχεται να συνδέεται με την εξέγερση του στρατηγού Σαβωρίου το 667. Ο Σαβώριος, διοικητής του θέματος των Αρμενιικών στη βορειοανατολική Μικρά Ασία, εξεγέρθηκε εναντίον του αυτοκράτορα Κώνστα Β', ο οποίος εκείνη την περίοδο βρισκόταν στη Σικελία. Στην Κωνσταντινούπολη παρέμενε ως συναυτοκράτορας ο νεαρός Κωνσταντίνος Δ', αναλαμβάνοντας τη διοίκηση της πρωτεύουσας.

Η εξέγερση του Σαβωρίου εκδηλώθηκε σε μια ιδιαίτερα κρίσιμη συγκυρία για το Βυζάντιο. Η μετακίνηση σημαντικών στρατιωτικών δυνάμεων προς τη Δύση, λόγω της παρουσίας του Κώνστα Β' στη Σικελία, είχε δημιουργήσει κενό εξουσίας στην Ανατολή. Εκμεταλλευόμενος αυτή την κατάσταση, ο Σαβώριος επιχείρησε να εξασφαλίσει τη συνεργασία του χαλίφη Μωαβία, αποστέλλοντας εκπρόσωπό του στη Δαμασκό για να ζητήσει υποστήριξη. Ο χαλίφης, αντιλαμβανόμενος την ευκαιρία που προσφερόταν για την αποδυνάμωση του Βυζαντίου, δήλωσε την υποστήριξή του προς τον στασιαστή και τις δυνάμεις του (Kaegi 1992: 228).

Ωστόσο, η εξέλιξη της εξέγερσης υπήρξε σύντομη. Καθώς ο Σαβώριος προετοιμαζόταν να κινηθεί προς την Κωνσταντινούπολη, σκοτώθηκε σε ατύχημα με το άλογό του (Treadgold, 1997: 320). Με τον θάνατό του, το κίνημα έχασε τον ηγέτη του και τα στρατεύματα των Αρμενιικών διαλύθηκαν.

Η διάλυση αυτή δεν σημαίνει απαραίτητα και την εξαφάνιση των ανθρώπων που συμμετείχαν στην εξέγερση. Σε ένα περιβάλλον όπου η λιποταξία, η μετακίνηση στρατιωτών και η αλλαγή πολιτικής ένταξης ήταν συχνά φαινόμενα, είναι πιθανό τμήματα των επαναστατικών δυνάμεων να κατέφυγαν στις παραμεθόριες περιοχές μεταξύ Αντιοχείας, Κύρρου και Αμανού, όπου η γεωγραφία προσέφερε προστασία και δυνατότητες αυτόνομης δράσης.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο μπορεί να ερμηνευθεί η εμφάνιση των Μαρδαϊτών. Οι στρατιώτες που ακολούθησαν τον Σαβώριο, έχοντας αποκοπεί από την αυτοκρατορική διοίκηση, θα μπορούσαν να ενσωματωθούν σε μια ήδη υπάρχουσα συνοριακή κοινωνία, αποτελούμενη από τοπικούς πληθυσμούς, λιποτάκτες, φυγάδες και ένοπλες ομάδες που δραστηριοποιούνταν στις ορεινές περιοχές.

Η υπόθεση αυτή φωτίζει και το πρόβλημα της ονομασίας τους. Ο όρος *Marīdayē* ή *Mridoyē*, που απαντά στις συριακές πηγές, έχει συνδεθεί συχνά με την έννοια του «επαναστάτη» ή του «στασιαστή». Η σημασία αυτή θα μπορούσε να αντανακλά ακριβώς την αρχική πολιτική τους κατάσταση: ανθρώπους που είχαν στραφεί εναντίον της βυζαντινής εξουσίας και είχαν αποσπαστεί από τον αυτοκρατορικό στρατό.

Παράλληλα, ο Μιχαήλ ο Σύρος αναφέρει ότι ονομάζονταν και *līpūrē*. Η ονομασία αυτή έχει ερμηνευθεί ως πιθανή απόδοση της έννοιας «λιποτάκτες», αν και έχει επίσης προταθεί σύνδεση με τη λεία και τη λαφυραγωγική δράση τους. Και στις δύο περιπτώσεις, η ονομασία δεν φαίνεται να δηλώνει καταγωγή ή εθνική ταυτότητα, αλλά μια συγκεκριμένη κοινωνική και στρατιωτική ιδιότητα.

Από αυτή την άποψη, οι διαφορετικές ονομασίες των Μαρδαϊτών αποκαλύπτουν περισσότερο τον τρόπο με τον οποίο τους αντιλαμβάνονταν οι γειτονικές κοινωνίες παρά κάποια σταθερή εσωτερική ταυτότητα. Για τους Βυζαντινούς μπορούσαν να είναι στρατιώτες που είχαν αποσκιρτήσει ή επανενταχθεί στην αυτοκρατορική τάξη· για τους Άραβες ήταν μια ένοπλη χριστιανική ομάδα της

μεθορίου· για τους Σύρους χρονικογράφους ήταν οι *Maridayé*, δηλαδή άνθρωποι που προσδιορίζονταν από τη σχέση τους με την εξέγερση ή την λιποταξία.

Η ερμηνεία αυτή επιτρέπει μια διαφορετική κατανόηση της πρώιμης ιστορίας τους. Οι Μαρδαΐτες δεν εμφανίζονται πλέον ως ένας μυστηριώδης λαός που εγκαθίσταται ξαφνικά στα σύνορα του Βυζαντίου και του Χαλιφάτου, αλλά συνέπεια της λειτουργίας της περιοχής ως χώρου μετάβασης, όπου στρατιώτες, λιποτάκτες και τοπικές ομάδες μπορούσαν να μετατραπούν από αντίπαλοι σε σύμμαχοι και από απειλή σε χρήσιμο στρατιωτικό παράγοντα.

iv. Οι Μαρδαΐτες ως παράγοντας της βυζαντινο-αραβικής σύγκρουσης: από τη συνοριακή αυτονομία στη διπλωματική διαπραγμάτευση

Η παρουσία των Μαρδαϊτών δεν περιορίστηκε στην περιοχή του Αμανού. Κατά το δεύτερο μισό του 7ου αιώνα, η ομάδα αυτή απέκτησε ευρύτερη στρατιωτική σημασία, καθώς εντάχθηκε στις προσπάθειες του Βυζαντίου να αντιμετωπίσει την αραβική επέκταση στη Συρία.

Στο πλαίσιο της αντιπαράθεσης με τους Άραβες, οι βυζαντινές αρχές φαίνεται ότι επιχείρησαν να αξιοποιήσουν τις ένοπλες ομάδες που δρούσαν στις ορεινές περιοχές της Συρίας. Κατά τα έτη 675-676 –ή, σύμφωνα με άλλη χρονολόγηση, λίγο αργότερα– βυζαντινές δυνάμεις μετέφεραν Μαρδαΐτες στις βόρειες ακτές της Συρίας. Η επιχείρηση αυτή, η οποία καταγράφεται από τον Θεόφιλο τον Εδεσσηνό και μέσω αυτού στη μεταγενέστερη παράδοση του Θεοφάνη, δεν πρέπει να ερμηνευθεί ως απλή μετακίνηση πληθυσμού, αλλά ως στρατηγική επέμβαση σε μια περιοχή όπου η αυτοκρατορική επιρροή είχε περιοριστεί.

Μετά την εγκατάστασή τους, οι Μαρδαΐτες κινήθηκαν προς τις ορεινές περιοχές του Λιβάνου, όπου ενώθηκαν με διάφορες τοπικές ένοπλες ομάδες. Οι τελευταίες αποτελούνταν από ετερογενή στοιχεία: δραπετές, αιχμαλώτους πολέμου, φυγάδες από μουσουλμανικά εδάφη και πληθυσμούς που είχαν προηγούμενη σχέση με τη βυζαντινή διοίκηση. Η σύνθεση αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική, διότι δείχνει ότι η δύναμή τους δεν βασιζόταν στην καταγωγή μιας συγκεκριμένης ομάδας, αλλά στη δυνατότητα συγκέντρωσης και οργάνωσης διαφορετικών περιθωριακών και στρατιωτικοποιημένων πληθυσμών.

Από τις ορεινές τους βάσεις οι Μαρδαΐτες διεξήγαγαν επιδρομές εναντίον των αραβικών αρχών. Η δράση τους είχε τη μορφή ενός συνοριακού ανταρτοπολέμου από τον Αμανό έως και την Ιερή Πόλη (Ιεράπολη ή Κύρρο)· παράλληλα εκμεταλλεύτηκαν το δύσβατο έδαφος και την αδυναμία των Ομμεϊϋαδών να επιβάλουν πλήρη έλεγχο στις ορεινές περιοχές. Οι επιθέσεις τους φαίνεται ότι επηρέασαν σημαντικά τη σταθερότητα της βόρειας Συρίας και υποχρέωσαν το Χαλιφάτο να αναζητήσει πολιτική λύση.

Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται η ειρηνευτική συμφωνία μεταξύ του Κωνσταντίνου Δ' και του χαλίφη Μωαβία το 678⁶⁷. Οι πηγές συνδέουν τη σύναψη της ειρήνης με την πίεση που ασκούσε η δράση των Μαρδαϊτών, αν και ο ακριβής βαθμός της συμβολής τους παραμένει δύσκολο να προσδιοριστεί.

Η κατάσταση αυτή αναδεικνύει μια βασική ιδιαιτερότητα της ιστορίας των Μαρδαϊτών: η σημασία τους δεν προερχόταν από τον αριθμό τους ή από τη δυνατότητά τους να συγκροτήσουν ανεξάρτητη πολιτική οντότητα, αλλά από τη θέση τους σε ένα κρίσιμο γεωστρατηγικό σημείο. Ως

⁶⁷ Theophanes, σελ. 355f. Ο Πατριάρχης Νικηφόρος Κωνσταντινουπόλεως, ωστόσο, τονίζει ότι η ήττα του αραβικού στόλου στο Συλλαίο υπήρξε ο καθοριστικός παράγοντας για την απόφαση του χαλίφη Μουαουΐα να αποδεχθεί τους όρους ειρήνης με τους Βυζαντινούς (Νικηφόρος, 86). Νεότερες βυζαντινές πηγές παρέχουν επίσης πληροφορίες για τους Μαρδαΐτες και τον ρόλο τους σε αυτά τα γεγονότα (πρβλ. Λέων ο Γραμματικός, 160· Κεδρηνός, Α', 765). Theophanes, 355; Nicephorus, 86. Ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος επαναλαμβάνει τις πληροφορίες του Θεοφάνους αλλά δίνει διαφορετικό αριθμό σκλάβων, -800 αντί για 50, *De Administratio*, σελ. 86. Ο F. Dölger χρονολογεί τη συνθήκη ειρήνης το 678, F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, Bd. I, τ. 230, (München, 1924), no 239, σελ. 28.

κάτοχοι γνώσης του εδάφους και ως ένοπλη δύναμη με δυνατότητα ταχείας κινητοποίησης, μπορούσαν να επηρεάσουν τις ισορροπίες ανάμεσα στις δύο αυτοκρατορίες.

Η άνοδος του 'Abd al-Malik στην εξουσία έφερε νέα δεδομένα. Η περίοδος μετά τον θάνατο του Marwan χαρακτηρίστηκε από εσωτερικές συγκρούσεις στο Χαλιφάτο, καθώς ο νέος ηγεμόνας προσπάθησε πρώτα να εδραιώσει την κυριαρχία του στο εσωτερικό πριν αντιμετωπίσει εκ νέου το Βυζάντιο. Μέσα σε αυτή την ασταθή συγκυρία, οι Μαρδαίτες εξακολουθούσαν να αποτελούν έναν παράγοντα αβεβαιότητας στη Συρία.

Ο al-Balādhurī αναφέρει ότι κατά την περίοδο αυτή βυζαντινή ίλη ιππικού κινήθηκε προς το όρος al-Lukkam και στη συνέχεια προς τον Λίβανο, όπου φαίνεται ότι συνεργάστηκε με ομάδες Ναβαταίων και μουσουλμάνων φυγάδων⁶⁸. Η αφήγηση αυτή είναι σημαντική, διότι επιβεβαιώνει τη συνεχιζόμενη σύνδεση των Μαρδαϊτών με το βυζαντινό στρατιωτικό δίκτυο.

Για τον 'Abd al-Malik η αντιμετώπιση αυτής της κατάστασης αποτελούσε προτεραιότητα. Η αδυναμία ελέγχου των ορεινών περιοχών και ο κίνδυνος βυζαντινής εκμετάλλευσης των τοπικών ομάδων τον ανάγκασαν να αναζητήσει προσωρινές συμφωνίες με τους Jarājimah, προσφέροντας οικονομικά ανταλλάγματα προκειμένου να εξασφαλίσει τη σταθερότητα της περιοχής.

Η εξέλιξη αυτή φανερώνει ότι οι Μαρδαίτες λειτουργούσαν σε ένα περιβάλλον όπου οι πολιτικές συμμαχίες δεν ήταν σταθερές. Η συνεργασία τους με το Βυζάντιο δεν απέκλειε τη συνεννόηση με τις μουσουλμανικές αρχές, ενώ η ένταξή τους σε μια αυτοκρατορική στρατηγική δεν αναιρούσε την τοπική αυτονομία τους. Η συμπεριφορά τους αντανάκλα περισσότερο τη λογική των συνοριακών κοινωνιών του 7ου αιώνα παρά τη στάση μιας ομάδας με σταθερή πολιτική ταυτότητα.

Έτσι, η ιστορία των Μαρδαϊτών πρέπει να κατανοηθεί ως μέρος της ευρύτερης ιστορίας της μεθορίου: ενός χώρου όπου η στρατιωτική ισχύς, η τοπική αυτονομία και η διπλωματική διαπραγμάτευση συνυπήρχαν και όπου ομάδες όπως οι Jarājimah μπορούσαν να μετατρέπονται από παράγοντες ανασφάλειας σε απαραίτητους συνομιλητές των αυτοκρατορικών αρχών.

ν. Η ειρήνη με τον 'Abd al-Malik και η μεταμόρφωση των Μαρδαϊτών σε αυτοκρατορικό στρατιωτικό δυναμικό

Η σταθεροποίηση της εξουσίας του 'Abd al-Malik μετά τις εσωτερικές συγκρούσεις του Χαλιφάτου άλλαξε σταδιακά τους όρους μέσα στους οποίους δρούσαν οι Μαρδαίτες. Για τον νέο χαλίφη η παρουσία μιας ένοπλης χριστιανικής ομάδας στις ορεινές περιοχές της Συρίας, με δυνατότητα συνεργασίας με το Βυζάντιο, αποτελούσε έναν παράγοντα διαρκούς αστάθειας. Παράλληλα, για τη βυζαντινή κυβέρνηση οι Μαρδαίτες αποτελούσαν ένα χρήσιμο εργαλείο πίεσης, καθώς μπορούσαν να διατηρούν στρατιωτική πίεση στα αραβικά εδάφη χωρίς την άμεση εμπλοκή μεγάλων αυτοκρατορικών στρατών.

Η συνθήκη μεταξύ του Κωνσταντίνου Δ' και του 'Abd al-Malik, η οποία τοποθετείται στα μέσα της δεκαετίας του 680, πρέπει να ενταχθεί σε αυτό το πλαίσιο αμοιβαίων υπολογισμών. Οι συριακές πηγές, όπως ο Μιχαήλ ο Σύρος και το Χρονικό του 1234, αναφέρουν ότι ο αυτοκράτορας δεσμεύθηκε να απομακρύνει τους Μαρδαίτες από τον Λίβανο και να περιορίσει τη στρατιωτική τους δράση εναντίον των μουσουλμανικών περιοχών. Σε αντάλλαγμα, ο χαλίφης φέρεται να συμφώνησε σε σημαντικές οικονομικές παροχές προς το Βυζάντιο, συμπεριλαμβανομένης της καταβολής φόρου και της απόδοσης μέρους των εσόδων συγκεκριμένων περιοχών⁶⁹.

Η μαρτυρία αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία, διότι παρουσιάζει τους Μαρδαίτες όχι ως έναν ανεξέλεγκτο πληθυσμό που απλώς εκτοπίστηκε, αλλά ως αντικείμενο διπλωματικής διαπραγμάτευσης

⁶⁸ Al-Baladhuri, 247.

⁶⁹ *Chronique de Michel le Syrien*, II, 491–492· *Chronicon ad annum 1234 pertinens*, ed. J.-B. Chabot, CSCO 81–82 (Paris, 1916–1920), II, 262–264.

μεταξύ δύο αυτοκρατορικών κέντρων. Η τύχη τους συνδέθηκε άμεσα με τις ευρύτερες ισορροπίες ισχύος, γεγονός που επιβεβαιώνει τον στρατηγικό ρόλο που είχαν αποκτήσει στη συνοριακή ζώνη.

Ο al-Baladhuri αναφέρει ότι ο 'Abd al-Malik, φοβούμενος πιθανή βυζαντινή επίθεση παρά τη συμφωνία, προχώρησε σε νέα ειρήνη, λαμβάνοντας ομήρους τους οποίους κράτησε στο Baalbek⁷⁰. Παράλληλα, έστειλε στον Έλληνα ήλαρχο στο όρος Λίβανος τον Suhaim ibn al-Muhajir, ο οποίος προσποιήθηκε τον σύμμαχο. Σε κατάλληλη στιγμή επιτέθηκε με δύναμη στρατευμάτων και απελεύθερων του 'Abd al-Malik, σκοτώνοντας τον ήλαρχο και τους άνδρες του.

Στη συνέχεια υποσχέθηκε ασφάλεια σε όσους είχαν προσχωρήσει στον αυτοκράτορα του Βυζαντίου. Ως αποτέλεσμα, οι Jarājimah διασκορπίστηκαν στα χωριά της Έμεσας και της Δαμασκού, ενώ σημαντικό μέρος τους επέστρεψε στο όρος al-Lukkam. Οι Ναβαταίοι επέστρεψαν στους οικισμούς τους και οι σκλάβοι στους αφέντες τους⁷¹.

Παρά τις επιμέρους διαφορές, η περιγραφή του Θεοφάνη για την κατάληψη των ορεινών περιοχών του Λιβάνου, τη μετακίνηση των Μαρδαϊτών από τα ορεινά της Συρίας προς νοτιότερες περιοχές και την εγκατάστασή τους κοντά στη Χομς, το Μπααλμπέκ και τη Δαμασκό, παρουσιάζει σημαντικές ομοιότητες με την αφήγηση του al-Baladhuri. Μετά την υπογραφή της σχετικής ειρήνης, οι Μαρδαϊτές φαίνεται ότι επέστρεψαν στον τόπο καταγωγής τους⁷².

Το ερώτημα, επομένως, δεν είναι μόνο αν οι Μαρδαϊτές «εκδιώχθηκαν» ή «επέστρεψαν» στο Βυζάντιο, αλλά ποιος ήταν ο ρόλος που απέκτησαν μετά την επανένταξή τους στην αυτοκρατορική δομή. Η μεταφορά τους στη Μικρά Ασία μπορεί να θεωρηθεί μέρος μιας ευρύτερης βυζαντινής πρακτικής: η αυτοκρατορία συχνά αξιοποιούσε πληθυσμούς με στρατιωτική εμπειρία, μετακινώντας τους σε περιοχές όπου υπήρχαν αυξημένες αμυντικές ανάγκες⁷³.

Ο Κωνσταντίνος Σάθας υποστηρίζει μάλιστα ότι, το 686 και αμέσως μετά τη συμφωνία ειρήνης, οι Jarājimah ανέλαβαν τη φρούρηση της Κύπρου ως στρατιώτες «ἐκ τῶν περὶ τὸν Ταῦρον ἀπελατῶν ἢ μαρδαϊτῶν», χωρίς να διευκρινίζεται αν η μετακίνησή τους έγινε οικειοθελώς ή υπό πίεση. Σχετική είναι και η παράδοση περί μεταφοράς στην Κύπρο των λειψάνων του Αγίου Μάμαντα, ο οποίος θεωρείται προστάτης άγιος των Μαρδαϊτών (ἀπελατῶν)⁷⁴.

Στο πλαίσιο αυτό έχει διατυπωθεί η υπόθεση ότι μέρος των Μαρδαϊτών χρησιμοποιήθηκε στο ναυτικό ως κωπηλάτες ή πεζοναύτες. Μια τέτοια εξέλιξη θα ήταν συμβατή με τις ανάγκες του

⁷⁰ Al-Baladhuri, Futuh..., ό.π., τομ. 1, σελ. 247.

⁷¹ Al-Baladhuri, Futuh..., ό.π., τομ. 1, σελ. 248.

⁷² Σύμφωνα με τους όρους της συνθήκης, οι Άραβες όφειλαν να καταβάλλουν 1.000 χρυσά νομίσματα, έναν δούλο και ένα άλλο γιο ημερησίως. (Θεοφάνης, σ. 361· βλ. επίσης Dölger, *Regesten* I, αριθ. 253, σ. 31). Τη συνθήκη ειρήνης αυτή αναφέρει επίσης ο Αγάπιος (*Kitab al- 'Unwān*), σ. 497.

Οι όροι της προαναφερθείσας συνθήκης φαίνεται να αντιστοιχούν περισσότερο με εκείνους της συμφωνίας που συνήφθη μεταξύ του Κωνσταντά Β' (641–668) και του τότε Διοικητή της Συρίας και μετέπειτα χαλίφη Μωαβία το 659 (Θεοφάνης, σ. 347· βλ. Dölger, *Regesten* I, αριθ. 230, σ. 27), παρά με τους όρους της προγενέστερης αραβοβυζαντινής συνθήκης μεταξύ του Κωνσταντίνου Δ' και του Μωαβία του 678 (βλ. σημ. 6). Οι ομοιότητες ανάμεσα στις συνθήκες του 659 και του 685 οφείλονταν σε παρόμοιες πολιτικές συνθήκες που οδήγησαν στην υπογραφή τους· και στις δύο περιπτώσεις, οι εμφύλιοι πόλεμοι στο Χαλιφάτο ανάγκασαν τους Άραβες να αποδεχθούν όρους ειρήνης με το Βυζάντιο, ενώ η συνθήκη του 678 διαπραγματεύθηκε μετά την ήττα του αραβικού στόλου και την εισβολή των Μαρδαϊτών στην περιοχή του Λιβάνου. Βλ. Dölger, *Regesten*, σσ. 167–170.

⁷³ Θεοφάνης, σελ. 363, στιχ. 7–11, ἵνα ὁ βασιλεὺς παύσῃ τὸ τῶν Μαρδαϊτῶν τάγμα ἐκ τοῦ Λιβάνου, καὶ διακωλύσῃ τὰς ἐπιδρομὰς αὐτῶν· καὶ Ἀβιμέλεχ δώσῃ τοῖς Ῥωμαίοις καθ' ἑκάστην ἡμέραν νομίσματα χίλια καὶ ἵππων καὶ δούλων· καὶ ἵνα ἔχωσι κοινὰ κατὰ τὸ ἴσον τοὺς φόρους τῆς Κύπρου καὶ Ἀρμενίας καὶ Ἰβηρίας.

R. J. Lilie, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber: Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jahrhundert*, Μόναχο 1976) σελ. 102–108.

⁷⁴ Κωνσταντίνος Ν. Σάθας, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, τόμος Β, (Τύποις Φραγκίσκου Νικολίδου, Βενετία 1873), σελ. νε'–νζ'. Θεοχάρης Ε. Δετοράκης, *Εισαγωγή στη σπουδή των αγιολογικών κειμένων* (Πανεπιστημιακές παραδόσεις), Ρέθυμνο 1992, σελ. 85–88.

Βυζαντίου κατά την περίοδο αυτή, ιδιαίτερα μετά τις μεγάλες αραβικές επιθέσεις εναντίον της Κωνσταντινούπολης. Η ένταξη μιας μεγάλης ομάδας ανδρών με πολεμική εμπειρία στις αυτοκρατορικές δυνάμεις θα εξυπηρετούσε ταυτόχρονα δύο στόχους: την ενίσχυση της στρατιωτικής ισχύος και τον έλεγχο μιας πληθυσμιακής ομάδας που είχε αποδείξει την ικανότητά της να δρα αυτόνομα.

Ωστόσο, οι πηγές δεν επιτρέπουν να θεωρήσουμε ότι όλοι οι Μαρδαίτες εγκατέλειψαν τις αρχικές τους περιοχές. Η παρουσία τους στον Αμανό και στη Jurjumah συνεχίζεται και μετά τις συμφωνίες ειρήνης. Ο al-Balādhurī αναφέρει ότι στις αρχές του 8ου αιώνα υπήρχαν ακόμη Jarājimah στην περιοχή, γεγονός που δείχνει ότι η απομάκρυνσή τους δεν υπήρξε ούτε πλήρης ούτε ομοιόμορφη⁷⁵.

Η εκστρατεία του Maslamah ibn ‘Abd al-Malik κατά των περιοχών αυτών το 707–708 αποκαλύπτει ακριβώς αυτή τη συνέχεια. Οι κάτοικοι της al-Jurjumah φαίνεται ότι εξακολουθούσαν να διαθέτουν ιδιαίτερο καθεστώς και στρατιωτική αυτονομία. Οι όροι που συνδέονται με την υποταγή τους περιλάμβαναν τη δυνατότητα ελεύθερης εγκατάστασης στη Συρία⁷⁶, οικονομικές παροχές, διατήρηση της χριστιανικής τους πίστης και απαλλαγές από ορισμένες φορολογικές υποχρεώσεις. Σε αντάλλαγμα, όφειλαν να παρέχουν στρατιωτική υπηρεσία και να συμμετέχουν στις εκστρατείες των μουσουλμανικών αρχών⁷⁷.

Η εικόνα αυτή επιβεβαιώνει ότι οι Jarājimah δεν αντιμετωπίζονταν απλώς ως εχθροί, αλλά ως μια στρατιωτικά χρήσιμη κοινότητα. Η αξία τους βρισκόταν ακριβώς στην ιδιότητά τους ως ένοπλου συνοριακού πληθυσμού, ο οποίος μπορούσε να ενσωματωθεί σε διαφορετικά πολιτικά συστήματα χωρίς να χάσει εντελώς τη συλλογική του ταυτότητα.

Από αυτή την άποψη, η ιστορία των Μαρδαϊτών μετά τον 7ο αιώνα δεν είναι μια ιστορία εξαφάνισης, αλλά μετασχηματισμού. Η αρχική τους λειτουργία ως αυτόνομη δύναμη της μεθορίου σταδιακά υποχώρησε και αντικαταστάθηκε από την ένταξή τους σε ευρύτερους στρατιωτικούς μηχανισμούς. Άλλοι παρέμειναν στη Συρία και συνεργάστηκαν με τις μουσουλμανικές αρχές, άλλοι μετακινήθηκαν στη βυζαντινή επικράτεια και εντάχθηκαν στον αυτοκρατορικό στρατό.

Η εξέλιξη αυτή αποκαλύπτει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα των κοινωνιών των συνόρων κατά την πρώιμη μεσαιωνική περίοδο. Οι ομάδες αυτές δεν καθορίζονταν από μια σταθερή πολιτική ταυτότητα, αλλά από την ικανότητά τους να προσαρμόζονται στις μεταβαλλόμενες συνθήκες. Οι Μαρδαίτες υπήρξαν διαδοχικά επαναστάτες, συνοριακοί πολεμιστές, σύμμαχοι, αντίπαλοι και στρατιώτες αυτοκρατοριών — ιδιότητες που δεν αλληλοαναιρούνται, αλλά αντανακλούν τη ρευστότητα της ζωής στη βυζαντινο-αραβική μεθόριο.

vi. Οι δυτικές χριστιανικές μαρτυρίες και η επανεξέταση της ταυτότητας των Μαρδαϊτών

Η εικόνα των Μαρδαϊτών δεν διαμορφώνεται αποκλειστικά από τις συριακές και αραβικές πηγές. Ιδιαίτερη σημασία έχουν και ορισμένες δυτικές χριστιανικές χρονογραφίες του 8ου αιώνα, οι οποίες,

⁷⁵ Αφηγούμενος το πώς ο Ιουστινιανός Β΄ παραβίασε τους όρους της ειρηνευτικής συνθήκης με τους Άραβες, ο Νικηφόρος Κωνσταντινουπόλεως αναφέρει τους κατοίκους των ορεινών περιοχών του Λιβάνου (δηλαδή τους Μαρδαίτες), αλλά χρησιμοποιεί τον όρο *ὀπλίται* αντί για το όνομά τους, Nicephorus, 92. Cf. Theophanes, 365.

⁷⁶ Το γεγονός αυτό αναφέρεται και από τον al-Wakidi (†822), ο οποίος κάνει μια δήλωση που δίνει την εντύπωση ότι κάποιοι από τους Jarājimah είχαν εγκατασταθεί στο Λίβανο: «Μια ομάδα ανθρώπων από το Όρος Λίβανος παραπονέθηκαν εναντίον του εισπράκτορα του χαρτασιού (φόρος γης) του Μπααλμπέκ, γεγονός που έκανε τον Salih ibn Abdallah ibn Abbas να στείλει εναντίον τους στρατεύματα να τους κατατροπώσουν, ενώ στους υπόλοιπους επέτρεψε να διατηρήσουν τη [χριστιανική] πίστη τους. Ο Salih έστειλε τους τελευταίους πίσω στα χωριά τους και έδωσε επίσης και μερικούς από τους γηγενείς του Λιβάνου» Muḥammad ibn ‘Umar Wāqidi, *Kitāb al-Maghāzī*. Marsden Jones (επιμ.), (Oxford University Press, Λονδίνο 1966). Al-Baladhuri, *The origins...*, σελ. 251.

⁷⁷ Yāqūt Shihāb al-Dīn ibn-‘Abdullāh al-Rūmī al-Ḥamawī *Kitāb Mu’jam al-Buldān* (Λεξικό των Χωρών), (στα αραβικά) (εκδ. F. Wüstenfeld, 6 τόμοι., Λειψία 1866–73) τόμ. 2, σελ 55-56.

αν και δεν αναφέρονται πάντοτε άμεσα στους Jarājimah, αποτυπώνουν το ευρύτερο ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εντάσσονται η δράση τους, οι μετακινήσεις πληθυσμών και οι συμφωνίες μεταξύ Βυζαντίου και Χαλιφάτου.

Το λεγόμενο *Continuatio Byzantia Arabica* ή «Χρονικό του 741» αποτελεί μία από τις πρώιμες λατινικές αφηγήσεις που επιχειρούν να παρουσιάσουν τις εξελίξεις στον ισλαμικό κόσμο από μια χριστιανική και, σε μεγάλο βαθμό, βυζαντινότροπη οπτική. Το έργο αυτό, όπως και το Μοζαραβικό Χρονικό του 754 (*Continuatio Hispana*), αντανακλά τη σημασία που είχαν οι αραβικές κατακτήσεις για τη χριστιανική ιστορική σκέψη της Δύσης.

Έχει υποστηριχθεί ότι οι συγκεκριμένες χρονογραφίες ενδέχεται να βασίζονται, τουλάχιστον εν μέρει, σε παλαιότερες αραβικές ή συριακές πληροφορίες που δεν έχουν διασωθεί. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η αναφορά του Χρονικού του 741 στη συμφωνία μεταξύ του Μαρουάν και του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου, σύμφωνα με την οποία ο Άραβας ηγεμόνας όφειλε να επιστρέψει αιχμαλώτους και *perfugas* από τις περιοχές του Χαλιφάτου⁷⁸.

Ο όρος *perfugas* έχει ιδιαίτερη σημασία, καθώς δηλώνει τους *φυγάδες*, τους *λιποτάκτες* ή όσους είχαν εγκαταλείψει την προηγούμενη πολιτική τους ένταξη. Η χρήση αυτού του όρου δεν αποδεικνύει ότι αναφέρεται αποκλειστικά στους Μαρδαίτες, αλλά αποκαλύπτει έναν κόσμο συνεχούς κινητικότητας ανθρώπων ανάμεσα στις δύο αυτοκρατορίες: στρατιωτών που άλλαζαν στρατόπεδο, αιχμαλώτων που μεταφέρονταν, πληθυσμών που εγκαθίσταντο σε νέες περιοχές και ομάδων που εντάσσονταν προσωρινά σε διαφορετικές εξουσίες.

Αυτό ακριβώς το πλαίσιο επιτρέπει μια διαφορετική ανάγνωση του φαινομένου των Μαρδαϊτών. Αντί να θεωρηθούν μια απολύτως διακριτή κοινότητα με σταθερή εθνική ή θρησκευτική ταυτότητα, μπορούν να κατανοηθούν ως μέρος του ευρύτερου φαινομένου των στρατιωτικοποιημένων συνοριακών πληθυσμών της ύστερης αρχαιότητας. Η ταυτότητά τους διαμορφωνόταν μέσα από τις πολιτικές και στρατιωτικές συνθήκες της εποχής και όχι από μια αμετάβλητη καταγωγή.

Οι συριακές πηγές, όπως ο Μιχαήλ ο Σύρος και το Χρονικό του 1234, παρουσιάζουν επίσης την απομάκρυνση των Μαρδαϊτών στο πλαίσιο μιας δεκαετούς ειρήνης μεταξύ του 'Abd al-Malik και του Ιουστινιανού Β'. Σύμφωνα με αυτή την παράδοση, η αποχώρησή τους από τον Λίβανο αποτελούσε μέρος μιας ευρύτερης συμφωνίας που περιλάμβανε την απόδοση φόρων, την ανταλλαγή πληθυσμών και την αποκατάσταση της ισορροπίας στη μεθόριο⁷⁹.

Η παράλληλη εξέταση των πηγών οδηγεί σε μια πιο σύνθετη εικόνα. Οι Μαρδαίτες δεν ήταν ούτε απλοί «σύμμαχοι των Βυζαντινών» ούτε μια ανεξάρτητη αντι-αραβική δύναμη. Η σχέση τους με το Βυζάντιο υπήρξε μεταβαλλόμενη και συχνά βασίζόταν σε συγκυριακά συμφέροντα. Ομοίως, η συνεργασία τους με τις μουσουλμανικές αρχές δεν αποτελεί εξαίρεση, αλλά μέρος της λειτουργίας των συνοριακών κοινωνιών, όπου η επιβίωση απαιτούσε διαρκή προσαρμογή.

Η υπόθεση ότι μετά την επιστροφή τους στη βυζαντινή επικράτεια χρησιμοποιήθηκαν στο ναυτικό πρέπει να ενταχθεί σε αυτή τη λογική. Η αυτοκρατορία είχε μακρά παράδοση αξιοποίησης στρατιωτικών ομάδων που διέθεταν εμπειρία πολέμου και γνώση συγκεκριμένων γεωγραφικών περιοχών. Η ένταξη των Μαρδαϊτών σε ναυτικές ή χερσαίες μονάδες θα αποτελούσε έναν τρόπο μετατροπής μιας δυνητικά επικίνδυνης συνοριακής δύναμης σε ελεγχόμενο αυτοκρατορικό πόρο⁸⁰.

⁷⁸ *Chronicon Moissiacum et Chronicon 741* στο Monumenta Germaniae Historica, *Auctores Antiquissimi*, τ. XI (ed. Theodor Mommsen, Βερολίνο 1898).

⁷⁹ *Chronique de Michel le Syrien*, II, 491–492· *Chronicon ad annum 1234 pertinens*, ed. J.-B. Chabot, CSCO 81–82 (Paris, 1916–1920), II, 262–264.

⁸⁰ Μετά την κατάκτηση της Συρίας από τους μουσουλμάνους, ένα μέρος των Μαρδαϊτών μετακινήθηκε προς βορρά (και έλθων ό βασιλεὺς εἰς Ἀρμενίαν ἐκεῖ ἐδέξατο τοὺς ἐν τῷ Λιβάνῳ Μαρδαίτας, χάλκεον τεῖχος διαλύσας). Ο ισχυρισμός του Θεοφάνη ότι ο Ιουστινιανός δέχθηκε μια ομάδα 12.000 Μαρδαϊτών πρέπει να διαβαστεί σε συνάρτηση με άλλους παρόμοιους ισχυρισμούς, όπως εκείνον ότι ο χαλίφης Μαρουάν Β' σκότωσε έναν στρατό 12.000 επαναστατών γύρω στο 744 (Θεοφάνης, *Χρονικό*, AM 6236, σ. 421· *Χρονικό του 1234*, I, 317), ή τον

Ωστόσο, η έλλειψη σαφών πηγών δεν επιτρέπει να θεωρήσουμε ότι όλοι οι Μαρδαΐτες ακολούθησαν την ίδια πορεία. Η ομάδα εμφανίζεται στις πηγές με διαφορετικές μορφές: ως πληθυσμός της Jurjumah, ως πολεμική δύναμη στον Λίβανο, ως σύμμαχος του Βυζαντίου, ως συνεργάτης των αραβικών αρχών ή ως στρατιώτες ενταγμένοι στην αυτοκρατορική υπηρεσία.

Αυτό που αναδεικνύεται από τη συνολική εξέταση των μαρτυριών είναι η ρευστότητα της ταυτότητάς τους. Κατ'αυτόν τον τρόπο, οι όροι *Marīdayé*, *Mridoyé*, *Gargoumoyé* και *Jarājimah* αντιστοιχούν στις διαφορετικές ονομασίες που χρησιμοποιήθηκαν από διαφορετικές κοινότητες για να περιγράψουν έναν στρατιωτικοποιημένο πληθυσμό της μεθορίου. Σε τέτοιους χώρους, ομάδες όπως οι Μαρδαΐτες μπορούσαν να αποκτήσουν σημαντική στρατηγική αξία, ακριβώς επειδή δεν ανήκαν απόλυτα σε κανένα από τα δύο κέντρα εξουσίας.

Η τελική εξαφάνισή τους από τις πηγές ως ξεχωριστής ομάδας δεν σημαίνει απαραίτητα την εξαφάνισή τους ως πληθυσμού. Αντίθετα, πιθανότερο είναι ότι ενσωματώθηκαν σταδιακά στις κοινωνικές και στρατιωτικές δομές των αυτοκρατοριών που τους χρησιμοποίησαν⁸¹. Ωστόσο, αυτό που προκύπτει συνολικά από τις πηγές δεν είναι μια ενιαία και σταθερή εικόνα των Μαρδαϊτών, αλλά μια συνοριακή κοινότητα με ρευστή ταυτότητα και μεταβαλλόμενο καθεστώς: άλλοτε ως στρατιωτικοί άποικοι, άλλοτε ως συνοριακοί σύμμαχοι, άλλοτε ως πιθανοί λιποτάκτες ή μισθοφόροι. Με την πάροδο του χρόνου φαίνεται ότι ενσωματώθηκαν εκ νέου στη βυζαντινή κοινωνία, υπηρετώντας σε διάφορους στρατιωτικούς ρόλους, από πεζοναύτες μέχρι απλούς κωπηλάτες⁸², χωρίς όμως να διατηρηθούν ως διακριτή πολιτική ή εθνοτική ομάδα στις μεταγενέστερες πηγές.



ισχυρισμό του al-Baladhouri ότι ο Μωαβίας εγκατέστησε 12.000 στρατιώτες στην Κύπρο γύρω στο 653 (*Futūḥ al-buldān*, σ. 153).

Ο αριθμός αυτός φαίνεται να αποτελεί συμβατική ή τυποποιημένη αριθμητική φόρμουλα και δεν πρέπει να ληφθεί κατά γράμμα. Ο J. Haldon, στο άρθρο του “*Theory and Practice in Tenth-Century Military Administration*”, *Travaux et Mémoires* 13 (2000), σσ. 201–352, στη σ. 249 σημ. 45, ορθά προειδοποιεί να μην στηρίζονται θεωρίες στο γεγονός ότι φαίνεται να υπήρχαν 12.300 Μαρδαΐτες στις υποδιαίρεσεις του αρχικού θέματος Κυβερραιωτών γύρω στο 911, καθώς και στον ισχυρισμό ότι ο Ιουστινιανός Β΄ είχε υποτίθεται δεχθεί 12.000 Μαρδαΐτες εντός της αυτοκρατορίας.

⁸¹ Μετά την κατάκτηση της Συρίας από τους μουσουλμάνους, ένα μέρος των Μαρδαϊτών μετακινήθηκε προς βορρά (και έλθων ό βασιλεύς εις Αρμενίαν εκεί εδέξατο τούς εν τῷ Λιβάνῳ Μαρδαΐτας, χάλκεον τείχος διαλύσας). Ο ισχυρισμός του Θεοφάνη ότι ο Ιουστινιανός δέχθηκε μια ομάδα 12.000 Μαρδαϊτών πρέπει να διαβαστεί σε συνάρτηση με άλλους παρόμοιους ισχυρισμούς, όπως εκείνον ότι ο χαλίφης Μαρουάν Β΄ σκότωσε έναν στρατό 12.000 επαναστατών γύρω στο 744 (*Θεοφάνης, Χρονικό*, AM 6236, σ. 421· *Χρονικό του 1234*, I, 317), ή τον ισχυρισμό του al-Baladhouri ότι ο Μωαβίας εγκατέστησε 12.000 στρατιώτες στην Κύπρο γύρω στο 653 (*Futūḥ al-buldān*, σ. 153).

Ο αριθμός αυτός φαίνεται να αποτελεί συμβατική ή τυποποιημένη αριθμητική φόρμουλα και δεν πρέπει να ληφθεί κατά γράμμα. Ο J. Haldon, στο άρθρο του “*Theory and Practice in Tenth-Century Military Administration*”, *Travaux et Mémoires* 13 (2000), σσ. 201–352, στη σ. 249 σημ. 45, ορθά προειδοποιεί να μην στηρίζονται θεωρίες στο γεγονός ότι φαίνεται να υπήρχαν 12.300 Μαρδαΐτες στις υποδιαίρεσεις του αρχικού θέματος Κυβερραιωτών γύρω στο 911, καθώς και στον ισχυρισμό ότι ο Ιουστινιανός Β΄ είχε υποτίθεται δεχθεί 12.000 Μαρδαΐτες εντός της αυτοκρατορίας.

⁸² Το πρώιμο βυζαντινό ναυτικό, στην εποχή του Κώνσταντα Β΄ (μέσα 7ου αιώνα), οργανώθηκε κατά τα πρότυπα του αραβικού στόλου, ο οποίος είχε ήδη καταστεί κυρίαρχος στη Μεσόγειο. Οι Κόπτες ναύτες της Ουμμεϊαδικής Αιγύπτου φαίνεται ότι επιστρατεύονταν υποχρεωτικά (conscripits), γεγονός που εξηγεί τα υψηλά ποσοστά λιποταξίας. Βλ. Για μια γενικότερη ανάλυση, βλ. F. Trombley, «*Sawīrus ibn al-Muqaffa’ and the Christians of Umayyad Egypt: War and Society in Documentary Context*», στο P.M. Sijpesteijn και L. Sundelin (επιμ.), *Papyrology and the History of Early Islamic Egypt* (Leiden, 2004), σσ. 199–226, ιδίως στις σσ. 207–208 και 219–220.

Η σύγκριση μεταξύ του βυζαντινού και του αραβικού ναυτικού είναι εύλογη, διότι ο Κώνστας Β΄ δημιούργησε το βυζαντινό ναυτικό ως αντίδραση και μίμηση του αραβικού. Βλ. C. Zuckerman, «*Learning from the Enemy and More: Studies in “Dark Centuries” Byzantium*», *Millennium* 2 (2005), σσ. 79–135.

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Μαρία Κουμαριανού** γεννήθηκε στην Αθήνα. Είναι πτυχιούχος του τμήματος Γαλλικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών (1986) και του τμήματος Ξένων Γλωσσών, Μετάφρασης και Διερμηνείας του Ιονίου Πανεπιστημίου (1995). Μετεκπαιδεύτηκε στη Γαλλία στο Πανεπιστήμιο της Λυών (Μεταπτυχιακός τίτλος DEA Γαλλικής Λογοτεχνίας) (1987) και του Στρασβούργου (Λογοτεχνική και Τεχνική Μετάφραση) (1994) και παρακολούθησε το μεταπτυχιακό κύκλο του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας (1995-97) και του τμήματος Περιβάλλοντος του Πανεπιστημίου Αιγαίου (1996-97). Είναι διδάκτωρ Κοινωνιολογίας της Λογοτεχνίας από το Πανεπιστήμιο Λυών II, Γαλλίας (1996) και διδάκτωρ Ανθρωπολογίας του Χώρου από το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο (2008). Έχει συνεργαστεί με το Πανεπιστήμιο Αιγαίου (2000-2002), το Πανεπιστήμιο Αθηνών (2007-2008), στο Πανεπιστήμιο Κύπρου (2002-2003), το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Σχολή Αρχιτεκτόνων Μηχανικών, (2009-2010) και ανήκει στο Συνεργαζόμενο Εκπαιδευτικό Προσωπικό (ΣΕΠ) του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου (2009-2020). Είναι συγγραφέας επτά επιστημονικών βιβλίων για την γαλλόφωνη αφρικανική λογοτεχνία, την κοινωνική ανθρωπολογία και την ιστορία, πάνω από εξήντα επιστημονικών άρθρων σε έγκριτα διεθνή περιοδικά, και έχει συμμετάσχει σε πολλά διεθνή συνέδρια. Μιλά Αγγλικά, Γαλλικά, Ισπανικά και Αραβικά. Υπηρέτησε ως Διευθύντρια του Διαπολιτισμικού Γυμνασίου Α' Αθήνας (2011-2015), Συντονίστρια Εκπαίδευσης Β. Αφρικής και Μέσης Ανατολής στην Πρεσβεία της Ελλάδας στο Κάιρο (2015-2018), Συντονίστρια Εκπαίδευσης Προσφύγων στην Α' ΔΔΕ Αθήνας (2021-22). Διετέλεσε επίσης Πρόεδρος της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας. Το 2022 μετατάχθηκε σε θέση ΕΕΠ στο Διδασκαλείο Ξένων Γλωσσών του ΕΚΠΑ όπου υπηρετεί μέχρι σήμερα.



Short CV

Maria Koumarianou, is a permanent professor of French at the University Centre for Foreign Languages at the University of Athens. She is a graduate of the University of Athens (French Literature) and the Ionian University (Translation and Interpretation). She has MA degrees in French Literature (Université Lumière Lyon 2), Social Anthropology (University of the Aegean) and Theology (Open University of Greece). She holds a PhD in Sociology of Literature (Université Lumière Lyon 2) and a PhD in Anthropology of Urban Space (National Technical University of Athens-Faculty of Architecture). She is the author of seven books on French-speaking African literature, social anthropology and history. She has also published numerous studies on anthropology and translation theory. Her scientific interests are in three areas: the anthropology of urban space, translation theory; and the relationship between ethnology and literature. She was president of the Hellenic Society of Ethnology