

SAINT PATAPIOS: ENTRE L'HISTOIRE ET LA LÉGENDE

RESUMEN: En el monasterio de S. Patapio de Lutraki, se exponen reliquias atribuidas a este santo. Según Andrés Cretense, Patapio el Egipcio, muerto en Constantinopla en el s. VI, está enterrado en la iglesia abacial del monasterio de los Egipcios. Simeón Metafrasta y los sinaxarios repiten la biografía de Andrés sin añadir elementos nuevos. Las leyendas que ponen a este santo en relación con S. Baras y S. Rabulas son posteriores al s. XI y carecen de valor histórico. Lo mismo sucede con la relación de Patapio con el monasterio constantinopolitano de S. Juan Bautista llamado "de Petra". Si las reliquias conservadas en Lutraki son las de Patapio el Egipcio (lo que está a falta de confirmación), deben de haber sido traídas de Constantinopla entre 1453 y 1458.

PALABRAS CLAVE: Andrés de Creta, Blaquernas, monasterio de los Egipcios, monasterio de Petra, monasterio de Petron, montes Gerania, Paleólogos, san Baras, san Rabulas, santa Hipómone.

RÉSUMÉ: Au monastère de S. Patapios à Loutraki sont exposées des reliques attribuées à ce saint. Selon André de Crète, Patapios l'Égyptien, mort à Constantinople, au VIe s., est enterré à l'église abbatiale du monastère des Égyptiens. Syméon le Métaphraste et les synaxaires reprennent la biographie d'André, sans y ajouter d'éléments nouveaux. Les légendes qui mettent ce saint en relation avec S. Baras et S. Raboulas sont postérieures au XIe s. et dépourvues de valeur historique. Il en va de même pour la mise en relation de Patapios avec le monastère constantinopolitain de St. Jean-Baptiste dit de Pétra. Si les reliques gardées à Loutraki sont celles de Patapios l'Égyptien (ce qui n'est pas prouvé), elles doivent avoir été apportées de Constantinople, entre 1453 et 1458.

MOTS CLÉS: André de Crète, Blachernes, monastère des Égyptiens, monastère de Pétra, monastère de Pétrion, Monts Gerania, Paléologues, saint Baras, saint Raboulas, sainte Hypomonè.

Sur le versant sud des Monts Gerania, à 650 mètres d'altitude, au-dessus de la petite ville balnéaire de Loutraki au fond du golfe de Corinthe, on distingue le monastère de femmes dédié à S. Patapios. A côté de l'église abbatiale, construite en 1952, se trouve une chapelle rupestre. Dans cette chapelle, on a retrouvé, en 1904, derrière un mur, des reliques attribuées à S. Patapios; elles y sont toujours abritées. La découverte fut faite par hasard. Constantin Soussanis, curé de Loutraki, respectant une tradition ancestrale, montait de temps à autre la pente de Gerania pour célébrer la messe dans la grotte, réputée avoir été habitée jadis par des hommes saints. L'étroitesse du lieu lui rendait la tâche difficile. Il s'adressa à Basile Protopapas, tailleur de pierres à Loutraki, et lui demanda d'agrandir la grotte. En creusant la paroi ouest, l'ouvrier tomba sur un mur derrière lequel se trouvait un sarcophage contenant le corps d'un homme. Un morceau de parchemin, placé sur la relique, indiquait qu'il s'agissait du corps de S. Patapios¹.

A ma connaissance, dans la région grecque, le monastère de Gerania est le seul lieu de culte dédié à S. Patapios. Même pour la période byzantine, nous ne connaissons pas de sanctuaires dédiés à ce saint².

Le calendrier orthodoxe mentionne un seul S. Patapios; sa mémoire est célébrée le 8 décembre. Selon André de Crète, Syméon le Métaphraste, Jean Mauropodès et les synaxaires, ce saint, d'origine égyptienne, serait mort et enterré à Constantinople avant le VIII^e s. Sont-ce ses reliques qui reposent dans la grotte de Gerania? Si oui, quand, comment et pourquoi ont-elles été transférées à cet endroit? Ces questions ont préoccupé plu-

¹ Pour plus de détails, cfr. la brochure *Ἱερὰ Μονὴ Ὁσίου Παταπίου*, s. l., s. d., récemment éditée par le monastère, qui résume les descriptions de S. KAPSASKIS, *Προσκυνητῆριον τῆς ἐν Γερανίαις ὄρει Μονῆς τοῦ Ὁσίου Παταπίου*, Athènes 1964, pp. 4-8, de P. TSAKOU-MAKAS, *Ἡ Μονὴ τοῦ Ὁσίου Παταπίου*, Athènes 1970, pp. 7-14, et d'A. KOUKOULAS, *Στ' ἀχνάρια τοῦ τόπου μου, Loutraki 1990*, pp. 471-474. Entre-temps, trois nouvelles descriptions se sont ajoutées: S. PAPAPOPOULOS, *Ὁ Ὁσιος Πατάπιος*, Athènes 1995, pp. 37-40, S. MAKRYSTATHIS, *Πρόσκλησις γνωριμίας μετὰ τὸν Ὁσιον Πατάπιον καὶ τὸ μοναστήρι του*, Athènes 1997², pp. 29-31, N. BILALIS, *Ἀκολουθία τοῦ Ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Παταπίου τοῦ θαυματουργοῦ. Μετὰ συντόμου βιογραφίας καὶ μερικῆς διηγήσεως θαμάτων*, Loutraki 1993³, pp. 21-27.

² Malgré cette rareté, des hymnes sont consacrés à Patapios; cfr.. S. EUSTRATIADIS, «Ταμεῖον ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως», dans *Ἐκκλησιαστικὸς Φῶρος* 39 (1940), p. 425; A. LUZZI, *Studi sul sinassario di Costantinopoli (=Testi e Studi bizantinoneoellenici, 8)*, Rome 1995, p. 189; Hélène PAPAΛΙΟΠΟΥΛΟΥ-ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἀσματικῶν κανόνων*, Athènes 1996, pp. 123-124. Un culte de S. Patapios semble s'être développé dans les régions bulgarophones au moins à partir du XII^e s., comme le signale BISSERKA PENKOVA, «Образът на Св. Патапий в Новооткритите Стенопици от XII в. в гобисната църква в град Рила», dans *Проблеми на изкуството*, 2001, 1, pp. 9-12.

sieurs chercheurs grecs après la découverte de la relique et surtout après la fondation, le 1er août 1953, du monastère de femmes, et la transformation de la grotte en un lieu de dévotion fréquenté par de nombreux pèlerins.

Cette problématique fera partie de la seconde partie de cette étude. Il faut d'abord voir qui était S. Patapios. Plusieurs chercheurs considèrent comme un acquis scientifique des hypothèses, qui se sont avérées erronées, pour créer une biographie légendaire de Patapios qu'aucune source n'autorise³.

I. QUI ÉTAIT S. PATAPIOS?

S. Patapios appartient aux saints autour desquels se développa une littérature considérable, mais sans aucune information historiquement valable. Les sources qui parlent de lui sont les suivantes:

- Un éloge biographique rédigé par André de Crète (*BHG* 1425)⁴;
- Une collection de miracles, prolongée par une description de la mort de Patapios, rédigée aussi par André de Crète (*BHG* 1426)⁵;
- L'éloge d'un disciple anonyme d'André de Crète, qui a enregistré les paroles de son maître au sujet de la mort de Patapios (*BHG* 1427)⁶;
- Une *vita* rédigée par Syméon Métaphraste (*BHG* 1424)⁷;
- La notice du synaxaire qui lui est consacrée⁸;
- La notice du synaxaire relative à S. Raboulas⁹;
- L'*Éloge de S. Baras* rédigé par Jean Mauropodès (*BHG* 212)¹⁰;

³ Nous ne tenons pas compte de l'ouvrage de N. MARIORIS, *Πατάμιος ὁ ταπεινὸς ὁ ἐξ Αἰγύπτου φιλόσοφος καὶ ὄσιος*, Athènes 1987², sorti de l'imagination de son auteur.

⁴ Cfr. *PG*, 97, col. 1205-1221 = F. COMBEFIS, *S. Andreae Cretenensis. Orationes*, Paris 1644, pp. 196-206. Pour nos renvois à ce texte, nous utilisons l'abréviation: ANDRÉ DE CRÈTE, *Vie de Patapios*.

⁵ Cfr. *PG*, 97, col. 1221-1233 = COMBEFIS, pp. 206-215. Nous utilisons pour les renvois au texte des Miracles l'abréviation: ANDRÉ DE CRÈTE, *Miracles de Patapios*, et pour les renvois au texte de la description de la mort de Patapios, l'abréviation: ANDRÉ DE CRÈTE, *Mort de Patapios*.

⁶ Cfr. *PG*, 97, col. 1233-1253 = COMBEFIS, pp. 216-228. Nous utilisons pour les renvois à ce texte l'abréviation: ANONYME, *Éloge*.

⁷ Cfr. *PG*, 116, col. 357-368. Nous utilisons pour les renvois à ce texte l'abréviation: SYMÉON MÉTAPHRASTE, *Vie de Patapios*.

⁸ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae (=Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris)*, éd. H. DELEHAYE, Bruxelles 1902, col. 287.

⁹ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, col. 475-476.

¹⁰ Ce texte qui porte le titre *Ἐγκώμιον εἰς τὸν Ὅσιον πατέρα ἡμῶν Βάραν*, a été édité par A. PΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-KERAMEUS, *Μαυραγορδάτειος Βιβλιοθήκη. Ἀνέκδοτα Ἑλληνικά*,

- *L'Éloge de Jean le Jeûneur*, prononcé par le patriarche Calliste I^{er} (mort après août 1363) (*BHG* 892)¹¹;
- D'autres sources, actuellement perdues. André de Crète parle "de documents" et d'hymnes, mis à sa disposition afin de rédiger la biographie de Patapios¹². Jean Mauropodès mentionne des traditions orales, qui l'ont aidé à rédiger son éloge¹³.

Malgré cette abondance, l'incertitude règne au sujet de la période à laquelle Patapios a vécu. Papadopoulos-Kerameus pense qu'il faut le placer à la fin du V^e et au début du VI^e s.¹⁴ F. Halkin était d'avis qu'André de Crète "ne semble pas être très loin dans le temps" de Patapios et de ce fait, dans la *BHG*, il place le saint au VII^e s.¹⁵ Il a été suivi par G. Garitte, par R. Janin et par B. Penkova¹⁶. Mgr P. Canart, dans un article paru en 1969, est d'avis que Patapios a vécu à la fin du V^e - début du VI^e s.¹⁷, date adoptée par les Bollandistes lors de la dernière édition de la *BHG*¹⁸. Une date entre 475 et 518 est proposée par certains chercheurs grecs, qui ont suivi les dates proposées par Papadopoulos-Kerameus¹⁹.

Constantinople 1884, pp. 36-45, qui l'attribue à Jean Mauropous, évêque d'Euchaïtes au XI^e s. Or, X. LEQUEUX, «Jean Mauropous, Jean Mauropodès et le culte de Saint Baras au monastère du Prodrôme de Pétra à Constantinople», *Analecta Bollandiana* 120 (2002) 101-109, a prouvé qu'il est l'œuvre de Jean Mauropodès. Nous utilisons pour les renvois à ce texte l'abréviation: JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*.

¹¹ H. GELZER, «Kallistos' Enkomion auf Johannes Nesteutes», *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 29 (1886) 59-89. Pour renvoyer à ce texte nous utilisons l'abréviation: CALLISTE, *Éloge de Jean le Jeûneur*.

¹² ANDRÉ DE CRÈTE, *Vie de Patapios*, col. 1237.

¹³ JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, p. 39.

¹⁴ A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, dans l'introduction à l'édition de l'éloge de S. Baras (cfr. *supra*, n. 10), p. 37.

¹⁵ F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca (Subsidia Hagiographica, 8a)*, Bruxelles 1957³, p. 173, où le point de vue de H. Delehay, éditeur de la première version de la *BHG*, est simplement repris.

¹⁶ G. GARITTE, *Le calendrier palestinogéorgien du Sinaiticus 34 (Subsidia Hagiographica, 30)*, Bruxelles 1958, p. 405. R. JANIN, art. «Patario» (*sic*; lire Patapio) dans la *Bibliotheca Sanctorum*, 10 (1980), col. 372-373; IDEM, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, Ière partie: *Le siège de Constantinople et le Patriarcat Oecuménique*, III: *Les églises et les monastères*, Paris 1953, p. 16. PENKOVA, «Obrazit na Sv. Patapij», p. 9.

¹⁷ P. CANART, «Le dossier hagiographique des Ss. Baras, Patapios et Raboulas», *Analecta Bollandiana* 87 (1969) 445-459.

¹⁸ F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca. Novum Auctarium (Subsidia Hagiographica, 65)*, Bruxelles 1984, p. 166.

¹⁹ Cfr. PAPADOPOULOS, *op. cit.*, p. 23; MAKRYSTATHIS, *op. cit.*, p. 44. BILALIS, p. 21, fait exception puisqu'il propose une date entre 380 et 450.

Tous les chercheurs admettent l'origine égyptienne de Patapios, mais se partagent entre la version d'André de Crète et de Métaphraste, qui disent que Patapios avait gagné Constantinople seul²⁰, et celle de Jean Mauropodès d'après qui Patapios était accompagné de Baras et de Raboulas²¹. Dans le second cas, les éléments chronologiques concernant Baras ou Raboulas sont considérés comme valables pour Patapios. Mgr Canart a mis un peu d'ordre dans ce désordre déconcertant. Or, Mgr Canart a consulté le dossier «Patapios» dans le but d'éditer un fragment d'une *Vita* (?) de Raboulas (BHG 2378 k); il n'avait pas pour objet l'étude de la personnalité de Patapios.

Biographies et biographes de S. Patapios

André de Crète, mort en 740, a écrit un *Discours* (BHG 1425) sur S. Patapios et une *Collection de miracles* produits par Patapios dès son vivant, complétée d'une *Description de la mort de Patapios* (BHG 1426)²². Il commence son *Discours* (BHG 1425) par une question: «Qui était Patapios?»²³. Après plusieurs métaphores, tournures oratoires et paraboles, André dit que Patapios est né en Thébaïde²⁴, mais il dit rien sur les parents et la jeunesse du saint²⁵. Patapios est appelé «citoyen du désert», vague allusion à sa vie monastique en Égypte, et «habitant la ville sans quitter le désert», allusion à sa vie monastique dans la capitale byzantine²⁶.

Dans la *Collection de miracles* (BHG 1426), André note que Patapios a quitté la Thébaïde pour s'installer à Constantinople²⁷. Il ajoute qu'à

²⁰ *Brochure du monastère de Patapios*, p. 16; MAKRYSTATHIS, *op. cit.*, pp. 43-45; BILALIS, pp. 22-23. PAPAPOPOULOS, *op. cit.*, pp. 20-23, constate que la version de Jean Mauropodès (qui pour lui est Mauropous) ne cadre pas avec le synaxaire de S. Raboulas; soit Jean Mauropodès fait une erreur, soit le Raboulas du synaxaire n'est pas celui du récit de Mauropodès.

²¹ TSAKOUMAKAS, *op. cit.*, pp. 30-38; V. GIANNOPOULOS, art. «Patapios», dans *Θρησκευτική και Ἡθική Ἐγκυκλοπαίδεια*, vol. X, Athènes 1960, col. 122-123; KOUKOULAS, *op. cit.*, pp. 474-475.

²² Cfr. sur André de Crète, *Oxford Dictionary of Byzantium* (cité dans la suite sous la forme abrégée *ODB*), pp. 92-93; S. VAILHÉ, «Saint André de Crète», *Échos d'Orient* 5 (1901-1902) 378-387; S. EUSTRATIADIS, «Ἀνδρέας ὁ Κρήτης ὁ Ἱεροσολυμίτης», *Νέα Σιών*, 29 (1934) 673-688; G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, XII, 12,1 = *Byzantinisches Handbuch*, 2,1), Munich 1959, pp. 500-502.

²³ ANDRÉ DE CRÈTE, *Vie de Patapios*, col. 1205, et col. 1208. Cette question rhétorique revient à plusieurs reprises.

²⁴ ANDRÉ DE CRÈTE, *Vie de Patapios*, col. 1217.

²⁵ ANDRÉ DE CRÈTE, *Vie de Patapios*, col. 1213 et col. 1216.

²⁶ ANDRÉ DE CRÈTE, *Vie de Patapios*, col. 1208.

²⁷ Seul le miracle de la guérison d'un possédé, ANDRÉ DE CRÈTE, *Miracles de Patapios*, col. 1225, est situé explicitement à Constantinople; pour le reste, l'auteur laisse planer le flou quant au lieu où les miracles se sont produits.

l'époque de la rédaction, le jour de la commémoration de la mort du saint, les gens chantaient des chants qui se rapportaient à ses miracles²⁸.

Le *Récit de la mort de Patapios* (BHG 1426) donne une information importante: le saint, ayant pressenti sa mort, voulut une dernière fois enseigner "aux Pères, aux frères et aux vieillards qui occupaient le monastère"²⁹. Donc, Patapios, au moins à la fin de sa vie, faisait partie d'une communauté monastique.

Un des disciples d'André de Crète a rédigé un *Encomium* (BHG 1427) de Patapios, composé de trois parties. Dans la première, l'auteur parle à la première personne et explique que son maître André lui avait révélé les raisons qui l'ont poussé à écrire sur Patapios³⁰. Dans la deuxième partie, l'auteur se retire et laisse parler André; le discours est toujours à la première personne, mais c'est André qui parle. Il dit qu'il se rendit au monastère constantinopolitain "des Égyptiens" où on gardait les reliques de Patapios. Dans un style ambigu, il ajoute que le qualificatif "des Égyptiens" pourrait être dû au fait que Patapios, d'origine égyptienne, y aurait vécu³¹. André y rencontra des soeurs qui vénéraient Patapios; elles lui ont parlé de ce saint qu'il ne connaissait pas³². Elles lui présentèrent des éloges en l'honneur de Patapios, elles lui parlèrent des miracles produits par ses reliques et le prièrent de rédiger une *Vita*, car il n'en existait pas³³. André se montra réservé, mais à la suite d'un rêve, dans lequel Patapios lui apparut, il décida d'en entreprendre la rédaction³⁴. Il avait comme sources les récits des soeurs, les textes que celles-ci lui apportèrent et peut-être les chants dont parle la *Collection des miracles*³⁵.

²⁸ ANDRÉ DE CRÈTE, *Mort de Patapios*, col. 1229, signale que les miracles de Patapios faisaient encore de son temps l'objet de récits et de chants (ὅ καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἔδεται τραγουδοῦμενα).

²⁹ ANDRÉ DE CRÈTE, *Mort de Patapios*, col. 1232.

³⁰ L'ANONYME, *Éloge*, col. 1237, et col. 1240, ajoute qu'André n'a jamais voulu mettre par écrit ces raisons, car il considérait qu'une telle explication ne l'honorait pas.

³¹ ANONYME, *Éloge*, col. 1237. André ne dit pas si le monastère était plus ancien que l'arrivée de Patapios à cet endroit, ni pourquoi le nom du monastère était au pluriel. Il est impossible de savoir d'où BILALIS, p. 23, tire la conclusion que Patapios est le fondateur du monastère des Égyptiens.

³² ANONYME, *Éloge*, col. 1237. André ignorait même le nom du saint. Il paraît qu'à la fin du VII^e ou au début du VIII^e s., Patapios était inconnu en dehors d'un petit cercle d'initiées.

³³ IDEM. André parle de ἐγκώμιά τινα, mais il ne précise pas davantage la nature de ces textes.

³⁴ ANONYME, *Éloge*, col. 1237-1240.

³⁵ CANART, «Dossier», pp. 449-451, pense à des documents laudatifs, car André reste vague sur la biographie de Patapios et concentre son intérêt sur les miracles produits par ses reliques.

Dans la troisième partie, le rédacteur revient à son époque et relate l'anecdote d'une religieuse qui avait quitté son couvent pour y revenir après avoir mené une vie licencieuse. Patapios lui apparut dans un rêve pour l'aider à reprendre sa place dans la communauté³⁶. Cette partie, qui ne concerne pas directement Patapios, est intéressante car l'auteur fait des allusions à l'iconoclasme³⁷, permettant de situer la rédaction durant la seconde moitié du VIII^e s. En outre, l'auteur laisse comprendre que les reliques de Patapios étaient au centre d'un pèlerinage qu'entreprenaient des personnes souffrantes, en quête de guérison³⁸. Le passage le plus important est celui qui affirme que Patapios était moine au monastère «des Égyptiens»³⁹. L'auteur du texte se détache d'André, pour qui le monastère des Égyptiens devait son nom à Patapios. Le raisonnement d'André ne paraît pas fondé, car le nom du couvent au pluriel (des Égyptiens) indique un établissement monastique fréquenté par des moines venus d'Égypte. Il est logique de penser que Patapios, arrivé à Constantinople, fut mis au courant de l'existence d'un tel monastère et en fit partie. L'auteur Anonyme de l'*Ecomium* n'est toutefois pas explicite au sujet du monastère des Égyptiens à son époque. Il signale que les reliques de Patapios y étaient gardées et que, lors de sa fête annuelle, une cérémonie s'y déroulait durant toute la nuit⁴⁰.

Au X^e s., Syméon Métaphraste a exploité les écrits d'André de Crète au sujet de Patapios pour rédiger sa biographie du saint (*BHG* 1424). Pour la jeunesse de Patapios, Syméon donne certains détails nouveaux. Il note que les parents de Patapios étaient des chrétiens et qu'ils se sont occupés de son éducation. Arrivé à l'âge adulte, Patapios quitta la maison paternelle pour devenir ermite; il passa dans la solitude un temps considérable. Sa vertu le rendit célèbre et en fit un pôle d'attraction pour des gens pieux. Troublé par les visiteurs, il décida de quitter le désert et de se rendre à

³⁶ ANONYME, *Éloge*, col. 1244-1248. Le récit commence par la phrase ἐν τοῖς χρόνοις τούτοις, c'est-à-dire à l'époque du rédacteur, indication chronologique confirmée à la fin du récit où l'auteur signale que l'action miraculeuse de Patapios était μέχρι τοῦ νῦν bien attestée.

³⁷ ANONYME, *Éloge*, col. 1241: allusion au culte des reliques comme étant des images de l'action de la Grâce, idée chère aux iconophiles; col. 1244: allusion aux idées monophysites chères aux iconoclastes durant la seconde moitié du VIII^e s., que l'auteur n'approuve pas.

³⁸ ANONYME, *Éloge*, col. 1248. On peut s'interroger sur l'importance de ce pèlerinage, vu qu'André de Crète, quelques années auparavant, déclarait que Patapios était complètement inconnu.

³⁹ ANONYME, *Éloge*, col. 1244.

⁴⁰ ANONYME, *Éloge*, col. 1244: mention des reliques; col. 1240: mention de la cérémonie nocturne à l'occasion de sa fête anniversaire.

Constantinople⁴¹. Il s'installa dans le quartier des Blachernes, près de la muraille, où il mena une vie de solitude, attirant toutefois des malades à cause de sa réputation de guérisseur⁴². Lors de la mort du saint, Syméon signale qu'il était entouré d'autres ascètes, mais son style ambigu ne permet pas de dire s'il suggère la présence d'une communauté monastique autour de Patapios ou s'il s'agissait d'autres solitaires, venus assister leur ami au moment de sa mort⁴³. Enfin, il atteste la présence des reliques de Patapios à Constantinople au X^e s.: elles étaient gardées dans l'église de S. Jean-Prodrome, qui les avait reçues⁴⁴. Il ne dit ni quand cette "réception" eut lieu, ni d'où venaient les reliques. Certains historiens n'hésitent pas à reconnaître dans le monastère en question celui de Pétra⁴⁵. Cette conclusion, ne ressort pas du texte de Syméon. Il vaut mieux être réservé dans un domaine aussi peu assuré que les monastères de Constantinople dédiés à S. Jean Prodrome⁴⁶. Dans ce récit, les éléments concernant la jeunesse de Patapios semblent être de banals lieux communs⁴⁷. Le seul élément neuf concerne l'endroit choisi par Patapios pour s'installer dans la capitale: le quartier des Blachernes⁴⁸.

La notice du synaxaire de S. Patapios procède aussi bien de Métaphraste que d'André de Crète. Elle note que Patapios a vécu de longues

⁴¹ SYMÉON MÉTAPHRASTE, *Vie de Patapios*, col. 357. Rien n'empêche que ces notes soient imaginaires, un lieu commun de l'hagiographie byzantine. Quitter le désert et se rendre à Constantinople pour fuir les foules est sans doute un paradoxe qui ne semble pas gêner le Métaphraste.

⁴² SYMÉON MÉTAPHRASTE, *Vie de Patapios*, col. 360. Il semble que Syméon disposait d'une source inconnue d'André, pour qui Patapios s'installa à Constantinople, sans aucune autre précision.

⁴³ SYMÉON MÉTAPHRASTE, *Vie de Patapios*, col. 365. André, par contre, parle clairement de la communauté monastique des Égyptiens, dont Patapios faisait partie au moment de sa mort.

⁴⁴ SYMÉON MÉTAPHRASTE, *Vie de Patapios*, col. 368. Par contre, André note que Patapios fut enterré dans la chapelle abbatiale de S. Jean du monastère des Égyptiens et que ses reliques y étaient encore gardées au VIII^e s.

⁴⁵ Cfr. *infra*, n. 99: c'est Papadopoulos-Kerameus qui est responsable de cette identification; il a été suivi par la presque totalité des historiens Grecs, mais aussi par d'autres, comme par ex. par PENKOVA, «Obrazit na Sv. Patapij», p. 9.

⁴⁶ Ces fondations étaient tellement nombreuses que R. JANIN, «Les églises byzantines du Précurseur à Constantinople», *Échos d'Orient* 37 (1938) 312-351, leur a consacré une étude spécifique. Le même auteur, *Géographie ecclésiastique*, pp. 423-457, mentionne 35 fondations dédiées à S. Jean Prodrome.

⁴⁷ CANART, «Dossier», p. 453, pense que l'absence de données au sujet de la jeunesse de Patapios a dû gêner Syméon.

⁴⁸ CANART, «Dossier», p. 453-454, se pose des questions au sujet de l'origine de cette information, mais n'arrive à aucune conclusion.

années dans le désert égyptien, mais ne parle pas des Blachernes⁴⁹. Certes la brièveté de la notice ne permet aucune conclusion. Pourtant l'absence des Blachernes ne peut pas être considérée comme une omission. Ce texte a plus de chance d'être la source du Métaphraste que d'avoir été inspiré par lui. Au moment de sa formation, Patapios n'était pas encore mis en relation avec les Blachernes.

L'*Éloge de S. Baras* par Jean Mauropodès, qui suit chronologiquement la rédaction de Métaphraste, était attribué jusqu'à présent à Jean Maupous⁵⁰. Le rédacteur du texte était moine du monastère de Pétra. Ce monastère abandonné fut réhabilité par Jean le Jeûneur à l'époque du patriarche Nicolas III (1084-1111), d'après l'*Éloge de Jean le Jeûneur* rédigé par le patriarche Calliste I^{er}⁵¹. Le *typikon* du monastère, rédigé par son fondateur, permet de savoir que la réhabilitation eut lieu sous Nicolas III et du vivant d'Anne Dalassène, c'est-à-dire entre 1084 (début du patriarcat de Nicolas) et 1095 (mort d'Anne)⁵². Ainsi le *typikon* confirme les données de Calliste. Jean Mauropodès, qui paraît ne pas avoir connu Jean le Jeûneur, dans son *Éloge de Baras*, fait état des moines pieux, qui l'ont incité à écrire ce texte. X. Lequeux pense que c'étaient des disciples du Jeûneur qui ont invité Jean Mauropodès à rédiger l'éloge⁵³. Dans ce cas, la rédaction ne peut pas être antérieure au milieu du XII^e s. Puisque le seul manuscrit qui transmet ce texte, le n° 43 du monastère de Leimon à Lesbos, date du XII^e/XIII^e s., rien n'exclut qu'il soit un autographe de Jean Mauropodès⁵⁴.

⁴⁹ Cfr. le texte de cette notice dans *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, à la date du 8 décembre, col. 287.

⁵⁰ Partant de ce texte, plusieurs historiens soutiennent que Jean Maupous, avant de devenir professeur de philosophie à l'Université de Constantinople et bien avant d'être élu évêque d'Euchaïtes, était moine dans le monastère du Prodrome de Pétra. Cfr. la bibliographie au sujet de Jean Maupous dans LEQUEUX, *op. cit.*, p. 104, n. 20.

⁵¹ CALLISTE, *Éloge de Jean le Jeûneur*, p. 70-80. Le premier patriarcat de Calliste I^{er} date de 1350-1353 et le second de 1355-1363.

⁵² Le texte, transmis par le seul *Ambros. E 9 sup.* (peut-être un autographe), est resté longtemps inédit à cause de son très mauvais état de conservation. Il a été édité par G. TURCO, "La *diatbeke* del fondatore del monastero di S. Giovanni Prodromo in Petra e l'Ambr. E9 sup", *Aevum* 75 (2001) 327-380. Il fait état (p. 350, l) de l'aide que Nicolas III et Anne Dalassène ont apporté au fondateur de Pétra.

⁵³ JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, p. 39: τοῖς φιλαρέτοις διὰ μνήμης συνετηρήθησαν καὶ ταῖς ἡμετέροις παρεπέμφθησαν ἀκοαῖς. LEQUEUX, *op. cit.*, p. 108.

⁵⁴ Le manuscrit provient de Pétra; les pages contenant l'*Éloge de S. Baras* ont été ajoutés à Pétra, cfr. LEQUEUX, *op. cit.*, p. 104, et n. 17.

D'après Jean, il existait une ancienne biographie de S. Baras, perdue de son temps⁵⁵; n'ayant jamais lu cette *Vita*, il a dû se contenter des traditions orales au sujet de Baras⁵⁶ pour écrire la biographie (*BHG* 212) de celui qui était vénéré comme fondateur du monastère. Il note que Baras était originaire d'Égypte; il y vivait à l'époque où les célèbres Patapios et Raboulas brillaient comme ermites⁵⁷. Baras embrassa lui aussi la vie monastique. Les trois Égyptiens, inspirés par la Grâce, décidèrent, chacun de son côté, de quitter l'Égypte pour se rendre à Constantinople. Ils se rencontrèrent en chemin. Jugeant que cette rencontre n'était pas fortuite, ils décidèrent de ne pas se séparer, même après leur arrivée dans la capitale⁵⁸. A Constantinople, après une inspection des lieux, ils trouvèrent un endroit propice pour réaliser leur idéal monastique: un lieu inhabité et boisé au nordouest de la ville, dans le quartier des Blachernes. Patapios choisit un endroit proche de la Corne d'Or, à l'extrémité nord du terrain; Raboulas préféra l'extrémité sud, tandis que Baras s'installa à mi-distance entre les deux⁵⁹. A partir de ce moment, Jean abandonne Patapios et Raboulas pour se consacrer au seul Baras. Il note que toute personne désireuse de disposer de plus d'informations au sujet de Patapios et de Raboulas pouvait facilement avoir accès à leurs "histoires"⁶⁰.

Mauropodès s'écarte d'André et de Métaphraste. Il associe Patapios avec Baras et Raboulas depuis l'Égypte jusqu'à Constantinople. Concernant l'installation de Patapios à Constantinople, Mauropodès donne une version augmentée du Métaphraste, élargie aux deux autres compagnons du saint. Mais d'où tire-t-il ces informations? Les affirmations sur Baras sont incontrôlables, puisqu'elles proviennent uniquement de récits oraux. Pour Patapios et Raboulas l'auteur signale l'existence de biographies, mais ne dit pas si ses informations au sujet de ces saints proviennent seulement de leurs biographies ou aussi de traditions orales concernant Baras⁶¹. Pour Patapios,

⁵⁵ JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, p. 39: ἀρχαϊκή τις βίβλος [...] ἡ τοιαύτη βίβλος ἀπόλωλε [...] οὔπω καὶ τήμερον εὔρηται.

⁵⁶ JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, p. 39: παλαιὰ δέ τις παράδοσις ἀγραφὸς [...] μέτρι καὶ ἐς ἡμᾶς διαδέδοται.

⁵⁷ JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, p. 39.

⁵⁸ JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, pp. 40-41.

⁵⁹ JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, p. 42.

⁶⁰ JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, p. 42: "Ὅσα τοίνυν τὸ ἀπὸ τοῦδε τῷ μεγάλῳ Παταπίῳ κατέρρωτο καὶ ὅσα γε τῷ μακαρίῳ Ῥαβουλά διηγώμιστο, αἱ κατ' αὐτοῦ ἱστορίαι σαφέστατα διεχάραξαν, προβεβλημένοι πάσι κατὰ τὸ πρόχειρον..."

⁶¹ CANART, «Dossier», pp. 457-458, se demande si l'auteur a inventé lui-même cette version ou s'il a adopté imprudemment des traditions orales.

Mauropodès avait sans doute sous les yeux la rédaction du Métaphraste, qu'il a développée par l'ajout de fioritures rhétoriques. Or, le Métaphraste ne fait aucune association entre Patapios, Baras et Raboulas. Le récit de Mauropodès sur ce point n'est inspiré par aucune biographie connue de Patapios. Il ne pouvait pas non plus avoir pour origine une biographie de Baras, puisque Mauropodès signale ne pas en avoir à sa disposition. Tire-t-il cette information d'une *Vita* de Raboulas? Au sujet de ce dernier, nous disposons d'une notice du synaxaire, en date du 20 février, mais qui paraît être de formation plus récente que le noyau primitif du synaxaire constantinopolitain⁶². Selon cette notice, Raboulas était un moine respectable, né à Samosate, qui a suivi les leçons, en langue syriaque, d'un certain Baripsaba. Tout jeune, il vivait dans la solitude des montagnes, essayant d'imiter Élie et Jean-Baptiste. Sous Zénon, il passa au Liban, accompagné d'un autre moine, car il était importuné par les gens qui lui rendaient visite. Avec l'aide impériale et l'assistance de Jean "proèdre" de Beyrouth, il fonda un grand monastère au Liban. Sous Anastase I^{er}, et avec l'aide de ce dernier, il fonda un nouveau monastère à Constantinople, connu sous le nom τὸ Παβουλᾶ. La notice ajoute que Raboulas fonda encore d'autres monastères, sans cependant préciser leur localisation. Il vivait encore sous Justinien I^{er}. Il mourut à l'âge de 80 ans. Ce texte ne laisse pas supposer une association entre Raboulas, Patapios et Baras et de ce fait, il ne peut pas être à l'origine du récit de Mauropodès.

Mgr P. Canart a édité un fragment d'une biographie de S. Raboulas⁶³. L'éditeur met ce texte en relation avec le synaxaire de Raboulas, car il parle notamment de l'époque où Raboulas s'était associé avec un autre moine du nom de Maxime⁶⁴. Mgr P. Canart pense que la biographie de Raboulas, dont parle Jean Mauropodès, ne dérivait pas de la même tradition que ce fragment ou la notice du synaxaire; contrairement à l'avis d'Ehrhard⁶⁵, pour Mauropodès, Raboulas était un Égyptien⁶⁶. Le Raboulas de la notice du

⁶² *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, col. 475-476: la notice concernant S. Raboulas est transmise par la seule famille M qui, selon l'éditeur H. DELEHAYE, col. xxxviii-xlvi, et col. lii-liii, est la plus récente. Cfr. les remarques de CANART, «Dossier», p. 454, n. 2.

⁶³ CANART, «Dossier», p. 456.

⁶⁴ CANART, «Dossier», p. 459.

⁶⁵ A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, Leipzig 1937, t. C., p. 584,1, pense que cette biographie perdue est la source de la notice du synaxaire. CANART, «Dossier», 456-457, explique pourquoi une telle hypothèse n'a pas de chance d'être juste.

⁶⁶ PAPADOPOULOS-KERAMEUS a déjà fait cette remarque lors de l'édition de la *Vie de Baras* par Jean Mauropodès (p. 39, n. 1). CANART, «Dossier», p. 454, n. 22, note qu'il faut tenir

synaxaire, semble être un Syrien, non seulement parce que le nom "Raboulas" est syrien, mais aussi parce que l'Égypte est complètement absente de la notice. La *Vita de Raboulas*, dont parle Mauropodès, n'était donc ni la notice du synaxaire constantinopolitaine, ni le fragment de Mgr Canart.

Mauropodès ne reproduit pas une *Vita* ancienne de S. Baras, comme le pense Janin⁶⁷; cette *Vita*, si elle a jamais existé, était perdue depuis si longtemps que l'origine du saint était tombée dans l'oubli⁶⁸. Mauropodès n'est même pas certain qu'une telle *Vita* ait existé, car, comme il le note, seule la tradition faisait état d'un "livre archaïque"⁶⁹, qui ne parlait que des parents de Baras, de son pays, de son enfance et de son éducation⁷⁰. Mauropodès enregistre alors les récits gardés en mémoire par certains "amateurs de la vertu"⁷¹. Ces récits, présentés comme étant une tradition ancienne, voulaient que trois Égyptiens (Patapios, Raboulas et Baras), avaient quitté le désert de leur pays pour s'installer à Constantinople. Cette tradition ne liait pas les trois Égyptiens avant leur arrivée à Constantinople. Elle ne situait pas non plus leur arrivée dans le temps et elle ne précisait pas s'ils étaient arrivés au même moment ou à des époques différentes. L'association des trois saints est donc liée à Jean Mauropodès et aux ambitions du monastère de Pétra.

Ce tour d'horizon permet d'affirmer qu'André de Crète est la seule base valable concernant S. Patapios. Il faut donc étudier en détail ses informations, à commencer par le monastère des Égyptiens⁷², connu grâce aux

compte de dissensions entre les synaxaires byzantins qui commémorent S. Raboulas tantôt le 19 février, tantôt le 18 ou le 20 décembre, tantôt encore le 16 août. De plus, le saint rapporté au 20 décembre, comme le signale S. EUSTRATIADIS, 'Αγιολόγιον τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, s.l., s.d., p. 407, est aussi appelé 'Ραβού. H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, col. 1033, comme d'ailleurs N. LIVADARAS, *Κονδακάρια τοῦ Σινᾶ*, dans *Ρωμανοῦ τοῦ Μελιδοῦ Ὕμνοι*, III, Athènes 1957, p. σκζ', se demandent si les synaxaires se réfèrent au même personnage. Il faut y ajouter Raboulas, devenu évêque d'Édesse en 411/412, cfr. Élisabeth MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, p. 16, p. 136 et p. 190.

⁶⁷ JANIN, *Géographie ecclésiastique*, p. 435.

⁶⁸ JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, p. 39: λήθης βυθοῖς ὅσον ἦδη τὰ τοῦ πατρὸς ὑπενεχθῆναι συνέβαινε.

⁶⁹ JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, p. 39, dit que ce livre existait ὡς λόγος, c'est-à-dire, "comme on le dit". Jean n'a donc aucune certitude quant à l'existence réelle de ce texte.

⁷⁰ JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, p. 39: le livre archaïque contenait ὅσα τε περὶ τὸ γένος προσήκε τῷ μακαρίῳ καὶ οἷους ἔσχηκε τοῖς γεννήτορας, οἷας τε πατρίδος ἐξέφυ καὶ ὅσα γὰρ παρὰ τῶν φυσάντων ἐσπούδαστο περὶ αὐτῶν τὰ τῆς ἀγωγῆς καὶ παιδείσεως. Si l'on tient compte de la structure des biographies, un tel texte n'était que le préambule d'une *Vita*, chose au moins surprenante.

⁷¹ JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, p. 39.

⁷² Cfr. JANIN, *Géographie ecclésiastique*, pp. 15-16.

actes synodaux du V^e et du VI^e s. Lors du concile de Constantinople de 448, l'archimandrite Théodore, higoumène du monastère des Égyptiens, signe la déposition d'Eutychès⁷³. En 518, un autre archimandrite, Sophrone, représentant le "monastère de Théodore l'Égyptien", signe les actes d'un synode convoqué à Constantinople⁷⁴. D'après cette signature, Théodore, higoumène en 448, était le fondateur du monastère, puisque au début du VI^e s., son monastère était désigné par son nom. Un higoumène du monastère des Égyptiens, du nom d'Anastase, est encore signalé en 536 parmi les participants au concile tenu par le patriarche Ménas⁷⁵. Le monastère n'est plus mentionné avant la visite d'André de Crète⁷⁶. Patapios ne pouvait pas être présent à Constantinople avant la fondation du monastère; c'est le *terminus post quem*. Il n'a pas pu arriver à Constantinople après le milieu du VII^e s., date de la prise de l'Égypte par les Arabes, qui a mis fin au mouvement migratoire des moines chrétiens vers la capitale byzantine; c'est le *terminus ante quem*. L'écart entre ces deux limites est sans doute grand, mais cette datation ne constitue plus une hypothèse; c'est une certitude.

André dit que la mort de Patapios est survenue au monastère "des Égyptiens"⁷⁷, et non "de l'Égyptien", appellation utilisée par l'higoumène Sophrone en 518. Ce pluriel indique que le monastère était fréquenté par des personnes d'origine égyptienne et que l'origine du fondateur se confondait déjà avec celle de l'origine des moines. Cette confusion indique un écart chronologique entre la date de la fondation du monastère (milieu du V^e s.) et les événements relatés par André de Crète. Cela nous fait dire que la mort de Patapios est à situer entre le milieu et la fin du VI^e s.; sa naissance doit alors être placée vers la fin du V^e s. Le reste est une légende formée après le X^e s.

Origine et formation de la légende

La rédaction de Syméon Métaphraste est significative en ce sens qu'elle ne fait pas état de la légende de Patapios associé à Baras et à Raboulas;

⁷³ J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence 1759 ss., VI, p. 752, D.

⁷⁴ MANSI, VIII, p. 1054 D.

⁷⁵ MANSI, VIII, p. 882 B; 940 C, 1010 C.

⁷⁶ L'affirmation de KOUKOULAS, *op. cit.*, p. 489, que le monastère fut détruit par le feu en 536 et ne fut pas restauré, est à tout le moins gratuite.

⁷⁷ ANDRÉ DE CRÈTE, *Mort de Patapios*, col. 1233. JANIN, *Géographie ecclésiastique*, p. 16, se trompe en disant qu'André de Crète situe le monastère des Égyptiens auprès de la muraille des Blachernes; sa référence à la *Patrologie Grecque* est erronée.

celle de Mauropodès l'est aussi parce qu'elle en fait état. Il s'agit d'une légende que les vieux moines de Pétra ont racontée à Mauropodès en disant que leur récit était fondé sur les souvenirs d'une *Vita* ancienne de S. Baras, perdue à leur époque⁷⁸. Mauropodès semble accepter la véracité du récit⁷⁹. Comme nous l'avons expliqué, il existe de sérieux doutes quant à l'existence d'un tel texte, car il n'a laissé aucune trace et n'explique pas pourquoi les moines n'ont rien fait pour sauvegarder un exemplaire de la *Vita* de leur saint patron. Cette légende semble être très localisée; elle faisait partie des historiettes concernant la fondation du monastère de Pétra et elle était connue au sein de la communauté monastique de ce monastère.

Au sujet du monastère de Pétra, Janin note que la présence de Jean Mauropous dans ce monastère constitue l'unique preuve de son existence avant le XII^e s.⁸⁰ Or, cet argument n'a plus de valeur depuis l'attribution de l'*Éloge de Baras* à Jean Mauropodès. Janin prend à la lettre la description de l'éloge de Baras, associe le synaxaire de Raboulas à Patapios, et ces deux personnages à Baras, place le tout à l'époque d'Anastase I^{er} au plus tôt, tout en s'étonnant de l'absence de toute trace du monastère dans les sources byzantines⁸¹. Pour sortir de son embarras, il propose d'identifier le monastère de Pétra à celui de Maras, mentionné dans les actes d'un synode tenu à Constantinople en 536⁸². Il prône une mauvaise copie du nom du monastère, qui devait être, d'après Janin, «le monastère de Baras» et que les copistes ont rendu par «monastère de Maras»⁸³. L'hypothèse manque de l'appui d'une source quelconque. En outre, le monastère de Maras n'est plus mentionné par la suite, et S. Baras n'est repérable dans aucune source avant Jean Mauropodès et ses traditions orales.

Jean le Jeûneur, fondateur de Pétra, dans son testament, dit qu'il s'était installé dans un monastère en ruines; il l'a réhabilité entre 1084 et 1095 et il l'a dédié à S. Jean Prodrome⁸⁴. Le patriarche Calliste I^{er}, presque deux siècles plus tard, spécifie que ce monastère s'appelait aussi Pétra et que le

⁷⁸ JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, pp. 38-39, fait appel au lieu commun de l'obligation morale d'enregistrer les actes des personnages saints. Il commence le discours sur Baras en disant que sa communauté célébrait sa mémoire, mais qu'elle ne disposait pas d'une biographie et que c'était pour cela qu'il se mit au travail.

⁷⁹ Pour JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, p. 39, le fait que cette tradition lui est parvenue grâce à τοῖς φιλαρτέοις, constitue une garantie suffisante.

⁸⁰ JANIN, *Géographie ecclésiastique*, p. 436.

⁸¹ IDEM, pp. 435-436.

⁸² MANSI, VIII, p. 882 C; 910 A; 990 E; 1011 D.

⁸³ JANIN, *Géographie ecclésiastique*, pp. 335-336, et p. 436.

⁸⁴ TURCO, *Diatheke*, p. 352, I.

tombeau de S. Baras était visible dans l'église abbatiale du monastère⁸⁵. Si nous y greffons l'*Éloge de Baras* par Jean Mauropodès, *moine et archidiacre du monastère de S. Jean Prodrome, appelé aussi Pétra*, d'après qui Pétra avait été fondé par S. Baras, dont les reliques n'ont jamais quitté le lieu⁸⁶, nous arrivons à un discours cohérent, mais pas nécessairement valable. Car Jean le Jeûneur, dans son testament ne cite nulle part Baras et ne dit pas qu'il avait trouvé une sépulture quelconque dans les ruines. Ce récit fait partie d'une légende plus tardive, dont l'instigateur n'est autre que le rédacteur de l'*Éloge de S. Baras*. Pour Mauropodès, après l'arrivée des trois Égyptiens à Constantinople, Baras, installé entre Patapios et Raboulas, trouva dans le bois une ancienne chapelle abandonnée dédiée à S. Jean Baptiste; il la transforma en monastère de S. Jean-Baptiste qui abrita la communauté monastique formée autour de lui. Ayant appris que l'empereur se trouvait dans le bois pour chasser, il sortit pour l'accueillir. Ne disposant pas de récipient à utiliser comme encensoir, il mit les braises sur l'étoffe de son manteau, qui miraculeusement ne brûla pas. L'empereur, impressionné par le miracle, confirma la fondation et la dota d'un terrain d'un *modius*, raison pour laquelle le monastère s'appela aussi τοῦ Μοδίου⁸⁷. Le tout est situé par Mauropodès dans le nord-ouest de la capitale, dans une région inhabitée et boisée durant la haute époque byzantine. Syméon Métaphraste y place aussi l'activité de Patapios. Mais Mauropodès inverse les choses: il place Patapios au nord, près de la Corne d'Or, et Raboulas au sud, aux Blachernes, tandis que pour le Métaphraste c'était Patapios qui s'était installé aux Blachernes. Le Métaphraste n'avait pas le choix: c'était aux Blachernes que se trouvait le monastère des Égyptiens où, selon André de Crète, Patapios était inhumé. Mauropodès ne s'intéressait pas à ce genre de détails. Pour lui il fallait placer Baras à l'endroit où se situait le monastère de Pétra, à mi-distance entre la Corne d'Or et les Blachernes. Puisque la chapelle abbatiale de Pétra, depuis la réhabilitation du monastère, était dédiée à S. Jean Baptiste, Mauropodès n'avait pas le choix non plus: Baras, projeté comme fondateur du monastère, devait avoir dédié son lieu de culte à S. Jean Baptiste. Le détail d'une chapelle préexistante, dédiée à S. Jean Baptiste, devrait davantage l'auréole de Pétra qui pouvait ainsi se vanter d'une origine encore plus ancienne.

⁸⁵ CALLISTE, *Éloge de Jean le Jeûneur*, p. 85.

⁸⁶ JEAN MAUROPODÈS, *Vie de Baras*, pp. 40-45.

⁸⁷ IDEM.

Qu'aurait-il pu se passer? Après la mort de Jean le Jeûneur, le monastère de Pétra est devenu un des plus importants de Constantinople⁸⁸, mais il n'avait pas de parchemins d'un fondateur ancien, célèbre pour sa vie monastique. La communauté a sans doute trouvé quelque part des reliques d'un S. Baras, entièrement inconnu, qui de ce fait se prêtait parfaitement à devenir le fondateur de Pétra⁸⁹. Jean Mauropodès, un moine instruit, fut chargé d'élaborer, avec la complicité des vieux moines, un éloge, car la rhétorique permettait de tous dire sans rien dire. Il fallait pourtant un fondement, c'est-à-dire une mise en relation avec d'autres saints moines, dont la biographie nageait dans le flou et permettait toute association. Raboulas et Patapios répondaient parfaitement à ce profil⁹⁰.

Il est alors évident que la légende associant Patapios, Raboulas et Baras est une création postérieure à la fin du XI^e s. et qu'elle n'a pas de valeur pour l'établissement de la biographie de Patapios.

II. LE CULTE DE S. PATAPIOS

Comme nous l'avons signalé, un culte de S. Patapios est attesté par André de Crète au monastère des Égyptiens. Le disciple anonyme d'André parle de ce culte durant la seconde moitié du VIII^e s.; il fait en outre état des pèlerins qui venaient vénérer les reliques du saint. Syméon Métaphrasste en parlant de reliques gardées dans l'église de S. Jean Prodrome et en les qualifiant de trésor, laisse comprendre qu'un culte s'était développé autour de ces reliques. A partir de ce moment, les sources écrites se taisent; c'est un pèlerin russe anonyme du XV^e s. qui suggère la continuité du culte

⁸⁸ Cfr. JANIN, *Géographie ecclésiastique*, pp. 436-441; V. KIDONOPOULOS, *Bauten in Konstantinopel 1204-1328*, Wiesbaden 1994, pp. 45-49.

⁸⁹ Le silence des sources au sujet de Baras intriguait PAPADOPOULOS-KERAMEUS, qui dans l'introduction à l'édition de l'Éloge (p. 36-37), se demande de quel saint il s'agit. Le calendrier orthodoxe mentionne S. Varus, dont on fête la mémoire le 18 octobre, et le martyr le 25 octobre. Varus a vécu sous Maximien et fut décapité pour ses idées chrétiennes. Papadopoulos-Kerameus rejette l'idée d'identifier Baras avec Varus, car pour Mauropodès, Baras était compagnon de Patapios et de Raboulas. Puisque, selon Papadopoulos-Kerameus, Raboulas a vécu, d'après son synaxaire, à l'époque de Zénon et d'Anastase I^{er}, Baras a vécu à la même époque.

⁹⁰ Raboulas, d'après le *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, col. 475-476, avait aussi fondé un monastère à Constantinople, tandis que Patapios était attaché au monastère des Égyptiens.

de Patapios dans la capitale byzantine. Toutefois, nous n'avons aucune information faisant état d'un lieu de culte dédié à Patapios.

Sur le plan iconographique, Patapios est assez souvent représenté. La plus ancienne représentation connue remonte au XII^e s. Il s'agit d'une fresque sur le mur de la niche de *Prothesis* de l'église de Rila en Bulgarie. Patapios y est représenté en buste dans un médaillon; il porte un habit monastique⁹¹. Sur des manuscrits des XI^e /XII^e s., qui transmettent les ménologes⁹², et des manuscrits athonites du XV^e s., qui contiennent des textes monastiques⁹³, Patapios est représenté comme un hiéromoine portant une tunique blanche, une étole et un manteau noir ou de couleur. De la même manière il est représenté sur l'icône reprenant les saints du mois de décembre au monastère de S. Catherine du Mont Sinai⁹⁴. La peinture monumentale fait appel au même type iconographique. Signalons à titre d'exemple les fresques du XIII^e s. dans les église de Dečani, de Koza, de Pelinovo, de Vitola⁹⁵. Depuis le XIV^e s., Patapios commence à être représenté en costume épiscopal, comme par ex. à Gračanitsa, à Veroia, au Mont Athos et ailleurs⁹⁶.

L'iconographie atteste que Patapios n'était pas un inconnu dans les cercles monastiques, et qu'en outre son culte était assez répandu au nord de la Grèce, en Bulgarie et en Yougoslavie. Il est toutefois surprenant que l'iconographie de Patapios est en désaccord complet avec ses biographes; aucun de ceux-ci ne signale que le saint ait jamais été ordonné, alors qu'il est représenté comme prêtre et même comme évêque. Manifestement les peintres avaient un autre code et les donateurs ignoraient la biographie de Patapios. Cela signifie que malgré la diffusion de son culte, Patapios restait

⁹¹ PENKOVA, «Obrazit na Sv. Patapij», *passim*. Cfr. aussi L. PRAŠKOV, «Novootkriti stenopici ot kralia na XII - načaloto na XIII vek v grobišnata čirkva "Sv. Arhangeli Mihail" v gr. Rila», dans *Problemi na izkoustvoto*, 1998, 3, pp. 3-7.

⁹² Cfr. Nancy ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion*, Chicago 1990, p. 131, P. MIJOVIĆ, *Menolog*, Belgrade 1973, pp. 194-195, I. HUTTER, *Corpus der byzantinischen Miniaturenbandschriften*, Band 2: *Oxford Bodlean Library*, Stuttgart 1978, p. 97, PENKOVA, «Obrazit na Sv. Patapij», p. 10.

⁹³ L. EVSEENA, *Afonškaja kniga obrazcov XV v.*, Moscou 1998, p. 257.

⁹⁴ PENKOVA, «Obrazit na Sv. Patapij», p. 10, G. et M. SOTIRIOU, *Icones du Mont Sinai*, Athènes 1956, I, pl. 139.

⁹⁵ Cfr. PENKOVA, «Obrazit na Sv. Patapij», p. 10 et p.12 avec la bibliographie relative.

⁹⁶ Th. PAPAZOTOS, *H Bérola kai oi vaoi της*, Athènes 1994, pp. 179-180, p. 185, p. 192, pp. 194-195 et p. 199, B. TODIĆ, *Srpsko slikarstvo ou doba kralja Miloutina*, Belgrade 1998, p. 321 et p. 333, PENKOVA, «Obrazit na Sv. Patapij», p. 10.

peu connu, comme c'était le cas au moment où André de Crète a visité le monastère des Égyptiens.

Dans le sud de la Grèce, Patapios est presque inconnu; la seule représentation connue du saint dans la région reste la fresque de la grotte de Gerania qui date de la fin du XV^e/début XVI^e s. Patapios y est représenté comme hiéromoine. Il s'agit donc de la même filiale iconographique qui renvoie à une époque où le culte de Patapios avait perdu ses liens avec les biographies antérieures au X^e s., sans toutefois lui attribuer les insignes épiscopaux.

III. LES RELIQUES DE S. PATAPIOS

Patapios était enterré dans le monastère des Égyptiens, dont l'église abbatiale était dédiée à S. Jean Prodrome. Ses reliques s'y trouvaient toujours quand André de Crète visita ce monastère. Elles y étaient durant la seconde moitié du VIII^e s., quand le disciple d'André rédigea son *Encomium*. Syméon Métaphraste signale qu'au X^e s., les reliques de Patapios se trouvaient dans une église dédiée à S. Jean Prodrome qui les «avait reçues» ou les «avait obtenues»⁹⁷. Puisque le monastère des Égyptiens disposait des reliques depuis la mort de Patapios et ne les avait ni reçues ni obtenues⁹⁸, un changement a dû avoir lieu entre-temps. Le S. Jean Prodrome dont parle Syméon ne semble pas être l'église abbatiale du monastère des Égyptiens. Ce monastère n'est plus mentionné après le passage d'André à Constantinople. L'église de S. Jean Prodrome, dont parle Syméon Métaphraste, n'est pas non plus l'église abbatiale de Pétra, qui, au X^e s., était abandonnée. D'ailleurs, les reliques de Patapios ne sont jamais signalés par aucune source dans le monastère de Pétra⁹⁹.

⁹⁷ SYMÉON MÉTAPHRASTE, *Vie de Patapios*, col. 368: ὁ ἱερός λαμβάνει τοῦ Προδρόμου ναός.

⁹⁸ ANDRÉ DE CRÈTE, *Mort de Patapios*, col. 1233: τὸ δὲ τίμιον αὐτοῦ καὶ ἱερῶτατον λειψανόν, οἱ τῆς ἀγίας μονῆς ἐς ταυτὸν ὁμόσε γενόμενοι, καὶ ἐν τιμῇ καὶ δόξῃ κηδεύσαντες, ἐν τῷ ναῷ τοῦ ἀγίου προφήτου Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ Ἰωάννου κατέθευτο ἦτοι ἐν τῇ αὐτῇ εὐαγεστάτῃ τῶν Αἰγυπτίων μονῇ.

⁹⁹ Les sources ne sont pas responsables de la légende qui veut que les reliques de Patapios se trouvaient dans le monastère de Pétra. Le responsable est PAPADOPOULOS-KERAMEUS, qui, lors de l'édition de *l'Éloge de S. Baras*, ajouta une note (p. 42, n. 3) concernant S. Patapios, disant que, d'après Syméon Métaphraste, le saint fut enterré au monastère du Prodrome «qui était sans doute le monastère appelé Pétra». Nous avons noté que Syméon ne dit pas que Patapios fut enterré dans un monastère, mais que l'église de S. Jean Prodrome avait reçu ses

Les reliques de S. Patapios sont de nouveau mentionnées par un pèlerin Russe anonyme qui a visité Constantinople durant le second quart du XV^e s. Parlant du quartier des Blachernes, il note: «dans une autre chapelle se trouvaient saint Patapios et sainte Anastasie»¹⁰⁰, mais il ne dit pas s'il s'agissait d'un monastère ou d'une église. Le tout se complique du fait que les Byzantins honoraient plusieurs saintes du nom d'Anastasie. Les reliques de celle qui fut martyrisée à Sirmium vers 304 se trouvaient dans le sanctuaire qui lui était dédié et qui était situé de l'autre côté de la ville¹⁰¹. Les reliques de Ste Anastasie la Romaine sont signalées par Antoine de Novgorod dans un autre sanctuaire de la partie centrale de la ville¹⁰².

Une seule hypothèse paraît plausible. Basile I^{er} a fait construire un monastère dédié à Ste Euphémie, qu'il a attaché administrativement au monastère de Pétrion¹⁰³ (non pas de Pétra). Dans la partie droite de l'église abbatiale, le même empereur a fait construire une chapelle dédiée à S. Jean Prodrome. Dans cette chapelle étaient ensevelies les trois filles de Basile I^{er} (Anastasie, Anne et Hélène), ainsi que Zoé, la mère de Constantin VII Porphyrogénète. L'imposant tombeau d'Anastasie, orné de sculptures, occupait à lui seul la partie est de la nef droite de la chapelle, tandis qu'un petit tombeau situé dans la partie gauche de la chapelle renfermait les restes de

reliques. Cette église n'avait rien en commun avec le monastère de Pétra. Les historiens Grecs qui ont étudié Patapios ont inconditionnellement accepté l'hypothèse de Papadopoulos-Kerameus, et n'ont pas émis le moindre doute que les reliques de Patapios se trouvaient dans le monastère de Pétra au XI^e s.

¹⁰⁰ G. MAJESKA, *Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (*Dumbarton Oaks Studies*, 19), Washington 1984, pp. 330-331, et B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889, p. 233. La date du voyage de ce pèlerin n'est pas certaine. Il est arrivé à Constantinople avant la prise de la ville par les Turcs, mais il est impossible de préciser d'avantage.

¹⁰¹ JANIN, *Géographie ecclésiastique*, pp. 26-29: cette église, qui de plus n'était pas abbatiale, se situe sur la hauteur, du côté nord-est de la ville, limité par le Bosphore et la Corne d'Or, très loin des Blachernes.

¹⁰² Le récit d'Antoine de Novgorod dans MAJESKA, *op. cit.*, pp. 326-328, et KHITROWO, *op. cit.*, p. 106. JANIN, *Géographie ecclésiastique*, pp. 29-30: les reliques de Ste Anastasie la Romaine se trouvaient dans un sanctuaire non loin des Sts-Apôtres et à côté du monastère du Pantocrator, donc dans la partie est de la ville, loin des Blachernes.

¹⁰³ Au sujet de ce monastère, cfr. JANIN, *Géographie ecclésiastique*, pp. 134-136, ainsi que P. MAGDALINO, *Constantinople médiévale. Études sur l'évolution des structures urbaines*, Paris 1996, p. 65 et p. 75. JANIN, *Géographie ecclésiastique*, p. 133, note qu'il ne faut pas confondre, comme cela fut souvent le cas, le monastère de Ste Euphémie de Pétrion, avec celui de Ste Euphémie de Pétra, situé plus à l'ouest, près des Blachernes. Ces deux fondations sont couramment confondues, comme par ex. chez PENKOVA, «Obrazit na Sv. Patapij», pp. 9-10.

toutes les autres défuntés¹⁰⁴. Le monastère de Ste Euphémie se situait au confins du quartier des Blachernes, sur la pente ouest de la colline de Xiroképion qui descendait vers la vallée de Pétra, non loin de l'autre monastère de Ste Euphémie, mais appartenant administrativement au monastère voisin de Pétra¹⁰⁵. Apparemment le pèlerin Russe aurait pris le tombeau d'Anastasia comme étant celui qui abritait des reliques. Une telle confusion, à une époque bouleversée par la pression turque, faite par un pèlerin Russe, semble banale. Dans ce cas, les reliques de Patapios auraient été gardées dans la chapelle de S. Jean Prodrôme du monastère de Ste Euphémie, rattaché au monastère de Pétrion.

Comme nous l'avons signalé dans l'introduction, des reliques ont été retrouvées, en 1904, dans une grotte de Gerania. Elles sont attribuées à S. Patapios du fait qu'un morceau de parchemin, placé sur la relique, indiquait qu'il s'agissait du corps de S. Patapios, mais aussi du fait que le portrait de Patapios figurait sur le *templon* de la chapelle rupestre.

La grotte de Gerania

Depuis des siècles, la grotte de Gerania a été transformée en chapelle. Des éléments divers s'y sont accumulés au fil du temps, tandis que des aménagements récents, dus à la fondation du monastère actuel, ont encore troublé le site.

Au dessus de l'entrée, on remarque une inscription moderne gravée sur une plaque de marbre blanc: Ἀσκητήριον τοῦ ὁσίου Παταπίου χρονολογούμενον πρὸ τοῦ ΙΔ' αἰῶνος (Lieu de retraite de S. Patapios daté d'avant le XIV^e s.). Une main plus récente a allongé le Δ de la date (ΙΔ' = XIV) de façon qu'il prenne la forme d'un Α (ΙΑ' = XI). Ainsi actuellement, on peut lire que ce lieu date d'avant le XI^e s. A gauche, une grande dalle de marbre blanc porte une autre inscription moderne; en caractères majuscules imitant l'écriture classique, elle signale (en traduction française): "Cette grotte, sanctifiée depuis toujours, se trouve dans l'état actuel depuis le XI^e s., comme cela se déduit des représentations des figures saintes et du cierge en marbre de la porte centrale. Dans cette grotte sainte fut trouvée,

¹⁰⁴ CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *Livre des Cérémonies*, éd. I. REISKE, dans le *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn 1829-1830, p. 648, parle de ces tombeaux; sans doute à cause du caractère majestueux des constructions, il appelle ce monastère "Ste Euphémie la Belle".

¹⁰⁵ JANIN, *Géographie ecclésiastique*, p. 133: Ste Euphémie de Pétra, et pp. 135-136: Ste Euphémie de Pétrion.

en 1904, la sainte relique de hosios Patapios de Thébaïde transférée ici, comme d'autres reliques ont été transférées dans d'autres lieux, depuis Constantinople, apparemment par les moines Patapios et Nicon les Jeunes et par une dame d'origine impériale du nom de Hypomoni. Avec la relique ont été retrouvées une croix en bois, gardée ici, ainsi qu'un morceau de parchemin, et des monnaies, objets rendus, dès la découverte de la relique, au saint synode".

La grotte est divisée en trois parties. La première, une cavité du côté ouest, abrite la relique. L'espace restant est divisé par le *templon* entre le chœur au nord-est et la nef au sud-ouest. Le *templon* est percé de deux ouvertures: une porte centrale et une plus petite à gauche du spectateur. La porte centrale est flanquée de deux colonnettes en marbre blanc et entourée de rinceaux stylisés, sculptés aussi dans un marbre blanc. Le sommet de la colonnette à droite imite une main humaine qui serre la colonnette, laquelle aboutit à un motif sculpté ayant la forme d'une pomme de pin. Mme Catherine Vanderheyde, qui a étudié ces sculptures, pense, qu'elles datent du XIII^e s.¹⁰⁶

Le *templon* porte des fresques. D. Pallas, un spécialiste de la peinture byzantine tardive, date ces fresques du XV^e s. au plus tôt¹⁰⁷. Le programme iconographique est inhabituel. A droite de la porte centrale est représentée une *Deisis*: Jésus au centre avec la Vierge à sa droite et S. Jean Baptiste à sa gauche.

A gauche de la porte centrale, à la place habituellement réservée à la Vierge, figure, en plein corps, S. Nicon le Jeune. Une inscription indique: Ο ΟΣΙΟΣ ΠΑΤΗΡ ΗΜΩΝ ΝΙΚΩΝ Ο ΕΝ ΤΩ ΞΗΡΩ ΟΡΕΙ ΝΕΟΣ. *Hosios Nicon* devait être un personnage important, puisqu'il occupe la place traditionnellement réservée à la représentation de la Mère de Dieu. Nous ne savons rien au sujet de Nicon. Pour l'artiste, Nicon avait une relation avec le Ξηρὸν ὄρος (Mont sec), mais nous ne savons pas comment il faut interpréter ce datif (ἐν τῷ Ξηρῷ ὄρει). Faut-il comprendre que Nicon y était moine, ou que ses reliques s'y trouvaient? En tout état de cause, il est caractérisé "Jeune" pour être distingué d'un "Ancien". Deux saints du calendrier byzantin portaient ce nom: un martyr du III^e s., très peu connu¹⁰⁸ et l'*hosios*

¹⁰⁶ Catherine VANDERHEYDE, «Un motif sculpté insolite sur les piliers de temple», *Byzantion* 69 (1999) 165-177. C'est sans doute le *cierge en marbre de la porte centrale*, dont parle l'inscription à l'entrée

¹⁰⁷ D. PALLAS, «Ὁδοπορικὸ τῶν Γερανίων», dans *Κορινθιακὴ Πρωτοχρονιά*, 1960, p. 47.

¹⁰⁸ BHG n° 1369. Ce Nicon a subi le martyre en Sicile, lors des persécutions de Dèce. Sa mémoire est célébrée le 23 mars.

Nicon "le Repentez-vous", mort en 998, particulièrement connu dans la région de Gerania, qu'il avait visitée au cours du X^e s.¹⁰⁹ C'est de lui qu'il fallait distinguer Nicon le Jeune, qui a donc vécu après le X^e s., raison pour laquelle il est ignoré des synaxaires byzantins. Signalons que la représentation de S. Nicon, peinture et inscription, dégage un aspect plus récent que les autres peintures du *templon*.

A gauche de Nicon, à la place réservée au saint à qui l'église est dédiée, figure, dans une abside, S. Patapios en plein corps. Une inscription dit: Ο ΟΣΙΟΣ ΠΑΤΗΡ ΗΜΩΝ ΠΑΤΑΠΙΟΣ Ο ΕΝ ΤΩ ΞΗΡΩ ΟΡΕΙ. Patapios n'est pas qualifié de "Jeune"; pour l'artiste de son portrait, il ne pouvait s'agir que de l'Égyptien¹¹⁰. Son portrait reprend le type de Patapios hiéromoine que les peintres avaient adopté depuis le XII^e s. En outre Patapios, comme Nicon, est placé au Ξηρὸν ὄρος (Mont sec), mais ici aussi nous ne pouvons pas donner un sens exclusif à ce datif.

A gauche de Patapios figure, en plein corps, Ste Hypomonè. L'inscription indique: Η ΟΣΙΑ ΜΗΤΗΡ ΗΜΩΝ ΗΠΟΜΟΝΥ (au lieu d'ΥΠΟΜΟΝΗ). Les sources mentionnent deux Byzantines ayant choisi le nom monastique d'Hypomonè (=patience). La première, fille du prince serbe Constantin Déjanovitch-Dragach et nièce du despote serbe Jean Dragach, portait selon les sources le nom d'Hélène-Irène¹¹¹. Elle avait épousé Manuel II Paléologue, peu après la mort de son père, survenue le 15 mai 1393. Elle embrassa la vie monastique vers la fin de sa vie, en 1448. Elle choisit le nom monastique d'Hypomonè et le monastère de Ste Marthe, où elle mourut le 23 mars 1450¹¹². Elle fut enterrée au monastère du Panto-

¹⁰⁹ BHG n° 1366-1368. Sa mémoire est célébrée par les orthodoxes le 26 novembre.

¹¹⁰ Les rédacteurs de l'inscription à droite de l'entrée de la grotte semblent croire que le Patapios du *templon* et Nicon le Jeune ont apporté à Gerania les reliques de Patapios l'Ancien. A. ΠΑΡΑΚΟΣΤΑΣ, «Ο "Όσιος Πατάπιος. Τὸ εἰς Γεράνια ἀσκητήριον καὶ αἱ περὶ αὐτοῦ παραδόσεις», *Μεσαιωνικά Γράμματα* 4 (1939) 146-147.

¹¹¹ ΚΟΥΚΟΥΛΑΣ, *op. cit.*, pp. 490-495, a réuni les sources concernant l'impératrice Hélène. Par contre, le livre que lui consacre S. ΜΑΚΡΥΣΤΑΘΗΣ, *Ἡ Ἁγία Ὑπομονή*, Athènes 1997, est plutôt décevant. Le lemme Ὑπομονή dans la *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία*, vol. XXIII, p. 713, et vol. IX, p. 922; lemme Ἐλένη, reste encore la synthèse la plus valable au sujet de cette impératrice. La *Θρησκευτική Ἐγκυκλοπαιδεία* ne mentionne pas de Ste Hypomonè, qui d'ailleurs n'est pas reprise non plus par la BHG.

¹¹² Hélène-Irène mit au monde neuf enfants: six fils (Jean, Théodore, Andronic, Constantin, Démétrios, Thomas et Michel) et deux filles, dont les noms nous échappent. Deux de ses fils furent les deux derniers empereurs byzantins: Jean VIII Paléologue (1425-1448) et Constantin XI Paléologue (1449-1453). Parmi ses autres fils, Théodore, devenu despote de Morée en 1407, se retira en 1443 au monastère du Pantocrator à Constantinople, où il mourut. Andronic reçut le titre de despote de Thessalonique, entra lui aussi au monastère du Panto-

crator, à côté de son époux. Les sources parlent d'elle comme d'une sainte dès son vivant¹¹³. La seconde Hypomonè, petite-fille de la précédente et fille de Thomas, despote de Patras, portait aussi le nom d'Hélène; elle épousa en 1445 Georges Brancovitch, le dernier roi Serbe, mort en 1457. Entre 1457 et 1459, Hélène resta seule sur le trône de Serbie et essaya de faire face aux Turcs. Battue, elle quitta la Serbie pour devenir moniale dans un monastère de l'île de Leucade, sous le nom d'Hypomonè. Elle mourut dans ce monastère en 1474, mais elle ne fut jamais reconnue comme sainte¹¹⁴. Puisque c'est Hypomonè-Hélène-Irène, épouse de Manuel II Paléologue qui est reconnue comme sainte, c'est elle qui figure dans la grotte de Gerania.

A gauche de la figure féminine se trouve la petite porte latérale et encore plus à gauche S. Hypatios en plein corps, avec l'inscription: Ο ΑΓΙΟΣ ΥΠΑΤΙΟΣ. Dans le calendrier orthodoxe cinq saints portent ce nom. Puisque celui de la grotte de Gerania est représenté en costume épiscopal, il doit s'agir l'évêque de la ville de Gangres en Asie Mineure, qui a participé au Concile de Nicée en 324 et est mort martyr peu après¹¹⁵.

crator où il mourut. Démétrios et Thomas furent nommés par Constantin XI despotes dans le Péloponnèse en 1448. Les deux frères n'eurent jamais de bonnes relations. Démétrios conclut une alliance avec Mahomet II, à qui d'ailleurs il donna sa fille Hélène pour épouse. Après la prise de sa capitale Mistras par les Turcs en 1460, il devint moine à Didymotichon, où il mourut. Thomas, despote de Patras, battu par les Turcs en 1460, quitta le Péloponnèse pour l'Occident, où il mourut. Nous n'avons pas d'informations au sujet de Michel. Cfr. D. ANASTASIJEVITICH, «Jedina vizantijska tsaritsa Srpkinja», parue dans la revue *Brstvo*, 30 (1939), 31 (1940) et 32 (1941).

¹¹³ Cfr. JANIN, *Géographie ecclésiastique*, p. 532, qui appelle l'impératrice de son second prénom, celui d'Irène, car c'est sous ce prénom qu'elle est mentionnée par PHRANTZES, éd. I. BEKKER, dans *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn 1833, p. 210. L'éditeur du *Μέγας Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας*, 2ème éd., Athènes 1966, vol. XII, col. 260-261, n. 1, fait une erreur en disant à propos d'Hypomonè: "on dit quelle était l'épouse de Jean VIII Paléologue, morte d'après Sfrantzis le 23-3-1449". Or, Jean VIII a conclu trois mariages: en 1414 avec Anne de Russie, en 1420 avec Sophie de Monferrat et en 1427 avec Marie Comnène. Aucune de ces impératrices ne portait le nom d'Hélène et aucune n'est morte le 23 mars 1449.

¹¹⁴ Au sujet des événements balkaniques auxquels a participé Georges Brancovitch, cfr. G. OSTROGORSKY, *Histoire de l'État byzantin*, trad. franç. de J. Gouillard, Paris 1969, pp. 586-588. Pour le sort de Thomas, IDEM, p. 593.

¹¹⁵ Cfr. *BHG* n° 759-759f. Sa mémoire est célébrée quatre fois par an: le 8 janvier, le 5 et 31 mars, et le 14 novembre, fréquence suspecte étant donné l'envergure plutôt modeste du saint dans la vie ecclésiastique de l'Église orthodoxe.

Pour en terminer avec la description du lieu, signalons que sur la paroi de la grotte, à gauche d'Hypatios, fut peint, à une date récente, un jugement dernier d'allure naïve et d'inspiration populaire.

Lors de la découverte des reliques attribuées à Patapios, le corps du saint était posé dans un sarcophage, dont la partie de la tête était en marbre et l'autre en bois. Cet objet n'existe plus¹¹⁶. Une croix en bois "de type russe" découverte avec la relique est toujours conservée dans le monastère; l'objet est de confection simple et ne peut pas servir de repère chronologique. Le morceau de parchemin portant le nom du saint, déposé au bureau du synode de l'Église de Grèce, est actuellement introuvable¹¹⁷. Les témoins oculaires parlent aussi de pièces byzantines en or qui portaient les noms des empereurs Léon et Alexandre¹¹⁸; déposées auprès de la même autorité, elles sont également impossibles à consulter. Ces pièces renvoient à Léon VI (886-912), mais la monnaie d'or est un objet de théaurisation facile à déposer bien après son émission.

Gerania est devenu un centre monastique important durant la période des Paléologues, à cause de l'insécurité qui régnait en Asie Mineure et dans le nord des Balkans¹¹⁹. La grotte, lieu de culte au moins depuis le XIII^e s., était occupée aussi par des moines. Des graffitis datés indiquent qu'elle était encore occupée après 1700¹²⁰. D'après un texte de 1879, elle n'était plus habitée à cette date¹²¹. Mais dans les traditions populaires de l'époque, la mémoire de Patapios restait vive. Cela nous fait penser que le lieu a peut-être été abandonné au début du XIX^e s., durant la guerre d'indépendance de la Grèce (1821-1828), qui a provoqué l'exode de plusieurs moines.

¹¹⁶ Nous devons cette information à KAPSASKIS, *op. cit.*, p. 8, mais nous ne pouvons pas la vérifier. MAKRYSTATHIS, *op. cit.*, p. 30, récupère cette information et la traite comme une certitude.

¹¹⁷ Le témoignage de KAPSASKIS, *op. cit.*, p. 8, mis à part, il y a encore la confirmation de l'inscription à droite de l'entrée qui signale la découverte de ce morceau de parchemin.

¹¹⁸ L'inscription de l'entrée parle vaguement de monnaies. PAPAOKOSTAS, *op. cit.*, p. 140, le plus proche des événements, note que parmi les monnaies certaines portaient la légende de Léon et Alexandre. L'information est reprise par KAPSASKIS, *op. cit.*, p. 8; MAKRYSTATHIS, *op. cit.*, pp. 30-31, et d'autres.

¹¹⁹ Cfr. M. FOUGIAS, *Ιστορία της αποστολικής Εκκλησίας Κορίνθου*, Athènes 1968, p. 344; PALLAS, *op. cit.*, *passim*.

¹²⁰ Cfr. PAPAOKOSTAS, *op. cit.*, p. 136; PALLAS, *op. cit.*, p. 47; TSAKOU MAKAS, *op. cit.*, p. 19.

¹²¹ Le médecin G. VARFAS dans un traité *Περὶ τῶν ἱαματικῶν ὑδάτων τοῦ Λουτρακίου*, Athènes 1879, signale qu'il a visité Loutraki afin de faire des analyses chimiques de l'eau minérale de la source qui jaillit près de la cité; à l'occasion, il signale l'existence de la grotte de Patapios, abandonnée par ses moines. Cfr. KOUKOULAS, *op. cit.*, p. 481.

Les reliques de la grotte de Gerania

Nous avons une certitude: au XV^e s., les reliques de Patapios l'Égyptien se trouvaient à Constantinople. Les reliques retrouvées dans la grotte sont-elles celles de Constantinople transférées à Gerania?

Pour l'inscription placée à gauche de l'entrée de la grotte, les reliques sont celles de Patapios l'Égyptien, transférées depuis Constantinople par trois personnages: Nikon le Jeune, Patapios le Jeune et Hypomonè. L'inscription ne précise pas la date de ce transfert. Elle laisse entendre que cela est à mettre en relation avec la prise de la capitale byzantine par les Ottomans en 1453 et le transfert massif des reliques en divers lieux. Dans ces conditions, l'*hosios* Patapios du *templon* n'est pas S. Patapios l'Égyptien, mais un autre, un jeune *hosios* qui vivait au milieu du XV^e s.

L'éditeur du *Grand synaxaire de l'église orthodoxe*, constatant que la biographie de Patapios dans l'*Éloge de S. Baras* est amputée à la fin, fait deux hypothèses. Selon la première, Patapios aurait quitté Constantinople vers la fin de sa vie pour s'installer dans la grotte de Gerania, où il serait mort. Ses reliques seraient restées depuis dans la grotte. Cette hypothèse est en contradiction flagrante avec les sources qui signalent clairement la mort et l'enterrement de Patapios à Constantinople. Selon la deuxième hypothèse, après la prise de Constantinople, des gens du Palais proches d'Hypomonè "dont on dit qu'elle était l'épouse de Jean VIII Paléologue, morte d'après Phrantzès le 23-3-1449", ont transféré les restes de Patapios dans la grotte de Gerania, où ils ont fondé une petite communauté monastique¹²².

Pour A. Papacostas, les reliques de la grotte ne sont pas celles de Patapios l'Égyptien, mais de Patapios le Jeune, qui, selon les traditions locales, était originaire d'Épire et qui, pendant la période de la turcocratie en Grèce, a vécu dans la grotte de Gerania. C'est celui qui figure sur le *templon*. Nikon le Jeune est un autre moine de la même communauté, puisque tous deux ont vécu comme moines au Mont Sec. Ce Mont Sec est, pour Papacostas, le versant sud de Gerania, là où se trouve la grotte, endroit particulièrement aride¹²³. Pour cet auteur, il n'y a pas eu transfert de reliques. Les traditions locales, enregistrées aussi par D. Kambouroglou en 1876, font état d'un *hosios* Patapios, qui a vécu dans la grotte de Gerania. Selon ces traditions, ce saint a construit lui-même son tombeau en transportant sur son dos des pierres taillées qu'il allait chercher sur l'acropole de

¹²² Cfr. *supra*, n. 116.

¹²³ PAPAOSTAS, *op. cit.*, pp. 146-147.

Corinthe, à une trentaine de kilomètres de la grotte, de l'autre côté du golfe de Corinthe¹²⁴. Or, ces hypothèses sont en contradiction avec l'absence du qualificatif "jeune" sur la fresque de Patapios, que le peintre note clairement pour Nikon. En outre, la métropole de Corinthe n'a gardé aucune trace d'un *hosios* Patapios le Jeune, silence paradoxal si un tel moine avait vécu dans la région.

Pour S. Kapsaskis, les reliques de la grotte sont celles de Patapios l'Égyptien, transférées après 1453 par des moines depuis Constantinople; ces moines étaient des proches de Ste Hypomonè, femme de l'empereur Jean VIII Paléologue¹²⁵.

P. Tsakoumakas, actuellement métropolite de Kavala, dans un petit livre consacré à l'histoire du monastère de femmes de S. Patapios, suit Kapsaskis, mais reste réticent sur l'historicité du *Grand synaxaire* au sujet de l'identification de Ste Hypomonè¹²⁶.

A. Koukoulas, confondant des données de plusieurs sources et considérant Gédéon et Papadopoulos-Kerameus comme infaillibles, dit que Patapios a vécu sous Zénon et Anastase I^{er}. Sa dépouille mortelle a été enterrée au monastère des Égyptiens qui, d'après lui, a brûlé en 536 sans être jamais restauré. Les reliques de Patapios ont été déposées au monastère de S. Jean-Prodrome de Pétra, fondé par Baras, où elles sont restées jusqu'au XV^e s. Après la prise de la ville, des personnes proches de Ste Hypomonè, qui n'était autre qu'Hélène, épouse de Manuel II, ont transféré les reliques à Gerania. Ces personnes appartenaient à la famille de Nicolas Notaras, haut fonctionnaire sous Manuel II. Parmi les fils de Nicolas, Angelis Notaras gagna le Péloponnèse après la chute de la ville et se mit au service du despote Thomas Paléologue, dont il reçut un domaine à Trikala, non loin de Corinthe. Angelis obtint l'autorisation du sultan d'enlever les reliques de Patapios et de les transférer à Gerania. Le Mont Sec mentionné

¹²⁴ D. KAMBOUROGLOU a publié en 1876, dans la revue *Ἐβδομάς*, un article intitulé «Le tombeau de S. Patapios». Pour Papakostas, c'est la preuve qu'un autre Patapios avait vécu dans la région durant l'occupation ottomane. KOUKOULAS, *op. cit.*, pp. 480-481, accuse dans un style polémique Papakostas de ne pas avoir compris les écrits de Kambouroglou. Or, la question n'est pas là. Il est incontestable que, dans les traditions légendaires de la région, Patapios a vécu aux environs de la grotte. Il s'agit sans doute d'une confusion provoquée d'un côté par la présence des reliques de Patapios dans la grotte et de l'autre par la tradition monastique de la communauté qui y vivait.

¹²⁵ KAPSASKIS, *op. cit.*, *passim*, a le mérite de faire une description fidèle de la grotte, mais n'a jamais caché son intention de prouver l'origine constantino-politaine des reliques de Patapios.

¹²⁶ TSAKOUMAKAS, *op. cit.*, pp. 14-19.

sur les fresques de Nikon et de Patapios est, pour Koukoulas, le Ξηρόλοφος (colline sèche), une des collines de Constantinople où, selon Sfrantzès, le Grand duc Luc Notaras et deux de ses fils furent exécutés. Cela permet de rattacher les reliques de Patapios à la famille des Notaras¹²⁷. Ce récit farfelu est présenté par son auteur comme une certitude. S. Papadopoulos, S. Makrystathis et la récente brochure éditée par le monastère de Patapios, répètent ces affirmations¹²⁸ qui ne reposent sur rien.

Ce long état de la question permet une conclusion sûre: rien ne prouve, comme rien n'infirme, que les reliques dans la grotte de Gerania soient celles de S. Patapios l'Égyptien, transférées depuis Constantinople à Gerania à une date inconnue par des personnes aussi inconnues. Pour formuler une hypothèse valable, il faut interroger la seule source dont nous disposons: la grotte et ses fresques.

Les peintures de la chapelle rupestre de Gerania attestent un culte de S. Patapios dans la grotte depuis le XV^e s. Mais quel Patapios? Le peintre du XV^e s. a représenté le saint sous les traits de S. Patapios l'Égyptien et suivant un type iconographique établi depuis le XII^e s. Les personnes qui ont muré la cavité de la grotte ont laissé sur la relique un morceau de parchemin avec le nom de Patapios, sans aucune autre indication. Il ne s'agit donc pas, dans les deux cas, d'un Patapios inconnu.

Nous avons signalé la singularité du programme iconographique de la chapelle. Seul Patapios se trouve à sa place normale, à savoir celle réservée au saint à qui l'église était dédiée. La place de la Ste Vierge est prise par la fresque de S. Nikon le Jeune¹²⁹. La place de S. Nikon est ainsi la plus importante, plus importante même que celle de Patapios. Nikon n'était

¹²⁷ ΚΟΥΚΟΥΛΑΣ, *op. cit.*, pp. 425-504. Au sujet de la famille des Notaras, cfr. S. ΚΟΥΤΙΒΑΣ, *Οι Νοταράδες στην υπηρεσία του έθνους και της Έκκλησίας*, Athènes 1968, *passim* et aussi *ODB*, pp. 1494-1495. Signalons que le Xérolophos se trouve dans la partie sud-ouest de la ville, à l'opposé des Blachemes. Le monastère de Pétra se trouvait de l'autre côté de la ville.

¹²⁸ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *op. cit.*, pp. 34-36; ΜΑΚΡΥΣΤΑΘΗΣ, *op. cit.*, pp. 43-56; *Brochure*, pp. 16-18. Ces thèses gratuites font de temps à autre leur apparition dans des publications destinées au grand public. Ainsi dans le n° 24 du journal local *Κορινθιακή Πορεία* (mai-juillet 2000) a paru un article de M. PAVLIDIS, «Η μονή του Οσίου Παταπίου. Ιστορικές προσεγγίσεις», qui présente ces théories comme des découvertes historiques.

¹²⁹ Le peintre se permit une telle audace parce que le portrait de la Ste Vierge figurait dans le tableau de la *Deisis*, à droite de la porte centrale. Suivant le programme orthodoxe, à droite de la porte centrale du *temple* devrait se trouver le Christ, avec S. Jean Baptiste à sa droite. La *Deisis* seule, avec le Christ au centre, la Ste Vierge à gauche et S. Jean Baptiste à droite, remplace trois des quatre icônes (la quatrième étant celle du saint à qui l'église est dédiée) prévues par le programme iconographique du *temple*.

donc pas un quelconque *hosios*, mais le patron du lieu. La fresque de Nicon et la légende qui l'entoure sont d'un style légèrement différent des autres peintures. L'artiste qui a décoré la chapelle ne l'a pas réalisée dès le départ, sans doute parce que Nicon était encore vivant. Après sa mort, l'artiste a récupéré la place, qui était peut-être prise par une peinture de la Vierge en mauvais état, et a exécuté le portrait de Nicon. Nous pensons que Nicon est le fondateur de la chapelle et ne doit pas être étranger au transfert des reste de Patapios.

Patapios et Nicon sont présentés en tenue monastique, mais non pas en tenue d'ascètes. Ils sont tout les deux hiéromoines. Cela toutefois n'a pas de valeur historique, car l'artiste qui a exécuté ces fresques s'était inspiré d'une iconographie établie et sans rapport avec la biographie de ses personnages. Patapios et Nicon sont mis en rapport avec le Ξηρὸν ὄρος. Il faut identifier ce Mont Sec avec le Ξηροκίτιον (jardin sec), colline qui se trouve dans le quartier nord-ouest de la ville, non loin des Blachernes, au sommet de laquelle était creusée la citerne d'Aspar. Le monastère de Ste Euphémie, où vraisemblablement étaient déposées les reliques de S. Patapios, se situait sur le versant ouest du Xirokéption. Or, Patapios l'Égyptien n'y a pas vécu; ses reliques s'y trouvaient au XV^e s. Comme nous l'avons noté, les peintres semblent tout ignorer la biographie de Patapios. Celui de Gerania a pu prendre le lieu de conservation des reliques pour le lieu où Patapios a vécu.

Le portrait de Ste Hypomonè renvoie à Constantinople et aux derniers empereurs byzantins. La fresque doit être datée après sa mort, survenue en 1450, car elle est signalée comme sainte, qualificatif attribué à titre posthume. Pour donner une explication plausible à la présence de son portrait dans la grotte, il faut le mettre en relation avec les derniers Paléologues du Péloponnèse. Après 1453, Démétrios, despote de Morée, adopta une politique de soumission au sultan, ce qui permit aux notables chrétiens et aux moines de quitter Constantinople et de s'installer sur des territoires libres, en emportant avec eux des reliques. Gerania ont attiré des moines constantinopolitains, parmi lesquels il faut sans doute compter Nicon. Les derniers Paléologues, Démétrios et Thomas, ont facilité l'installation de ces réfugiés sur le territoire péloponnésien. Cette opération doit être placée avant 1458, car à cette date, Thomas dut céder la région de Corinthe et de Gerania aux Turcs. La petite communauté monastique formée autour de Nicon en guise de remerciements a fait exécuté le portrait de la mère des Paléologues sur le *temple* de la chapelle.

En guise de conclusions

L'analyse des données fournies par les sources confirme que Patapios, originaire d'Égypte, arriva à Constantinople vers le milieu du VI^e s.; il s'était installé dans le bois des Blachernes comme ermite. Vers la fin de sa vie, il intégra la communauté des Égyptiens, au sein de laquelle il est mort. Sa dépouille mortelle fut enterrée dans l'église abbatiale de S. Jean Prodrome. Ses reliques y étaient encore au milieu du VIII^e s. Les légendes autour de sa personne existaient avant André de Crète, qui a rédigé une *Vita* très sommaire à partir de récits légendaires. Syméon le Métaphraste, au X^e s. copia André, en signalant que les reliques de Patapios se trouvaient dans une chapelle dédiée à S. Jean Prodrome, qui n'était pas l'église abbatiale du monastère des Égyptiens.

A la fin du XI^e s., Jean le Jeûneur a réfondé le monastère de Pétra, autour d'une petite chapelle vétuste, dont personne ne connaissait le fondateur. Une légende, dont l'origine reste inconnue, attribuait la fondation de la chapelle primitive à S. Baras, un saint inconnu d'autres sources. Un siècle plus tard, la communauté monastique de Pétra demanda à Jean Mauropodès, un frère lettré, de rédiger une *Vita* du fondateur. Mauropodès utilisa comme sources son imagination, les traditions orales et les récits des vieux moines. Pour donner plus de poids à son récit, il chercha une origine égyptienne pour Baras en le mettant en relation avec deux autres Égyptiens, Patapios et Rabulas. Il ne dit toutefois pas que les reliques de l'un ou de l'autre de ces saints se trouvaient dans le monastère de Pétra. Au milieu du XV^e s., selon un pèlerin Russe, les reliques de Patapios se trouvaient dans la chapelle de S. Jean du monastère de Ste Euphémie, construit par Basile I^{er}.

Faute de sources, il est impossible de savoir si les reliques gardées dans la grotte de Gerania sont celles de S. Patapios l'Égyptien. Une telle hypothèse n'est toutefois pas invraisemblable. Tous les indices convergent vers un transfert qui a eu lieu peu après la chute de Constantinople –et peut-être avant la prise de la région de Gerania par les Turcs en 1458–, par le moine Nikon, dont la fresque occupe une place de prédilection sur le *templon* de la chapelle.

P. A. YANNOPOULOS

Université Catholique de Louvain
 1, Pl. Blaise Pascal
 B - 1348 Louvain-la-Neuve
 BELGIQUE

ALGUNAS TRANSFORMACIONES ARQUITECTÓNICAS EN LA ATENAS TARDOANTIGUA

RESUMEN: Este artículo estudia algunos cambios en el urbanismo ateniense en los siglos VI y VII concernientes a la Acrópolis, la Stoa de Panteno y el Teseon.

PALABRAS CLAVE: Urbanismo, Atenas, Antigüedad tardía.

ABSTRACT: This article deals with some changes in the Athenian urbanism during Sixth and Seventh Centuries concerning the Acropolis, the Stoa of Pantainos and the Theseion.

KEY WORDS: Urbanism, Athens, Late Antiquity.

Ante la cultura pagana en general el cristianismo adopta dos posturas. Una estriba en negar su validez en absoluto. Un ejemplo de ella se encuentra en San Jerónimo (*Ep.* 22). El “Solitario de Belén” se pregunta qué tiene que ver Horacio con el *Salterio*. En cambio la segunda actitud radica en admitir todo lo bueno, útil y aprovechable que el paganismo ofrece. Los dos máximos representantes de esa tendencia son Orígenes¹ y San Agustín de Hipona². Este último preconiza que los cristianos deben salir del paganismo llevando consigo los tesoros de su cultura del mismo modo que los hebreos se llevaron los vasos de oro de los templos egipcios³.

Esta misma dualidad de pareceres se observa ante el problema de qué hacer con los templos de la *vetus religio* en un momento en que el Imperio

¹ ORÍGENES, *Ep.* I, 1.

² SAN AGUSTÍN, *Doctr. Christ.* 2, 40, 61.

³ *Ex.* 3, 22 y 12, 35-36.

Romano va cristianizándose cada vez más. Por un lado están los monjes, quienes en general son partidarios del arrasamiento de los santuarios paganos imitando la actitud del profeta Elías ante los sacerdotes de Baal⁴. De otra parte, los cristianos de mayor nivel cultural prefieren desacralizarlos de forma que el culto concluya en su interior pero se respete el edificio. Una muestra teórica de cuanto venimos diciendo se advierte en Prudencio⁵, quien dice: «permítanse que las estatuas sobrevivan íntegras». Un poco después indica el mismo Prudencio: «las obras de los grandes artistas: estos adornos hacen bellísima nuestra Patria y su uso degenerado no ensucia los monumentos del arte, aunque se inclinen al vicio»⁶.

Desde el punto de vista práctico los emperadores cristianos se inclinan a la prohibición en los viejos santuarios del culto pagano, pero a la defensa de los monumentos. El 5 de noviembre de 370 se ordena el destino del Panteón de Roma a usos seculares⁷. Del año 399 tenemos dos medidas relativas a este asunto. Una se fecha el 29 de enero. Por ella se prohíben los sacrificios, pero se insiste en la salvaguarda de los adornos de los edificios públicos⁸. La segunda se promulga el 20 de agosto y prohíbe la destrucción de templos⁹. Por último, el 15 de noviembre de 408 se decreta el empleo *ad usum publicum* de todos los viejos santuarios¹⁰.

La Acrópolis de Atenas experimenta estos avatares. Teodosio I manda trasladar por motivos estéticos la Atenea Partenos de Fidias de la *cella* del Partenón a Constantinopla (Moisés de Korene, *Hist. Armeniae*), donde desaparece con la conquista de la Nueva Roma por los miembros de la Cuarta Cruzada. A su vez los también fidiacos Atenea Prómaco en la Acrópolis de Atenas y el Zeus en Olimpia son destruidos por los cristianos en 429¹¹. Los cristianos aborrecían sobremanera a la Atenea Prómaco por dos razones. La primera, porque esta estatua representaba el patronazgo de Palas Atenea sobre Atenas. La segunda, porque su culto arranca de la leyenda pagana según la cual Atenea y Aquiles habían salvado a Atenas del ataque de

⁴ *1 Re.* 18, 146.

⁵ PRUDENCIO, *Contra Symm.* I, 502.

⁶ *Contra Symm.* I, 503-505.

⁷ *Cod. Theod.* XIV, 3, 10.

⁸ *Cod. Theod.* XVI, 10, 15.

⁹ *Cod. Theod.* XVI, 10, 18.

¹⁰ *Cod. Theod.* XVI, 10, 19.

¹¹ MARINO DE NEÁPOLIS, *Vita Procli* 29.

Alarico en 396 mediante un sueño que éste tuvo donde vió a la diosa y al héroe en actitud amenazante¹².

Es en tiempos del filósofo Proclo (412-485) cuando el Partenón se desacraliza y se destina a usos civiles. Ello se desprende del sueño de Proclo que narra su discípulo Marino de Neápolis¹³. Allí se dice que una hermosísima mujer se le apareció al pensador. Le comunica que es Atenea, quien expulsada de su casa se instalaría en la suya. Me inclino a creer que la desacralización del Partenón acaece entre 450 y la muerte de Proclo en 485. Se puede objetar que es mucho tiempo después de las antedichas medidas del Código Teodosiano que pretenden la salvaguarda de los templos paganos de las iras cristianas. Pero se puede responder con dos argumentos. En primer término, las medidas legales del Bajo Imperio no suelen cumplirse con premura. Además, la mayor parte de los atenienses son paganos hasta la mitad del siglo V. Es en torno a 450 cuando los cristianos obtienen la mayoría en la ciudad con arreglo al testimonio de Damascio sobre el arconte Teágenes¹⁴. Estimo que bastante escándalo hubo de causar en Atenas la destrucción de la Atenea Prómaco para que muy poco tiempo después se desacralizara el Partenón. Los cristianos esperan para dar este nuevo paso a que sus correligionarios sean mayoritarios en Atenas.

El Partenón se consagra como catedral cristiana de Atenas entre los años 583-584 y 591. El término *post quem* de esta metamorfosis ha de situarse en el bienio antedicho, que es cuando los esclavos de Valaquia salen de Atenas¹⁵. El *ante quem* vendría dado por la aparición de un diácono doméstico de nombre Estrategio en un grafito cristiano del Partenón¹⁶. Quien ejercía ese cargo de índole hebdomadaria se responsabilizaba de la predicación que se hiciera en la catedral. En esta época el Partenón se dedica a la Divina Sabiduría: esto es, a Cristo entendido como Verbo Encarnado y Sabiduría de Dios Padre. Ello tiene sentido si se consideran dos factores. Uno es que aún se vive en plena querella monofisita. El segundo se basa en que los mitógrafos paganos pensaban que el Partenón era el

¹² ZÓSIMO, *Historia Nova* IV, 18 y V, 5.

¹³ MARINO DE NEÁPOLIS, *Vita Procli* 30.

¹⁴ Vid. G. FERNÁNDEZ, «Justiniano y la clausura de la Escuela de Atenas», *Erytheia* 2 (1983) 27.

¹⁵ Vid. D. M. METCALF, «The Slavonic Threat to Greece circa 580: Some Evidence from Athens», *Hesperia* 31. 2 (1962) 135.

¹⁶ Vid. A. C. ORLANDOS-L. VRANOUSIS, *Les graffiti du Parthénon. Inscriptions gravées sur les colonnes du Parthénon a l' époque paléochrétienne et byzantine*, Atenas 1973, pp. 112-113.

emplazamiento donde Palas Atenea había surgido de la cabeza de Zeus armada por completo y en edad madura. Erigir allí una catedral dedicada a Cristo como Verbo Encarnado y Sabiduría del Padre supone una tentativa de cristianizar ese mito y rendir un homenaje al platonismo cristiano. Por un lado sus componentes reciben la herencia del tradicional sistema platónico (nacido en Atenas) de ver en Dios Hijo al viejo Demiurgo o ser intermedio entre la Divinidad increada y el mundo creado por la Divinidad antedicha a través del mismo Demiurgo. Este legado del platonismo tradicional ateniense se enriquece con el aporte del platonismo judeo-alejandrino de Filón quien atribuye al Demiurgo un papel de continuo intercesor ante Dios por los hombres y al tiempo le identifica con la Sabiduría de Yahvé del capítulo 8 del Libro de los *Proverbios*.

Es en época de la emperatriz Irene cuando se cambia la advocación del Partenón de la Divina Sabiduría a Nuestra Señora Patrona de Atenas bajo el título de *Panagia Atheniotissa*¹⁷. A fines del siglo VI se había usado el opistódomo del antiguo templo para hacer el nártex de la nueva iglesia¹⁸. E. Beulé descubrió la representación de una Virgen en las pinturas que recubren los tres muros del viejo opistódomo¹⁹ y H. Leclercq la atribuye al renacimiento del arte bizantino que acaece en las postrimerías del siglo VIII²⁰. Esto se ajusta perfectamente con el reinado de Irene, no sólo en su cronología, sino también en las creencias de la soberana. Irene es una fervorosa iconodula y la iconodulia potencia el culto a María²¹. En torno a 913 ya son habituales las referencias a la dedicación del Partenón a Santa María *Atheniotissa*²².

No obstante, el primitivo templo pasa a ser la capilla del nuevo Palacio Episcopal dedicada a la Madre de Dios. Ello supone un intento de cristianizar el sitio donde los mitógrafos colocaban el nacimiento de Erecteo. Se pueden aducir varias pruebas. Una reside en un epígrafe cristiano del Erecteon que dice «Madre de Dios, Reina, Fortaleza de los creyentes, salva y

¹⁷ La palabra Παναγία puede traducirse por la 'Santa por entero' o 'Santísima'; es una manera muy habitual de designar a la Virgen en griego.

¹⁸ Vid. L. DE LABORDE, «Les chrétiens et les musulmans dans l'Acropole d'Athènes», *Revue archéologique* 4 (1847-1848) 50.

¹⁹ Vid. E. BEULE, *L'Acropole d'Athènes*, t. I, París 1853, p. 60.

²⁰ Vid. H. LECLERCQ, s.v. *Athènes*, *DAFL* 1-2, 1907, cols. 3.059-3.060.

²¹ Vid. E. DUBLANCHY, s.v. *Marie*, *DTC*, 9-2, 1927, col. 2.448.

²² Vid. K. M. SETTON, «On the Raids of the Moslems in the Aegean in the Ninth and Tenth Centuries and their alleged Occupation of Athens», *American Journal of Archaeology* 58. 4 (1954) 319.

protege a Dionisio Juan, pecador y cantor de la Iglesia Católica de Atenas, que te lo suplica²³. Una segunda se basa en que el Erecteón es la residencia de los duques francos de Atenas desde el gobierno de Guy I (1225-1263)²⁴. Consiste la tercera en el famoso elogio del rey de Aragón Pedro IV a la Acrópolis fechado el 11 de septiembre de 1380. Allí se alude en dos ocasiones al castillo de la ciudad, que ha de identificarse con el Palacio Episcopal mudado por Guy I (tal vez por móviles estratégicos) en vivienda de los duques.

Me inclino a situar la ampliación del Erecteón y su metamorfosis en la sede episcopal de Atenas entre los años 600 y 630 d.C. Por último, la cristianización del Partenón culmina en el ventenio 630-650 con el establecimiento de dos nuevos templos. El primero aprovecha los antiguos Propileos de Mnesicles. Pasa a ser una iglesia que se dedica a los Santos Arcángeles Miguel y Gabriel, los “taxiarcas” de la tradición hagiográfica helena, concebidos como los defensores de todo el monte santo de la Acrópolis²⁵. El segundo consiste en la instalación de una ermita dedicada a la *Panagía Speliótissa*²⁶ en una pequeña gruta próxima al Teatro de Dioniso.

La segunda transformación afecta a la basílica que se emplaza encima de la antigua Stoa de Panteno. La primitiva Stoa se localiza entre el Ágora y el Mercado o Foro Romano. El Ágora es el centro de la vida ciudadana en la antigua Atenas. Del Ágora arcaica nada queda, al haber sido destruida por los persas de Jerjes en 480-479 a.C. Tras la victoria griega en la Segunda Guerra Médica se erige la que muy modificada perdura hasta hoy, con lo que ésta pertenece al período clásico. En el Ágora se hallaban edificios tan importantes como el Templo de Hefesto (impropiamente llamado el Teseón), el Buleuterion (sede de la Asamblea Popular de Atenas) y el Metroon. Este último se levanta en el siglo II a.C. y alberga un templo y una biblioteca pública. El Ágora se hallaba rodeada por estoas. Éstas eran edificios alargados y con columnatas bajo las cuales paseaban filósofos y políticos. Hoy sólo queda la Estoa de Átalo del siglo II a.C. Ha sido reconstruida por los arqueólogos americanos, quienes han instalado allí el Museo del Ágora.

²³ Vid. L. PETIT DE JULLEVILLE, *Recherches sur l'emplacement et le vocable des églises chrétiennes en Grèce*, *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1868, pág. 477.

²⁴ Vid. L. DE LABORDE, *Athènes aux XVe, XVIe et XVIIe siècles*, París 1854, t. I, pág. 6.

²⁵ Vid. A. MOMMSEN, *Athenaea Christiana*, Leipzig 1868, pág. 41.

²⁶ “La Virgen de la Cueva”.

El Mercado o Foro Romano completa la vieja Ágora. Tuvo gran riqueza en tiempos de Julio César y Augusto, quienes lo adornaron con edificios de mármol. Actualmente no quedan más que dos restos de interés: una puerta de cuatro columnas que se fecha en el siglo II d.C. y la famosa Torre de los Vientos. Esta última es del siglo I d.C. Consiste en un edificio octogonal de mármol de 13 metros de altura. En época romana tenía un reloj de agua para uso de los viandantes del Ágora y el Foro. Su nombre procede de las figuras con alas que representan los vientos en cada cara del octógono. Constituye un edificio emblemático en Atenas.

La Stoa de Panteno se erige en torno al año 100 d.C. por el filósofo T. Flavio Panteno, quien la concibe como un regalo a la ciudad de Atenas. Se conservan dos inscripciones alusivas a este evento. Una recuerda la donación de Panteno, que comprende las estoa exterior, el peristilo, la biblioteca con sus libros y todos los adornos internos (Inv. I 848). La otra señala el reglamento de la Biblioteca (Inv. I 2.729). La Biblioteca pretende adornar la calle peatonal que une el Ágora con el Foro Romano a través de la Puerta Dórica. El urbanismo ateniense del reinado de Trajano pretende que esta calle rivalice con el bulevar central de Alejandría y la calle (también peatonal) que en Corinto da entrada al Foro Romano construido por Claudio.

La Estoa de Panteno supone uno de los primeros ejemplos del interés de los Antoninos hacia Atenas, quienes intentan superar la magnificencia de Claudio en el embellecimiento de la capital provincial Corinto. La Stoa de Panteno lleva la Biblioteca y una serie de habitaciones que pueden identificarse con tiendas de lujo. Se han descubierto columnas jónicas en tres pórticos, que dan respectivamente al Camino Panatenaico, a la Estoa de Átalo y a la calle que une el Ágora con el Foro Romano.

La Stoa de Panteno es una nueva víctima de la invasión de los hérulos en 267 d.C. Pasada la tormenta, los atenienses vuelven a fortificar la ciudad aprovechando edificios públicos y privados, en lo que imitan la actitud de sus antepasados tras la retirada de Jerjes de la ciudad²⁷. Las estoa de Átalo y Panteno se reutilizan para trazar la muralla de la ciudad. En el primer cuarto del siglo V d.C. el emplazamiento de la Stoa de Panteno se usa para erigir una basílica (en el viejo sentido civil que Roma otorga al vocablo) dedicada a juicios públicos y ceremonias oficiales, con una gran sala en el piso inferior y oficinas en el superior. La basílica continúa ejerciendo este papel, de modo que en el otoño de 662 e invierno de 663 d.C. su sala principal con el ábside adjunto sirve de marco a las ceremonias con las que

²⁷ TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 90, 3 y 93, 1.

Atenas agasaja al emperador romano de Oriente Constante II durante su visita a la ciudad. Tan sólo en el siglo VIII d.C. se abandona (tal vez por amenaza de ruina) y dos de sus oficinas en el piso de arriba se reutilizan para morada de personas de escasísimos recursos.

El tercer edificio es el Teseon. Se encuentra también en el Ágora. Se trata del santuario antiguo mejor conservado actualmente en la capital de Grecia. Se erige en 465 a.C. Es un templo hexástilo al presentar seis columnas en su fachada. Se halla al N.O. del Ágora. Pertenece al estilo dórico. Se construye con mármol del Pentélico. Actualmente una pequeña parte del pórtico y el techo de la *cella* (habitación donde está la estatua del dios) ofrecen un estado inmejorable. El Teseon es uno de los primeros templos atenienses del período clásico, pues los santuarios arcaicos de la ciudad fueron destruidos en 480 a.C. por los persas durante la Segunda Guerra Médica.

El Teseon consta de 34 columnas. A pesar de su nombre, se ignora a qué dios estaba consagrado: si a Hefesto (protector del fuego, artesanos y forjadores, llamado Vulcano en Roma) o a Apolo Patroas, al ser la figura principal del friso este dios aniquilando a los cíclopes. El nombre de Teseon viene de guardarse en su interior la supuesta tumba de este héroe, cuyos huesos habían sido llevados a Atenas por Cimón desde la isla de Esciros. Así, sus hazañas y las de Heracles se representan en los relieves de las metopas (obra de la escuela de Fidias) que se encuentran junto al lado menor de la *cella*. Las dimensiones del Teseon son relativamente grandes: 31'8 metros de largo, 13'8 metros de ancho y 10'3 metros de alto.

El Teseon no sale mal parado en exceso de la incursión de los hérulos. Se desacraliza en el siglo V d.C. En esta época debió de ser uno de tantos templos atenienses cerrados y cuyo abandono multiplicaba día a día su descuido, aunque la excelencia de su construcción le salvase de derrumbamientos y ruina. Sólo en 667 el Teseon se transforma en una iglesia cristiana dedicada a San Jorge. Esta figura es una de las más misteriosas del santoral cristiano pese al auge de su culto. Sus "Pasiones" más antiguas datan del siglo V d.C. y de ellas sólo podemos extraer la idea de que se trata de un militar cristiano, oriundo de Capadocia, que sufre martirio en época de Diocleciano por negarse a sacrificar a los ídolos en febrero de 304.

La cristianización de la Acrópolis representa un intento de convertir en monte sacro una de las colinas más emblemáticas del paganismo. La metamorfosis del Teseon en iglesia de San Jorge supone el primer paso en el proceso cristianizador del Ágora que sólo termina en torno a 1020, cuando Basilio II Bulgaróctono construye la Iglesia de los Doce Apóstoles. La orde-

na erigir dentro del Ágora, en el mismo punto donde el viejo Altar de los Doce Dioses señalaba el punto de partida de los caminos que unían Atenas con las diferentes localidades del Ática. Basilio II celebra así su ocupación en 1018 del entero territorio búlgaro, bien que con la ayuda de soldados provenientes de Hungría y Kiev.

Gonzalo FERNÁNDEZ

Universidad de Valencia
Área de Conocimiento de Historia
Av. Blasco Ibáñez, 28
46010 VALENCIA

ROMPRE LA PAIX: ENTRE L'IDÉOLOGIE DE LA PAIX ET LA RÉALITÉ DE L'IRRESPECT DES TRAITÉS DIPLOMATIQUES À BYZANCE (VIIe-XIe SIÈCLES)

RÉSUMÉ: L'idéologie impériale byzantine accorde une part majeure à la paix, en particulier la paix réalisée par l'empereur avec des Etats et des peuples étrangers. Cependant le *basileus* rompt cette paix quelquefois et se lance le premier dans la guerre, comme le font traditionnellement les barbares selon l'idéologie. A l'opposé de l'idéologie pacifiste, cet acte est souvent critiqué par les chroniqueurs byzantins. Les principales raisons de ces critiques sont l'absence de motif pour une guerre juste, l'irrespect des serments échangés lors de la signature des traités et la rupture d'une entente entérinée à l'écrit. Néanmoins, certains auteurs sont loin d'adopter une telle critique, légitimant ainsi une guerre menée par l'empereur, en dépit de l'idéologie pacifiste.

MOTS-CLÉS : Paix, Guerre, Idéologie impériale, Traité de paix, Diplomatie.

ABSTRACT: Byzantine imperial's ideology attaches great value to the peace, especially the peace made by the emperor with foreign states and peoples. However, the *basileus* breaks it sometimes and enters the war first as the barbarians usually do, according to ideology. Contrasting with pacifist ideology this act is often criticized by byzantine authors. The main reasons for these condemnations are the lack of reasons for a just war, the disrespect of oaths exchanged while the peace treaty was concluded and the breach of a written agreement. Nevertheless some byzantine writers are far from adopting such a criticism, legitimating thus an emperor's war, in spite of the pacifist ideology.

KEY-WORDS: Peace, War, Imperial ideology, Peace treaty, Diplomacy.

Si l'on en croit le chroniqueur Gènesios, l'empereur Théophile, à la suite d'une trêve établie avec les Arabes, attendit que la période de «paix parvint à son terme» avant de reprendre vaillamment la guerre contre ses ennemis¹. Dans le cadre des hostilités latentes et des conflits ouverts entre l'Empire byzantin et le khalifat abbasside, une telle attitude «attentiste» est la preuve formelle pour Gènesios du plus grand respect qu'un souverain peut et doit observer à l'égard de la paix, officiellement établie avec un barbare –même infidèle. Plus tard un respect identique de la paix, observé cette fois-ci par l'empereur Alexis Ier au début de son règne avec les Petchénègues, est remarqué. Alors que des ambassadeurs coumans viennent proposer à Alexis une alliance contre les dits Petchénègues le *basileus* rejette leur offre, prétextant qu'un traité de paix vient d'être signé entre ces derniers et l'autocrator². Comportement honnête et fidèle à sa parole donnée qui vaut au souverain un éloge similaire. Une attitude qui n'est finalement que la réalisation concrète des conseils de Théophylacte d'Achrida qui, dans son discours au porphyrogénète Constantin Doukas, laisse clairement entendre que l'empereur idéal est le «plus pacifique dans les trêves» d'entre tous les souverains³. Faut-il voir dans ce genre d'assertion un *topos* recouvrant une réalité vécue ou bien qui, par la force de la répétition, devient éculé chez les chroniqueurs et dans les mentalités byzantines? Il est vrai que tout un ensemble de données, que l'on peut analyser comme purement rhétorique ou reflet de l'idéologie politique, vont dans le sens de cet éloge, explicite ou non, de l'empereur qui respecte les trêves et la paix.

C'est tout d'abord dans le cadre de cérémonies publiques et officielles que le caractère pacifique de l'empereur est mis en avant. D'après le *Livre des Cérémonies* la première acclamation que lance par trois fois le peuple au nouvel empereur couronné par le patriarche dans l'église Sainte Sophie est «Saint, Saint, Saint; gloire à Dieu dans les hauteurs et paix sur terre»,

¹ GENESIOS, *Histoire*, III, 11, cf. MIGNE, *PG*, t. CIX, cols. 1070-1072: Τοῦ δὲ ἀλλαγίου περὶ τῶν ἀραβῶν καὶ τῆς ἀναμεταξὺ Ῥωμαίων τε καὶ Ἀγαρηνῶν εἰρήνης διαλυθείσης, ὁ βασιλεὺς γενναίως κατὰ πολέμιον πολλὴν ἐπεποίητο μέριμναν. Il s'agit de la trêve signée pour quatre ans en 833 avec le khalife al Mu'tasim, respectée jusqu'en 837, date de la reprise du conflit.

² A. COMNENE, *Alexiade*, VII, VI, 3, éd. B. Leib, Paris, Les Belles Lettres, 1937-1945, vol. II, p. 106.

³ T. D'ACHRIDA, *Discours, traités, poésies*, éd. P. Gautier, *CFHB* XVI/1, Thessalonique 1980, «Discours au porphyrogénète C. Doukas», pp. 200-201: ...Τίς ἐκεχειρίας εἰρηνικώτερος; (dans le cadre d'une série de questions sur les qualités de l'empereur).

comme une invitation rituelle à voir le règne du souverain s'exercer dans la paix⁴. Cet idéal d'association du règne avec la paix ressort nettement lors des réceptions données au Grand Palais, les jours anniversaires de l'avènement d'un empereur par exemple. Les vœux prévus à cet effet se veulent sans équivoque: «Que Dieu vous accorde la grâce de régner cent ans dans la paix sur les Romains»⁵. La paix n'est elle pas du reste la raison d'être, le fondement même, sinon la justification, d'un Etat, fût-il médiéval? Les empereurs, en bons souverains, en seraient donc les premiers artisans, la préface (*Prooimion*) de l'*Eklougè*, en 726, peut nous en convaincre. Les souverains s'y donnent pour tâche suprême de diriger avec sagesse et équité leurs sujets, afin que les injustices disparaissent, que «les contrats imposés par la violence soient réduits à néant» et, qu'en plus, «par la main [de Dieu] toute-paix dans notre puissante», les couronnant de «la victoire sur nos ennemis (...)», règnent alors «la palais et la stabilité dans les assises de notre empire»⁶.

Si la fonction impériale assigne à son détenteur le maintien d'une stabilité de l'Empire, que l'on perçoit ici plutôt comme une paix intérieure, civile, il en va de même pour la crédibilité du souverain, voire sa puissance, de la paix extérieure, celle obtenue par les armes et la diplomatie. C'est dans cette optique que des phrases rituelles doivent être prononcées par les ambassadeurs étrangers lors de leur première rencontre et audience officielle avec l'empereur. Ce n'est pas un hasard si la codification palatine du Xe siècle en a gardé la trace. A cet égard, il est remarquable que certains des émissaires musulmans, et eux seuls, doivent louer l'empereur comme «bon et pacifique» —ou plutôt, au sens strict, «artisan de la paix»⁷. Le

⁴ CONSTANTIN VII PORPHYROGENÈTE, *De Ceremoniis aulae byzantinae* (=De Cer.), I, 38, éd. A. Vogt, Paris, Les Belles Lettres, 1935-1940, vol. II, p. 2: "Αγιος, Ἄγιος, Ἄγιος. Δόξα ἐν ὑψι-στοῖς θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη. La même acclamation est reprise ensuite par les chantes, p. 3, ainsi que lors du couronnement d'une Augusta, I, 40, éd. Vogt, II, p. 14.

⁵ *Ibidem*, I, 63, p. 90: 'Ο θεός (...) ἀξιώση ὑμᾶς, δεσπόται, ἑκατὸν ἐν εἰρήνῃ χρόνους βασιλεύειν Ῥωμαίων. Il est remarquable, au contraire, qu'aucune mention de la paix ne soit faite dans les différentes acclamations au moment de la naissance d'un porphyrogénète.

⁶ *Eklougè de Léon et Constantin*, éd. K. E. Zacharie von Lingenthal, *Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum*, Leipzig 1852, p. 10: ... καὶ βιαιῶν συναλλαγμάτων διαλύεσθαι στραγγαλίας (...) καὶ ὅπως ταῖς κατ' ἐχθρῶν νίκαις ὑπὸ τῆς αὐτοῦ παντοδυνάμου χειρὸς στεφανούσθαι ἡμᾶς (...) εἰρηναῖον τε ἡμῖν καθίστασθαι τὸ βασιλείον καὶ εὐσταθὲς τὸ πολίτευμα.

⁷ CONSTANTIN VII PORPHYROGENÈTE, *De Cer.*, éd. J. J. Reiske, *CSHB*, Bonn 1829-1830, II, 47, p. 683 et p. 685: εἰρηνοποιεὶ καὶ ἀγαθὲ βασιλεῦ..., il s'agit des émissaires du khalife de Bagdad, ou bien de ceux envoyés par un émir, dépendant ou non de ce khalife.

caractère de propagande est manifeste dans ces échanges oraux en faveur du basileus: c'est encore à lui que les légats souhaitent que «se lèvent durant ton règne la justice et la plénitude de la paix», avant de l'exalter, dans une salutation finale, comme «très dévoué à la paix»⁸.

Bien plus, cette paix dont l'empereur est artisan dans les relations étrangères est très largement exploitée par la rhétorique de la correspondance entre le *basileus* et les souverains étrangers⁹. Les lettres échangées entre les Byzantins et les Bulgares au début du Xe siècle en sont de solides témoignages, en particulier avec le tsar Syméon de Bulgarie. Le patriarche Nicolas Mystikos exhorte ainsi ce dernier au respect de la paix avec l'Empire à plusieurs reprises en employant de multiples artifices de rhétorique¹⁰. L'idée que la paix est l'affaire du bon souverain est bien élevée au rang de *topos* dans la correspondance officielle. Un Théodore Daphnopates affirme ainsi, tant à un émir musulman qu'au même Syméon, que le respect de la paix est le gage d'une bonne renommée pour tout souverain¹¹.

Aux côtés des seuls *basileis* ceux qui, par leurs vertus ou attitudes pacifiques, renforcent l'idée qu'un authentique pacifisme anime l'idéal byzantin sont les généraux et chefs d'armée. Dans une lettre qui lui est adressée, Nicéphore Ouranos, au Xe siècle, est loué par exemple pour ses brillantes conquêtes: «œuvres plus qu'humaines que tu as accomplies sans effusion de sang» grâce auxquelles «tu assures à l'Orient et, partant à la terre entière, une paix profonde et la tranquillité»¹². Anne Comnène rappelle pour sa part que «c'est le propre des mauvais généraux que d'exciter à dessein, lorsque tout est en paix, leurs voisins à la guerre»¹³. Au-delà de toute rhétorique et

⁸ *Ibidem*, p. 683: ἀνατελεῖ ἐν ταῖς ἡμέραις σου δικαιοσύνη καὶ πλῆθος εἰρήνης (...) εἰρηκώτατε καὶ φιλόφθωπε βασιλεῦ.

⁹ Voir en particulier N. KOUTRAKOU, «Logos and Pathos between peace and war: rhetoric as a tool of diplomacy in the middle byzantine period», *Thesaurismata* 25 (1995) 7-20, et particulièrement pp. 16-18 qui, en parallèle avec la propagande politique stricte, montre bien l'aspect chrétien de telles assertions sur la paix.

¹⁰ En particulier vers 917-918: «jette les yeux sur cette grande affaire qu'est la paix, cet héritage inestimable» lui lance-t-il, avant de l'engager à «renoncer aux guerres, aux tueries et aux effusions de sang»: N. ΜΥΣΤΙΚΟΣ, *Letters*, ed. R. J. H. Jenkins et L. G. Westerink, *CFHB* VI, Washington 1973, Lettre 11, p. 76-77.

¹¹ TH. DAPHNOPATES, *Correspondance*, éd. et trad. J. Darrouzès et L. G. Westerink, Paris 1978, Lettre 4, pp. 56-57 et Lettre 6, pp. 76-77.

¹² J. DARROUZÈS, *Epistoliers byzantins du Xe siècle*, Paris 1960, Lettre 13, p. 259: τὸ δὲ μέγιστον καὶ πᾶσαν ἐκπληξιν ἔμποιοῦν, ταυτὶ τὰ ὑπερφῶη ἀποτελέσματα ἀναιμιπτὶ κατορθώμενα (...) Ἐνταῦθα τοιγαροῦν εἰρήνην βαθείαν καὶ γαλήνην τῇ Ἐφ καὶ δι' αὐτῆς τῇ ὑφ' ἡλίου πάση βραβεύεις.

¹³ A. COMNÈNE, *op. cit.*, XII, V, 2, vol. III, p. 68.

de ses limites on sait combien la guerre demeure un péché pour les Byzantins qu'il faut éviter à tout prix. Lorsqu'elle est officiellement déclenchée, les méthodes douces et la ruse, par exemple, doivent être préférées à la force pure et simple¹⁴.

Dans ces conditions ce n'est pas un hasard si la paix et ses conséquences constituent une répétition lancinante autour de l'activité et du caractère des empereurs militaires. Avec une objectivité toujours sujette à caution, la même Anne Comnène souligne combien cette paix fut une préoccupation de premier ordre pour son père: «quand elle régnait (...) il ne manquait pas de la maintenir par tous les moyens et, si elle était encore absente, souvent il passait des nuits à chercher comment la restaurer»¹⁵. Un Jean Tzimiskès, auteur des reconquêtes du Xe siècle, passe lui pour priser plus la paix que le combat «car il savait que si la première apportait le salut aux peuples, le second, au contraire, assurait leur destruction»¹⁶. Ces assertions sont d'autant plus remarquables que ces deux souverains arrivent au pouvoir avec du sang sur les mains et doivent, tous deux, se livrer à une pénitence publique imposée par l'Eglise.

La paix est donc assurément, par son application ou son maintien, une des oeuvres essentielles, sinon providentielles, des empereurs –et non seulement ceux d'origine militaire. Le combat par les armes et, encore plus, la victoire militaire, sans effusion de sang, tels qu'ils viennent d'être entrevus, constituent un autre des *topoi* de la littérature byzantine. Cette dernière idée résiste toutefois difficilement à l'analyse de la réalité des campagnes de guerre quelles qu'elles soient. Son inlassable répétition, comme celle de la paix sous toutes ses formes, laisse plutôt entendre un caractère insaisissable qu'elle a plus certainement. La rhétorique de la paix a donc une limite implicite: n'évoque-t-on pas la paix avec d'autant plus de force que la guerre, son antithèse et parèdre, est omniprésente?

¹⁴ Les traités de tactique et de stratégie revendiquent cette ruse et la diplomatie comme outil de combat et de dissuasion à part entière; sur la préférence de la paix au détriment de la guerre et ses variations dans le temps et l'espace, voir en particulier J. HALDON, «Blood and ink: some observations on Byzantine attitudes toward warfare and diplomacy», *Byzantine diplomacy. Papers from the 24th spring symposium of Byzantine studies*, Cambridge, Variorum, 1992, pp. 281-294 et notamment pp. 281-285.

¹⁵ A. COMNENE, *op.cit.*, XII, V, 2, vol. III, p. 68.

¹⁶ LEON LE DIACRE, *Historiae*, IX, 11, éd. Bekker, *CSHB*, Bonn 1828, p. 156: εἰρήνην γὰρ διαφερόντως τῆς μάχης ἐπίμα. τὴν μὲν γὰρ ἦδει τοὺς λαοὺς διασώζουσιν, τὴν δὲ τοῦμπαλιν διαφθείρουσαν.

Avant de saisir plus précisément et en certains aspects cette limite, il convient de rappeler qu'en dehors du seul empereur c'est l'Etat dont ce dernier assume la charge, l'Empire, qui, à lui seul, est synonyme de paix. Celle-ci est devenue progressivement le corollaire de l'ordre (τάξις) impérial qui, à côté du principe d' "économie", assure les destinées de l'édifice politique byzantin. Puisque l'ordre impérial reflète l'ordre céleste et découle de la volonté divine, la paix est partie intégrante du plan divin. L'empereur en est son principal garant¹⁷. Si l'on peut voir une construction idéologique proprement byzantine, il faut rappeler qu'elle ne fait que reprendre certaines des conceptions de la Rome antique dont Byzance n'est que la continuité¹⁸.

À l'inverse si l'Empire, entendue cette fois-ci comme l'institution politique mais aussi comme le territoire administré, est la paix, ceux qui vivent sur ses marges, les barbares, représentent la violence et la guerre. Là encore les conceptions byzantines reprennent avec force les héritages antiques. Le legs romain est à cet égard le plus éloquent et mérite d'être rapidement évoqué. Entre autres exemples il faut rappeler que Florus soulignait à propos des Sarmates que leur barbarie est telle qu'ils ne comprennent même pas ce qu'est la paix¹⁹. Tacite à propos des Germains ou, plus tardivement, Ammien Marcellin au sujet des Alains confirment l'habitude, voire la plaisir, que la guerre constitue pour ces peuples²⁰. Dans cette continuité, c'est

¹⁷ H. AHRWEILER, *L'idéologie politique byzantine*, Paris 1975, pp. 139-146. Pour caractériser cet ordre byzantin, l'auteur parle de *pax byzantina* dont la pérennité connaît des vicissitudes qui ne remettent pas en cause, d'après elle, la profonde conviction des Byzantins que l'ordre à chaque fois rétabli doit être respecté à tout prix; EAD., «Quelques considérations sur la paix et la guerre à Byzance», *Finances, pouvoirs et mémoires. Hommages à Jean Favier*, Paris, Fayard, 1999, pp. 249-255.

¹⁸ Voir en particulier F. HINARD, «Pax Romana. Naissance et signification» dans P. CHAUNU, *Les fondements de la paix. Des origines au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1993, pp. 63-78; de même B. PARADISI, «L'organisation de la paix aux IV^e et V^e siècles», *La Paix, Recueils de la société Jean Bodin*, t. XIV, pp. 350-353, qui cite les écrits de Stobée affirmant que pour les Romains l'Empire est devenue la seule réalisation possible de l'ordre et de la paix.

¹⁹ FLORUS, *Œuvres*, éd. P. Jal, Paris, Les Belles Lettres, 1967, II, XXIX, p. 67: *Tanta barbaria est, ut nec intelligant pacem*, remarque qui vaut pour la fin du règne d'Auguste en un temps où ce même souverain peut se prévaloir d'avoir fermé à trois reprises le temple de Janus durant son règne alors qu'elles ne l'avaient été précédemment que deux fois dans toute l'histoire de Rome: cf. F. HINARD, *op. cit.*, p. 69.

²⁰ TACITE, *La Germanie*, éd. J. Perret, Paris, Les Belles Lettres, 1967, XIV, 3, p. 79; AMMIEN MARCELLIN, *Histoires*, éd. G. Sabbah, Paris, Les Belles Lettres, 1999, XXXI, II, 22, p. 104: «Si les hommes tranquilles et pacifiques se plaisent au repos, eux, en revanche, n'aiment que les périls et les guerres. Là, on tient pour heureux celui qui a rendu l'âme au combat».

avec mépris qu'est décrit «l'amour de la guerre» (τὸ φιλοπόλεμον) des *Mèdes* (Perses) au VI^e siècle, surtout lorsqu'ils rejettent, en 578, un traité de paix²¹ –caractère récurrent des peuples qui entourent l'empire et qui demeurent une menace permanente pour celui-ci.

Trait parallèle de cette attitude des barbares: ils violent les traités de paix. Pour la fin du XI^e siècle, par exemple, Théophylacte d'Achrida, panégyriste d'Alexis I^{er}, affirme sans équivoque que «les Scythes» (les Petchénègues) «s'imaginent fouler le sommet de la félicité chaque fois qu'ils ont une bonne occasion de faire la guerre ou qu'ils violent les traités»²². Le respect du traité de paix dont se prévaut Alexis I^{er} avec ces mêmes Petchénègues, face aux ambassadeurs coumans déjà évoqués, est mis à mal par l'attitude des Petchénègues qui rompent le traité. Cela permet à Anne Comnène d'avancer que «tous les barbares sont généralement inconstants et, par nature, n'observent pas les traités»²³. Cet irrespect des traités de paix est justement devenu une cause de guerre pour les Byzantins. Il justifie, entre autres motifs, une mobilisation des forces armées et une attaque, mais celle-ci étant perçue comme défensive et juste, si la diplomatie n'a, entre temps, réussi à faire revenir l'ennemi à la raison²⁴. En sens inverse, il semble assez vite reconnu à Byzance qu'une telle violation, même lorsqu'elle est effectuée par les Byzantins eux-mêmes, est une source légitime de guerre contre eux. Pour repousser les velléités guerrières des Arabes contre l'île de Chypre, Nicolas Mystikos avance que les chrétiens chypriotes ne méritent pas d'être attaqués car depuis qu'un traité de paix a été établi entre eux et le pouvoir musulman, le tribut versé à ce dernier a tou-

²¹ TH. DE SIMOKATTA, *Historiae*, éd. De Boor, Teubner, 1972, III, 15, 9, p. 142. A l'inverse les textes, en particulier la correspondance, présentent les Romains comme relevant d'une "nation" qui se distingue des autres par sa *philanthropia*, cf. D. J. CONSTANTELOS, *Byzantine philanthropy and social welfare*, New Brunswick-New Jersey 1968.

²² TH. D'ACHRIDA, *op. cit.*, pp. 222-223: ... καὶ τὰ τῆς εὐδαιμονίας ἄκρα πατεῖν δοκοῦσιν, ὅταν ἢ πολέμου καιρὸν εὐλογον ἔχωσιν ἢ ταῖς σπονδαῖς ἐνυβρίσωσι...

²³ A. COMNENE, *op. cit.*, VII, VI, 3, vol. II, p. 106; A. LAIOU, «On just war in Byzantium», *TO EΛΛΗΝΙΚΟΝ, Studies in honor of Speros Vryonis Jr*, Rochelle-New York 1993, pp. 153-177, et notamment n. 26, p. 173, insiste sur cette caractéristique des barbares dans l'historiographie byzantine du XII^e siècle, en particulier chez J. Kinnamos, en reconnaissant toutefois qu'elle a des racines plus anciennes, bibliques en particulier. Suite à la soudaine rupture de la paix par les Petchénègues en 1087, une nouvelle paix leur fut proposée par le basileus et fut acceptée pour être à nouveau rompue par ces *Scythes* qui «comme des chiens revinrent à leur vomissement»: *ibidem*, VII, VI, 5-6, vol. II, pp. 107-108, comportement typiquement barbare.

²⁴ Voir A. LAIOU, *op. cit.*, en particulier pp. 159-160, qui se base en grande partie sur Anne Comnène, et p. 164 pour une réflexion plus large.

jours été respecté en vertu des accords conclus²⁵. Dans l'imminence d'une attaque, quel autre argument aussi solide aurait pu avancer le patriarche et régent pour se défendre, avec quelque justice, des ambitions arabes?

En outre, les chroniqueurs grecs ont souvent bien du mal à justifier les actions des *basileis* qui se livrent à la guerre après une rupture de traité et qui adoptent, de fait, une attitude typiquement barbare, au rebours de toute idéologie. Le ton le plus communément adopté est celui de la condamnation, souvent explicite et directe. C'est un exemple souvent répété que celui de l'attaque par Romain III Argyre en 1030 contre l'émirat d'Alep, alors en paix avec l'Empire depuis 969. L'historien et philosophe Michel Psellos dénonce avec force l'action du *basileus* qui rompt inconsidérément cette paix au nom de ce qu'il nomme «la gloire des trophées»²⁶. Bien plus, c'est pour s'être lancé contre les Alépins après avoir rejeté dédaigneusement une ambassade de ces derniers, symbole même de la paix qu'il repousse, que Psellos critique cet acte insensé²⁷. Assurément plus révélatrice est la défaite inévitable des Romains qui s'en suit et qui est perçue comme un châtement divin: juste récompense pour cet acte de gaudriole bien éloigné du pacifisme qui devrait animer l'empereur. C'est à une critique similaire que s'expose Justinien II lorsqu'il part en expédition contre ses voisins musulmans en 693, rompant là aussi un traité établi avec eux. Alors que l'empereur s'avance contre ces derniers avec son armée, qu'un chroniqueur n'hésite pas à taxer d'«impie» (ἀνόσιος), il reçoit, comme Romain III près de trois siècles et demi plus tard, des légats musulmans qui lui intiment l'ordre «de ne pas briser ce qui avait été convenu sous la foi du serment, sans quoi Dieu serait lui-même juge et vengeur»²⁸. Ici encore le *basileus* fait la sourde oreille et se lance dans une offensive qui se solde par un échec et fait perdre les provinces arméniennes de l'Empire, double effet du châtement divin. La ressemblance avec la rupture de

²⁵ N. ΜΥΣΤΚΟΣ, *op. cit.*, Lettre 1, pp. 4-5.

²⁶ M. PSELLOS, *Chronographie*, Romain III, VII, éd. Renault, Paris, Les Belles Lettres, 1967, vol. I, p. 35: 'Ἐπὶ δὲ τῆν ἀπὸ τῶν τροπαίων εὐκλείαν τρέψας τὸν νοῦν, κατὰ τε τῶν πρὸς τὴν ἑσπέραν βαρβάρων καὶ τῶν πρὸς τὴν ἑσπέραν ἠτοίμαζεν ἑαυτὸν, avant de délaissier l'Occident et de se tourner contre les barbares d'Orient qu'il juge plus glorieux de combattre.

²⁷ *Ibidem*, p. 36: l'ambassade vient demander que la paix soit justement respectée, nous y reviendrons, mais l'empereur ne tient pas compte de sa demande et renvoya l'ambassade comme pacifique: ὁ βασιλεὺς (...) τὴν τε πρεσβείαν ὡς εἰρηκτικὴν ἀπεπέμψατο, καὶ ἔτι μᾶλλον τὰ πρὸς τὸν πόλεμον ἐξηρτύετο...

²⁸ GEORGES LE MOINE, *Chronicon*, PG, t. CX, col. 900: ... οἱ Ἀγαρηνοὶ παραγενόμενοι καὶ προμαρτυρούμενοι αὐτὸν τὰ μεθ' ὄρκων συμφωνηθέντα μὴ διαστρέψαι, ἐπεὶ τοιγε κριτῆς ὁ θεὸς καὶ ἕκδικος γενήσεται.

1030, suivie d'une inévitable défaite, est flagrante et vaut donc à l'empereur un blâme identique chez le chroniqueur grec ici concerné. Justinien II est particulièrement montré du doigt car il commet là un acte proprement insensé car réalisé «par ignorance» (ἐξ ἀνοίας)²⁹.

Dans le cas de cette rupture, un ton parallèle à celui de Georges le Moine est repérable chez Théophane. Des termes similaires à ceux entrevus plus haut sont employés par ce dernier pour souligner aussi le fait que la partie adverse, les Arabes, ne souhaitait en aucun cas rompre la paix, ce à quoi elle fut contrainte du fait de l'attitude fautive et irréfléchie du *basileus*³⁰. La rupture contre les Arabes, à proprement parler, date de l'année précédente d'après Théophane qui indique que, cette année-là, «Justinien rompit inconsidérément la paix avec Abimelech» (Abd al-Malik)³¹. Au reste cette rupture s'inscrit dans la continuité de celles dont Justinien II s'est rendu responsable à plusieurs reprises auparavant, et qui furent enregistrées par ce chroniqueur. Peu après son avènement au pouvoir, le *basileus* reçoit des offres du khalife pour confirmer et renouveler la paix signée avec Byzance en 678, mais ne respecte pas ses engagements en attaquant les musulmans en Arménie, ce que le chronographe met sur le compte de sa jeunesse –il a alors seize ans– et son incapacité à administrer les affaires de l'Empire³². L'année suivante il persiste dans cette attitude en brisant le traité de paix conclu par son père avec les Bulgares³³. S'attaquer aux ambassadeurs étrangers est aussi une manière très directe pour l'empereur de rompre la paix. C'est s'en prendre symboliquement au souverain étranger qui les délègue, en même temps, d'ailleurs, que de lui donner un motif de guerre légitime contre l'Empire. En ce sens, le *basileus* responsable d'un tel manquement à l'immunité des émissaires officiels, qui débouche sur une triste opportunité de guerre le plus souvent, est pour le moins mal jugé. Ce n'est pas un hasard si un vocabulaire de condamnation similaire à celui qui vient d'être entrevu apparaît lors de telles «erreurs» du souverain. Ainsi en est-il lorsqu'en 913 les envoyés bulgares qui viennent demander le

²⁹ Sur ce point voir A. DUCÉLLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge, VIIe-XVe siècles*, Paris 1996, p. 189 et plus largement pp. 188-193.

³⁰ THEOPHANE, *Chronographia*, éd. de Boor, Leipzig 1883, vol. 1, AM 6184, p. 366.

³¹ *Ibidem*, AM 6183, p. 365: τούτω τῷ ἔτει τὴν πρὸς Ἀβιμέλεχ εἰρήνην Ἰουστινιανὸς ἐξ ἀνοίας ἔλυσεν. S'en suit la migration forcée des Chypriotes par l'empereur, acte qualifié d'ἀλόγως; Théophane donne néanmoins la raison invoquée par l'empereur pour cette rupture, le paiement du tribut par les Arabes avec un nouveau type de monnaie.

³² *Ibidem*, AM 6178, p. 363.

³³ *Ibidem*, AM 6179, p. 363.

renouvellement du tribut impérial sont renvoyés sur le champ par Alexandre, qui vient d'accéder au pouvoir³⁴. Belle aubaine pour le tsar Syméon qui y trouve un authentique motif de guerre contre Byzance.

L'empereur qui ne respecte pas les traités diplomatiques et la paix qui l'accompagne est donc pleinement condamnable –au même titre finalement qu'un barbare pour qui cette attitude est "naturelle", on l'a vu, dans l'esprit et la lettre de l'idéologie byzantine. En outre, un tel irrespect de la part de l'empereur est d'autant plus blâmable que cette rupture se fait sans raison apparente ni motif de guerre juste.

C'est précisément le cas en 1030, si l'on en croit Michel Psellos. Romain III n'agit qu'en vue d'une vaine gloire en se tournant contre les barbares d'Orient, délaissant ceux d'Occident qu'il juge trop facile à vaincre. Il invente un motif de guerre, alors qu'il n'en existe point, souligne l'historien. Attitude bien peu impériale qui tranche singulièrement avec celle des Alépins qu'il est sur le point d'affronter et qui, eux, dit-il, «avaient envisagé la chose avec plus de logique» et envoient l'ambassade dont on connaît l'issue³⁵. La comparaison avec un autre chroniqueur mérite d'être soulignée en ce cas. La critique de la défaite militaire de Romain III y est présente mais plus nuancée chez Skylitzès. Chez ce dernier, l'empereur a des raisons légitimes d'attaquer. Il explique, en effet, qu'avant cette campagne contre Alep, le duc byzantin d'Antioche, Spondyle, fut trompé par un captif arabe qu'il avait en sa possession. Ce prisonnier, un certain Mousaraf, réussit à tromper la confiance du duc et se vit attribuer une forteresse près d'Antioche avec une garnison byzantine sous ses ordres. L'émir de Tripoli et le chef des forces syriennes du khalifat fatimide, secrètement avertis par Mousaraf, s'emparèrent du *kastron* en massacrant les soldats romains. C'est cet acte de trahison qui aurait poussé Romain III à la guerre contre l'émirat d'Alep dont est originaire Mousaraf et qui, de fait, légitime à ses yeux son entreprise³⁶. Néanmoins s'il existe une raison, même éloignée, qui justifie

³⁴ THEOPHANE CONTINUE, *PG*, t. CIX, col. 397, qui emploie les termes de ἀνοίας (...) ἀφροσύνη et qui juge ἀπίμως la manière par laquelle les légats sont renvoyés. A la différence de Romain III Argyre en 1031, l'empereur ici est encore plus fautif du fait que les ambassadeurs pâtissent les premiers de cette rupture; autre cas similaire en 965 lors de l'humiliation d'autres ambassadeurs bulgares au Grand Palais, suivi de leur renvoi, par Nicéphore Phôkas: LEON LE DIACRE, *op. cit.*, IV, 5, pp. 61-62.

³⁵ M. PSELOS, *op. cit.*, vol. I, p. 36 : Οἱ δὲ γε βάρβαροι, λογικώτερον παρ' ἑαυτοῖς περὶ τοῦ πράγματος διελέμενοι.

³⁶ J. SKYLITZES, *Synopsis Historiarum*, éd. Thurn, *CFHB*, n°5, Berlin 1973, pp. 378-379; voir aussi G. SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine à la fin du Xème siècle*, Paris 1905, vol. III, pp. 71-72.

la campagne qu'entreprend le souverain, la défaite de celui-ci précédée de la rupture de la paix entre l'Empire et l'émirat trouvent une réprobation certaine chez Skylitzès. Lui aussi évoque le rejet de l'ambassade des Alépins implorant la paix et affirmant le respect du traité et du tribut annuel versé à l'Empire³⁷. De plus, précise le chroniqueur, Romain III aurait fait la sourde oreille aux recommandations des chefs d'armée, et en particulier du patrice Jean Chaldas, lui conseillant de ne pas se livrer au combat en cette période chaude de l'année. Enfin, cette défaite cuisante de l'empereur et des Byzantins n'avait-elle pas été annoncé peu avant par un affreux prodige dans le thème des Thracésiens?³⁸ Au total, un ensemble de données qui visent à fustiger l'échec de l'empereur suite à la faute personnelle et morale qui en est à l'origine: la rupture de la paix. L'absence de motif sérieux pour relancer l'armée byzantine sur le chemin du combat et de la victoire vaut donc à certains empereurs une critique explicite ou peu dissimulée.

Yahya d'Antioche donne quant à lui une autre version sur l'origine de cette attaque de l'empereur Romain III³⁹. Contrairement à ce que dit Psellos, le *basileus* aurait eu quelque légitimité à attaquer cet émirat. Peu de temps avant, en effet, c'est le «catépan eunuque d'Antioche Spondylès» qui s'en prit à Alep, sans en avertir l'empereur. Une fois battu, il fut destitué par ce dernier pour s'être lancé, sans son ordre, contre l'émirat voisin. Néanmoins, d'après Yahya, Romain III en garda «rancœur» contre les Alépins et pour cette raison, qu'il «gardait caché en lui-même», il attaqua à son tour Alep, avec l'échec que l'on sait⁴⁰. Si critique il y a chez Yahya, elle ne

³⁷ J. SKYLITZES, *op. cit.*, p. 379, mais à la différence de Psellos il place l'entrevue avec les ambassadeurs à Philomélium et non à Antioche.

³⁸ *Ibidem*, p. 378; G. SCHLUMBERGER, *op. cit.*, p. 75; il n'est pas inutile de remarquer que M. GLYCAS, *Annales*, éd. Bekker, *CSHB*, Bonn 1836, pp. 582-583, reprend ce que dit Skylitzès mais précise que l'empereur ne reçut pas les ambassadeurs –faute caractéristique et grave on le sait: cf. F. L. GANSHOF, *Le Moyen âge*, t. I de l'*Histoire des relations internationales*, sous le dir. de P. RENOUVIN, Paris 1953, p. 126.

³⁹ YAHYA D'ANTIOCHE, *Histoire*, éd. F. Micheau et G. Troupeau, *Patrologia Orientalis*, t. 47, fasc. 4, Turnhout 1997, p. 493 et s. pour ce qui suit.

⁴⁰ Le récit de Yahya fait apparaître d'autres divergences: ce n'est pas une mais deux ambassades qui sont envoyées par les Alépins à l'empereur qui, lui-même, en délègue une retenue prisonnière par les musulmans; un autre émir, Hassan ibn al-Garrah, profite de la situation pour s'entendre avec Byzance; enfin l'abus de confiance du Mousarâf de Skylitzès, Nasr ibn Musarâf al Raduffi chez Yahya, n'intervient que plus tard dans le récit de ce dernier (pp. 503-505), et n'apparaît pas comme la cause principale de l'attaque du *basileus*.

porte pas tant sur la rupture de la paix en elle-même, ni sur sa raison apparemment futile, mais bien sur l'erreur militaire et stratégique de l'empereur qui mène un combat en plein été⁴¹. Ce texte, comme celui de Skylitzès du reste, remettent en cause le témoignage de Psellos qui est plus bref que ces deux derniers. Ils ne lui enlèvent aucunement sa valeur de forte condamnation de l'empereur, qui ici porte sens du fait que celui-ci a, sans raison valable, rompu la paix.

En dehors de l'absence de raison, voire de la futilité de celle-ci, qui pousse le souverain à rompre la paix, il est nécessaire de se tourner vers les autres arguments qu'avancent les chroniqueurs dans la critique de tels actes.

A l'évidence c'est tout d'abord la réalité même de la paix, gage d'équilibre, de stabilité et de sécurité, qui est mise en cause lorsque l'empereur risque les forces de l'Empire au conflit militaire. La paix, entendue comme la paix de la diplomatie, comme celle de la paix civile, intérieure, est partie intégrante du plan divin, nous l'avons dit. La menacer, qu'elle qu'en soit la manière, peut mener à l'une des principales accusations menées contre l'empereur à Byzance: le désordre (ἡ παραχή)⁴². C'est donc liée à cette accusation que, directement ou non, les chroniqueurs peuvent baser leur condamnation d'un souverain qui rompt la paix, et, partant, l'équilibre qui en résulte⁴³.

Mais ce qui revient le plus fréquemment dans les sources narratives qui nous concernent, c'est d'abord et avant tout l'irrespect par l'empereur des serments échangés avec les parties adverses lors de la conclusion des traités de paix. C'est cela qui paraît le plus choquant aux chroniqueurs et qui amène les condamnations les plus vives. Michel Psellos souhaite distinctement le faire entendre lors de l'épisode de 1030 en reprenant mot pour mot ce qu'auraient avancé les émissaires musulmans à Romain III. Ils affir-

⁴¹ L'attaque contre Alep est faite le 27 juillet 1030, précise le chroniqueur, p. 497, qui ajoute que «la maladie frappa son armée en raison de la forte chaleur de l'été», et plus bas, p. 499: «L'empereur réalisa que le moment n'était pas favorable à une expédition et que les circonstances auraient peut-être exigé que les choses fussent conduites tout autrement».

⁴² Et inversement, ce peut être la propagande impériale qui lance à l'opposition cette même accusation comme un danger qu'elle peut faire peser sur la paix de l'Empire: voir en particulier N. KOUTRAKOU, *La propagande impériale byzantine. Persuasion et réaction (VIII^e-X^e siècles)*, Athènes 1994, p. 269 et s.

⁴³ Un exemple antérieur à nos propos peut être retenu: la rupture de la paix réalisée contre les Perses par Justin au début de son règne: TH. DE SIMOCATTA, *op. cit.*, III, 9, 4-5, p. 128 qui insiste sur les conséquences très néfastes de la guerre pour les Romains, et le fait que cette situation est due à la folie de l'empereur.

ment, en bonne foi semble-t-il, «qu'ils ne désirent pas la guerre...» et, en particulier, «qu'ils ne transgressent pas leurs serments» ni ne «violent les stipulations conclues»⁴⁴. Ces précisions se veulent assurément antithétiques de l'attitude maligne de l'empereur qui, lui, se jette à corps perdu dans le combat et transgresse les serments échangés, puis renouvelés, avec les musulmans de l'émirat depuis 969.

On ne saurait trop insister, à l'égal des chroniqueurs médiévaux, tant orientaux qu'occidentaux, sur l'importance des serments échangés à Byzance, aussi bien dans le domaine de la vie politique intérieure que dans celle de la politique extérieure⁴⁵. Dans ce cas précis, il accompagne ou conclue la signature des traités entre Etats et, surtout, apporte une garantie légale supplémentaire au respect des dits traités par et pour les parties concernées. Le serment mutuel est une pratique ancienne que l'Empire romain d'Orient connaît depuis le début de son histoire. En dépit de son interdiction attestée dans l'Écriture, son usage est fréquent à la fois dans le cadre des relations entre Etats, mais aussi pour des pratiques internes à l'Empire comme dans tout Etat chrétien⁴⁶. Il est échangé tant avec des partenaires chrétiens que païens ce qui n'est pas sans poser des problèmes de validité quelquefois, voire de conscience pour les Byzantins dans ce dernier cas⁴⁷. Mais lorsqu'il l'est avec des chrétiens, quels qu'ils soient, ainsi qu'avec des musulmans il s'apparente en effet à un engagement solennel et authentique pris devant Dieu –et symboliquement devant témoins. Il donne ou renforce de ce fait un caractère sacré, presque divin pourrait-on dire, à la paix⁴⁸.

⁴⁴ M. PSELLOS, *op. cit.*, vol. 1, p. 36: Οἱ δὲ γε βάρβαροι (...) πρῶτα μὲν πρέσβεις πεπόμφασι πρὸς τὸν αὐτοκράτορα, ὡς οὔτε πολεμεῖν βούλοιντο (...) ἐμμένουσι τε ταῖς περὶ τὴν εἰρήνην συνθήκαις καὶ τὰ φθάσαντα οὐ παραβαίνουσιν ὄρκια, οὐδὲ τὰς σπονδὰς ἀθετοῦσι. Le terme de «serment» (ὄρκος) n'apparaît pas chez Skylitzès.

⁴⁵ Pour les généralités sur l'usage des serments dans la diplomatie: L. BREHIER, *Les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris 1970, pp. 254-270; F. L. GANSHOF, *op. cit.*, pp. 47 et 130-131; et plus généralement: R. VERDIER (éd.), *Le Serment*, t. I: *Signes et fonctions*, t. II: *Théories et devenir*, Paris, éd. du CNRS, 1991.

⁴⁶ *Mathieu V*, 37 et *Epître de Jacques*, V, 12, s'opposent au serment, interdiction constamment remise en cause tant en Occident que dans l'Orient chrétien: cf. J. GAUDEMET, «Le serment dans le droit canonique médiéval», dans *Le Serment*, éd. R. Verdier, t. II, pp. 63-66, et N. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, «Le serment de l'impératrice Eudoxie: un épisode de l'histoire dynastique à Byzance», *REB* 21 (1963) p. 111. Notons que cette interdiction n'existe pas dans l'islam.

⁴⁷ D. A. MILLER, «Byzantine treaties and treaty making: 500-1025», *Byzantinoslavica* 32 (1971) pp. 74-76.

⁴⁸ Une paix sacrée, quasiment «sainte», comme elle peut être mise en avant dans la corresponsance entre le patriarche Nicolas Mystikos et le tsar Syméon: cf. N. ΚΟΥΤΡΑΚΟΥ, *op. cit.*,

Ne pas l'honorer revient donc à se mettre en porte-à-faux vis à vis de son partenaire diplomatique et, donc, à l'offenser. Bien plus, c'est une offense directe faite à Dieu même, une injure qui a valeur de reniement, crime qu'on se garde bien de ne pas faire observer au *basileus*, lieutenant de Dieu sur terre. Théophane ne dit rien d'autre en affirmant que le parjure du fait de serment non respecté est une «dénégation de Dieu»⁴⁹. Si cette remarque générale vaut à la suite du récit de serments prêtés, puis bafoués, par des citoyens romains avec l'impératrice Irène, et donc liés à l'histoire interne de l'Empire, elle semble parfaitement adaptée au reniement d'un serment prêté avec un souverain étranger⁵⁰.

La tonalité de réprobation d'un tel parjure y est en tout cas du même ordre, quel que soit l'origine géographique ou religieuse du chroniqueur. C'est précisément le cas durant la régence d'Irène lorsqu'en 785 la paix conclue en 782 avec les Arabes est rompue par les Byzantins, alors que les trois ans de trêve initialement prévus ne sont pas encore révolus. Dans ce cas, la critique la plus virulente dont on ait gardé la trace provient d'une source arabe: la lettre du khalife Harun al-Rashîd à l'empereur Constantin VI. Elle date certainement de 796, peu avant la reprise des hostilités entre les deux empires l'année suivante, et revient avec force sur la rupture de 785⁵¹. En mettant alors précocement fin à la trêve qui plaçait l'Empire en situation de tributaire du khalifat abbasside, les Byzantins résilient aux yeux des musulmans l'*amân* ('sauvegarde, protection') qui leur a été accordé pour trois ans. Ils font ainsi passer de fait l'Empire du rang de *Dâr al-sulb* ('pays de la trêve') à celui de *Dâr al-harb* ('pays de la guerre') et son territoire cesse d'être considéré comme une 'terre de pacte' (*Dâr al-ahd*). Le khalife veut le rappeler à son rival chrétien, même plusieurs années après la rupture, lui laissant entendre combien futile et sacrilège à

p. 16, n. 4; au reste, une des expressions pour «conclure la paix», *σπουδᾶς σπένδεσθαι*, ne renvoie-t-elle pas, de manière redondante, à ce caractère sacré? Au contraire, dans la correspondance officielle et l'idéologie, la guerre est l'œuvre du démon, à titre d'exemple: T. DAPHNO-PATES, *op. cit.*, pp. 52 et 76.

⁴⁹ THEOPHANE, *op. cit.*, AM 6283, p. 466: ... ἐπιπορκία δὲ θεοῦ ἄρνησις.

⁵⁰ Au XII^e siècle J. Kinnamos fait clairement dire à un émissaire de Manuel I^{er} Comnène auprès du roi des Tchèques que celui-ci ne doit pas rompre le serment et la paix conclus avec l'Empire car il risque des représailles, au même titre que le simple particulier tombe sous le coup de la loi s'il ne respecte pas sa parole donnée: J. KINNAMOS, *Chronique*, éd. Meinecke, *CSHB*, Bonn 1836, V, 8, p. 222.

⁵¹ *Lettre du khalife Harun al-Rashid à l'empereur Constantin VI*, texte présenté, commenté et traduit par Hadi Eid, *Études chrétiennes arabes*, Paris 1992, pp. 15-16 et 29-31 sur le contexte, et pour l'essentiel de ce qui suit.

la fois fut la raison de cette rupture⁵². L'argument du serment brisé est sans doute le plus fort: «Or vous savez que les alliances des pactes et les vœux de serments sont ce que Dieu a établi comme une chose sacrée (haram) au milieu de ses créatures... Il n'y a pas un roi, ni une nation qui viole ce qui est interdit par Dieu, par dédain et insolence envers lui, sans que Dieu lui inflige un revers de la part des États ennemis et fasse descendre sur lui un châtement du ciel»⁵³. Le khalife voit donc en cet acte un motif certain de vengeance légitime pour les musulmans, au nom de Dieu que «vous [les Byzantins] avez pris à témoin contre vous mêmes» malgré «vos engagements avec des serments solennels et des pactes confirmés, qu'il [Dieu] a attachés à vos nuques et dont il a chargé votre dos». L'attitude de parjure mérite donc châtement⁵⁴. De fait cette «trahison», «violation», «rupture» –l'épistolier multiplie les termes– rend compte que «il n'y a plus, entre le Prince des Croyants et vous, que l'Islam ou la guerre déclarée, si Dieu le veut»⁵⁵.

Il est difficile de croire que ce ne sont là que des formules de rhétorique qui sièent à ce genre de document, la correspondance officielle entre souverains voisins et rivaux. En outre, ces condamnations vis à vis de la rupture de serments ne se placent-elles pas dans la continuité logique de la controverse entre chrétiens et musulmans –comme le reprend tout le début de cette lettre du khalife à l'empereur, en une dimension à la fois apologétique et polémique?⁵⁶ Dans cette logique poussée à l'extrême, un musulman serait forcément parjure pour un chrétien, et vice versa. La réalité des relations entre Byzance et l'Islam dans son ensemble montre que

⁵² *Ibidem*, p. 81: «Mais votre prétexte le plus étonnant et le plus abominable aux yeux du Prince des Croyants a été lorsque lui sont parvenus votre insolence envers Dieu en reniant son parti, votre mépris pour son droit en mésestimant sa protection (dimma) ...».

⁵³ *Ibidem*, p. 81 et voir note 11, p. 92.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 81: «... vous n'avez pas craint Dieu et vous n'avez pas eu honte des hommes, en violant ce pacte, en haïssant les musulmans, en trahissant la loyauté et en violant l'interdit. Prévoyez le châtement et attendez le dénigrement.»

⁵⁵ *Ibidem*, p. 83, et note 17, p. 93; le Coran évoque à de multiples reprises l'indispensable respect du serment et la condamnation du parjure (V, 89; XVI, 91 et XVI, 94 par exemple); voir S. GHARB, «Le serment dans le droit musulman», dans *Le serment*, éd. R. Verdier, t. II, pp. 353-362.

⁵⁶ On connaît du reste l'exploitation dans les récits arabes de l'irrespect du serment prêté par Nicéphore Ier à Harun al-Rashîd lors des campagnes militaires du début Xe siècle: M. CANARD, «La prise d'Héraclée et les relations entre Harun al-Rashîd et l'empereur Nicéphore Ier», *Byzantion* 32 (1962) 345-379, et notamment pp. 351-354 et 367-368.

non⁵⁷. Chez certains auteurs arabes (même relevant de milieux du pouvoir islamique), l'empereur chrétien de Byzance peut rester fidèle à sa parole et ses serments, à l'inverse de ses partenaires. C'est Yahya d'Antioche qui, dans ce cas, en donne la preuve lorsqu'il décrit les relations entre Basile II et Georges, le «roi des Abhaz». Après l'échec de ses projets contre l'empire byzantin, ce roi de Géorgie occidentale (1014-1027) implore la paix au puissant *basileus*, lui livrant des forteresses et lui donnant son fils en otage, et promettant «qu'il ne changerait pas et ne varierait pas tant qu'il vivrait dans la soumission et dans l'allégeance envers lui»⁵⁸. L'empereur accepte et renvoie avec l'ambassadeur de Georges une ambassade byzantine. Parmi ces membres figurent «un certain nombre de dignitaires et de juges qui firent prêter à Georges al-Abhazi, au catholicos, qui est le chef des prêtres de son pays, à tous les évêques, à ses autres dignitaires et compagnons éminents tous les serments possibles garantissant qu'ils respecteraient les propositions faites et les clauses stipulées». Insigne précaution qui montre bien les garanties, mais aussi l'habitude, que l'on prend pour ratifier par serment une entente, en assignant un rôle de participant au clergé géorgien, gage patent de respect quasi sacré que les Géorgiens devront désormais observer à l'endroit du traité. A tel point, insiste Yahya, que «l'empereur fut assuré de leur fidélité par de tels serments, ainsi qu'on est assuré de la fidélité des croyants des différentes religions». Insistance qui ne fait que mettre d'autant plus en relief l'attitude indigne du roi Georges qui brise l'entente avec Basile II. Acte réprouvé par le chroniqueur arabe: il décrit comment l'empereur comprend la «ruse» dont il a été l'objet puisque «un des ministres d'al Abhazi (...) lui avait conseillé d'utiliser les serments qu'il avait prêté au nom de Dieu et la confiance qu'on avait en lui pour monter un stratagème contre l'empereur Basile»⁵⁹. S'en suit le récit de la riposte byzantine, victorieuse, de la nouvelle reddition de Georges, qui offre à nouveau son fils en otage. Mais la perfidie des Géorgiens revient au premier plan lorsque, une fois le roi Georges mort, c'est son fils, libéré de Constantinople, qui, ayant pris le pouvoir, se rebelle à nouveau contre Basile II, souhaitant récupérer les forteresses concédées par son père⁶⁰.

⁵⁷ A. DUCCELLIER, *op. cit.*, en particulier pp. 167-217 qui démontre combien, très vite, les musulmans d'Orient deviennent des partenaires diplomatiques comme les autres, aussi respectables, sinon plus.

⁵⁸ YAHYA D'ANTIOCHE, *op. cit.*, p. 463 et s. pour ce qui suit.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 467.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 483-485, l'épisode se termine comme le premier, par la supériorité et une victoire militaire des Byzantins, suivies d'une nouvelle allégeance des Géorgiens.

Au delà de la preuve qu'un empereur chrétien peut se montrer fidèle à des serments échangés, cet épisode se veut aussi le témoignage formel de l'importance centrale des serments et de leur respect dans la conduite des relations internationales au Moyen Âge. Cette conception vaut tant pour les relations de Byzance avec ses voisins musulmans que celles avec les États de l'Occident chrétien. Un serment non respecté est tout autant le signe de parjure et d'attitude déloyale. L'ambassadeur Liutprand de Crémone le met en évidence aux dépens de son propre camp, celui de l'empereur germanique Otton Ier, qu'il vient défendre à Constantinople en 968. Au cours de deux de ses entrevues tendues avec l'empereur Nicéphore Phôkas, celui-ci lui reproche les promesses non tenues par son maître, qui avait déjà envoyé des émissaires l'année précédente. L'ambassadeur principal d'Otton en 967 avait promis, «sous la foi du serment», que l'empereur d'Occident ne préparait pas d'attaque contre l'Italie du Sud byzantine⁶¹. Non seulement il s'est emparé du titre impérial, argument de dissension entre les deux souverains qui revient ici à point nommé, mais en plus il n'a pas tenu sa parole, et a ainsi «usurpé les thèmes de notre empire», reproche Nicéphore à Liutprand⁶². Il faut souligner que le parjure a d'autant plus d'importance dans les propos de Liutprand qu'il est au centre d'un autre de ses écrits, l'*Historia Ottonis*. L'évêque de Crémone y légitime en partie la prise de Rome par son maître Otton du fait que le pape s'est montré parjure à plusieurs reprises vis à vis du souverain germanique⁶³. Un tel texte renforce singulièrement le parjure dont Otton Ier s'est rendu responsable à son tour, en 967-968, aux dépens de la volonté même de Liutprand.

En outre, cette idée de parjure comme crime grave, présente dans bien des sources narratives latines, est le reflet de l'évolution socio-politique qui

⁶¹ LIUTPRAND DE CREMONE, *Relatio de legatione Constantinopolitana*, éd. P. Chiesa, *Corpus christianorum, Continuatio Mediaevalis*, t. CLVI, Turnhout, Brepols, 1998, XXXI, p. 200-201: *obviavitque nobis in Macedonia Dominicus Venedicus, nuntius suus, qui multo labore et sudore nos ut revertemur delusit, iureiurando nobis affirmans numquam dominum tuum esse id cogitaturum, nedum facturum.*

⁶² *Ibidem*, XXV, p. 198: *Vis maius scandalum, quam quod se imperatorem vocat, imperii nostri themata sibi usurpat?*; mais plus bas il lui avance que: *Sed si confirmas eadem quae ipsi fecerunt, fortunatam te atque locupletem imperii nostri maiestas cito dimittet.*

⁶³ Voir en particulier: ID., *Historia Ottonis*, III et IV, éd. Chiesa, *op. cit.*, p. 170: le pape, d'après Liutprand, s'est allié avec les princes Bérenger et Adalbert, qui sèment alors le trouble en Italie, après avoir prêté serment à Otton Ier, sur le corps de saint Pierre, de ne jamais leur porter secours; voir aussi en VII-VIII, p. 173 et XII p. 177 les autres mentions et usages de serments toujours respectés par Otton Ier, selon Liutprand.

se trame dès les IXe et Xe siècles en Occident. L'avènement de la féodalité ne place-t-elle pas la fidélité de la parole donnée et le serment qui l'accompagne au cœur des relations entre les hommes? C'est la valeur même de ces hommes que l'on peut juger à l'aune de leur respect de cet engagement solennel, d'autant plus lorsque celui-ci est ritualisé et ostentatoire⁶⁴. L'Empire byzantin semble bien renseigné sur ces pratiques –en plus du fait que le serment soit largement utilisé dans la vie privée et publique byzantine⁶⁵. Les Byzantins sauront s'en souvenir à la fin du XIe siècle, et par la suite, lors du contentieux avec le premiers croisés relatif aux serments échangés entre les principaux chefs de la première croisade et Alexis Ier Comnène⁶⁶.

Quoi qu'il en soit, le serment est bien au centre des usages et des habitudes dans la ratification des traités diplomatiques, aussi bien avec les voisins occidentaux qu'orientaux de l'Empire. Son caractère promissoire est un gage patent d'authenticité et d'engagement pris devant Dieu et devant les hommes par les souverains. Les sources narratives le rappellent constamment, et à leur manière, mais elles suivent en grande partie les actes officiels de la diplomatie tels qu'ils ont pu nous parvenir. L'engagement solennel par serment apparaît nettement, par exemple, dans le texte des traités de paix conclus par Byzance avec la Russie au Xe siècle⁶⁷. Bien plus, dans ces mêmes traités le châtement du parjure est à chaque reprise évoqué. Les souverains s'engagent donc à respecter la paix en bonne connaissance de ce qui les attend s'ils enfreignent cet engagement⁶⁸. Rompre la paix revient donc bien à nier l'engagement pris devant Dieu et se montrer parjure pour l'empereur byzantin. Cela peut être à la fois une

⁶⁴ Sur ces points, les résumés commodes de M. ARNOUX, «Serment» et «Parjure», *Dictionnaire encyclopédique de Moyen Âge*, Cambridge-Paris-Rome 1997, vol. II, p. 1425 et p. 1158; J. GAUDEMET, *op. cit.*, pp. 63-75, qui insiste sur la continuité et la force de condamnation du parjure en Occident depuis le Ve siècle.

⁶⁵ Voir entre autres: N. SVORONOS, «Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle», *REB* 9 (1951) pp. 106-142; N. OIKONOMIDES, *op. cit.*, pp. 101-108.

⁶⁶ R. J. LILJE, *Byzantium and the crusaders states, 1096-1204*, Londres 1993, pp. 61-82.

⁶⁷ I. SORLIN, «Les traités de Byzance avec la Russie au Xe siècle», *Cahiers du monde russe et soviétique* 2 (1961) pp. 331, 333, 451 et 466 pour les traités de 907, 911, 944 et 971 où chacune des deux parties en présence prête serment selon les rites propres à sa religion.

⁶⁸ C'est la mort qui attend ceux des Russes qui «font le projet de violer» l'accord de 944, *ibid.*, pp. 448, 451-452; dans le texte de 971 c'est le prince Svjatoslav qui s'engage à combattre celui qui conduirait un projet contre l'Empire, acte qui aurait bien valeur de reniement car son auteur serait maudit «par le Dieu auquel nous croyons», pp. 446-447.

erreur politique, diplomatique ou stratégique, mais c'est aussi, et plus certainement, une erreur morale grave. Les chroniqueurs, d'autant plus parce qu'ils sont des auteurs ecclésiastiques, ne tergiversent guère en la condamnant avec force. Derrière cette faute, le poids du christianisme est certain car il renforce la dimension morale, voire éthique, du respect dû aux conventions passées avec d'autres peuples pour établir la paix⁶⁹. Depuis l'antiquité, les rapports internationaux sont régis par certains principes comme l'inviolabilité des ambassadeurs et le respect des traités (*pacta sunt servanda*), érigés en règle juridique par les Romains. Principes et règles qui sont appliqués à Byzance, en bonne continuateur de Rome et en vertu de cette loi commune à tous les peuples et perçue comme "naturelle", telle que la définissaient les philosophes antiques (Aristote, Cicéron)⁷⁰. Rompre un serment prêté lors de la conclusion d'une paix est donc une faute inexpiable, même si elle a été définie puis appliquée avec des infidèles⁷¹.

Aux côtés des serments bafoués, c'est précisément la rupture du traité de paix même, et du texte écrit qui l'accompagne, qui ressort dans les critiques à l'égard des souverains qui s'y livrent. Moins fréquents que la condamnation pour irrespect de serment, les mentions de ce genre de blâme sont symptomatiques de l'importance de l'écrit comme autre preuve d'authenticité d'un accord passé. Lorsque l'empereur Justinien II refuse en 693 de renoncer à son attaque contre ses voisins arabo-musulmans, et renvoie une de leurs ambassades avant d'attaquer, ses ennemis contre-attaquent et se ruent sur les Romains «déployant le texte écrit de la paix qu'ils suspendent à une lance»⁷². C'est là un vivant symbole que ne manque pas de souligner le chroniqueur grec pour montrer l'entière faute de l'empereur.

⁶⁹ M. DE TAUBE, «L'apport de Byzance au droit international occidental», *Recueil des cours de l'Académie de droit international* 67 (1939) 239-333, et en particulier pp. 274-277.

⁷⁰ ID., «L'inviolabilité des traités», *Recueil des cours de l'Académie de droit international* 32 (1930) 291-389, dont on regrettera l'analyse trop portée sur l'Occident pour la période médiévale; S. VEROSTA, «International law in Europe and Western Asia between 100 and 650 A.D.», *ibid.*, 113 (1964) 491-620. Des données qui n'empêchent pas que le droit de guerre n'existe plus à Byzance comme expression du *jus gentium*: E. CHRYSOS, «Νόμος Πολέμου», *Byzantium at war, 7th-12th centuries*, éd. C. Tsikanikès, Athènes 1997, pp. 201-211.

⁷¹ Les musulmans observent du reste ces mêmes principes de droit international avant la lettre: M. KHADDURY, *War and peace in the law of Islam*, Baltimore 1955, pp. 42-48.

⁷² GEORGE LE MOINE, *op. cit.*, col. 900: ... καὶ δὴ παραυτίκα ἀπλώσαντες οἱ Ἀγαρῆνοι τὸν τῆς εἰρήνης ἔγγραφον χάρτην καὶ ἐπὶ δόρατος ἀναρτήσαντες, ὤρμησαν κατὰ τῶν Ῥωμαίων.

Outre les serments échangés, c'est donc bien le traité écrit dont on conserve la trace dans les chancelleries, preuve en est, qui fixe la paix et l'entente officielle, donc le respect tacite, entre les deux Etats qui le signent. A titre d'exemple il faut retenir le cas de la paix signée par Constantin V avec les Bulgares en 772. A la suite d'une incursion de l'empereur en territoire bulgare, suivie de son retrait et de la demande bulgare d'établir la paix, le souverain s'entend avec des envoyés bulgares. Ils prêtent le serment mutuel de rester désormais dans leurs propres territoires, décision qu'ils entérinent, précise bien Théophane, en la fixant par des écrits qu'ils établissent de concorde à Constantinople⁷³. Le renouvellement même d'un traité se fait aussi par écrit; ainsi celui de 678 est-il ratifié de nouveau lorsque Justinien arrive au pouvoir en 685⁷⁴. Cette ratification, après vérification du texte écrit qui définit les termes de l'accord, est quelquefois lente. Elle suscite à certains moments plusieurs échanges d'ambassades entre souverains avant de parvenir au texte et à l'accord finaux⁷⁵.

La mise à l'écrit de traités internationaux a aussi pour but de les fixer dans la mémoire des hommes. C'est explicitement le cas lors d'un traité conclu en 562 avec les Perses⁷⁶. Il est donc un devoir de mémoire que de les respecter, ainsi qu'un hommage rendu aux précédents souverains qui en ont eu la paternité. Théophane souligne que la rupture par Justinien II de la paix avec les Bulgares va à l'encontre du traité conclu par son propre père, sans en dire plus⁷⁷. Plus tard, dans une lettre à l'émir de Crète qui vient d'attaquer la Chypre chrétienne, le patriarche et régent Nicolas Mystikos lui rappelle qu'aucun de ses "aïeux" (προπάτωρες) n'ont remis en cause la trêve qui protégeait les Chypriotes. Il insiste sur le fait que tous les souverains musulmans qui l'ont précédé, depuis la signature de cette trêve

⁷³ THEOPHANE, *op. cit.*, AM 6265, p. 447: καὶ ἐποίησαν ἔγγραφα ἐπὶ τοῦτω πρὸς ἀλλήλους.

⁷⁴ *Ibid.*, AM 6178, p. 363: après la venue d'émissaires du khalife Abd-al-Malik à Constantinople, c'est le représentant de Justinien II qui se rend auprès du khalife pour ratifier l'accord et dresser une garantie écrite en présence du souverain; cf. D. A. MILLER, *op. cit.*, p. 72.

⁷⁵ Ainsi les multiples allées et venues de délégations officielles entre Byzance et le jeune Empire carolingien de 801 à 812, date de la reconnaissance officielle de l'Empire d'Occident par Byzance, puis de 812 à 817 après la mort de Charlemagne et le problème de la frontière commune entre les deux empires: cf. T. C. LOUNGHS, *Les ambassades byzantines en Occident: depuis la fondation des Etats barbares jusqu'aux croisades (407-1096)*, Athènes 1980, pp. 158-163.

⁷⁶ D. A. MILLER, *op. cit.*, p. 72: chaque partie en présence repart avec une copie du traité, rédigée dans sa propre langue, et considérée comme un "aide mémoire".

⁷⁷ THEOPHANE, *op. cit.*, AM 6179, p. 364.

jusqu'à lui, ont honorablement respecté ce que leurs pères avaient décidé et ratifié à l'écrit, sans jamais le violer ni même d'avoir l'intention de le faire⁷⁸. De bonne guerre il renforce cet argument en laissant entendre combien, au contraire, les hommes de sa génération et de celles futures ne pourront que condamner l'injustice dont l'émir vient de se rendre responsable⁷⁹.

Respecter la paix définie à l'écrit et mutuellement ratifiée sous serment par ses pères ou aïeux est donc un argument fort pour contraindre un souverain à limiter ses velléités guerrières. Argument tout théorique c'est certain, mais qui engage le souverain à la dignité, non seulement vis à vis de son partenaire diplomatique, mais aussi au sein de son propre clan, de sa propre lignée dynastique. Il en va, si l'on suit Mystikos, de sa renommée dans les générations qui lui succéderont⁸⁰. Idée d'autant plus forte puisqu'elle reprend celle du respect naturel qu'un fils doit à son père, telle qu'elle apparaît dans l'idéologie byzantine de la famille des princes. Un épistolier officiel peut ainsi s'indigner de la rupture d'un traité et d'une guerre lancée contre l'empereur par un souverain qui, chrétien, relève de l'édifice familial que le *basileus* domine. Non seulement le souverain qui s'y livre agit à l'encontre de ce que ses pères authentiques ont conclu dans la passé, mais, en plus, contre celui qui est devenu son père spirituel et symbolique, l'empereur de Byzance⁸¹. Acte d'impudence qui vaut la plus

⁷⁸ N. ΜΥΣΤΙΚΟΣ, *op. cit.*, Lettre 1, pp. 4-5; plus bas il reproche à l'émir d'avoir attaqué des Chypriotes qui «n'ont commis aucune faute, ni brisé aucun article des accords originaux», *ibid.*, pp. 6-7.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 6-7, et, en conclusion, l'auteur demande à nouveau à l'émir de redonner aux Chypriotes les droits «accordés à eux au début par vos pères», *ibid.*, pp. 12-13.

⁸⁰ Ne peut-on pas voir, d'ailleurs, comme un engagement pris pour une génération, au moins, la période de trente ans que l'on définit quelquefois lors de la signature des traités de paix? C'est le cas, notamment, de la paix signée avec les Arabes en 678: THEOPHANE, *op. cit.*, AM 6169, p. 355, pour laquelle le texte rédigé du traité est laissé aux deux parties en présence, puis accompagné de serment, voir aussi NICEPHORE, *Breviarium*, ed. C. Mango, *CFHB*, XIII, Washington 1990, 34, pp. 86-87; autre paix de trente ans, celle avec les Bulgares en 816: W. T. TREADGOLD, «The Bulgars treaty with the Byzantines in 816», *Rivista di studi bizantini e slavi* 4 (1984) 213-220.

⁸¹ Arguments fréquents dans l'intense correspondance entre l'Empire et la Bulgarie, par exemple, au début du Xe siècle: voir R. J. H. JENKINS, «The peace with Bulgaria (927) celebrated by Theodore Daphnopolates», *Polychronion. Festschrift F. Dölger*, 1966, pp. 287-303 et notamment p. 299; sur la portée rhétorique de tels propos, N. KOUTRAKOU, «Logos and Pathos...», p. 14 et 18 notamment; enfin sur l'idéologie de la famille des princes, G. OSTROGORSKY, «The byzantine emperor and the hierarchical world order», *Slavonic and east european review* 35 (1956) 1-14.

cinglante des condamnations au regard de l'idéologie byzantine. Les traités de Byzance avec la Russie au Xe siècle le montrent de manière certaine. Celui de 911, par exemple, dit bien que la mise à l'écrit de la convention de paix va au-delà du seul engagement oral, en même temps qu'elle vise «à la conservation [de la paix] dans les temps à venir»⁸².

Le respect de ce qui est écrit est donc grand, surtout lorsqu'il engage la paix officielle. Ce n'est pas un hasard si l'acte écrit est associé de près aux serments mêmes qui l'accompagnent –et qui, eux, une fois prêtés, n'ont plus qu'un caractère abstrait dont ne peuvent plus témoigner que les seules personnes présentes lors de la ratification. Pour faire comprendre à Liutprand de Crémone les erreurs de son souverain et lui prouver son parjure, on lui rappelle que «l'acte écrit des serments [prêtés par Domenicus] sont encore là», preuve juridique concrète que l'on se tient prêt à exhiber le cas échéant⁸³. A son tour et dans le même esprit, Anne Comnène peut se gausser d'une alliance entre le pape et Robert Guiscard, car établie avec des serments «qui ne sont que des mots»⁸⁴. Au contraire, ce même auteur se plaît à souligner la bienveillance de l'empereur vis à vis des Turcs de Nicée, lors du siège de cette ville par les croisés en 1097. Craignant pour leur vie et la sûreté de leurs biens, les habitants sont rassurés sur l'accord passé auparavant avec Alexis Ier, grâce au général Boutoumitès qui leur «montre les engagements écrits» que les Byzantins s'engagent donc à respecter⁸⁵.

Si les Latins ou les Bulgares, parmi d'autres, sont prêts à oublier leurs serments aux yeux des Byzantins, ou bien à bafouer régulièrement les textes officiels, il n'en va pas nécessairement de même pour les musulmans. Ces voisins, en particulier orientaux, sont des partenaires que l'on a appris, très tôt, à connaître. Une confiance mutuelle s'est même progressi-

⁸² I. SORLIN, *op. cit.*, p. 333: «Notre clarté (...) a jugé juste de confirmer et de proclamer un tel amour [entre les chrétiens et les Russes] non seulement par la parole, mais aussi par un écrit et un ferme serment, en jurant sur son arme, selon notre foi et notre loi», laisse entendre, en outre, que c'est aussi par le serment que l'acte écrit prend toute sa valeur.

⁸³ LUPTRAND DE CREMONE, *Relatio...*, XXV, p. 198 :... *et iurisiurandi literae impraesentiarum sunt*.

⁸⁴ A. COMNENE, *op. cit.*, I, XIII, 6, éd. Leib, vol. I, p. 49 :... ὥστε μέχρι λόγων οἱ ὄρκιοι τοῦτων. Nous suivons ici la traduction de Leib qui sous entend que les mots échangés lors de la prestation de serments étaient vides de sens; Anne Comnène peut de ce fait souligner que ces engagements furent éphémères et rapidement violés, conformément au *topos* montrant les barbares inconstants dans les trêves.

⁸⁵ A. COMNENE, *op. cit.*, XI, I, 2, vol. III, p. 8, Boutoumitès leur montre τὰς ἐγγράφους ὑποσχέσεις.

vement installée qui ressort pleinement dans les relations diplomatiques. En dépit des razzias effectuées par les musulmans, ne serait-ce qu'au nom du devoir canonique de la guerre sainte (*djihad*), c'est un relatif statu quo territorial qui prévaut peu à peu, après le début du IX^e siècle, entre Byzance et le khalifat abbasside⁸⁶. Il ne peut qu'accentuer ce sentiment de confiance, qui se meut en respect entre les deux empires, d'autant plus quand celui-ci est officialisé par des accords écrits. Faut-il rappeler que très tôt des relations contractuelles et écrites se mettent place entre Byzance et l'Islam? De multiples exemples d'*amân* ('sauvegarde'), qui fixent le sort et assurent la sécurité des populations conquises restées chrétiennes sous domination musulmane, sont parvenus jusqu'à nous depuis le VII^e siècle⁸⁷. Ces actes de sauvegarde placent donc les conventions écrites au cœur des relations entre deux communautés qui y trouvent la base formelle et légale d'une cohabitation qui se veut pacifique. On ne saurait trop insister du reste sur la place majeure de la «chose écrite» dans l'Islam. L'écrit s'y voit accorder une dimension sacrée, et ce, non seulement pour le texte saint. Au reste, le texte d'un traité de paix doit être écrit et signé, que cela soit ou non une disposition juridique en elle-même⁸⁸.

Respecter un traité, une convention fixée par l'écrit que l'on souhaite intouchable est donc un leitmotiv commun aux deux civilisations qui se font face. En dehors de l'*amân*, les multiples échanges de prisonniers assortis d'accords prévus pour cela renforcent l'idée que des relations d'ordre contractuel, base de contacts plus intimes par la suite, constituent la norme de la diplomatie islamo-chrétienne en Orient⁸⁹. Les chroniqueurs se font fort de le rappeler, qu'il s'agisse d'un souverain de leur religion ou de son rival. A la suite d'une subtile ruse qu'il décrit, Ya'qubi fait tenir les propos suivants au commandant grec de la forteresse de Lu'lu'a s'adressant à un chef militaire arabe: «Tenir parole est beau; dans votre religion c'est ce qu'il y a de mieux»⁹⁰. Au reste les épistoliers officiels, si proches de l'idéo-

⁸⁶ A. AINOZ, *Les frontières de l'Empire musulman de 740 au Xe siècle*, Toulouse 1984.

⁸⁷ Nombreux cas sont cités chez des historiens comme Ibn al-Athîr, à propos de la conquête de la Sicile par exemple, voir A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, t. I: *La dynastie d'Amorium*, Bruxelles 1949-1950, pp. 359, 361-2, 364, 369 notamment; les historiens arabes ne manquent pas de souligner le respect de telles conventions par le souverain, voir aussi J. SCHACHT, «Amân», *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd. (=EP²), t. I, Paris 1960, pp. 441-442.

⁸⁸ J. SOURDEL-THOMINE, «Khatî», EP², t. IV, p. 1145; M. KHADDURY, «Hudna», EP², t. III, pp. 565-566, les juristes hanafites font de l'écrit et des signatures la preuve juridique de l'engagement.

⁸⁹ A. A. VASILIEV, *op. cit.*, pp. 311 et 314, pour les mentions d'accord lors d'échanges de prisonniers.

logie, insistent encore plus sur ce point. N'est-ce pas tout ce respect contractuel qui vient d'être remis en cause par les Byzantins quelques années plus tôt qu'Harun al-Rashîd reproche vivement à ces derniers, par la voie officielle, en rappelant que les qualités du «Prince des non-croyants» est «la bonté, la miséricorde, la justice, le respect des traités, des pactes et des clauses»⁹¹

Au regard de l'ensemble des ces arguments –rupture de serment, irrespect de traité fixé à l'écrit, offense faite à un héritage passé et paternel⁹²– la vigueur des critiques, nous l'avons vu, des chroniqueurs grecs à l'égard du *basileus* qui rompt la paix est compréhensible. N'oublions pas non plus, derrière ces mots et ses bonnes intentions, que la guerre à un coût, en terme de dépenses financières pour l'armée et surtout en terme de vies humaines. Aussi ne faut-il pas négliger, à notre sens, que les acteurs de la guerre, derrière l'empereur qui ressort toujours en premier dans les textes, sont les soldats de l'armée des thèmes à partir du VII^e siècle. Relevant de toutes les couches de la société byzantine, cette armée fait de la guerre une activité qui touche le plus grand nombre. Le respect, voire la pérennité, de cette institution repose sur une forme de consentement populaire qu'on ne saurait oublier⁹³: comment réagit cette armée et ces hommes devant une guerre lancée après une immorale rupture de paix par le souverain?

En dépit de ces considérations et des critiques envers un tel souverain, les chroniqueurs sont loin de tous adopter une attitude aussi explicite. Ainsi Théophane au regard de la double rupture diplomatique qui suit de peu l'arrivée au pouvoir de Justinien II en 685. Pour rendre compte des errements de l'empereur, et de la situation de guerre dans laquelle il place l'Empire en brisant la paix avec les Bulgares et le khalifat umayyade, le chronographe n'avance rien d'autre comme élément d'explication que la jeunesse du souverain⁹⁴. Même s'il évoque le legs de son père, on l'a vu, à

⁹⁰ A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 234, l'épisode se situe après la prise de Lu'lu'a en 832 par les Arabes.

⁹¹ *Lettre du khalife Harun al-Rashid à Constantin VI*, 16, p. 83.

⁹² Il est remarquable que dans les sources narratives, comme dans la correspondance officielle, la mention de la signature des souverains ou de son sceau n'apparaisse que plus rarement. Ils sont pourtant deux autres gages patents d'authenticité du traité, en plus de ces arguments récurrents, et apparaissent dans les traités mêmes: voir I. SORLIN, *op. cit.*, la signature valide les traités de 911 et 944, le sceau celui de 971, pp. 335, 451 et 467.

⁹³ H. AHRWEILER, «Quelques considérations...», pp. 250-253.

⁹⁴ THEOPHANE, *op. cit.*, AM 6178, p. 363, pour la rupture avec les Umayyades; le chronographe laisse aussi entendre, toutefois, qu'il est irréfléchi dans l'administration des affaires:

travers la paix bulgare qui n'est plus, la critique reste dissimulée, en tout cas indirecte et impropre à de telles circonstances.

En outre, ce même chroniqueur peut habilement détourner les responsabilités d'une rupture de paix sur un souverain alors que c'est bien l'empereur qui en est l'auteur évident. C'est le cas lors d'un épisode des relations entre Harun al-Rashîd et Nicéphore Ier. A la suite de la conquête de plusieurs forteresses par le khalife en 806, dont celles d'Héraclée d'après Théophane, l'empereur implore la paix qui est signée après de longues négociations. En plus d'un tribut de 30.000 *nomismata* dont les Byzantins devront s'acquitter, le traité stipule que les places prises par les Arabes ne devront pas être reconstruites. C'est sans compter sur la perfidie de Nicéphore qui, dès que les Arabes eurent quitté les lieux, «reconstruisit et fortifia immédiatement ces mêmes forteresses»⁹⁵. Mais dans les propos du chroniqueur, c'est le khalife qui, ayant appris la nouvelle, reprit une des places, envoya une flotte contre la Chypre chrétienne dont il déporta une partie de la population et, du fait de ces dommages, «rompit la paix»⁹⁶. Curieuse manière de faire du souverain rival le véritable coupable de cette faute diplomatique et morale, alors que c'est bien le *basileus* qui en est le premier responsable.

La malhonnêteté des chroniqueurs s'avère donc nette pour défendre le souverains de leur camp, et leur objectivité est quelquefois loin de celle entrevue plus haut lorsqu'ils condamnent ouvertement l'empereur. Plus que les critiques indirectes ou l'absence de discernement dans les responsabilités de chacun, c'est l'absence même de critique qui ressort quelquefois, et laisse entendre qu'un traité, un serment, une paix brisés par un Byzantin, fût-il empereur, n'est pas nécessairement un mal, ni une abomination. C'est ainsi par un silence emprunt de gêne dans les commentaires qu'un chroniqueur comme Théophane rend compte de l'attitude bien peu digne de l'empereur qui résilie un accord. Irène lui en fournit l'occasion en

⁹⁵ Ἰουστινιανὸς δὲ νεώτερος ὢν, ὡς ἰσ' χρόνων, καὶ ἀβούλως τὰ κατ' αὐτὸν διοικῶν...; et AM 6179, p. 364, pour les Bulgares.

⁹⁵ *Ibid.*, AM 6298, de Boor, p. 482: ἐστοίχησαν δὲ καὶ τὰ παραληφθέντα κάστρα μὴ κτισθῆναι. ἰποστρεψάντων δὲ τῶν Ἀράβων, ἔκτισεν εὐθέως τὰ αὐτὰ κάστρα καὶ καταχύρωσεν.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 482 : ... τὴν εἰρήνην διέστρεψεν. M. CANARD, *op. cit.*, émet un doute toutefois sur cette version qui veut que la reconstruction des places ait été faite en violation des traités; néanmoins la violation du pacte par Nicéphore –que ce soit sur le sort des places fortes où le refus du tribut– est attestée par les sources arabes, Tabari en particulier, que ce soit avant ou après la prise d'Héraclée (voire avant *et* après): p. 377; chez ce même Tabari ce sont les Chypriotes qui rompent les premiers la paix, motivant ainsi le raid arabe.

mettant fin au contrat, en 788, qui la liait avec les Francs. Le mariage prévu d'une princesse franque avec son fils est de fait annulé, l'impératrice se tournant vers une princesse arménienne pour cela –au grand désarroi de Constantin⁹⁷. La mention d'un tel acte est sèche, sans commentaire, envers une impératrice pourtant parjure, alors que les mentions de “serments” et d’ “entente” sont bien attestées.

Une forme implicite de complicité envers des actes peu glorieux qui paraît encore plus déconcertante avec l'absence complète d'évocation de la rupture de la paix avec les Arabes en 785. C'est celle qui provoque la réaction d'indignation de ces derniers et la condamnation écrite du khalife à l'empereur onze ans plus tard, on l'a vu. Cette date de rupture est confirmée par Tabari, mais n'apparaît nullement chez Théophane⁹⁸. Celui-ci signale bien la paix de 782, les nombreux cadeaux échangés avec Harun al-Rashîd et le tribut infligé à Byzance⁹⁹. Trois ans plus tard, au lieu de la rupture, ce sont au contraire les lettres envoyées par Irène à Antioche et à Alexandrie, et qui affirment que la paix n'a pas encore été rompue, que le chroniqueur évoque¹⁰⁰. La première mention d'hostilités militaires avec le khalifat n'apparaît qu'en 788-789, soit sept ans après le début d'une trêve qui semble n'avoir duré que trois ans¹⁰¹. Pourquoi une telle absence? On ne peut croire que le chroniqueur n'ait point été au courant de la reprise des combats avant le terme fixé par le traité de 782. Théophane agit donc là par omission volontaire semble-t-il, et pour ne pas ternir la réputation d'une impératrice qui, comme lui, fut iconodoule, et qui, à ce titre, a réalisé la paix –une autre paix, celle de l'Eglise. Au reste, le chroniqueur arabe Tabari ne s'y trompe pas en qualifiant l'attitude byzantine de “perfide”.

⁹⁷ THEOPHANE, *op. cit.*, AM 6281, p. 463: Λύσσα δὲ ἡ βασίλισσα εἰρήνην τὴν πρὸς τοὺς Φράγγους συναλλαγῆν... D'après lui, le fils d'Irène devait s'unir à la fille de Charlemagne, Rotrude, à la suite du consentement (συμφωνία) et des serments (ὄρκος) échangés en 781: *ibid.*, AM 6274, p. 455. Les annales franques affirment, au contraire, que le souverain de Constantinople attaqua les Bénéventins car la rupture venait de Charlemagne qui refusait le mariage: *Annales regni francorum*, ed. Kurze, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum germanicarum*, Hanovre 1895, a. 788.

⁹⁸ E. W. BROOKS, «Byzantine and Arabs in the time of the early Abbassids», *English Historical Review* 15 (1900) p. 739.

⁹⁹ THEOPHANE, *op. cit.*, AM 6274, p. 456.

¹⁰⁰ *Ibidem*, AM 6277, pp. 460-461.

¹⁰¹ *Ibid.*, AM 6281, p. 463; en AM 6279 (786-787), p. 462, Irène prétexte, pour justifier un déploiement de forces militaires destinées à s'assurer du soutien des thèmes asiatiques à son égard, la préparation d'une expédition vers l'Orient comme si les Arabes venaient de l'en-vahir.

Enfin, qu'est-ce qu'une rupture de la paix si la guerre qui s'en suit est victorieuse pour l'empereur? Lorsque Constantin V conclue la paix avec les Bulgares, il apprend par ses espions en Bulgarie que ses voisins s'apprêtent, en réalité, à l'attaquer. Il prépare ostensiblement une fausse manœuvre militaire contre les Arabes destinée à impressionner et à tromper les émissaires encore présents à Constantinople. Une fois ces derniers congédiés, il lance pour de bon son armée contre les Bulgares et remporte ainsi une grande victoire¹⁰². De fait, c'est bien lui qui, le premier, rompt la paix à peine établie. Mais Théophane, en dépit de son iconodoulie, n'émet aucune condamnation à son égard. Il est vrai que ce sont les Bulgares qui, les premiers, en préparant une offensive contre l'Empire, étaient sur le point de briser le tout récent traité. De plus, c'est par l'information de ses espions et en simulant une offensive contre d'autres ennemis, donc par la ruse, que l'empereur agit et triomphe. Une forme de "defensiv imperialism" (D. Obolensky) en quelque sorte qui retient habilement la fougue de barbares parjures et sauve ainsi, par les armes, la paix¹⁰³. Au reste, le triomphe par la ruse, même lorsque celle-ci contourne une entente ou un pacte pour tromper l'adversaire et passe par l'effort des armes, est plus d'une fois glorifié à Byzance –et non pour les seuls empereurs¹⁰⁴. Mais c'est bien la victoire qui, plus que tout autre chose, compte. Elle en vient à faire oublier le parjure de l'empereur et les risques qu'il prend à bien des égards en se montrant irrespectueux des traités. Il en est ainsi, si l'on en croit Nicétas Choniatès, après la défaite de Manuel Ier Comnène contre les Turcs à Myrioképhalon, en 1176. Agissant en opposition avec les clauses du traité conclu avec le sultan, l'empereur ne détruit qu'une seule des deux forteresses frontalières qui devaient être rasées. Une ambassade turque ne change rien au parjure du *basileus* ni à sa volonté. Celle-ci n'est aucunement condamnée par Nicétas qui signale, au contraire, que, en dépit d'une

¹⁰² *Ibid.*, AM 6265, p. 447.

¹⁰³ Au total Théophane est donc plutôt élogieux du fait que le stratagème ait réussi, puisqu'il est suivi de la victoire et d'un combat noble, puisqu'il n'a pas fait couler le sang des chrétiens; néanmoins cet extrait laudatif ne doit pas occulter la nette critique du même empereur qui triomphe, dix ans plus tôt, des mêmes Bulgares, mais par une ruse grossière: à la suite d'une fausse paix conclue avec ces voisins, il profite de leur confiance pour les attaquer par surprise, et, trouvant les "passes" non gardées, remporte aisément, mais «sans gloire», la victoire, AM 6256, p. 436.

¹⁰⁴ Ainsi les généraux, eux aussi concernés au premier chef par la guerre: exemple de Maniakès qui se joue, par ruse, des Arabes, KEDRENOS, *op. cit.*, p. 382.

offensive punitive turque qui est couronnée de succès, la riposte byzantine finit par être victorieuse¹⁰⁵.

Si les chroniqueurs grecs, Théophane en particulier, ne sont pas toujours véhéments dans leur critique des *basileis* qui rompent volontairement la paix, allant jusqu'à tenir sous silence, voire nier, ces ruptures peu glorieuses à plus d'un titre, c'est qu'ils savent que la frontière est souvent tenue entre la paix et la guerre. En dépit d'une idéologie de la paix particulièrement développée et entretenue à Byzance, l'empereur est aussi celui qui peut gagner sa vraie gloire, et quelquefois sa légitimité, sur le champ de bataille. A y regarder de plus près, la réalité de la guerre et de l'empereur guerrier y est loin d'être constamment condamnée –ce qui va au rebours des aspects pacifistes de l'idéologie.

Certes la guerre est une abomination qu'il faut, en bons chrétiens, fuir à tout prix. La diplomatie et les échanges d'ambassades doivent toujours être prioritaires sur l'effort des armes, d'où les condamnations évidentes lorsque, sans avertissement, les empereurs rompent la paix. Mais si cette diplomatie est insuffisante, l'empereur doit de résoudre à la guerre. Elle est partie intégrante de la juste défense de l'Empire¹⁰⁶. A ce titre elle incombe au métier d'empereur dans la lignée des empereurs romains de l'antiquité: des philosophes du pouvoir comme Sénèque ou Synésios de Cyrène affirment que «la spécialité du souverain c'est la guerre»¹⁰⁷. Sans être nécessairement mise en avant à Byzance la dimension guerrière du *basileus* n'est jamais oubliée. De ce fait, deux héritages entrent en contradiction à Byzance: l'héritage purement romain de la guerre et celui du christianisme qui accorde à la paix une place centrale¹⁰⁸. Le pragmatisme byzantin résout cet apparent paradoxe dans la recherche d'un voie moyenne. Dans son discours au porphyrogénète Constantin Doukas, Théophylacte d'Achrida affirme que «celui qui dégaîne trop facilement l'épée n'est pas un basileus mais un bourreau», sans pour autant rejeter toute idée d'activité militaire, mais en accordant à celle-ci une juste mesure. Il souligne au contraire combien l'entraînement à la guerre, l'exercice du combat, doit être le quotidien du

¹⁰⁵ N. CHONIATES, *Historia*, éd. J.-L. Van Dieten, *CFHB*, 1975, pp. 191-194.

¹⁰⁶ En 1121, après plusieurs ambassades sans effet destinées aux «Scythes» (Hongrois), Jean II Comnène se décide au combat, «pour que la guerre décide de la situation»: J. KINNAMOS, *op. cit.*, I, 3, pp. 7-8.

¹⁰⁷ SYNESIOS DE CYRENE, *Discours sur la royauté à l'empereur Arcadius*, éd. Lacombrade, Paris, Les Belles Lettres, 1951, 14, p. 50; SENEQUE, *De Clementia, Prooemium*, I, 2 et III, III, 1.

¹⁰⁸ G. PITSAKIS, «Guerre et paix en droit byzantin», *Méditerranées* 30-31 (2002) 217-221.

souverain en temps de paix¹⁰⁹. Des idées qui reprennent la description que fait Michel Psellos du quotidien d'un grand empereur militaire, Basile II¹¹⁰. Si la guerre est un mal nécessaire, elle reste omniprésente durant toute l'histoire de Byzance, en particulier avec ses voisins musulmans. Ceux-ci, rappelons-le, ne conçoivent l'état de paix avec les infidèles que de manière temporaire; il ne peut y avoir de paix durable mais, au mieux, des trêves limitées dans le temps¹¹¹. De fait, en dépit d'une diplomatie intense, c'est aussi une situation d'opérations militaires toujours possibles, au moins dans les zones frontalières, qui prévaut à Byzance. Il semble bien, à travers la correspondance officielle, que l'on s'y soit habitué –à l'inverse de la situation avec d'autres Etats rivaux mais chrétiens, pour lesquels la paix est, théoriquement, de rigueur¹¹².

Bien plus, c'est de l'organisation militaire et des qualités au combat de l'empereur dont dépend le salut de l'Empire. Le patriarche Nicéphore se plaint amèrement que depuis l'avènement de Léon III, l'Empire décline, l'éducation est détruite et l'organisation militaire émiettée¹¹³. En outre, la «guerre noble» dont se glorifie Constantin V, d'après Théophane, est une guerre où le sang des chrétiens n'a pas coulé mais pour laquelle le chroniqueur est bien silencieux sur les effets dans le camp adverse –en l'occurrence celui des Bulgares encore païens. Au reste, et en s'en tenant aux textes les plus proches de la rhétorique du pouvoir, certains *basilikoi logoi*, certes peu nombreux, n'hésitent pas à glorifier l'empereur qui triomphe dans le sang. C'est sur le côté terrifiant pour les peuples barbares d'un

¹⁰⁹ T. D'ACHRIDA, *op. cit.*, pp. 207-209: "Ὅστις δὲ ῥαδίως ἀπογυμνοῖ τὸ ξίφος, οὗτος οὐ βασιλεὺς, ἀλλὰ δῆμιος.

¹¹⁰ M. PSELLOS, *op. cit.*, Basile II, XXXIII, vol. I, p. 21, insiste sur les qualités tactiques de l'empereur et affirme que sa rigueur au combat et vis à vis de ses soldats n'a d'autre ambition que d'éviter la guerre elle-même.

¹¹¹ M. KHADDURY, «Suhl», *Etz*, t. IX, pp. 880-881; ces trêves ne peuvent excéder dix ans théoriquement.

¹¹² T. DAPHNOPATES, *op. cit.*, Lettre 6, p. 71, où l'épistolier répond au tsar Syméon qu'en vertu d'une foi différente des *Sarrasins*, les Byzantins ne peuvent conclure de paix permanente avec eux. Mais un tel texte, très idéologique, ne doit pas cacher que se résoudre à cette situation de guerre permanente n'est pas une chose évidente à Byzance: l'empereur voulant établir une paix permanente avec les Fatimides, un émissaire byzantin se voit répondre par le khalife al Mu'izz que cela est impossible au nom du *djibâd*: S. M. STERN, «An embassy of the byzantine emperor to the Fatimid caliph al Mu'izz», *Byzantion* 20 (1950) p. 246.

¹¹³ NICEPHORE, *op. cit.*, 52, pp. 120-121.

empereur qui est loué comme chef militaire victorieux que l'accent est, ici, mis en avant¹¹⁴.

La vénération de la paix qui doit entourer le souverain dans l'exercice de son pouvoir a donc des limites certaines. Tout le paradoxe, au moins apparent, des conceptions byzantines sur la paix et la guerre ne se résume-t-il pas dans la formule synthétique donnée par Anne Comnène qui veut que «le but de la guerre c'est la paix»¹¹⁵ Adage qui reprend des conceptions aristotéliennes, puis romaines, et qui élève la paix au rang de fin ultime de la guerre juste. N'en vient-il pas à justifier, par la rhétorique, toute entreprise guerrière? Comment interpréter, dans cette optique, «tous les moyens» possibles par lesquels le père d'Anne Comnène cherchait, nous l'avons vu, à maintenir la paix? Sans pouvoir être tranchées radicalement, dans un sens comme dans un autre, ces questions méritent d'être posées et restent ouvertes¹¹⁶. Le fait même que des exceptions notables, certes peu nombreuses, remettent en cause la règle qui veut qu'un empereur qui rompt la paix sans vraie raison, soit condamné, fragilise le glacié «pacifiste» dont l'idéologie veut bien entourer l'empereur. La paix, comme instrument d'étude pour l'historien, reste donc à manier avec précaution, même pour l'Orient byzantin dont on dit, avec force argument, qu'il fut moins belliqueux que son voisin occidental¹¹⁷. A ce titre les mentions de «paix» dans les textes ne doivent pas cacher toute l'ambivalence, voire l'hypocrisie, d'un tel terme ou concept. La «pacification» de la Bulgarie dont le général Kékavménos fait de Basile II l'illustre artisan s'inscrit, de fait, dans le digne héritage de l'ancienne Rome¹¹⁸. La *pax romana*, qu'une *pax byzantina* a poursuivie en la christianisant, ne fut-elle pas, de l'aveu même

¹¹⁴ N. RADOSEVIC, «L'Oecouménè byzantine dans les discours impériaux du XIe et XIIe siècles», *Byzantinoslavica* 54 (1993) p. 160, qui cite Psellos et Jean Diogène.

¹¹⁵ A. COMNENE, *op. cit.*, XII, V, 2, vol. III, p. 68: εἰρήνη μὲν γὰρ τέλος ἐστὶ πολέμου παντός.

¹¹⁶ Nous renvoyons, en dernière analyse, aux réflexions de J. F. HALDON, *op. cit.*, pp. 286-287 et 290 et s.

¹¹⁷ Voir en dernier lieu *Peace and war in Byzantium. Essays in honor of G. T. DENNIS*, Washington 1995.

¹¹⁸ KEKAVMENOS, *Strategikon*, ed. Maria Dora Spadaro, *Raccomandazioni e consigli di un galantuomo*, Alessandria 1998, II, 76, pp. 112-113: ὄν μετὰ τὸ εἰρηνεῦσαι τὴν Βουλγαρίαν ἀνεβίβασεν ὁ μακαρίτης κύρις Βασίλειος ὁ πορφυρογέννητος εἰς τὸ τῶν πατρικίων ἀξίωμα... L'auteur évoque ici son grand père maternel qui reçoit du *basileus* la dignité de patrice.

d'un de ses contemporains, Tacite, un territoire soumis à la force des Romains qui «là où ils firent le vide, ils appelèrent ça la paix»¹¹⁹

Nicolas DROCOURT

28, av. de Gascogne
31820 Pibrac
FRANCE

nicolas.drocourt@wanadoo.fr

¹¹⁹ TACITE, *Vie d'Agricola*, éd. E. de Saint Denis, Paris, Les Belles Lettres, 1967, XXX, 7, p. 24: *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*, dans un discours d'un des généraux bretons devant ses troupes.

LA NOVELA DE ÉPOCA COMNENA A LA LUZ DE LA INVESTIGACIÓN CONTEMPORÁNEA: EL CASO DE *RODANTE Y DOSICLES*

RESUMEN: Las cuatro novelas bizantinas escritas en griego aticista que conservamos del s. XII fueron compuestas en una época que coincide con el desarrollo del género novelesco en Occidente. El artículo repasa los argumentos que permiten defender que estas novelas sirvieron de modelo a los tres *romans d'antiquité* promovidos en territorio franco por Leonor de Aquitania. De las cuatro novelas, "Rodante y Dosicles", de Teodoro Pródromo, es con mucha probabilidad la más antigua, lo que le confiere una importancia capital en la revitalización de este género literario en la Europa medieval.

PALABRAS CLAVE: novela bizantina; literatura comnena; cruzadas.

ABSTRACT: All four extant byzantine novels written in atticist Greek during the twelfth century were composed in a time noted for the development of the genre of novel in the West. This paper focuses on the reasons for the hypothesis that these novels were the model for the three *romans d'antiquité* encouraged by Eleanor of Aquitaine. Among the four novels, "Rodanthes and Dosicles" by Theodoros Prodromos is very likely to be the oldest one and to have played a significant role in the revival of this literary genre in the medieval Europe.

KEYWORDS: byzantine novel; Comnenian literature; Crusades.

§ 1. Las cuatro novelas del s. XII escritas en griego culto por Teodoro Pródromo, Constantino Manases, Nicetas Eugenio y Eustacio Macrembolita testimonian, tras ocho siglos de silencio, el resurgimiento del género

novelesco en el Imperio Bizantino¹. Y aunque ninguna de ellas se puede datar con precisión, es opinión generalizada que la iniciativa del *revival* de la novelística en el s. XII se debe a Teodoro Pródromo (ca. 1100-ca. 1170)². Su novela *Rodante y Dosicles*, la más larga de las composiciones literarias que de este autor nos han sobrevivido, está construida en tres partes de logrado equilibrio: los libros I-III contienen una compleja doble analepsis (inspirada en la técnica del *in medias res* utilizada por Heliodoro) con la que Pródromo reproduce la historia de amor de los dos protagonistas; los enfrentamientos entre las dos bandas de piratas en cuyas manos caen sucesivamente Rodante y Dosicles ocupan los libros IV-VI, en tanto que los últimos tres libros relatan el reencuentro de los amantes tras varias aventuras sufridas por separado y su feliz unión³.

La novela de Pródromo consta de 4605 dodecasílabos bizantinos, un metro caracterizado por la relajación de las reglas del antiguo trímetro yámbico en favor de un ritmo de acentuación cuaternaria y que fue utilizado también por Nicetas Eugenio en *Drosila y Caricles*⁴. En cambio,

¹ El hecho de estar escritas en la lengua culta y purista, heredada de la lengua de los aticistas antiguos, impidió, en opinión de H. G. BECK, *Byzantinisches Erotikon*, Múnich 1984, pp. 125-127, que las cuatro novelas conservadas de la era Comnena contasen con un público más amplio.

² Para esta datación cf. A. KAZHDAN-S. FRANKLIN, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge-París 1984, pp. 87-114, con el título «Theodore Prodromus: a reappraisal», en especial pp. 92-100, que se basan en los datos que aportan sus poemas histórico-biográficos.

³ Cf. para la transmisión manuscrita de *Rodante y Dosicles* M. T. COTTONE, «La tradizione manoscritta del romanzo di Teodoro Prodromo», *Univ. di Padova. Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici. Miscellanea* 2 (1979) 9-34. Hasta la reciente aparición de la edición crítica de M. MARCOVICH, *Theodori Prodromi De Rhodantibus et Dosicles amoribus Libri IX*, Stuttgart-Leipzig 1992, la de R. HERCHER, «Ἐρωτικῶν λόγων συγγραφεῖς. Scriptores Erotici Graeci II, Leipzig 1859, pp. 287-434, ha sido el texto canónico de esta novela. La última edición de *Rodante y Dosicles*, acompañada de traducción italiana, ha corrido a cargo de F. CONCA, *Il romanzo bizantino del XII secolo. Teodoro Prodromo-Niceta Eugenio-Eustazio Macrembolita-Costantino Manasse*, Turín 1994. Existen dos versiones francesas de la novela aparecidas en 1746, una anónima y otra de Godart de Beauchamps: cf. M. BRIX-I. PIETTE, «Sur deux traductions françaises de Théodore Prodrome», *Les Études Classiques* 62 (1994) 55-58. Contamos también con la traducción española de J. A. MORENO JURADO, *Teodoro Pródromos, Rodante y Dosicles*, Madrid 1996.

⁴ Cf. para esta novela A. KAZHDAN, «Bemerkungen zu Niketas Eugenianos», *JÖBG* 16 (1967) 101-117; S. DELIGIORIS, «A Byzantine Romance in International Perspective. The *Drosila and Charicles* of Niketas Eugenianos», *Neo-Hellenika* 2 (1975) 21-32; y F. CONCA (ED.), *Nicetas Eugenianos, de Drosillae et Chariclis amoribus*, Amsterdam 1990.

Constantino Manases eligió para su novela *Aristandro y Calítea*⁵ los llamados 'versos políticos'. El único de los cuatro novelistas en utilizar la prosa y la narración en primera persona es Eustacio Macrembolita, cuya *Hismine e Hysminias* es la más moderna de las cuatro novelas griegas del s. XII⁶.

§ 2. Es evidente que la agria crítica que los grandes filólogos Erwin Rohde y Karl Krumbacher vertieron a finales del siglo pasado y principios del presente sobre las cuatro novelas bizantinas de la época de los emperadores Comnenos hizo un flaco favor a la recepción de estas obras durante nuestro siglo⁷, hasta el punto de que sólo desde hace pocos años han sido éstas merecedoras de estudios asépticos y juicios rigurosos. Resulta igualmente palmario que en la novelística más que en ningún otro campo de la literatura bizantina las opiniones de Krumbacher han de ser sometidas a una profunda revisión, ya que éste, al reconocer la estrecha filiación histórico-literaria que unía a las cuatro novelas Comnenas con las antiguas novelas griegas de amor, procedió automáticamente, pese a los ocho siglos que las separan, a enjuiciar aquéllas según los patrones estéticos y literarios de sus predecesoras de época helenística e imperial⁸.

A ello se añade que los competentes filólogos mencionados no sólo consideraban las novelas griegas como un producto de la llamada Segunda Sofística cargado básicamente de un fuerte componente retórico, sino que además juzgaron tanto los relatos amorosos de época tardoantigua como los del s. XII tomando como punto de referencia la novela naturalista y psicológica del s. XIX. Ello les hizo sancionar con dureza en las novelas griegas y bizantinas la falta de hondura en la representación de los caracteres

⁵ Esta novela, que se ha conservado de forma fragmentaria, fue reconstruida por O. MAZAL, *Der Roman des Konstantinos Manasses. Überlieferung, Rekonstruktion, Textausgabe der Fragmente*, Viena 1967. Cf. también R. ANASTASI, 'Sul romanzo di Costantino Manasse', *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 11 (1969) 214-236.

⁶ La originalidad de esta pieza consiste principalmente en la lograda descripción de estados anímicos y en la nueva sensibilidad que demuestra hacia el realismo y los sentimientos amorosos. Cf. M. ALEXIOU, 'A critical reappraisal of Eustathios Makrembolites' *Hysmine and Hysminias*', *Byzantine and Modern Greek Studies* 3 (1977) 23-43; y K. PLEPELITS, *Eustathios Makrembolites, Hysmine und Hysminias*, Stuttgart 1989.

⁷ E. ROHDE, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1876 [reimpr. Hildesheim 1960], pp. 554-577; K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, Múnich 1897², pp. 376-380 y 763-766.

⁸ Y según criterios perfectamente discutibles, como las apreciaciones estéticas que definen las novelas bizantinas del s. XII con los términos *süßlich*, *ekelhaft* o *barbarisch*.

psicológicos, aplicando de este modo a las novelas en cuestión criterios ajenos a su tiempo y su contexto. Olvidando inexplicablemente lo que a nuestros ojos parece hoy un incuestionable punto de partida en cualquier investigación filológica, a saber, que cada obra literaria debe ser juzgada desde su propia época y desde el ambiente cultural y social en que se generó, la crítica alemana de fin de siglo logró con sus corrosivas opiniones hacer poco atractivos el estudio y la edición de los textos novelescos bizantinos. Sus radicales depreciaciones se explican por un doble motivo, primero porque las novelas bizantinas fueron consideradas *a priori* como un declive de calidad frente a las excelencias de la literatura clásica y, segundo, porque fueron definidas como una burda imitación de las antiguas. Pero en este sentido ha de tenerse en cuenta que los cuatro novelistas de la era Comnena tenían ante sus ojos los modelos de la novela tardoimperial y se sentían impelidos a imitarlos en razón de su formación retórica y de la *mimesis* exigida por la tradición educacional⁹.

§ 3. Desde mediados del siglo XX la investigación en el terreno de la novelística griega antigua y, por ende, medieval ha cambiado sustancialmente, en primer lugar, porque la cronología de la novela antigua ha tenido que ser revisada por completo —la opinión más generalizada la sitúa entre los siglos II a. C. y IV d. C.—, y en segundo lugar, porque ha quedado rechazada la tesis de la Segunda Sofística y se ha pasado a considerar el género como una creación del Helenismo. Ya que, si bien es cierto que se ha reconocido en la retórica un elemento dominante del sistema escolar tardoantiguo y bizantino cuya poderosa influencia se deja sentir en todos los géneros¹⁰, aquélla nunca habría estado en condiciones de crear por sí misma el género novelesco.

A una más justa y desapasionada apreciación del valor estético, literario e histórico-social de los cuatro testimonios bizantinos del *revival* novelesco del s. XII han contribuido, sin lugar a dudas, los rigurosos análisis

⁹ Esta tendencia mimética en virtud de la cual se reelaboran pasajes de Homero y otros clásicos reinterpretándolos en un nuevo discurso ha sido estudiada, en el caso de *Rodante y Dosicles*, por G. E. VULGO GIGANTE, «Motivi omerici nel romanzo di Teodoro Prodromo», *Siculorum Gymnasium* 32 (1979) 223-242. Cf. también H. HUNGER, «On the imitation (*mimesis*) of antiquity in Byzantine literature», *DOP* 23/24 (1969/70) 17-38 [reimpreso en: H. HUNGER, *Byzantinische Grundlagenforschungen. Gesammelte Aufsätze*, Londres 1973], en especial p. 37.

¹⁰ Cf. a este respecto H. HUNGER, «Byzantinische Rhetorik», en G. UEDING (ED.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübinga 1994, vol. II, cols. 92-118.

que de ellos han hecho A. D. Aleksidze y, sobre todo, Herbert Hunger¹¹. Estos trabajos han estimulado una copiosa ocupación en las últimas dos décadas con los textos novelescos del medievo oriental¹², abonando el terreno para la aparición de numerosas ediciones críticas y comentarios.

El propósito del presente trabajo es más bien modesto, ya que no tiene otro fin que el de repasar los argumentos esgrimidos por diversos estudiosos en las últimas décadas y que permiten, por una parte, modificar sensiblemente la perspectiva desde la que se ha venido estudiando la novela bizantina culta del s. XII y, por otra, considerar, a la luz de los rasgos específicamente bizantinos que la caracterizan y los préstamos que toma de la cultura occidental, la novela de Teodoro Pródromo *Rodante y Dosicles* en gran medida como precursora de la novela de amor y aventuras en el marco de la literatura medieval europea.

§ 4. La primera cuestión que conviene recordar, siquiera someramente, se refiere a los puentes de enlace entre la novela griega antigua y la bizantina. Resulta, en efecto, sorprendente que no se nos haya transmitido entre los siglos IV y XII ninguna obra perteneciente al género novelesco en lengua griega, aunque no faltan los testimonios que confirman la pervivencia de las dos novelas predilectas de la Antigüedad, *Leucipa y Clitofonte* de Aquiles Tacio y las *Etiópicas* de Heliodoro, en el ámbito literario bizantino¹³. Por su parte, el redescubrimiento de Longo por parte de Nicetas Eugenio en el s. XII era una *communis opinio* que ha quedado ahora

¹¹ A. D. ALEKSIDZE, *Vizantijskij roman XII veka*, Tbilisi 1965; H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 vols., München 1978, vol. I, pp. 119-142; y del mismo autor *Antiker und byzantinischer Roman*, Heidelberg 1980.

¹² Cf. los estudios de conjunto de R. BEATON, «The Greek Novel in the Middle Ages», en: R. BEATON (ED.), *The Greek Novel (AD 1-1985)*, Londres-Nueva York-Sydney 1988, pp. 134-143; *The Medieval Greek Romance*, Cambridge 1989 (2ª ed. Londres-Nueva York 1996), pp. 67-73; «The Byzantine revival of the ancient novel», en: G. SCHMELING (ED.), *The novel in the ancient world*, 1996.

¹³ En el *Comentario al Hexaemeron* de Pseudo-Eustacio (ca. 400), por ejemplo, hay cinco *excursus* tomados de *Leucipa y Clitofonte*. Sentencias aisladas de Aquiles Tacio y Heliodoro se introdujeron en la *Antología Palatina*. En el s. IX el patriarca Focio emitió en su *Biblioteca* (codd. 73, 87 y 94) un juicio sobre el nivel moral de las novelas de Heliodoro, Aquiles Tacio y Jámblico, favorable para el primero «por su recato sexual y mantenimiento de la castidad» y negativo para los otros dos «a causa de su lascivia». Al gran polígrafo del s. XI Miguel Pselo se debe una comparación entre Tacio y Heliodoro de la que se desprende que en época de Pselo ambas novelas contaban con un buen número de lectores, y en los s. XI-XII el gramático Gregorio de Corinto recomendó la lectura de estas obras en su tratado sobre sintaxis.

relativizada al considerarse más probable que la novela *Dafnis y Cloe* fuese ya conocida en Bizancio en el s. X¹⁴.

En este sentido, cada vez parece más claro que los elementos novelescos de la literatura hagiográfica, tan extendida en el mundo bizantino, ofrecen los puntos más firmes de conexión entre la novela antigua y la de época Comnena. Aunque, como acabamos de ver, no faltan huellas en la literatura bizantina del conocimiento de las novelas antiguas, es la floreciente literatura hagiográfica cristiana la que, con precedentes entre los apócrifos, constituye el mejor recambio para la antigua novela profana¹⁵. Los extravíos, el componente teratológico y erótico, el enfrentamiento con bandoleros o piratas, las inclemencias atmosféricas, la tentación a la moral de los héroes y la preservación de su castidad constituyen piedras de toque análogas en la literatura novelesca antigua, apócrifa y hagiográfica del período bizantino alto y medio –recuérdese en este punto uno de los productos más conocidos de la novela hagiográfica del Medioevo bizantino, *Barlaam y Josafat*–. Todo ello está además en íntima conexión con la etiqueta de ‘literatura de entretenimiento’ con que suelen definirse las novelas griegas antiguas y bizantinas.

§ 5. No es el momento ahora de enumerar los motivos literarios, la trama argumental y la técnica narrativa que emparentan de forma estrecha los relatos de amor bizantinos con sus predecesores griegos y que delatan la evidente herencia clásica de la novelística Comnena. Se trata, por el contrario, de repasar los numerosos rasgos innovadores que presenta la novela bizantina con respecto a sus modelos tardoimperiales. El primero es la elección del verso en lugar de la prosa. Tanto Teodoro Pródromo como Nicetas Eugenio escribieron sus novelas, como hemos recordado, en dodecasílabos bizantinos y Constantino Manases utilizó para la suya los llamados ‘versos políticos’, decapentasilabos que deben su nombre al hecho de ser usados en creaciones destinadas al ceremonial y la propaganda y

¹⁴ R. C. MCCAIL, «Did Constantine of Sicily read *Daphnis and Cloe*?», *Byzantion* 58 (1988) 111-122.

¹⁵ Cf. H. G. BECK, «Marginalia on the Byzantine novel», en: B. P. REARDON (ED.), *Erotica Antiqua. Acta of the International Conference of the Ancient Novel held under the auspices of the Society for the Promotion of Hellenic Studies at the University College of North Wales*, Bangor 1977, pp. 59-65 [versión alemana muy aumentada «Marginalien zum byzantinischen Roman», en: H. G. BECK-A. KAMBYLIS-P. MORAUX (EDS.), *Kyklos. Festschrift R. Keydell*, Berlín 1978, pp. 116-128].

que están por consiguiente teñidos de connotaciones imperialistas¹⁶. El ciclo épico del *Digenis Acrita* (s. X) había sido igualmente compuesto en verso, y seguramente tampoco es mera coincidencia el que las novelas tempranas en Occidente estén escritas en verso, como lo estuvieron antes que ellas las *chansons de geste* de la épica medieval.

No obstante, el rasgo que más claramente parece definir a las novelas Comnenas frente a sus patrones literarios griegos lo constituyen aquellos elementos específicamente bizantinos tomados de la cultura, el ambiente y la sociedad oriental del s. XII y con los que los autores de la época Comnena creían otorgar a sus obras una impronta singular¹⁷. Estos ‘mecanismos de actualización’ –en palabras de Herbert Hunger–, que apuntan a la realidad coetánea del autor, son, por ejemplo, detalles de escenas que, insertos en el relato novelesco, reflejan particularidades del ceremonial típico de la corte de Bizancio o de la mentalidad militar que presidió el mandato de los emperadores Comnenos.

Comenzando por este último aspecto y centrándonos ya en *Rodante y Dosicles*, una lectura atenta del texto permite deducir que la pieza fue escrita para personas pertenecientes a la clase social que dominaba entonces en Bizancio, la de la nobleza militar, de manera que los conceptos de nobleza de linaje o destreza militar que aparecen reiteradas veces en la novela no pueden interpretarse como un *locus similitis* romano o helenístico, sino que se hacen eco de una idea dinástica típicamente Comnena, de un estilo de vida y de un código de honor plenamente vigentes en aquel momento. Precisamente el componente bélico, los combates y en especial sus preparativos –artilugios para la guerra, estratagemas militares– ocupan en esta novela más espacio que en ninguna otra¹⁸. La explicación de un despliegue tal de escenas militares sólo puede encontrarse en el público aristocrático al que iba dirigida la novela y en la realidad social fuertemente militarizada a la que se acaba de hacer referencia¹⁹, sin olvidar la

¹⁶ Cf. M. JEFFREYS, «The Nature and Origins of the Political Verse», *DOP* 28 (1974) 143-195.

¹⁷ Cf. H. HUNGER, «Die byzantinische Literatur der Komnenenzeit. Versuch einer Neubewertung», *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Phil. Hist. Klasse* 105 (1968) 59-76, en especial pp. 72 sigs.

¹⁸ En especial, la contienda naval entre las escuadras de los piratas Briaxes y Mistilo con la intervención de buceadores (VI, 7-88) alcanza un tono marcadamente realista.

¹⁹ Piénsese que la aristocracia militar Comnena restauró durante un siglo la autoridad imperial de un poder abocado, no obstante, a una lenta agonía y a su extinción y que había perdido ya su supremacía en Asia Menor, en territorio italiano y en los Balcanes.

ideología personal de Pródromo, profundamente identificado con el mundo de la guerra y cuya carrera en el ejército se vio truncada por la delicada salud del poeta.

Otros detalles del relato están tomados del ceremonial típico de la corte y de las usanzas diplomáticas de Bizancio, como es el caso de la escena de recibimiento de un enviado extranjero en la 'corte' del pirata Mistilo (IV, 12-308) que precede al enfrentamiento militar entre éste y su oponente Briaxes. Artaxanes es acogido como embajador de una potencia extranjera y tratado según era costumbre en Bizancio: Mistilo toma asiento en un trono elevado, con una mirada teatral e iracunda y rodeado por su cuerpo de guardia. El embajador realiza la conocida *proskýnesis* y hace entrega de la carta de su señor. Mistilo la confía a su vez a su sátrapa inferior Gobriás, el cual procede a su lectura en alto. Aunque el bárbaro Mistilo *arde* de ira en su interior, se atiene al ceremonial bizantino, que no prevé para el emperador ninguna locución directa a enviados extraños, permanece largo tiempo callado, dirige a Gobriás unas lacónicas palabras con el encargo de agasajar al extranjero y de que al día siguiente sea expedido con la respuesta, se retira a sus aposentos y da por finalizada la audiencia. Es pertinente en este sentido recordar las impresiones recogidas por Liudprand de Cremona²⁰ durante su visita a la corte del emperador Constantino Porfirogénito en el año 940, cuyo *De Caerimoniis* prescribía todos los detalles referentes al ceremonial de corte, como el modo de vestirse o las aclamaciones apropiadas para cada momento. Aun con dos siglos de separación, tal normativa presenta notables paralelismos con la ceremonia de recepción narrada por Pródromo.

Por otra parte, de igual modo que en la corte bizantina se sabía impresionar a los embajadores extranjeros por medio de trucos técnicos como la elevación del trono y los famosos *automata* que representaban a leones rugientes o a pájaros que trinaban sobre plátanos dorados²¹, así también Mistilo y Gobriás intentan embaucar al enviado de Briaxes mediante una escenificación teatral en la que del interior de un cordero asado surge una bandada de gorriones que emprende el vuelo y un acróbata, Satirio, simula su suicidio. El testimonio de Liudprand de Cremona y de otros relatos bizantinos indica que tales mecanismos llenos de espectacularidad existieron realmente en la primera mitad del s. IX y de nuevo en el X.

²⁰ *Antapodosis*, VI, 5. Cf. MIGNE, *PL*, vol. 136, col. 895.

²¹ Cf. G. BRETT, «The Automata of the Byzantine *Throne of Solomon*», *Speculum* 29 (1954) 477-487.

Otro 'motivo actualizador' de *Rodante y Dosicles* puede verse en el episodio en que el pirata Briaxes dirige a su ejército un largo discurso y para ello es elevado por sus hombres sobre un escudo (V, 109-114), una costumbre corriente en época tardobizantina para la elección del emperador²². Finalmente hay que notar que en la descripción del ataque de los piratas al puerto y a la ciudad de Rodas y el saqueo de los alrededores con que se inicia la novela (I, 1-36) Hunger ha creído reconocer una reminiscencia consciente de un acontecimiento histórico concreto, los ataques del rey normando Roger II sobre Corfú, Monembasía, Tebas y Corinto en 1147²³. La exposición de estos sucesos por parte del historiador bizantino Nicetas Coniata (pp. 97-102 Bonn) ofrece notorias similitudes con el texto de Pródromo²⁴.

§ 6. A la hora de analizar los motivos procedentes del mundo cultural y literario occidental en *Rodante y Dosicles*, destaca un pasaje (I, 372-404) que describe un proceso por homicidio en el cual, para probar la culpabilidad o inocencia del acusado Cratandro, compañero en las desventuras de la pareja protagonista, se recurre, en vez de a la prueba testimonial propia del derecho bizantino, a un procedimiento muy difundido en Occidente, el del juicio divino²⁵. El motivo del proceso es recurrente en casi todas las novelas de época imperial, pero en nuestro caso Cratón, el padre del acusado, en lugar de pedir la confirmación de la declaración de los siervos por medio de la tortura, según el ejemplo de las otras novelas y en especial de la de Aquiles Tacio, reclama la prueba del fuego para que la divinidad se pronuncie personalmente sobre la inocencia o culpabilidad de su hijo. Sin duda alguna, la descripción del pintoresco procedimiento de la ordalía o juicio de Dios, sorprendente para la racionalista mentalidad jurídica bizantina, debió parecer a Pródromo un elemento de gran efectismo para el público cortesano al que estaba dirigida su novela, y no desaprovechó la

²² Cf. C. WALTERS, «Raising on a Shield in Byzantine Iconography», *REB* 33 (1975) 139-175.

²³ H. HUNGER, *Der byzantinische Katz-Mäuse-Krieg. Theodoros Prodromos, Katomyomachia. Einleitung, Text und Übersetzung*, Graz-Viena-Colonia 1968, p. 64.

²⁴ Si bien R. BEATON, *The Medieval Greek Romance*, p. 70, recuerda que Nicetas Coniata dio cuenta de este hecho años después de que nuestra novela hubiese empezado a circular, de manera que la inspiración ha de verse en el sentido contrario. De hecho, no sería la primera vez que un historiador griego recurre a una fuente de la ficción literaria para completar los detalles de un acontecimiento histórico real.

²⁵ Cf. C. CUPANE, «Un caso di giudizio di Dio nel romanzo di Teodoro Prodromo», *RSBN* 10-11 (1973/74) 147-168.

ocasión para introducirlo en la trama. La característica más singular de esta prueba, tal como narra Pródromo el episodio, es su conformación peculiarmente judicial, en la medida en que es propuesta no con fines religiosos, como en las *Etiópicas* de Heliodoro, sino para resolver legalmente un homicidio, de modo que su resultado tendrá pleno valor jurídico y será acatado sin apelación.

El procedimiento penal de la ordalía encontró el máximo exponente de su desarrollo en la Edad Media occidental, desde donde seguramente junto con muchas otras costumbres penetró de mano de las Cruzadas en territorio oriental. No parece posible atribuir a una simple coincidencia el hecho de que la primera mención en una obra bizantina de una ordalía con plena conciencia jurídica del acto y en el sentido institucional del término date del s. XII, momento en que las Cruzadas habían puesto en contacto con gran virulencia a las civilizaciones oriental y occidental. Con el advenimiento de Manuel Comneno al poder (1143-1180) se intensificaron todavía más los contactos entre Oriente y Occidente, para los que la Primera Cruzada había dispuesto ya los primeros cimientos. Príncipes francos acudían a la vecina Siria y los latinos eran benévolamente acogidos en la corte de este emperador filo-latino que, para estrechar más aún los lazos con Occidente, contrajo sucesivos matrimonios con dos princesas occidentales, Bertha von Sulzbach y María de Antioquía. El historiador Nicetas Coniata nos informa en sus *Historias*, III, 3 (pp. 141-143 Bonn) de que fue tal su admiración por las costumbres caballerescas, que quiso introducir en la corte constantinopolitana los carruseles y toneos.

En su papel de poeta oficial y panegirista de corte al servicio de la familia real Comnena, Pródromo estaba en la mejor posición para absorber esa atmósfera novedosa y quiso, quizás, convertirse en su intérprete insertando en su novela de exquisita erudición y dirigida al ambiente cortesano la descripción de una costumbre típicamente franca, sin herir por otra parte la sensibilidad de una corte tan tradicionalista como la Comnena. Carolina Cupane ha creído encontrar el origen del relato de nuestro novelista en la famosa ordalía de fuego llevada a cabo el 8 de abril de 1099 en Antioquía, donde los cruzados se vieron tras su victoria estrechados por el asedio del emir Kerboga, y con la cual Pietro Bartolomeo consiguió demostrar la autenticidad de la Lanza Sacra. El cronista Raymond d'Aguilers fue testigo presencial de aquel acontecimiento y estuvo después en Constantinopla cuando se hizo entrega al emperador de la venerable y controvertida reliquia. No es extraño, pues, que Pródromo, sensible al elemento pintoresco y novelesco de aquel suceso, se hiciese eco de él en *Rodante y Dosicles*,

mientras las fuentes historiográficas, Ana Comneno por ejemplo, lo silenciaron por completo²⁶.

§ 7. Llegamos en este punto a la cuestión sobre el modo en que las Cruzadas pudieron servir de puente de enlace entre la novelística oriental y occidental del s. XII. La familia de los Comnenos estuvo al frente del Imperio Bizantino durante un siglo, desde 1081 hasta 1185, un período que coincide en parte con las Cruzadas y también con la producción novelística griega en lengua culta²⁷. Puesto que las Cruzadas se prolongaron durante casi dos siglos con la fundación de los principados feudales en Siria y, posteriormente, con la conquista de Constantinopla, los influjos literarios occidentales que con ellas se introdujeron encontraron tiempo suficiente y circunstancias propicias para extenderse y dejar su huella en Bizancio. Con los ejércitos cruzados, la lírica amorosa provenzal y el repertorio romance de relatos de origen celta y bretón conocido como *Materia de Bretaña* sobrepasaron los confines occidentales y penetraron en territorio bizantino.

Es cierto que la cultura bizantina se mostró intransigente y refractaria en su confrontamiento con la civilización occidental, que para los bizantinos no era solamente nueva y extranjera, sino que además se cargaba con las connotaciones de bárbara y hostil, pero no lo es menos que aquélla no logró sustraerse a la fascinación y vitalidad de ésta. Y es significativo que los primeros contactos entre ambas culturas se desarrollasen en la corte de Constantinopla, en el ambiente de eruditos y literatos que gravitaban en torno al centro del que irradiaba la vida política y cultural bizantina. Estas relaciones se vieron favorecidas, como ya se ha señalado, por la presencia en el trono imperial de un soberano filo-latino tan enamorado de los usos y costumbres caballerescos como lo fue Manuel Comneno²⁸.

²⁶ A diferencia de lo que ocurrió en Bizancio, el asedio de Antioquía y los eventos prodigiosos que lo acompañaron fueron objeto en Occidente de un ciclo épico completo, cuya composición más conocida es la *Chanson d'Antioque* (editada por P. PARIS, París 1848) que, sin embargo, no menciona la ordalía de Pietro Bartolomeo.

²⁷ Sobre el ambiente 'humanista' de este período cf. J. ROSENBLUM, «Réflexions sur l'humanisme au XIII^e s. d'après les citations de Nic. Choniates», *Ann. de la Fac. de Lettres et Sc. hum. de Nice* 11 (1970) 163-171; P. MAGDALINO, «Aspects of twelfth-century Byzantine Kaiser-kritik», *Speculum* 58 (1983) 326-348.

²⁸ Cf. P. LAMMA, *Comneni e Staufer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel s. XII*, 2 vols., Roma 1955-1957, y la monografía de P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Comnenos*, Cambridge 1993.

Teniendo presente este contexto histórico-cultural del s. XII presidido por estimulantes intercambios entre Oriente y Occidente²⁹, las sugerentes conclusiones de Elisabeth M. Jeffreys apuntan a que el *revival* de la novela bizantina del s. XII no es un hecho aislado o casual, sino que está relacionado con la aparición en territorio franco de los *romans d'antiquité*³⁰. Las tres novelas escritas en lengua vulgar, *Tebas*, *Eneas* y *Troya*, que marcan, como es sabido, un decisivo avance en el desarrollo de la novela francesa, evidencian una fuerte dependencia de la épica latina y se caracterizan por la mezcla de escenas de batalla con episodios de amor y por tomar como punto de referencia y contexto el legendario mundo antiguo. Estas piezas aparecen en un espacio de tiempo muy concreto dentro de la segunda mitad del s. XII, entre 1155 y 1170, y están íntimamente asociadas a la corte inglesa de Enrique II Plantagenet (antes Enrique de Anjou) y su esposa Leonor de Aquitania, ya que parecen haber sido concebidas como producto de una política consciente por parte de la casa de Normandía. Jeffreys ha esgrimido sólidos argumentos para proponer que los tres *romans d'antiquité* fueron promovidos por Leonor en la década de los 50 ó 60 con el propósito de apoyar la legitimidad de los Plantagenet y como resultado de su experiencia durante la Segunda Cruzada y su visita a la corte constantinopolitana, una hipótesis con la que podrían redefinirse posibles áreas de influencia literaria entre las culturas de base griega y latina de mediados del s. XII.

Todavía como esposa de Luis VII de Francia, de quien luego se divorciaría para contraer matrimonio con Enrique de Anjou, que a la postre se convertiría en la figura dominante en Europa desde el punto de vista territorial, Leonor acompañó a finales de los años 40 o principios de los 50 a la Segunda Cruzada en su desastrosa aventura de Tierra Santa. Las fuentes historiográficas –por la parte francesa, Odo de Deuil, por la griega, Jorge Cinamo y Nicetas Coniata– coinciden en la descripción de la ceremoniosa recepción que Manuel Comneno ofreció a Luis y sus nobles en Constantinopla en el año 1147. Conservamos un amplio *corpus* de los versos que se recitaban durante las ceremonias conmemorativas de la corte bizantina. La reiteración del nombre de Roma y del emperador como *autocrator* de los

²⁹ Cf. en general C. M. BRAND, *Byzantium confronts the West*, Cambridge-Mass. 1967; A. KAZHDAN-A. W. EPSTEIN, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1985.

³⁰ E. M. JEFFREYS, 'The Comnenian Background to the *Romans d'antiquité*', *Byzantion* 50 (1980) 455-486.

Romanos, así como la superioridad de la Nueva Roma, Constantinopla, sobre la Antigua son clichés de esta poesía de corte con los que se trataba de subrayar la ideología política imperial, elevar la moral de la población capitalina e impresionar a los visitantes occidentales.

A pesar de que Leonor no acompañaba a los cruzados en calidad de consorte imperial, fue seguramente recibida por la emperatriz bizantina y primera esposa de Manuel, la occidental Bertha von Sulzbach, rebautizada como Irene tras su boda con éste en 1146. Bertha había demostrado interés por la cultura griega, como demuestra el hecho de que Juan Tzetzes escribiese para ella las *Alegorías de la Iliada*, y no fue la única dama Comnena que patrocinó este tipo de obras, ya que su cuñada, la sebastocratorisa Irene, la mujer de Andrónico el hermano de Manuel I, estableció en torno suyo un círculo de intelectuales en el que destacaron Teodoro Pródromo, Juan Tzetzes y Constantino Manases, y encargó a este último su *Crónica*³¹. De manera que la atmósfera que Leonor encontró en la corte imperial bizantina pudo hacerla consciente de las insignificantes pretensiones imperiales, del inadecuado ceremonial y de las pobres aspiraciones culturales de la corte francesa que ella presidía.

Es más, el círculo de escritores relacionados con Bertha y con la sebastocratorisa Irene muestra curiosos paralelos entre el ambiente cultural de la corte constantinopolitana y el programa de patronazgo literario financiado por Leonor: los cuatro poetas que en la década del 1140 escribieron poemas para Irene –Manases, Tzetzes, Teodoro Pródromo y el llamado ‘Manganio’ Pródromo– utilizaron en sus composiciones imágenes románticas tomadas de la convención novelesca –por ejemplo, la de Eros lanzando dardos y aturdiendo a los amantes con su sola mirada–, préstamos de Aquiles Tacio (un poema de ‘Manganio’ Pródromo que alude a Irene menciona expresamente *Leucipa y Clitofonte*) y una fraseología que recuerda las novelas tanto antiguas como bizantinas.

Pues bien, el hecho de que dos poetas del círculo cortesano, Teodoro Pródromo y Constantino Manases, junto con el alumno de Teodoro, Eugenio, y el desconocido Macrembolita escribieran las primeras novelas compuestas en griego desde finales de la Antigüedad en una época que coincide con el desarrollo de este mismo género en Occidente hace preguntarse si tal resurgir de la novela inspirada en las fuentes antiguas acae-

³¹ M. MULLET, ‘Aristocracy and Patronage in the Literary Circles of Comnenian Constantinople’, en: M. J. ANGOLD (ED.), *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, Oxford 1984, pp. 173-201.

ció de forma simultánea y paralela en dos lugares distanciados geográficamente pero bajo similares condiciones en el s. XII, o bien a través de los influjos literarios de una cultura sobre la otra. Jeffreys sugiere que al menos dos de las novelas Comnenas, las de Pródromo y Manases, fueron encargadas por la sebastocratorisa Irene y que su composición precede al viaje de Leonor a Constantinopla en 1147³². Es posible, por tanto, sostener una influencia por parte de Bizancio en la literatura novelesca de Occidente, en el sentido de que el interés de Leonor en la historia mitológica de Europa se habría visto estimulado por la propaganda que encontró en la corte de los Comnenos.

Para explicar, por otra parte, el auge del género novelesco en Oriente puede sugerirse la posibilidad de que tanto los mecenas como los escritores bizantinos hubiesen entrado en contacto con otras formas literarias occidentales, como la lírica o la trovadoresca³³. En este sentido hay que recordar que a mediados del s. XII la lengua purista griega comenzó a escindirse bajo la presión del desarrollo de las lenguas vernáculas y que tras la ascensión al trono de Manuel fue notorio el interés de este soberano por situar a personas occidentales en altos cargos de su corte. Alguno de estos occidentales bien pudo haber aportado noticias o ejemplos de las últimas composiciones en lengua vulgar que sirviesen a Irene de modelo para las novelas que ella patrocinaba.

En fin, la casi simultánea aparición de narrativa en verso de considerable extensión en los dos extremos de la Europa medieval invita a pensar en una influencia recíproca entre los productos literarios de ambas culturas³⁴ y, aunque no es posible documentar cuál fue exactamente el conoci-

³² El mecenazgo literario de la dama bizantina debió de ser especialmente activo entre 1145-47: en los años anteriores y posteriores fue encarcelada, como lo fue igualmente Leonor, para evitar que se convirtiese en foco de rebelión.

³³ Recuérdese cómo desde mediados del s. XI hasta finales del XIII el Occidente europeo vivió un renacimiento de las letras inaugurado por las canciones de gesta (*Chanson de Roland*) y que continuó con la lírica provenzal trovadoresca y con la 'tríada clásica' de *Tebas*, *Eneas y Troya*. Entre 1130-36 escribió Geoffrey de Monmouth su *Historia de los reyes de Britania*, y *Tristán e Isolda* empezó a conocerse en Europa a mediados del s. XII. Cf. C. GARCÍA GUAL, *El redescubrimiento de la sensibilidad en el siglo XII*, Madrid 1997.

³⁴ R. BEATON, *The Medieval Greek Romance*, pp. 77-79; y P. A. AGAPITOS-O. L. SMITH, *The Study of Medieval Greek Romance: A Reassessment of Recent Work*, Copenhague 1992, p. 82, n. 209, han estudiado las alusiones a la narrativa cortés en algunos topónimos de la novela de Eustacio Macrembolita. La propia E. M. JEFFREYS, «Western Infiltration in Byzantine Aristocracy: Some Suggestions», en: M. J. ANGOLD (ED.), *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, pp. 202-210, considera que el probable origen franco de la sebastocratorisa Irene hace todavía más consistente la posibilidad de influencias literarias romances en la narrativa bizantina del s. XII.

miento que pudo tener Irene de la actividad literaria en Occidente en lengua vernácula, es evidente que las obras compuestas bajo sus auspicios reflejan un interés en las convenciones y la terminología amorosa y novelesca no muy distinta de la de los líricos occidentales, aunque basada en modelos griegos³⁵. El canal más adecuado para la transmisión de este material parece haber sido la corriente de soldados occidentales y viajeros que atravesaron el territorio bizantino tras la Primera Cruzada, así como las expediciones normandas.

§ 8. Si es correcta la sugerencia de Elizabeth M. Jeffreys de que los tres *romans d'antiquité* aparecidos en territorio franco fueron promovidos por Leonor de Aquitania siguiendo el modelo de las novelas bizantinas compuestas a instancias de la sebastocratorisa Irene antes del viaje de Leonor a Constantinopla en 1147, no quedaría otra cosa que tratar de establecer con mayor precisión la cronología relativa de las cuatro novelas bizantinas de Teodoro Pródromo, Constantino Manases, Nicetas Eugenio y Eustacio Macrembolita, con el fin de poder confirmar el protagonismo de *Rodante y Dosicles* de Teodoro Pródromo en la revitalización del género novelesco en la Europa medieval. Por desgracia, dicha cronología dista mucho de quedar fijada con seguridad, si bien pueden darse por seguros los siguientes datos:

a. *Hismine e Hisminias* es la última de las cuatro novelas, ya que su autor, el oscuro Eustacio Macrembolita, se identifica comúnmente con el receptor de una carta de 1180; **b.** También *Drosila y Caricles* de Nicetas Eugenio es una novela tardía, ya que en el manuscrito que la transmite se asegura que fue escrita κατὰ μίμησιν τοῦ μακαρίτου φιλοσόφου τοῦ Προδρόμου, lo que aparte de confirmar que Eugenio imitó ampliamente la novela de Pródromo invita a creer que este último había ya muerto cuando

³⁵ C. CUPANE, «Ἔρως βασιλεύς. La figura di Eros nel romanzo bizantino d'amore», *Atti Accad. Sc. Lett. e Arti di Palermo*, ser. IV, 33, 2 (1973/74) 243-297, ha estudiado cómo la representación del dios del amor Eros propia de la poesía lírica occidental se deja sentir claramente en la novela *Hismine e Hisminias* de Eustacio Macrembolita. En efecto, en la literatura francesa y provenzal, Eros abandona su imagen típicamente alejandrina de niño voluble y caprichoso y se reviste de nuevos atributos regios y divinos, asumiendo una nueva dimensión y grandeza como Dios del Amor, que dará paso a la visión alegórica y amorosa que se conviene en uno de los géneros literarios predilectos del Medioevo romance. Véase asimismo P. MAGDALINO, «Eros the King and the King of Amours: some observations on *Hismine and Hisminias*», *DOP* 46 (1992) 197-204.

Eugeniano finalizó la suya; c. Aunque *Aristandro y Calitea* de Constantino Manases se data de forma imprecisa ca. 1140, se reconoce que sus fuentes principales son Heliodoro y el propio Pródromo, con quienes comparte el recurso a un 'argumento invertido', una historia que se introduce en un punto posterior de la narración y recapitula los primeros sucesos acaecidos a los protagonistas; d. Para la composición de *Rodante y Dosicles* se da por válida también la década de los años 40. Hasta la muerte de Juan II Comneno, padre de Manuel I, en 1143, Pródromo fue poeta de corte y compuso los versos oficiales con que se celebraron las victorias militares bizantinas de aquella época. Y aunque su carrera profesional en los primeros años del reinado de Manuel I es oscura, ya que no se conservan versos laudatorios al emperador y ello hace suponer que había perdido su posición de favor en la corte, es seguro que formó parte del círculo de intelectuales de la sebastocratorisa Irene, la cual seguramente fue quien animó al poeta a encarar el proyecto de una novela tan extensa, ya que ninguna de sus otras piezas literarias excede de unos pocos centenares de líneas. En definitiva, la primacía en el tiempo de la novela de Pródromo no está completamente asegurada, pero hay muchos indicios que invitan a creer en ella.

Teresa MARTÍNEZ MANZANO

Dpto. de Filología Griega e Indoeuropeo
Facultad de Filología
Pza. de Anaya s/n
37001 SALAMANCA

manzano@usal.es

LA NOTION DE γένος ET LE CONCEPT D'IDENTITÉ COLLECTIVE: LE CAS DE CHYPRE

RESUMEN: El estudio del término γένος en la literatura griega muestra la evolución de la noción de identidad colectiva de un grupo cuya lengua, religión o nacimiento no bastan para determinar una identidad. Estos fenómenos de conciencia grupal se aplican al caso de Chipre, cuyos habitantes han tenido que autodefinirse en la historia en función de los griegos antiguos, los bizantinos y los occidentales a través de relaciones diversas y complejas. En este trabajo se aborda el problema de la definición de las características de este grupo humano a través de distintos contextos históricos y económicos, así como las encrucijadas políticas y religiosas.

PALABRAS CLAVE: Chipre, identidad étnica, sociolingüística.

ABSTRACT: The study of the γένος term in the Greek literature shows the evolution of the collective identity notion of a group for which language, religion or birth place can't determine its identity. These group awareness phenomena apply to the Cyprus case, whose inhabitants had to define themselves during the history versus ancient Greeks, as well as versus Byzantium or the West, through intricate and various relations. Through the evocation of various texts, that are as many East and West views on this population, according to historical and economical contexts as well as political and religious concerns, the question raises of defining the characteristics of a human group.

KEY WORDS: Cyprus, ethnic identity, sociolinguistics.

A partir de la creación de Constantinople, capitale de l'Empire romain d'Orient, l'identité se détermine par rapport à l'autre. L'autre est, tout d'abord, le non-Chrétien.

Avec l'arrivée des croisés, à partir du XII^{ème} siècle, face au danger latin, l'héritage grec devient une référence identitaire. C'est donc une réévaluation de l'héritage classique, et une identification aux anciens Grecs, qui a permis aux habitants grécophones de la Romania de se séparer des autres sujets de l'Empire. Car avec l'arrivée des Francs, l'autre n'est plus le non-chrétien, l'autre est le non-orthodoxe, le non-grécophone, celui qui n'appartient pas au γένος Ῥωμαίων.

Le γένος Ῥωμαίων se définit en référence au langage, à la façon de vivre, à la religion et au territoire d'origine. Le sens de cette identité culturelle plus que raciale plonge ses racines dans la Grèce antique et rappelle le concept de γένος que l'on trouve chez Homère avec une idée d'origine et de descendance¹, ou bien une origine géographique².

Ce terme sous entend chez Sophocle ou Plutarque les notions de race³, de genre et d'espèce, Eschyle y ajoute une idée de parenté proche, de sang⁴ ou de famille⁵.

Platon donne encore à ce terme de γένος une dimension civile et politique. Il peut revêtir une notion de caste chez les Orientaux dans *Alcibiade*⁶ ou encore de classe dans la *République*, où il est question du «génos» des philosophes⁷, tandis que Sophocle étendra cette notion à celle de corporation ou de profession⁸.

Le «génos» peut être conçu enfin en terme de nationalité, de famille de peuple, de race, de nation ou de tribu. Hérodote parle même, par exemple, de la «race dorienne».

La colonie de Byzance, Βυζάντιον, fut fondée vers 600 av. J.C. par des Grecs venus de Mégare en Attique, sur l'isthme de Corinthe. Selon la légende, le nom de Byzance viendrait de Byzas, un Thrace, fils de Poséidon et de la nymphe Kéroessa, qui serait le fondateur de cette colonie.

Cette ville connut une grande prospérité à l'époque hellénistique, puis, sous domination romaine, c'est en 324 ap. J.C. que Constantin Ier la choisit comme résidence. Elle entra donc dans l'histoire en tant que «Ville de Constantin»: *Konstantinoupolis*.

¹ Voir Homère: *Illiade* 21, 186.

² *Illiade* 14, 199, *Odyssée* 15, 267.

³ Sophocle, *Ajax* 192; Plutarque, *Romulus* 21.

⁴ Eschyle, *Les Suppliants*, 388.

⁵ *Odyssée* 8.

⁶ *Alcibiade* 120.

⁷ *La République*, 501.

⁸ *Antigone* 1055.

L'administration et les lois qui régiront cet Empire, seront la survivance ou la continuation de l'Empire romain. L'absolutisme de l'empereur, l'*autocrate* sera le fondement de l'État⁹. Cette doctrine s'enracinait d'ailleurs dans diverses traditions, mais essentiellement dans l'idéologie impériale romaine et dans la notion, développée à partir de la pensée hellénistique, de l'empereur représentant de Dieu, souverain par la grâce divine.

Les termes de "Byzance" ou de "Byzantin" pour désigner l'Empire romain d'Orient ou sa population sont d'origine moderne. Mas Latrie¹⁰, citant *Guillaume de Tyr*¹¹ souligne que cette vaste contrée était désignée par les conquérants musulmans sous la dénomination de *Pays de Roum*, ou des Romains, tandis que les chrétiens l'appelaient généralement Romanie. Les habitants de cet *œkoumène*, c'est à dire, de cet espace habitable, se désignaient eux-mêmes comme des Romains, des *Rhōmaioi* / Ῥωμαῖοι, population de *Romanie*, Ῥωμανία.

Il est généralement admis que les trois facteurs décisifs pour le développement de l'Empire byzantin sont:

- la civilisation grecque, qui s'exprime notamment par l'utilisation de la langue grecque,
- l'État romain,
- et la foi chrétienne orthodoxe¹².

Mais une telle définition de l'Empire byzantin sous entend une notion d'identité collective. Bien entendu cette notion d'identité collective doit être envisagée, non pas comme une identité nationale qui serait tout à fait anachronique pour le Moyen-Age, mais en tant qu'ensemble de codes idéologiques par lesquels les Byzantins se percevaient eux-mêmes.

Ces phénomènes de conscience de groupe correspondent à une réalité, mais ne peuvent pas être expliqués en terme de concepts médiévaux. Les Byzantins pouvaient avoir une représentation d'eux-mêmes en tant que nation au sens moderne du terme et, pour ce faire, ils employaient les termes de *ethnos* / ἔθνος, *génos* / γένος, ou *laos* / λαός voire même *grai-kos* / γραικοί.

Quoi qu'il en soit, la question d'identification par rapport aux anciens Grecs ne les intéressait pas, du moins, pas dans sa dimension génétique.

⁹ Groupement humain fixé sur un territoire déterminé soumis à une même autorité et pouvant être considéré comme une personne morale.

¹⁰ MAS LATRIE, «Les relations de l'Asie Mineure avec l'île de Chypre», premier article, tome 6 et 7, Bibliothèque de l'école des Chartes, Paris 1845-1846, p. 23.

¹¹ Livre X, pp. 14 à 19.

¹² O. MAZAL, *Manuel d'études byzantines*, Ed. Brepols, 1995.

L'identification consciente avec les anciens était perçue en terme de continuité culturelle¹³.

Pour ce qui est de l'orthodoxie, comme l'ont montré les travaux de Lemerle¹⁴, Niarchos¹⁵, Browning¹⁶ ou de Magdalino, l'Empire rejetait l'Hellénisme en tant que système philosophique et de pensée opposé à la théologie, mais il permettait sa préservation en tant que système d'expression, ce qui lui permettait de conserver le meilleur des deux mondes¹⁷.

Et tout comme le faisaient les Grecs dans l'antiquité, les *Rhōmaioi* employaient le terme de «Barbare» pour décrire les infidèles ou les êtres non-civilisés, à savoir ceux qui ne partageaient pas la religion orthodoxe, le statut civil romain, la culture ou la langue grecque.

Tout au long de l'histoire de l'Empire, et nous en trouvons des traces dans les écrits des différentes époques, le nom ethnique *Rhōmaios* décrit sans équivoque les citoyens de Byzance, sujets de l'Empire romain, de langue et de culture grecques et défenseur de la vraie foi. «Hellène» est utilisé uniquement dans sa signification de l'Ancien Testament de *païen* ou *gentil*. Ce terme est couramment utilisé pour décrire des groupes ethniques étrangers dans leurs spécificité de païens. Au VI^{ème} siècle, par exemple, Moschos décrit un Sarrasin «Hellène»¹⁸, et, au XI^{ème} siècle, c'est un Chinois que Psellos¹⁹ qualifie d' «Hellène».

Le nom ethnique *graekoi* était par contre utilisé par les Occidentaux au Moyen-Age de façon usuelle, et il arrivait parfois que les Byzantins l'utilisent eux-mêmes.

Le mot est d'origine grecque et désignait, dans la Grèce classique, les habitants de l'Épire centrale. Du fait de leurs contacts avec l'Italie du sud, ce nom s'est répandu en Occident et a été repris par les Latins pour décrire

¹³ Voir R. BROWNING, «The Continuity of Hellenism in the Byzantine World: Appearance or Reality», in T. WINNIFRITH AND P. MURRAY (EDS), *Greece Old and New*, Londres 111-28, et P. MAGDALINO, *The perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, Londres, ed. Angold, 1992.

¹⁴ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur l'enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971.

¹⁵ C. NIARCHOS, *The Philosophical Background of the Eleventh-Century Revival of Learning in Byzantium*, in M. MULLEN AND R. SCOTT (EDS), *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981.

¹⁶ BROWNING, *op. cit.*

¹⁷ P. MAGDALINO, «Hellenism and Nationalism en Byzantium», in: *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium*, Londres, Variorum Reprints, art. XIV.

¹⁸ D. M. NICOL, *Byzantium and Greece, Inaugural Lecture in the Korais Chair of Modern Greek and Byzantine History, Language and Literature*, Londres 1971.

¹⁹ Michael PSELLOS, *Chronographia*, ed. Renaud, 2 volumes, Paris 1926-1928.

tous les Grecs. Pour les Occidentaux, ce terme comprenait à la fois l'origine ethnique et le statut civil. Les *Rhōmaioi* étaient des *Graikoi*, les citoyens de l'Empire de l'Est, tandis que, pour les Byzantins, *Graikoi* n'était utilisé que dans un contexte culturel et ethnique, sans connotation étatique, lorsque le terme de *rhōmaioi* aurait pu prêter à confusion avec "romain".

C'est ainsi que Théophane²⁰, au IX^e siècle, dira, en parlant d'une princesse étrangère : «πρὸς τὸ διδάξει αὐτὴν τὰ τε τῶν Γραικῶν καὶ τὴν γλῶσσαν, καὶ παιδεῦσαι αὐτὴν τὰ ἥθη τῶν Ῥωμαίων βασιλείας» («Elle avait appris les lettres et la langue des Grecs et connaissait les coutumes de la royauté des *Rhōmaioi*»).

A partir du XII^e siècle, lorsque les Latins commencent à asseoir leur présence en Orient, le caractère hellénique de l'identité culturelle byzantine devient un marqueur de l'évolution idéologique et le terme d'*Hellène* perd peu à peu son sens de païen. Le passé hellénique apparaît alors chez les Byzantins comme la continuité réelle de leur histoire.

A Chypre, terre de la *Romania*, l'arrivée des Latins sera doublée d'une prise de pouvoir sur tout le territoire. A partir de là, Chypre ne va plus seulement se définir en fonction de sa particularité régionale, elle va cesser d'être une province de l'Empire byzantin, pour devenir un royaume franc.

Jusqu'au XII^e siècle, Chypre est considérée à Byzance comme une des îles de la Romanie, sans qu'il soit nécessaire de donner une quelconque précision quant à la population, sa religion ou son statut culturel et administratif. Elle est cependant parfois considérée un peu de façon péjorative par les Constantinopolitains.

Dans la plupart des sources byzantines, notamment dans les écrits de Théophane²¹, de Constantin Porphyrogénète²² et de Nikéas Choniates²³, Chypre est simplement désignée par *Κύπρος ἢ νῆσος* ou *Κυπρίων νῆσος*, et ses habitants sont les *Κύπριοι* ou les *Κύπριοι τῷ γένει* ('L'île de Chypre', 'l'île des Chypriotes', 'Chypriote de naissance').

Quelques passages de la littérature Constantinopolitaine laissent entrevoir le climat qui régnait entre les intellectuels de la capitale de l'Empire et cette petite province lointaine et un peu isolée.

²⁰ THÉOPHANE, *Chronographia*, ed. C. de Boor, 2 volumes, Leipzig 1883-1885.

²¹ Voir THÉOPHANE, *Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig 1883-1885.

²² Voir CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *De administrando imperio*, ed. G. Moravcsik avec traduction anglaise de R. J. H. Jenkins, Budapest 1949.

²³ Voir NICÉTAS CHONIATES, *Historia*, ed. J. A. van Dieten, 2 volumes, Berlin-New York 1975.

Dans une lettre datant de la seconde moitié du onzième siècle, M. Psellos tente de consoler un officier qui semble se plaindre de son exil à Chypre, loin de sa maison et de son empereur, dans un pays qu'il qualifie de «barbare»²⁴.

Dans la description de son voyage à Chypre, en 1161/62, Constantinos Manasses qualifie Chypre de désert culturel, de lieu isolé et pareil à une prison, entourée de pirates²⁵.

Mais ce genre de commentaires n'indiquent en aucun cas le rejet des Chypriotes en tant que peuple ethniquement ou culturellement exclus de l'espace dans lequel rayonnait l'Empire byzantin.

Les Chypriotes se définissaient eux-mêmes comme des sujets de l'Empire:

- loyaux envers l'Empereur,
- orthodoxe,
- et de langue grecque.

L'œuvre toute entière de Néophyte le Reclus l'atteste.

Les écrits de ce Chypriote sont révélateurs de l'identité collective par plusieurs aspects, car Néophyte rédige ses textes au moment précis où les croisés débarquent en Orient. Bien entendu, comme tout sujet de l'Empire, Néophyte le Reclus utilise le terme de *Romanie* pour le monde byzantin, et s'adresse aux Chypriotes, en employant les termes de Κύπριος λαός, λός, ou Ρωμαίοι.

L'arrivée des Latins qui marque, pour tout l'Empire romain d'Orient, un tournant décisif dans la représentation de l'autre et donc dans la conscience d'être de ses habitants, sera vécue, à Chypre, de façon très particulière.

En effet, au moment où l'Occident s'engage sur la route de la Terre Sainte, Chypre connaît un épisode sans précédent dans l'histoire de l'Empire Byzantin: le duc qui administre l'île au nom de Byzance, Isaac Comnène, le neveu de l'Empereur Andronikos Ier, qui règne à Constantinople, s'empare du pouvoir.

Nikéas Choniates, l'historiographe byzantin, considère Isaac Comnène comme l'autre archétypal, celui qui a violé l'ordre impérial et établi une nouvelle frontière politique qui sépare Chypre de Byzance.

²⁴ M. PSELLOS, *Scripta minora*, ed. Kurtz & Drexler, Milan 1936-1941.

²⁵ Voir CONSTANTIN MANASSES, «Ὀδολογικόν» in: *Horna* 1904; et A. NIKOLAOU-KONNARI, «The Encounter of Greeks and Franks in Cyprus in the Late Twelfth and Thirteenth Centuries. Phenomena of Acculturation and Ethnic Awareness», Thèse de doctorat, Université de Wales, Collège de Cardiff, 1999.

Pour Choniates, comme pour Néophyte, Isaac a commis le pire qui puisse se concevoir puisque, étant *Rhômios*, il a défié les valeurs de Byzance. Pour les Occidentaux, Isaac apparaît comme un dynaste hostile aux Latins, tout orienté vers l'infidèle Saladin qu'il renseignait même à l'occasion sur les mouvements des flottes occidentales, et entravant le ravitaillement des troupes franques²⁶.

Isaac fait donc figure d'ennemi public, allié des Infidèles pour les uns, déloyal envers l'Empereur aux yeux des autres, il incarne l'autre pour les deux mondes, rompant les frontières idéologiques et défiant les valeurs des deux cultures.

Chypre tombe donc rapidement aux mains des croisés menés par Richard Cœur de Lion, en 1192. Bien entendu, Isaac ne recevra aucune aide de Byzance, et la population de l'île, abandonnée par l'autorité de Constantinople, passera sous l'administration latine, et sera régie par le droit féodal occidental.

Chypre restera un royaume franc plus de trois siècles, au cours desquels l'île connaîtra de nombreuses vagues d'immigration de population venant d'Occident ou des autres royaumes du Levant. Pourtant la population autochtone, indigène, de culte orthodoxe et de langue grecque va survivre. Au terme de trois cent trente années de domination franque, l'identité grecque des habitants de Chypre, le γένος grec apparaît intact, en dépit de toutes les tentatives de conversion des Latins et de tout phénomène d'acculturation.

Lorsque Néophyte sermonne le peuple de Chypre entre 1179 et 1196, il affirme le bien fondé de la croyance en l'universalité de l'Empereur de la Romanie, il utilise la formule εὐσεβέστατος βασιλεὺς ἡμῶν²⁷, et sa langue est purement grecque, même si ses textes n'ont pas le style des auteurs constantinopolitains.

D'autres textes composés à Chypre sous le règne des rois francs témoignent de cette même conscience collective d'appartenir à un γένος particulier, celui des *Rhōmaioi*, eux-mêmes issus des Hellènes.

Tout au long du règne des rois francs de Lusignan, la langue officielle de Chypre fut la *lingua franca*, après avoir été le latin quelques années, au tout début, sous le règne du premier roi Guy de Lusignan.

²⁶ Voir MAS LATRIE, *Histoire de Chypre*, tome II, Paris 1885, p. 11; et Isabelle CERVELLIN-CHEVALIER, «La population de Chypre sous le règne des Lusignan 1192-1489», Mémoire de D.E.A., Montpellier 1994.

²⁷ Voir NÉOPHYTE LE RECLUS, *Le Livre des cinquante chapitres / Βιβλίον πενήτακοντακέφαλον*, Athènes, extraits dans K. I. Dyovouniotes, 1937.

Pourtant, dès le XIII^{ème} siècle, sous le règne d'Hugues Ier, entre 1205 et 1218, un texte de lois officiel, le texte des *Assises de la Cour des bourgeois*, est traduit dans la langue que parle toujours une partie de la population de l'île, c'est à dire en langue grecque.

Puis, aux alentours de 1250 c'est le texte des *Assises du royaume de Chypre*, lui même calqué sur le modèle des *Assises de Jérusalem*, qui sera traduit pour être compris par le peuple. Le premier paragraphe du codex A du manuscrit des ces Assises donne l'indication suivante²⁸:

[...] ο ενδοξότατος αυθέντης και οδηγός του ρηγάτου των Ιεροσολύμων, ονόματι κούτε Οφρίου δε Ποιλιούν εποίκεν να το γράψουν εις την διάλεχτόν του Φρανζόζικα εις το αυτό ρηγάτου των Ιεροσολύμων το ποίον εμεταβάλλτην εις ρωμαίκα...

[...] «Le très illustre maître et dirigeant du royaume de Jérusalem, un nommé Godefroy de Bouillon le fit écrire en dialecte franc dans le royaume de Jérusalem, puis traduire en langue grecque...»

Cette langue grecque connaît bien entendu à Chypre une évolution un peu particulière, du fait de l'influence des nombreux courants de langue qui ont coexisté dans l'île au cours de la période moyenâgeuse, à savoir les langues d'oïl et d'oc, le vénitien, le génois, le pisan, l'arabe, le perse, le latin ...

Toutes ces langues auxquelles vont être empruntés un certain vocabulaire, une prononciation ou des expressions, vont se combiner avec un parler provincial construit sur un substrat grec, mais qui conserve certaines tournures anciennes qui ont été abandonnées très tôt à Byzance.

Dans l'intervalle qui sépare la traduction des *Assises du royaume de Chypre* et la fin de la domination franque de l'île, la spécificité de la langue chypriote s'est accentuée au point que les particularités de prononciation, de flexion et de syntaxe se sont fixées et peuvent être envisagées comme les signes définissant un dialecte: le dialecte grec de Chypre.

La plus grande partie des termes d'origine grecque qui compose le dialecte chypriote est également utilisée dans toute la Romanie. Cependant, pour un petit nombre d'expressions, le chypriote a conservé plus fidèlement la forme ancienne et n'a pas eu recours à des diminutifs, à des mots grecs détournés de leur sens, ou encore à des mots étrangers comme c'est le cas pour le roméique²⁹.

²⁸ Voir K. GIANGOULIS, *Ασίζες του βασιλείου της Κύπρου*, Nicosie 1993, p. 7.

²⁹ J'utiliserai le terme "roméique" et non "romaique", profitant de l'occasion pour rendre hommage à Louis Rousset, qui a consacré à cette question la première partie de la pré-

Ces formes anciennes sont des souvenirs de la «langue mère» qui ont survécues au renouvellement intérieur du dialecte et aux influences d'autres langues, tandis qu'ailleurs ces mots, étant probablement moins vivants, ont plus facilement disparu³⁰.

Au XII^{ème} siècle, Néophyte le Reclus a conscience d'écrire en ρωμαϊκά, tandis qu'au XV^{ème} siècle, un auteur chypriote comme Léontios Machairas distingue la ρωμαϊκά καθολικά parlée à Byzance et la langue qu'il parle, une ρωμαϊκά un peu altérée, au sujet de laquelle il déclare³¹:

διὰ τούτον ἦτον χρῆσι· να ξεύρομεν· ρωμαϊκά· καθολικά· διὰ να πέσουν γραφαῖς· τοῦ βασιλέως· καὶ συριανικά· σοστά· καὶ οὔτος | ἔμαθητεύγαν τα παιδιά τους· καὶ το σὺνγκριτον· οὔτος ἐδιάβενεν· με τὰ σιριάνικα· καὶ ρομέκα· ὅς που καὶ πύραν· τὸν τόπον· ἢ Λαζανιάδες· καὶ ἀπο τότες· ἀρκέψα 'να μαθάνουν φράνγκικα· καὶ βαρβαρίσαν τα ρομέκα· ὡς γίνον· καὶ σήμερον· καὶ γράφομεν καὶ φράγκικα· καὶ ρωμαϊκά ὅτι εἰς τὸν κόσμον δεν ἰξεύρουν ἦντα σὺντύχάνομεν.

face de son ouvrage *La Grammaire descriptive du roméïque littéraire*, p. 9, et dont voici un extrait:

[...] Une pléiade d'écrivains grecs emploie exclusivement la langue vivante (ή δημοτική ou τὰ ρωμαϊκά). J'appellerai cette langue le *roméïque*. Le mot *grec* est un contresens: bien qu'il se soit différencié par nuances insensibles comme le bleu du vert dans l'arc-en-ciel, le roméïque n'est pas plus du grec que l'italien du latin; le mot *grec moderne* désigne, non le roméïque, mais l'ensemble des parlers néo-helléniques, les mots *grec commun, vulgaire, ou parlé, ou courant*, ne sauraient désigner une très jeune langue littéraire, maniée par des poètes, des penseurs, des savants; *roméïque* seul est précis: *roméïque* et non *romaique*; celui-ci fut emprunté par des auteurs, qui ne distinguaient pas ρωμαϊκός «roméïque», de ρωμαϊκός «romain» (on ne se tromperait pas plus en appelant Roumains les habitants de Rome); et comme l'usage n'a pas pu sanctionner l'erreur, puisque le mot est rare, à peine français, je pense avoir le droit de rétablir la forme *roméïque*.

³⁰ Ces expressions peuvent se diviser en deux sortes:

- Les premières correspondent en grec moderne à des formes différentes, mais toujours grecques, comme ἀνιψιός³⁰ pour ἐξάδελφος (*le cousin ou le neveu*) en grec.
- Dans les secondes, le chypriote diffère du grec ancien mieux conservé en roméïque, tout en faisant usage d'une forme grecque, c'est le cas de: λαμπρόν, en grec: φωτιά (*le feu*), ou encore de ἀνοιχτάρον (τ'ανυλταρία dans le texte du manuscrit du Venise), en grec: κλειδί (*la clef*)...

Le chypriote est encore plus voisin du grec ancien dans la flexion à la troisième personne du pluriel des verbes, qui se terminent en **σιν** aux temps principaux, tandis que le roméïque a écourté cette désinence en **σιν**.

Voir R. M. DAWKINS, «The text of the Cypriot Chronicle of Leontios Makhairas», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, CXXIV-CXXXI, Cambridge 1923.

³¹ Folio 57 recto.

«C'est pour cette raison que nous devons savoir la langue grecque, pour envoyer des lettres à l'empereur, et un syriaque correct. Les enfants étaient instruits en conséquence et la secrète utilisait le syriaque et le grec jusqu'à ce que les Lusignan ne prennent le pays. Depuis, les hommes ont commencé à apprendre le français, et le grec s'est rempli de barbarismes au point qu'aujourd'hui nous écrivons un français et un grec tels, que personne au monde ne peut savoir ce que nous parlons!»

Le texte de Leontios Machairas nous apprend aussi que la langue grecque «katholika», le grec classique, était enseigné à Chypre avant l'arrivée des Latins, donc vraisemblablement jusqu'au XII^{ème} siècle.

D'autres témoignages, notamment ceux de Georges de Chypre, le futur patriarche Grégoire II, nous renseignent sur les différentes possibilités qu'avaient à leur disposition leurs jeunes Chypriotes pour étudier les lettres grecques dans l'île, études qu'ils pouvaient poursuivre à Constantinople à des niveaux supérieurs³².

Aux XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles, un certain Michail Olimpitis³³ enseigne dans un monastère à Nicosie, en 1400, Manouil Kalekas hésite à venir enseigner la littérature grecque à Chypre et finit ensuite par choisir d'enseigner en Italie³⁴.

Les Chypriotes semblent s'être beaucoup préoccupés de la question de l'enseignement. En effet, dès 1393, l'amiral de Chypre Pierre de Cafran crée une bourse pour que quatre étudiants venant de Chypre puissent aller suivre des cours à l'université de Padoue. Les archives de Venise montrent que ce système a fonctionné jusqu'en 1771. Ainsi Rudt de Collembert recense entre 1400 et 1450, 29 étudiants de Chypre, issus, non seulement de familles nobles d'origine franque, mais aussi des Grecs et des Syriens.

Peu à peu cependant l'enseignement, en grec comme en latin, va se fonder dans le système vénitien et, à partir du XV^{ème} siècle, seuls les moines orthodoxes perpétueront à Chypre la tradition de l'enseignement religieux byzantin.

³² Voir G. GRIVAUD, *Histoire de Chypre*, tome V, Nicosie 1998.

³³ Voir J. DARROUZÈS, «Manuscrits originaire de Chypre à la Bibliothèque Nationale de Paris», 1959, p. 175.

³⁴ Voir G. GRIVAUD, *op. cit.*, p. 889.

Ceci permet d'affirmer que, même dans les régions isolées et temporairement bilingues, la continuité de la langue grecque ne fait aucun doute, même s'il faut noter l'existence de quelques particularités dialectales³⁵.

Les Chypriotes se considèrent comme des *Rhōmaioi*, comme tout les sujets de l'Empire chrétien d'Orient. Tous les auteurs s'accordent sur ce point, Néophyte le Reclus, Georges de Chypre, Léontios Machairas³⁶ et Georges Boustron³⁷.

Il n'existe qu'un seul passage, à ma connaissance, qui fait allusion aux Grecs païens. Il s'agit d'un paragraphe de la *Chronique* de Léontios Machairas où les *Rhōmaioi* sont accusés d'hérésie, et se conduisent comme des Hellènes³⁸: ... οι Ρωμαίοι πλανοῦν τὸν λαόν –dit-il– [...] καὶ βάλλουν τοὺς εἰς ερεσίαν [...] καὶ λαλοῦν ψέματα, καὶ πεύτουν ὡς γίον τοὺς Ἕλληνας («Les *Rhōmaioi* trompent le peuple, [...] ils les jettent en pleine hérésie [...] ils disent des menteries et se comportent comme des Hellènes»).

Il y a donc d'un côté les *Rhōmaioi* qui trompent le peuple pour le conduire vers l'hérésie, et de l'autre le laos, le bas peuple prêt à tomber dans l'hérésie, et à se comporter comme des païens avec cette idée de déchéance (πέυτουν).

Nul n'est donc à l'abri de retomber dans cet état de païen par des pratiques «peu orthodoxes». L'hérésie est enracinée dans les mentalités et les croyances populaires et le peuple (le πόπουλο), le λαός (*laos*), le λās (*las*), le γένος (*génos*) dont parlent les auteurs chypriotes, semble particulièrement crédule et prompt à se comporter de façon douteuse.

Il y a plusieurs exemples de ces comportements ambigus à Chypre dans les documents du Moyen-Age. Notamment à propos d'un épisode qui concerne les invasions de sauterelles, particulièrement destructrices dans l'île.

³⁵ Depuis le temps des héros de Troyes, quand l'île fut divisée en neuf royaumes, ... *on commença à parler la langue Grecque, laquelle tient encore jusqu'à cette heure...*, précise Etienne de Lusignan, et il ajoute: *bien qu'à présent elle soit toute corrompue*. A la même époque, Arioste constate que ... *toute l'île parle le Grec, & encore bien corrompu, ayant ainsi été altéré par les Assyriens, les Syriens, les Juifs, les Arméniens, les Albanais ou Lacédémoniens, les Français, les Italiens et les Turcs*³⁵.

³⁶ Folios 29 r, 10 r, 10 v, 13 r, 14 r, 27 r, 28 v, 36 r, 37 r, 40 v, 41 r, 57 r, 66 v, 70 v, 125 v, 143 v, 150 r, 158 r, 160 r, 172 v, 199 v, 249 r, 155 v, 263 r, du manuscrit de Venise VII. 16 (1080).

³⁷ Folios 305 r, 330 r, 335 v, 339 r, 343 v du manuscrit de Venise VII. 16 (1080).

³⁸ Folio 29 recto.

Les documents écrits l'attestent, le XIV^{ème} siècle est marqué à Chypre par deux calamités naturelles, la peste noire de 1348 et les invasions de sauterelles dont la première survint en 1351.

Il semble que les sauterelles suscitent le plus souvent des réactions religieuses³⁹. Les Grecs anciens avaient coutume de faire des sacrifices à l'Apollon des sauterelles (Apollon Parnopios), et à l'Hercule des sauterelles (Herakles Kornopion). Les Chrétiens changeront de rite sans vraiment changer d'attitude: à Chypre, en 1344, «Ignatios II le patriarche d'Antioche»⁴⁰ apprenant le grand dommage causé par les sauterelles, s'adressa au roi Hugues qui donna l'ordre de peindre une icône de Saint Christophe le martyr, de Saint Taraise⁴¹ patriarche de Constantinople et de Saint Tryphon⁴² le martyr. Après avoir béni l'icône, ce patriarche l'envoya à Palaiokythro, (...) et il recommanda aux habitants de faire sortir l'icône en procession et de célébrer une messe»⁴³.

Au XVII^{ème} siècle, c'est une Vierge du monastère de Kykkos, dans les montagnes du Troodos, une icône peinte par saint Luc, qui est utilisée pour éloigner les sauterelles, concurrençant ainsi une autre icône connue pour ses vertus contre les sauterelles, l'icône de saint Michel de Sonadas conservée par les moines du Mont Athos. Dans le récit *des voyages de Macarios, Patriarche d'Antioche*, écrit en 1645⁴⁴, nous apprenons que les moines du Mont Athos acceptaient de prêter l'icône aux Chypriotes, à

³⁹ Voir B. ARBEL, «Sauterelles et mentalités: le cas de la Chypre vénitienne», in: *Annales ESC*, sept.-oct. 1989, n° 5, pp. 1057-1074.

⁴⁰ Voir LE QUIEN, *Oriens Christianus*, ii, col. 766 (DU CANGE, *op. cit.*, p. 765).

⁴¹ Taraise, archevêque de Constantinople, naquit à Constantinople d'une famille dont les membres étaient honorés du titre de patriciens. Il fut élevé à la dignité de consul et devint premier secrétaire d'État (Protasécritis) sous le règne d'Irène et de son fils Constantin VI (780). En ce temps-là, le Patriarche Paul IV (780-784), qui était revenu à l'Orthodoxie après avoir soutenu les iconoclastes, découragé par la situation inextricable dans laquelle se trouvait l'Église byzantine, renonça à se charger et se retira au monastère de Florus. A l'impératrice régente et à son fils, il recommanda Taraise, comme seul homme capable de restaurer la vraie foi et de ramener l'Église de Constantinople à la communion avec les autres patriarchats. Taraise commença par refuser, mais il finit par se soumettre, à la condition toutefois que l'on convoque sans retard un grand Concile Oecuménique, pour mettre un terme à l'hérésie. Il fut enterré le 25 février dans son monastère, et l'huile de la lampe qui brûlait devant son tombeau accomplit par la suite, dit-on, de nombreux miracles (*Synaxaire*, tome III, 25 Février, pp. 223-226).

⁴² Voir *Synaxaire*, tome II, 19 décembre, p. 177.

⁴³ Voir LÉONTIOS MACHAIRAS, *Chronique*, *op. cit.*

⁴⁴ Voir F. C. BELFOUR, *The travels of Macarius, Patriarch of Antioch*, ed. et trad. de F. C. Belfour, vol. ii, p. 349; DAWKINS, *Recital...*, volume II, p. 69.

condition que ceux-ci leur envoient quarante otages pris parmi les notables de l'île, pour garantir sa restitution après utilisation.

Pour éliminer les sauterelles, les Chypriotes avaient aussi recours à une eau miraculeuse, extraite d'une source située quelque part en Perse. De nombreux textes mentionnent cette eau qui avait le pouvoir d'attirer les oiseaux dévoreurs de sauterelles. Il s'agit d'une tradition très ancienne, plus ancienne que la domination vénitienne, mais aucun document ne permet d'en savoir plus sur son origine.

Cette eau devait être transportée dans des conditions très particulières, le voyage durait plusieurs mois, le récipient qui contenait l'eau ne devait passer sur aucun ouvrage, pont, porche, porte ou voûte, et l'eau devait être acheminée ainsi en procession sans qu'aucune goutte du précieux liquide ne se répande sur le sol avant l'arrivée à Chypre, sous peine de perdre toute l'efficacité du produit. Si l'une de ces recommandations-là n'était pas respectée, les sauterelles revenaient⁴⁵.

Plus pragmatiques, les gouverneurs francs ordonnèrent l'éradication des sauterelles par un ramassage systématique des œufs dès 1355. Mais les habitants de Chypre, plus enclins à croire aux vertus des icônes et de l'eau, ne manifestèrent pas un grand enthousiasme à l'égard de ces méthodes draconiennes. Le peuple resta sur ses gardes, se souvenant d'un ... «prêtre qui avait vu le mal que causaient les sauterelles», et qui «se décida à lancer contre elles des malédictions. Ecoute un peu quel miracle arriva:» – nous dit Léontios Machairas – «pendant qu'il les maudissait, s'en vint un essaim de sauterelles. Elles se jetèrent sur lui et l'étouffèrent au point de le faire mourir».

Face à l'attitude générale, les Francs seront même contraints de demander à l'Église grecque son intervention auprès de la population paysanne pour obliger les Chypriotes à ramasser les œufs. De lourdes peines frappaient les récalcitrants⁴⁶ qui se voyaient écartés de la distribution de grains en temps de pénurie, soumis à la corvée ou encore à avoir la barbe et les cheveux rasés.

Voici un extrait d'une lettre écrite pour l'occasion par Pietro Lion, un capitaine latin de Chypre, au gouverneur de Nicosie⁴⁷:

... «Afin que nous ne passions point nous-mêmes pour gens aussi superstitieux que ces paysans ignares et têtus, lesquels tiennent pour un

⁴⁵ Voir DAWKINS, *op. cit.*: ARBEL, *op. cit.*, p. 1062.

⁴⁶ Voir ARBEL, *op. cit.*

⁴⁷ Le 18 août 1510, voir ARBEL, *op. cit.*: M. SANUTO, *I diarii*, vol. 10, col. 60.

grand péché de tuer les sauterelles, il nous faut adopter le conseil des sages qui ont opiné en vertu de leur savoir et de leur expérience, notamment Caton, qui a dit ceci, en s'élevant contre la paresse de certains Romains : ce n'est pas par invocations, ni par prières de femmes qu'il faut demander l'aide des dieux, mais c'est par l'industrie, par l'action et par le bon conseil...»

C'est dans la façon dont ils étaient perçus par les Occidentaux que le passé grec des Chypriotes semble les avoir le plus hanté. Car bien entendu Chypre est, depuis les temps anciens, l'île d'Aphrodite qui a surgi de l'écumme au large de la ville de Paphos...

Et si les textes grecs ne font aucune mention de ce passé là, les écrits des Francs ne manquent pas de le citer.

Dès 1211, Guillaume d'Oldenburg, voyageur à Chypre, explique le lien qui unit le fameux vin de Chypre à Vénus, la déesse de l'Amour⁴⁸.

Philippe de Novarre, un franc originaire de Lombardie qui se rend à Chypre où il devient l'écuyer d'un baron franc, écrit entre 1218 et 1243 une série d'ouvrages divers dont: *Les Mémoires*⁴⁹. Dans ces récits, il est question de l'histoire des «Chiprois», c'est à dire des Francs, la population qui domine officiellement à Chypre.

Le texte des *Mémoires* est une parodie du Roman de Renart⁵⁰. Sire Aimery Barlais sera le Renart Yzengrin, sire Hue de Gibelet sera le singe, le tout en vers et en rimes...

Il y est une seule fois question de la population non latine de l'île, à propos d'un fauconnier de messire Yzengrin: un fauconnier «grifon»⁵¹. Le terme de grifon désigne un animal fabuleux. A partir du XI^{ème} siècle c'est aussi le nom donné aux Grecs byzantins et, par extension, aux peuples d'Orient en général. Ce terme est employé la première fois dans le texte de la conquête de Constantinople par Villehardouin⁵² avant 1212.

Il est possible que grifon ait été confondu avec *griu*, *grieu*, *gri* ou *gre*, qui étaient alors les noms qui servaient à désigner la population de Constantinople, opposée à la population latine. En 1160, Benoît de Sainte-Maure, dans la *Chronique des ducs de Normandie*, employait aussi le terme

⁴⁸ GUILLAUME D'OLDENBURG, *Excerpta Cypria, Materials for a History of Cyprus*, traduction anglaise de D. COBHAM, Cambridge 1908, 13-14.

⁴⁹ Voir PHILIPPE DE NOVARE, *Mémoires, 1218-1243*, édité par Charles Kohler, Paris 1913.

⁵⁰ Écrit de 1171 à 1250.

⁵¹ Mémoires, II, LXXIII, 173 à 175.

⁵² VILLEHARDOUIN, *La conquête de Constantinople*, Chronique des croisades, M. R. Shaw, 1963.

«grezois» pour la langue parlée à Constantinople, et les adjectifs gresois, grejois et greois pour des choses ou des personnes originaires de Byzance⁵³.

Un autre Franc, du moins un Chiprois, descendant de la famille régnante des Lusignan, Etienne de Lusignan qui écrit en 1572, nous laisse un témoignage étonnant sur l'île de Chypre et ses habitants.

Etienne de Lusignan prend la plume au moment où Chypre tombe aux mains de l'Empire ottoman, plus de cent ans après Constantinople. Le «Révérend Père F. Estienne de Lusignan, de la Royale maison de Cypre, lecteur en Theologie» intitule son récit:

Description de toute l'isle de Cypre, et des roys, princes, et seigneurs, tant Payens que Chrestiens, qui ont commandé en icelle: Contenant l'entiere Histoire de tout ce qui s'y est passé depuis le Deluge universel, l'an 142. & du monde, 1798. iusques en l'an de l'incarnation & nativité de Jesus-Christ, mil cinq cens soixante & douze.

Voici les premières lignes du volumineux ouvrage de ce théologien, d'origine franque et particulièrement attaché à son identité «chyproise»⁵⁴:

«Le triste Enée, ému d'une douce piété envers son pays, n'eut point de crainte de mettre sa vie en mille dangers entre le feu et le fer des ennemis, pour sauver et garder les dieux domestiques & les dieux tutélaires de sa ville, les emportant avec foi, comme espérant par ceux-ci être défendu, et que sa petite troupe et compagnie croîtrait avec le temps en telle grandeur que, (fuyant les réponses des Oracles), ceux qui descendraient de lui ne céderaient en rien en puissance et autorité de la grandeur de l'Empire de Troyes. Montrant en cela la fidélité qui portait à son pays, puis obligeant les cendres & reliques de la destruction de la ville, il l'a fait par la vertu très heureuse en son malheur, recevant de ce sien nourrisson une telle gloire, chantée par tant de doctes et heureux esprits. Ainsi puisse-t-il advenir à notre misérable Chypre...»

Mais il ne s'arrête pas à l'évocation des héros de la guerre de Troyes. Il ajoute que:

«... l'an de la création du monde, deux mille sept cent soixante dix, la ville de Troyes fut détruite par les Grecs, la ruine de laquelle fut cause de la grandeur de Chypre. Car avant cette destruction, cette île n'était qu'un Royaume, mais après cela, elle fut divisée en neuf: et ainsi par la perte de l'un, fut l'accroissement de l'autre...»

⁵³ Voir *Dictionnaire de l'ancien français*, A. J. GREIMAS, ed. Larousse.

⁵⁴ Traduction personnelle en français moderne.

Plusieurs héros de la guerre de Troyes s'installèrent à Chypre avec leurs hommes et y fondèrent des royaumes. C'est le cas, nous dit Etienne de Lusignan «... d'Achame Athénien, d'Agapenor, lieutenant général des navires d'Agamemnon, de Filete et d'Eriface, tout deux fils d'Ajax, et de la Nymph Nisée qui bâtit la ville de Nicosie à laquelle elle donna son nom ...»

Auparavant, l'île avait connu pour premier habitant un certain Cetim, petit fils du Patriarche Noé. Et comme il est fait mention, dans le premier livre des Machabées, du fait qu'Alexandre est sorti de la race de Cetim, Etienne de Lusignan en conclut qu'Alexandre est donc «... de la nation de Chypre...»

A n'en pas douter, l'origine de Chypre est Grecque, à moins que ce ne soient les Grecs eux mêmes qui soient tous d'origine chypriote!

Tout au long de son récit, Etienne de Lusignan emploie indifféremment le terme de «Grecs» pour parler des Anciens et de ses contemporains. Ce sont encore des Grecs dont il est question au moment de l'arrivée des Latins, des Grecs que les Templiers ne pouvaient «... dompter ...»

Pour lui la question de la continuité ne se pose pas, étant donné que les Chypriotes sont les descendants naturels de leurs glorieux ancêtres. En effet, après Cetim, la seconde origines des Chypriotes serait les dieux des Païens eux-mêmes, les quels «... quand ils régnaient à Chypre, étaient hommes mortels...»

Et il explique comment «... les Païens estimaient leurs Dieux et Déesses être amoureux des femmes et hommes, & descendre des Cieux sur la terre sous divers aspects pour jouir de leurs amours... Ces esprits sous ces faux visages exerçaient leurs débordants appétits pleins de volupté et de paillardise, & étaient en plus grande abondance à Chypre...»

Le christianisme s'est ensuite installé en douceur sur les bases de ces croyances païennes. Des lieux connus pour abriter les esprits malins ont été «rendus à Dieu» selon l'expression d'Etienne, comme, par exemple, la montagne sur laquelle sainte Helène a mis du bois de la Sainte Croix, le château du dieu d'Amour devenu saint Hilarion, ou encore la montagne de Lefkara.

Les Dieux des Gentils ont laissé la place au Dieu des Chrétiens, mais les Chypriotes n'en restent pas moins les descendants de ces esprits malins. Toutefois, «... ils tirent leur troisième origine de diverses nations qui, du temps du Grand Constantin suivirent les Ducs envoyés de Constantinople pour gouverner Chypre ...»

Au final, dans sa *Description*, au XVIème siècle, Etienne de Lusignan établit l'identité des Chypriotes en terme de continuité depuis un passé

mythique, la survie et la persistance de cette identité s'expliquant par la nature même des hommes.

Le syncrétisme religieux se fait sentir dans certains comportements populaires. Etienne de Lusignan, qui explique que Chypre signifie Vénus, fait la description d'un magnifique Temple de Vénus à Paphos qui demeura intact jusqu'au temps des Apôtres. Les Chypriotes avaient donc l'habitude de venir dans les jardins consacrés à Vénus pour s'adonner aux plaisirs de l'amour. Or, nous apprend Etienne, un jour que Vénus était absente, les autres déesses prirent le petit Cupidon, dieu de l'amour, le lièrent à un Myrte et le malmenèrent. Venus accourut, le sauva et les autres déesses s'enfuirent, suite à quoi les humains ont pris l'habitude de dédier l'arbre de Myrte à Vénus.

Etienne de Lusignan nous dit ceci: «... Depuis que les Chypriotes ont été faits Chrétiens, il ont délaissé cette erreur trop indigne, et l'ont changée en une œuvre plus sainte et honnête, chaque fois qu'ils présentent leurs enfants sur les Fonds sacrés du baptême, ils font toujours des petits bouquets de Myrte...» Et il conclue: «... Tu vois donc le louable et vertueux œuvre de Chypre, & comme ils offrent le Myrte aux Dieux des Païens avant la venue de Jésus-Christ, & après sa passion, ils l'ont dédié au Dieu vivant en la régénération des fils de Dieu».

Enfin, dans un chapitre qu'il intitule *Du naturel des hommes et des femmes de Chypre*, voici le regard qu'un Chiprois pose sur ses contemporains villageois, après le départ des Francs, bien après la chute de Constantinople et de l'Empire byzantin:

«... Ils n'ont le visage ni blanc ni noir, mais brun, et de couleur moyenne. Il est vrai que les femmes de Nicosie sont un peu plus blanches, ayant quelque chose de la douceur et de la beauté des Dieux leurs progéniteurs. Ils sont de même beauté à Famagouste, mais les Paphiennes surpassent toutes les autres, ce qu'elles semblent tenir de leur race, pour autant que c'était là que les Dieux leurs prédécesseurs habitaient ...

«... Les femmes de Chypre sont estimées comme ayant le commun renom d'être les plus adonnées à la volupté de Vénus, qu'aucune autre nation ...

«... Les armes avec lesquelles les Dames de Chypre gardent la chasteté et l'honnêteté sont la crainte de Dieu, l'oraison la tempérance, la honte, fuyant toutes les occasions qui les peuvent inciter à la perte de leur honneur ou amener la honte sur leur race et leur famille ...»

Race, nation, famille, origine, c'est en ces termes qu'Etienne de Lusignan décrit une certaine partie du peuple de l'île de Chypre auquel il n'appar-

tient pas, lui, descendant des Francs. Son identité est définie par son appartenance à la Royale maison de Chypre, qu'il qualifie de «race lusignane».

Dans les textes grecs du Moyen Age, le terme employé pour évoquer cette notion de race est le terme de γένος. Il est courant de parler du γένος orgueilleux des Génois, ou du γένος des Francs, des Vénitiens et des Arméniens⁵⁵.

A travers l'évocation de ces différents textes, et des différents regards que l'Orient et l'Occident ont posé sur cette population, compte tenus des contextes historiques et économiques, et des enjeux politiques et religieux, se pose la question de la définition des caractéristiques d'un groupe humain.

Pourtant il y a des points communs entre les hommes de l'antiquité et les hommes modernes. Quelque chose de leur identité a survécu aux vicissitudes du temps. Je reprendrai pour conclure une formule d'Otto Mazal⁵⁶ qui me paraît s'appliquer parfaitement à la définition de la notion de γένος: il s'agit de la substance ethnique.

Otto Mazal souligne, en effet, que la substance ethnique grecque a toujours eu «la force d'assimiler les envahisseurs étrangers».

Isabelle CERVELLIN-CHEVALIER

15, rue du Puits de Séchon
34660 Cournonterral
FRANCE

⁵⁵ Voir L. MACHAIRAS, *op. cit.*

⁵⁶ Voir OTTO MAZAL, *op. cit.*, p. 73.

JACQUES DE HELLY, FIGURE DE L'ENTRE-DEUX CULTUREL AU LENDEMAIN DE LA DÉFAITE DE NICOPOLIS

RESUMEN: Este artículo intenta desvelar algunos elementos sobre un original personaje medieval, Jacques de Helly. Este caballero francés luchó al lado de los otomanos durante la segunda mitad del siglo XIV. Su situación cambió rápidamente después de la batalla de Nicópolis (1396), cuando el sultán Bayazeto I y el conde de Nevers decidieron nombrarlo plenipotenciario. Debido a su competencia, su principal cometido fue negociar el rescate de cautivos cristianos. Esta posición entre la corte francesa y el sultán es muy atípica para un personaje que hoy podría ser considerado críticamente como ambiguo. Tras su original historia personal, lo que aquí parcialmente se muestra es el problema de la percepción de la cultura otomana, en su conjunto, que tenía la corte francesa.

PALABRAS CLAVE: Imperio Otomano, cautivos cristianos, batalla de Nicópolis.

ABSTRACT: This article will try to unveil some elements about an original medieval character, Jacques de Helly. This french knight fought beside the ottoman army during the second half of the 14th century. His status suddenly changed the next day of the battle of Nicopolis (1396) as the sultan Bayezid the 1st and the count of Nevers decided to elect him as plenipotentiary. Considering his knowledge, his main charge was the bargaining about the ransom of the Christian prisoners. This position between the French court and the sultan is very unusual for a character that could be seen today critically as ambiguous. Behind his original personal history, it's the question of the perception of the whole Ottoman culture by the French court that is partially revealed.

KEY WORDS: Ottoman Empire, Christian Captivity, Battle of Nikopolis.

Dans les chroniques françaises, celles d'Adrien But, de Guillaume Paradin ou de Jean Froissart, un personnage inconnu prend une place considérable au lendemain de la défaite des croisés à Nicopolis: Jacques de Helly¹.

Si la bataille de Nicopolis fut le lieu où périt le fleuron de la noblesse française, le lendemain du drame les prisonniers encoururent le courroux du sultan lorsque celui-ci décida la mise à mort de la majorité des captifs chrétiens. Toutefois, Bajazet souhaitait tirer parti de la situation en mettant à rançon les nobles les plus puissants du royaume de France. Pour accomplir cette besogne, il s'adressa à Jacques de Helly, lui demandant de les désigner afin de pouvoir les emprisonner pour en tirer finances.

Pour comprendre le choix de Bajazet, il faut savoir que Helly passa trois années à la cour de Murad I^{er}, le père du sultan. Ce séjour lui a apporté la connaissance d'une langue, le turc, et des entrées à la cour ottomane fort précieuses au lendemain de la victoire des Turcs sur l'armée chrétienne. Cette expérience en terre sarrasine lui permet, d'une part d'avoir la vie sauve au soir de la bataille de Nicopolis et, d'autre part, d'être choisi comme messenger à la cour de France, conjointement par le comte de Nevers et Bajazet, afin d'amorcer les tractations pour la mise à rançon des prisonniers. Un tel dévouement lui assurera un avenir qu'il n'aurait peut être pu connaître dans d'autres circonstances. En effet, quelques années après cet évènement, il est nommé chambellan du duc de Bourgogne, puis du roi² et devient l'instrument complaisant de toutes les exactions du parti bourguignon³.

C'est justement le rôle politique et culturel de Jacques de Helly, relaté dans les chroniques françaises, qui nous occupera. Les chroniques, textes à la fois littéraires et historiques, nous proposent la représentation d'un homme faisant le lien entre deux cultures qui se comprennent très mal. Il devient alors le traducteur d'une culture au service d'une autre, ce qui lui confère un statut particulier dans ces textes plus habitués à traiter les rapports entre chrétiens et infidèles sur le mode de l'affrontement et non de la conciliation.

Enfin à une époque où les chroniqueurs, pour dégager le sens des évènements, s'inspirent du genre littéraire porteur de sens à l'époque, à savoir

¹ Les sires de Helly, ou Heilly, sont issus de la maison de Créquy par Philippe de Créquy qui, après avoir épousé Aélis de Heilly, prit ce nom et le transmet à ses descendants.

² *La chronique du Religieux de Saint Denis contenant le règne de Charles VI* (Paris 1994, 2, p. 153) nous apprend que le chevalier est, en 1408, chambellan du roi.

³ Il est si fidèle à son maître que le religieux de Saint Denis l'accuse d'avoir fait piller l'abbaye de Saint-Denis en 1411, *ibid.*, pp. 565-567.

le roman, se pose la question de la fictionnalisation de l'histoire et, par extension, la notion de réel dans l'écriture de l'histoire.

DES CHEVALIERS CHRÉTIENS À LA SOLDE D'INFIDÈLES

Le seigneur de Helly partit accroître sa renommée au pays des Sarrasins et, dans sa démarche, il imita ainsi deux cas plus célèbres.

Le plus connu est celui de Boucicaut, qui devait plus tard se révéler un ennemi farouche des Ottomans, et de son compagnon Renault de Roye⁴. Au début de leur pèlerinage en Terre sainte, ils passent le carême de 1388 à Constantinople puis demandent un sauf-conduit auprès de Murad I^{er} pour se rendre à sa cour installée à Gallipoli.

Le livre des fais, habituellement avare de renseignements sur les infidèles, affirme alors que:

Si s'en alerent après devers lui [Murad I^{er}], et il les receut a grant feste et tres bonne chere, et ils lui presenterent leur service en cas que il feroit guerre a aucuns Sarrasins. Si les en mercia moult l'Amourat, et demourerent avecques lui environ III mois. Mais pour ce que il n'avoit pour lors guerre a nul Sarrasin, ilz prirent congïé et s'en partirent...⁵

Cet épisode propose une image plutôt positive de Murad I^{er} qui passe, unanimement dans les chroniques françaises, pour un souverain sage et éclairé, à l'inverse de son fils Bajazet reconnu pour avoir un caractère violent et impulsif, réputation qu'il acquière au lendemain de la bataille de Nicopolis quand il décide du massacre des prisonniers chrétiens⁶.

Autre français, Jacques du Fay, rentra au service de Tamerlan, le célèbre conquérant mongol Timour (l'homme de fer) Lenk (le boiteux) qui sema terreur et dévastation d'Ankara à la Chine. C'est en apprenant, à la cour du souverain mongol, que «les François venoient en Turquie», qu'il demanda congé auprès de son maître «lequel luy donna assés légèrement»⁷.

⁴ Le chevalier périt à Nicopolis.

⁵ *Le livre des Fais du bon messier Jehan le Maingre dit Bouciquaut, Mareschal de France et gouverneur de Jennes*, éd. D. Lalande, Genève 1995, p. 62.

⁶ PH. GARDETTE, *Des Balkans à la Turquie, l'image de l'Orient dans les chroniques de France du XIV^e siècle*, mémoire de maîtrise, Avignon 2000, pp. 44-76.

⁷ J. FROISSART, *Œuvres*, éd. Kervyn de Lettenhove, Bruxelles 1867-1877, t. 15, p. 319.

Semblablement, Jacques de Helly a servi trois ans dans l'armée de Murad I^{er}. Froissart, dans ses *Chroniques*, atteste de cette expérience en ces termes:

Car il avoit demouré et conversé en Turquie avec euls [les Ottomans] et servy l'Amourath père à celluy dont je parle présentement [Bajazet], plus de trois ans⁸.

Remarquons que sur trois cas, les deux nobles attachés à la cour de Bourgogne ont servi sous l'étendard du même sultan turc, preuve que l'intérêt des ducs pour l'Orient correspond à une politique pragmatique et n'évolue pas exclusivement sur le terrain idéologique. La présence de ces chevaliers au service d'infidèles, le sultan ottoman, contre d'autres infidèles, les beyliks anatoliens indépendants en guerre contre le Bajazet, permet de répondre à un double besoin. Tout d'abord, à l'éthique chevaleresque qui préconise la lutte contre les Sarrasins afin d'accroître sa renommée et d'assurer de son salut. Ensuite, cette présence bourguignonne au cœur de l'Empire ottoman permet également au duc de connaître, de sources sûres, l'organisation politique, sociale, religieuse et militaire des ennemis de la foi qu'il souhaite affronter dans le cadre d'une nouvelle croisade⁹. Cette volonté d'en découdre avec les ennemis du Christ, qui s'inscrit dans une tradition bourguignonne multi-séculaire, trouvera son aboutissement en 1396 lors de l'expédition de Hongrie commandée par le comte de Nevers, le futur Jean sans Peur¹⁰.

⁸ *Ibid.*, p. 334. Si Froissart propose une version détaillée des faits, d'autres chroniques postérieures s'inspireront de son texte comme, par exemple, la *Chronique de Flandre*, qui résume les fait ainsi: «Et les dis de Bourgoingne et Boussicaut demourèrent prisonniers, tant que le seigneur de Heilly, qui avoit esté paravant avec l'Amourat-Bacquin et en son host, retourna, par le congié de l'Amourat en France compter l'avenue de le besongne au roy et aux aultres princes de France, et aussi que on rendeist paine d'envoyer traitier ou faire traitier pour la délivrance des prisonniers, le quel seigneur du Hailly en fist très bien son devoir et bonne diligence», *ibid.*, pp. 417. Enfin, la *Relation de la croisade de Nicopoli par un serviteur de Gui de Blois*, *ibid.*, pp. 439-508 et t. 16, pp. 413-443.

⁹ Voir à ce sujet, J. MAGEE, «Le temps de la croisade bourguignonne: l'Expédition de Nicopolis», dans J. PAVIOT ET M. CHAUNEY-BOUILLOT, *Nicopolis, 1396-1996*, Actes du Colloque international organisé par l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon et le Centre national de la recherche scientifique réuni à Dijon, au Conseil régional de Bourgogne, le 18 octobre 1996 (= *Annales de Bourgogne* 68 [1997] fasc. 3), pp. 49-58 et, pour l'état de la question et la bibliographie, B. SCHNERB, *L'État bourguignon, 1363-1477*, Paris 1999, pp. 115-124.

¹⁰ B. SCHNERB, «Le contingent Franco-Bourguignon à la croisade de Nicopolis», dans J. PAVIOT ET M. CHAUNEY-BOUILLOT, *Nicopolis, 1396-1996*, pp. 59-74.

Au soir de la bataille de Nicopolis apparaît donc la figure de Jacques de Helly.

Les *Chroniques* de Jean Froissart, qui décrivent amplement les pérégrinations de cet homme hors norme, le dépeignent initialement en fâcheuse posture¹¹. A son entrée, dans les *Chroniques*, Helly est décrit comme:

[...] ung chevalier de Picquardie, qui s'appelloit messier Jacques de Helly, lequell avoit demouré en son temps en la Turquie, et avoit servy en armes l'Amorath père à ce roy Basaach dont je parole présentement, et si sçavoit ung petit parler turc.

C'est cette faculté qui, une fois la cause chrétienne perdue, lui permet de se mettre "à saulfveté"¹².

Les connaissances linguistiques de Helly lui évitent donc la mort et les Turcs le capturent. Le lendemain de la bataille, le chevalier est amené devant la tente du sultan avec plusieurs autres prisonniers:

Si ot le dit messire Jacques de Helly si bonne aventure pour luy que il fut recongneu des gens et serviteurs du corps et del hostel de l'Amourath-Bacquin. Si fist recongnissance à euls et euls à luy, et le délivrèrent tantost les Turcs des mains de celluy qui prins l'avoit, pourtant que ils le recongnurent, et demouraens ès mains et ordonnance des hommes de l'Amourath¹³.

Une nouvelle fois la chance lui sourit: de prisonnier d'un seigneur turc, il devient directement le captif du sultan Bajazet. Or, ce changement de condition suppose également que le noble connaissait certains dignitaires de la cour du sultan et qu'il en était apprécié pour ses qualités de combattant. Malgré cette bonne fortune, sa vie est encore menacée car le massacre des prisonniers chrétiens se prépare.

¹¹ Les *Chroniques* de Froissart serviront de fil conducteur tout au long de notre travail.

¹² J. FROISSART, *op. cit.*, p. 319. Les *Chroniques de Berne* renferment le récit de la croisade de Nicopolis et introduisent le personnage de Jacques de Helly en ces termes: *et Jacobum dominum de Helliaco militem, qui casu captus fuit a quodam admiraldo Turcorum, cum quo habebat nititiam specialem, quia Baizaco vitam ejus sibi dari et poposcit et promeruit; et sic ille periculum mortis evasit (ibid., p. 410)*. De son côté Adrien de But reprend essentiellement la *Chronique de Valenciennes*: *Miles quidam nomine Jacobus de Helly ex Picardia captus fuit; sed quia cum patre regis Lamourach Babu paulo ante moram traxisset (ibid., p. 414)*.

¹³ Cf. J. FROISSART, *op. cit.*, p. 324, et les *Annales de Bourgogne*, qui rapportent les faits de manière quasi semblable: G. PARADIN, *Annales de Bourgogne*, Lyon 1566, p. 450.

Afin de s'assurer une rançon importante, Bajazet demande à ses "latti-niers" de séparer les nobles importants de ceux appartenant à la petite noblesse. Pour qu'il n'y ait point de confusion, ce dernier demande à Jacques de Helly, dont il a appris qu'il avait servi son père, de confirmer ou d'infirmier ses choix.

Et encoires, pour mieulx en sçavoir la vérité, on [les turcs] se advisa que on envoyeroit devers euls le chevalier franchois... car par raison il les devoit bien congnoistre... si estoit prins sus et hors du péril de mort¹⁴.

Ainsi, par sa fonction de traducteur, le chevalier a de nouveau, et provisoirement, la vie sauve. Une fois que Helly a informé le sultan de la qualité du comte de Nevers et de sa suite¹⁵, Bajazet décide de les emprisonner afin de les mettre à rançon. Peu après, il leur présente le triste spectacle des exécutions des ses compatriotes.

Une fois lassé du massacre, Bajazet «ot plaisance et volenté que la belle journée de victoire que il avoit eue sur les crestiens et la prinse du conte de Nevers seroit signifiée en France par ung chevalier de France et manifestée»¹⁶.

Cette décision repose sur deux objectifs. Tout d'abord sur la pure satisfaction du sultan d'annoncer la victoire turque sur l'armée chrétienne afin de démoraliser l'ennemi, ceci afin d'éviter l'organisation d'une nouvelle croisade, et de prouver ainsi sa supériorité militaire. Ensuite, ce messager aura pour tâche de jeter les bases du protocole de rachat des prisonniers chrétiens. Le sultan sélectionne trois cavaliers pour mener à bien cette mission et somme le comte de Nevers d'en choisir un pour s'acquitter de la charge. Ce dernier opte pour Jacques de Helly car il «le congnoissoit jà et dist ainsi [à Bajazet]: Sir, je vueil que cestuy-cy y voist de par vous et de par nous»¹⁷. A la suite de cette décision, les deux malheureux chevaliers restent exécutés.

¹⁴ J. FROISSART, *op. cit.*, p. 325. Cet épisode se retrouve également dans les *Annales de Bourgogne*, p. 452. Toutefois, Adrien de But est le seul à ajouter, au côté du chevalier, Jacques de la Fay, qui pour les autres chroniques a péri lors de la bataille de Nicopolis: *Praesentatis autem captivis, adducti sunt dominus Jacobus de Helly et dominus Jacobus du Fay qui regi Lamourach Baby singulatim declaraverunt captivorum nomina* (suit les noms des principaux grands de France); cf. FROISSART, *op. cit.*, p. 414-415.

¹⁵ *Ibid.*, p. 326.

¹⁶ *Ibid.*, p. 328.

¹⁷ *Idem.*

Le rôle politique de Jacques de Helly se confirme donc lorsqu'il devient le messager officiel entre l'Orient turc et l'Occident chrétien¹⁸. Son itinéraire de retour est préalablement fixé par Bajazet et comporte des lieux de passage obligés, comme la Lombardie ou Milan¹⁹. De plus, à chaque étape, Jacques de Helly doit annoncer la victoire ottomane. Enfin, il est chargé de remettre des missives, rédigées par le comte de Nevers, adressées au roi de France, à son père le duc de Bourgogne et à sa mère.

Ainsi se prépare le retour en France de celui qui va annoncer la déroutement des armées croisées.

JACQUES DE HELLY, UN CHEVALIER QUI AMORCE LE DIALOGUE ENTRE LE SULTAN TURC ET LA COUR DE FRANCE AU LENDEMAIN DE LA BATAILLE DE NICOPOLIS

Helly s'empresse alors d'entamer son voyage après avoir juré de revenir au plus tôt pour rapporter les propositions du roi de France et du duc de Bourgogne concernant le rachat des prisonniers²⁰. Il entre dans la ville de Paris le jour de Noël et, apprenant que le souverain se trouve en villégiature à "Saint-Pol-sur-Seyne", il se rend aussitôt auprès du roi. Mais c'est après bien des difficultés qu'il le rencontre, son visage n'étant pas connu à la cour. Lorsqu'il rapporte la nouvelle de la défaite de Nicopolis et l'emprisonnement des grands de France, la cour est partagée entre tristesse et soulagement²¹. Ainsi, Jacques de Helly, jusque là inconnu à la cour de France, devient le héraut qui avertit de la défaite et qui reconforte les grands de France quant au devenir des survivants de la bataille.

Lorsque le roi et le duc de Bourgogne l'interrogent sur le sort réservé aux otages, il affirme que, connaissant le sultan, il faudrait attendre environ un an ou deux avant de revoir les prisonniers car Bajazet les mettrait certainement à rançon d'ici peu. Il devient alors tout naturellement le conseiller des deux principales figures du royaume par sa compréhension d'un monde ottoman encore mystérieux.

Une fois la véracité de sa parole acceptée par la cour, le roi décide de relâcher les quelques chevaliers embastillés au "Chastelet". Ces derniers avaient fuit la bataille de Nicopolis et avaient réussi, malgré bien des diffi-

¹⁸ Voir également à ce sujet les *Annales de Bourgogne*, p. 453.

¹⁹ Le duc de Milan est, en effet, réputé pour ses relations étroites avec le sultan Turc.

²⁰ J. FROISSART, *op. cit.*, p. 329.

²¹ *Ibid.*, pp. 332-333. Le rôle de Jacques de Helly comme négociateur entre le sultan et le roi de France est également présent dans ADRIEN DE BUT, *op. cit.*, p. 415, et dans les *Annales de Bourgogne*, p. 454.

cultés, à revenir à Paris où ils annoncèrent la défaite de l'armée chrétienne. Or, ces nouvelles provoquèrent tant de troubles dans la population et dans la noblesse que le roi prit la décision d'emprisonner ces hommes jusqu'à la confirmation, ou l'infirmité, de la défaite des croisés²².

Finalement, Helly répond aux questions des familles soucieuses du sort de leurs proches engagés dans l'expédition. Il console celles touchées par le deuil et donne espoir aux autres dont les membres sont emprisonnés. Il devient alors le centre d'intérêt de la cour par son rôle de témoin officiel des événements.

En remerciement de ses bons offices, le duc de Bourgogne «conjouy bien grandement le chevalier [...] et luy donna et fist donner grand foison du sien de beaulx dons et de moult riches joyaulx, et le retint de ses chevaliers parmy deux cents livres de revenue par an, dont il le doua et le fieva à le tenir tout son vivant»²³.

Ces largesses pourraient nous surprendre. Toutefois, il faut considérer l'élément politique qui permet d'expliquer de telles attentions. Outre le fait que le duc ressent une certaine gratitude pour Jacques de Helly, il ne faut pas oublier que le chevalier a fortement impressionné le roi par sa relation favorable avec Bajazet et que l'homme, très proche de la cour de Bourgogne, s'impose peu à peu comme le spécialiste des affaires turques. Helly devient donc l'élément incontournable pour résoudre le problème, ce qui ne fait que consolider l'influence du duc au niveau de la diplomatie extra-européenne.

De plus, l'épisode se déroulant en présence des grands du royaume, la position du duc de Bourgogne à la cour se trouve renforcée et le parti bourguignon est plus fort que jamais.

Quelques jours plus tard, le chevalier est de nouveau sollicité par le roi et le duc²⁴ afin de déterminer, à partir des goûts du sultan qu'il connaît si

²² J. FROISSART, *op. cit.*, pp. 331-332.

²³ *Ibid.*, p. 336.

²⁴ Les *Annales de Bourgogne* ne mettent pas en scène le roi de France lors de cet épisode mais exclusivement le duc, afin de prouver que ce dernier est l'unique responsable de la délivrance des prisonniers, cf. *op. cit.*, p. 454: «Le Duc de Bourgogne, considerant tous les moyens pour r'avoir son fils, tira un jour apart le sire de Helly, et luy demanda fort privement, en quoi s'estoit que le Roy des Turcs Bajazet prenoit plus de plaisir, et de quelles choses il aimoit mieux passetemps, et quels presents l'on luy pourroit faire, qui luy porroyent estre les plus agreables. Messire Jacques de Helly respondit sagement au Duc, et luy dit, Que de tous deduys de prince, le Roy Bajazet aimoit la volerie, et faulconnerie, et la grosse chasse, et que pour cette occupation, il avoit à ses gaiges ordinaires, sept mille hommes, et six mille chiens, et faisoit plus de cas des oyseaux, et des chiens, que des personnes mesmes, estimant plus la

bien, les présents qu'il convient de lui offrir pour qu'il accepte de mettre à rançon les captifs.

Et fut sceu demandé à messire Jacques de Helly quels joyaux ont pourroit transmettre... qui mieulx luy peussent complaire, affin que le conte de Nevers et tous les autres seigneurs qui prisonniers estoient, en vaulsissent mieulx. Le chevalier respondy ad ce et dist que l'Amourath prendroit grant plaisance à veoir draps de haultes lices ouvrés à Arras ou en Picquardie, mais que ils fuissent de bonnes histoires anciennes, et aussi à veoir blans faulcons qui sont nommés guerfauls [...] Ces paroles furent arrestées du roy et du duc de Bourgoigne qui toute son entente mettoit à complaire à l'Amourath-Bacquin pour la cause de son fils²⁵.

Cette demande, de la part des deux personnes les plus importantes du royaume, ne fait que confirmer l'autorité de Helly en matière de culture ottomane. Ses dires deviennent des références et l'influence d'un seigneur d'humble naissance sur les puissants est exceptionnelle à cette époque, ce qui ne fait que confirmer le caractère hors norme de ce personnage.

Son rôle de passeur culturel, d'une civilisation encore largement ignorée, ne fait que se confirmer pendant les douze jours de repos qui précèdent son départ et qui sont employés à festoyer et, selon Froissart, «il parloit des advenues de Turquie et de Honguerie, du roy Basaach dit l'amourath-Bacquin et de son ordonnance»²⁶.

Le treizième jour, Jacques de Helly reprend la route de la Turquie. Son itinéraire est simple: il doit passer par l'Italie pour rencontrer le duc de Milan, reconnu comme un ami de Bajazet, puis il se dirigera vers la Hongrie où il attendra Jean de Châteaumorant, un autre homme du duc de Bourgogne, qui apportera avec lui les présents pour le sultan. Une fois les deux hommes réunis, ils se rendront auprès de Bajazet.

perte d'un oiseau, ou d'un chien, que d'un homme, disant qu'aisément il pouvoit recouvrer des hommes, mais non des chiens de singularité, ny de oyseaux...», s'ensuit une description des goûts du sultan plus complète que le texte de Froissart. En même temps, notons que l'auteur donne une image plus achevée de la société turque et insiste pour que le nom du sultan corresponde à la réalité vécue par le comte de Nevers. Il est donc probable que le rédacteur des *Annales* ait interrogé Jean sans Peur pour lui demander des détails de sa captivité et qu'il ait fait preuve d'une curiosité nouvelle pour l'organisation de la société ottomane qu'il dépeint de manière précise en plusieurs endroits: cf., par exemple, les anecdotes rapportant la justice du sultan pp. 458-459.

²⁵ J. FROISSART, *op. cit.*, p. 337.

²⁶ *Ibid.*, p. 338.

Le périple se déroule sans obstacle majeur et, une fois les deux chevaliers parvenus auprès de Sigismond, Jacques de Helly part à la rencontre du sultan afin de demander un sauf-conduit pour Châteaumorant²⁷. Toutefois, ce dernier a pris ses quartiers à “Pebly”, suivi par les prisonniers français, à l’exception du sire de Coucy qui est fort malade.

Une fois dans la ville, le chevalier n’a aucune difficulté à se rendre auprès du souverain ottoman²⁸. Ainsi la fiction se poursuit dans le sens que lui avait donné Froissart: Helly est l’émissaire idéal pour mener à bien les tractations entre le roi de France et le sultan, sa parole faisant autorité aussi bien à la cour de Charles VI qu’à celle de Bajazet. L’entretien entre les deux hommes prend la tournure qui suit:

Messire Jacques de Helly se humilia contre luy moult doucement et luy dist: Très-chier sire et redoubté, vescy vostre prisonnier. A mon léal pouvoir j’ay fait vostre message et de dont j’estoye chargé. Dont respondy le roi Basaach: Tu soies le bien venu. Tu te es acquittié léaulment, et pour tant je te quitte te prison, et peuls aler, venir et retourner quant il te plaist. Lors le remercia pour celle grâce moult humblement le dit chevalier...²⁹

Ainsi, cette rencontre avec Bajazet construit l’image d’un souverain juste, capable de clémence en rétribution d’un service rendu³⁰. De plus, se dessine l’étiquette de la cour ottomane lorsque le chevalier se courbe devant le sultan en remerciement de sa libération ainsi qu’au début et à la fin de l’entretien. Une fois le sauf-conduit obtenu, il demande une nouvelle audience au sultan et, une fois celle-ci accordée, le chevalier se présente à genoux devant le souverain pour lui demander l’autorisation de parler aux prisonniers. Après un temps de réflexion, Bajazet accepte qu’il s’entretienne exclusivement avec le comte de Nevers³¹. Or, la décision de Bajazet de libérer sans condition Jacques de Helly, le fait que le sultan soit disposé

²⁷ Voir également les *Annales*, p. 455, qui précisent que Jean de Châteaumorant connaît plusieurs langues étrangères.

²⁸ Les *Annales de Bourgogne* affirment que Jacques de Helly était accompagné de Jean de Châteaumorant.

²⁹ J. FROISSART, *op. cit.*, p. 345. Adrien de But précise: *Quare dominus Jacobus de Helly iterum ex Francia iter arripuit versus Lamourach Baby, deferens naviculam ex puro auro, mirabili artificio compositam, et hoc ad majorem captivorum consolationem et sublevationem* (p. 416).

³⁰ Fait confirmé par les *Annales de Bourgogne*, p. 456.

³¹ J. FROISSART, *op. cit.*, p. 345.

à le rencontrer et qu'il acquiesce à ses requêtes construisent l'image d'un chevalier chrétien au rôle politique reconnu de prime importance par le souverain ottoman lui-même. Froissart, dans ses *Chroniques*, le confirme donc dans sa mission. Le récit nous propose même un parallèle entre les deux cours royales par l'action même du sire de Helly qui se trouve plus reconnu et adapté à la cour de Bajazet qu'à la cour de France.

Lors de sa rencontre avec le comte de Nevers, le futur Jean sans Peur lui confie un message qui changera le sort des captifs. En effet, celui-ci demande au chevalier de Helly de rapporter à son père que, pour traiter la rançon, il est nécessaire de passer par l'intermédiaire des marchands génois et vénitiens qui détiennent un grand pouvoir dans la région³². Cet épisode annonce le déplacement des débats du particulier, en la personne de Jacques de Helly, au niveau international auxquels prendront part le seigneur de Milan, le roi de Chypres, le Doge de Venise, le seigneur de Méthelin (Mytilène) ou encore les nobles génois.

Comme il est ammoncé, Jacques de Helly disparaît donc peu à peu de la scène politique. Sa dernière intervention diplomatique d'importance peut se situer à son retour en Hongrie. Une fois munis des sauf-conduits nécessaires à la poursuite de leur mission, les deux plénipotentiaires se préparent au départ mais se heurtent au roi de Hongrie Sigismond qui refuse de laisser partir les présents destinés à Bajazet, arguant que ces richesses serviront à anéantir son royaume et demandant une compensation financière qui le dédommagerait des pertes que son royaume a subies lors de la croisade³³. Après un court conciliabule, les deux chevaliers décident d'envoyer une lettre au roi de France afin qu'il règle l'affaire³⁴.

Pour la première fois, Helly n'est plus au centre des négociations, préférant se référer à des autorités supérieures pour régler un problème qui le dépasse. Ainsi, au lendemain de la remise des présents à Bajazet, le personnage du sire Helly s'efface au profit de la diplomatie française et étrangère qui entrent en action dans le but de hâter les tractations entre le sultan et la France.

Cette brève incursion dans les chroniques autorise une lecture de ces dernières comme instrument de propagande, moyen privilégié pour les

³² *Ibid.*, pp. 346-347.

³³ *Ibid.*, p. 349 et les *Annales de Bourgogne*, p. 455.

³⁴ Les *Annales de Bourgogne*, p. 455, soutiennent que c'est le grand maître des Hospitaliers qui décida Sigismond à laisser partir le convoi de présents destiné à Bajazet. L'influence de ce personnage s'explique car c'est lui qui sauva Sigismond au soir de la défaite de Nicopolis en le faisant embarquer sur un de ses navires.

grands de France de s'approprier officiellement la réalité. Il ne faut donc pas s'étonner de l'omission de certains événements ou de certains personnages venant contrariés l'apologie politique proposée par des chroniqueurs attachés à leurs mécènes.

Pour cette raison, le religieux de Saint-Denis, attaché à la figure des rois de France dont il narre l'histoire et opposé au parti bourguignon, ne mentionne jamais l'existence de Jacques de Helly. Afin d'éviter de citer le rôle politique du chevalier, le chroniqueur résume l'annonce de la défaite de Nicopolis à la cour de France par l'arrivée de «quelques personnes dignes de foi»³⁵ qui confirmèrent la défaite.

De son côté, l'auteur du *Livre des fais* explique la libération des nobles captifs par l'intervention exclusive du maréchal Boucicaut, véritable sauveur de la chrétienté.

Froissart est reconnu comme le chroniqueur le plus indépendant de son temps³⁶. Or, ce savant a une conception précise de l'histoire: elle trouve son sens exclusivement par ce qui est romanesque. Le personnage historique de Jacques de Helly, dont la vie est un roman, rejoint naturellement le personnage littéraire qui, placé au centre des récits traitant des relations franco-ottomane, joue un rôle essentiel dans l'œuvre de Froissart en donnant sens aux événements. Dans l'œuvre du chroniqueur, Helly a donc pour fonction de relier deux cultures antagonistes qui évoluent, par nécessité, vers une compréhension réciproque sur fond de crise nationale. Finalement, par sa position dans l'entre-deux cultures, il devient celui qui informe d'une situation de crise, qui console, reconforte la noblesse française et propose des solutions viables pour sortir du conflit, tout en prenant activement part aux événements chargé d'une double autorité allouée par le roi de France et le sultan ottoman. Il devient enfin le confident et le conseiller des grands du royaume et permet le dialogue entre deux civilisations que tout oppose.

Par son double mouvement de passeur culturel, il fascine et pose également la question de l'appartenance identitaire: ce chevalier est emprunt d'une culture sarrasine, ce qui le rend tout d'abord suspect à la cour de France où il est longuement interrogé par le roi avant que celui-ci ne le reconnaisse dans son statut de messenger officiel du comte de Nevers et du sultan³⁷. En même temps, par son dévouement à la cause française, il

³⁵ RELIGIEUX DE SAINT-DENIS, *op. cit.*, p. 521.

³⁶ A ce sujet, cf. M. ZINK, *Littérature française du Moyen Age*, Paris, 1992, p. 306.

³⁷ J. FROISSART, *op. cit.*, pp. 332-333.

impose une représentation nouvelle qui suggère qu'un chrétien peut être pétri d'une culture infidèle sans renier sa propre culture et sa foi d'origine. Nous pouvons même aller plus loin car les *Chroniques* de Froissart proposent une image d'un homme qui s'est enrichi au contact de l'ennemi de la chrétienté, thème qui sera ensuite repris et développé par Guillaume Paradin dans ses *Annales de Bourgogne* et qui connaîtra un succès croissant aux siècles suivants.

Il est également probable que, pour constituer son texte, Jean Froissart ait questionné ce personnage essentiel à la compréhension des événements au lendemain de Nicopolis. Ainsi, certains passages nous suggèrent même que le témoin, interrogé par le savant, a une connaissance précise de la culture turque. Ces détails culturels, retranscrits dans les *Chroniques*, ont pour objectifs d'apporter un accent de vérité au récit.

Par exemple, les *Chroniques* relatent que, une fois sûr de sa victoire, Bajazet et ses hommes «en remercyoit leur dieu selon leur loy ou ilz crotoient et quant on les desarme pour soy refroidir et raffreschir il s'assit sur son tapis de soye et en my la tête et fist benir devant luy tous les plus principaulx et grans amys»³⁸. Or, le témoin privilégié pour récolter ce type d'information semble être, tout du moins dans un premier temps, Jacques de Helly.

A l'image d'autres nobles, tels Boucicaut, Jean de Châteaumorant ou les prisonniers revenant de captivité de Turquie, Jacques de Helly fut un de ces hommes qui fit connaître l'Orient et, plus particulièrement, l'Empire ottoman à la cour de France. Ainsi, le souhait de Philippe de Mézières, invitant les souverains à connaître l'histoire des Turcs afin de les vaincre, tout en concluant que «car il est dit en proverbe des vaillants hommes d'armes que la congnoissance de son ennemi et de ses conditions peut estre la moictié de la victoire», commence à trouver un véritable écho³⁹.

Philippe GARDETTE

Chez Mme. Feugier A.
6, rue Petite Calade
84000 Avignon
FRANCE

³⁸ *Ibid.*, p. 323.

³⁹ PH. CONTAMINE, «La Consolation de la desconfiture de Hongrie de Philippe de Mézières (1396)», dans: *Nicopolis, 1396-1996*, pp. 35-47.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Chroniques de Berne*, dans: J. FROISSART, *Œuvres*, édition du Baron Kervyn de Lettenhove, Bruxelles 1867-1877, tome 15.
- La chronique du Religieux de Saint Denis contenant le règne de Charles VI*, Paris 1994, volume 2.
- Le livre des Fais du bon messier Jehan le Maingre dit Bouciquaut, Mareschal de France et gouverneur de Jennes*, édition de D. Lalande, Genève 1995.
- J. FROISSART, *Œuvres*, édition du Baron Kervyn de Lettenhove, Bruxelles 1867-1877, tomes 15 et 16.
- PH. GARDETTE, *Des Balkans à la Turquie, l'image de l'Orient dans les chroniques de France du XIVe siècle*, mémoire de maîtrise, Avignon 2000.
- G. PARADIN, *Annales de Bourgogne*, Lyon 1566.
- J. PAVIOT ET M. CHAUNEY-BOUILLOT, *Nicopolis, 1396-1996*. Actes du Colloque international organisé par l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon et le Centre national de la recherche scientifique réuni à Dijon, au Conseil régional de Bourgogne, le 18 octobre 1996 (= *Annales de Bourgogne* 68 [1997], fasc. 3).
- B. SCHNERB, *L'État bourguignon, 1363-1477*, Paris 1999.
- M. ZINK, *Littérature française du Moyen Age*, Paris 1992.

THE SALAMANCA DIOSCORIDES (SALAMANCA, UNIVERSITY LIBRARY, 2659)

RESUMEN: El artículo ofrece el primer análisis codicológico, textual e icónico del manuscrito 2659 (s. XVI) de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, que contiene principalmente el tratado de Dioscórides *De materia medica*.

PALABRAS CLAVE: ms. 2659 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca; *De materia medica*; Dioscórides.

ABSTRACT: The article presents the first codicological, textual and iconic analysis of the manuscript 2659 (16th cent.) from Salamanca's University Library, which mainly contains Dioscorides' *De materia medica*.

KEY WORDS: ms. 2659 in Salamanca's University Library; Dioscorides' *De materia medica*.

The manuscript 2659 of the Salamanca University Library is an illustrated copy of Dioscorides, *De materia medica*, with other related texts. In a recent study on the history of the holdings of the Salamanca University Library coming from the Colegio de San Bartolomé, the manuscript has been considered as «one of the most spectacular of the Library, lavishly and beautifully illuminated». At the same time, the author pointed out that the codex had been «unnoticed by the historians of manuscript illumination», as well as by «the scholars interested in the history of Greek manuscripts and Hellenism in Spain»¹. Indeed, though known within the scientific commu-

¹ MARTÍNEZ MANZANO (1998): 309.

nity at least since 1892², this codex has been frequently incorrectly referred to or little studied thus far, including in recent publications³. In this paper, I propose the first codicological, textual and iconic description of the manuscript, along with some elements of interpretation of these data, in order to provide a contribution to future research, be it the catalogue of the Salamanca manuscripts, the tradition of Dioscorides' text, the study of plant representations in Byzantium and the Renaissance, Greek manuscripts and Hellenism in Spain, or the history of natural sciences from the Renaissance onward.

1. DESCRIPTION AND HISTORY OF THE CODEX

1.1. *Codicological description*

Paper, 16th cent. (end), VI + 178 + IV ff., 335 x 235 mm., <Ιῶαννης εκ Κορώνης>.

Watermark: *arbalète inscrite dans un cercle*: though without exact equivalent in any dictionary, this watermark can be compared with 739 Briquet (1470; 1476-96; 1478-82); 743 Briquet (1501); *arbalète* 32 Harlfinger (1494 or somehow earlier); *arbalète* 36 Harlfinger (1491).

Quires: 18 quinions, except the 18th, of 8 folios (originally a quinion, it has lost its last 2 leaves, numbered 186 and 187 [see below]).

Numbering of the leaves:

Guard leaves and text leaves have been sequentially numbered by two hands:

-in Greek numerals, from α to ρϑα;

-in Arabic numerals, from 1 to 191.

3 leaves are missing:

-ζ = 7;

-ρπς = 186;

-ρπζ = 187.

² GRAUX-MARTIN (1892): 114-115.

³ For an incorrect reference, see for example GARCÍA VALDÉS (1998): 39; for an exceedingly brief notice in a work devoted to ancient herbals, see COLLINS (2000): 109, n. 271.

Signatures of the quires: the 1st quire is not numbered; in the 2nd quire, the signature (α) is not written; quires 3-18 are signed in Greek minuscules (β -ιζ) by the same hand as the text, on the first page, in the lower right margin.

Ruling: 198 x 135 mm., 28 ll/p.; (*passim*) marginal annotations by the same hand of the text (see below).

Writing: though unsigned, the manuscript can be attributed to Ἰωάννης ἐκ Κορώνης⁴.

Illustrations: polychrome representations of plants in the margins of ff. 18 verso-49 verso and 62 recto-121 verso (see below). On ff. 50 recto-55 recto, some representations of animals drawn with the same ink as the text.

Binding:

-watermark of the guard leaves: *deux flèches en sautoir* sim. *flèche* 17 Harlfinger (1495);

-glazed calf (*pasta española*), 19th century;

-on the back of the front cover, label of Ferdinando VII, with the shelf-marks of the manuscript (*VIIIy1, 212, 3207, 23*);

-guard leaves are blank.

Additions

-(f. 1 recto) shelf mark 177;

-(ff. 13 recto and 181 verso) 3 signatures each.

1.2. History

As we shall see, the *Salmanticensis* reproduces the text of the manuscript Paris, Bibliothèque Nationale de France, *graecus* 2183, frequently dated 15th century but dating back to the 3rd quarter of the 14th according to its watermarks⁵. No explicit information has been conserved on the history

⁴ TOUWAIDE (1981): 104-107; (1997): 442-444; MARTÍNEZ MANZANO (1998): 319-320.

⁵ Two *Tête de licorne*:

1: = 219 Likhatscheff (14th cent.); = 5940 Mošin (XIV/6); sim. fig. 5 von Hössle (1362); sim. 15755 Briquet (1354, Tyrol); sim. III.1089, 1092, 1093 Piccard, *Fabeltiere* (1357, 1356, 1354);

2: = 2120 Likhatscheff (14th cent.); = 5932 Mošin (ca. 1370).

of this Paris manuscript. However, it was probably copied in Constantinople and, later on, it was used among others in Corfu by Dêmêtrios Tribôlès to produce the *Parisinus graecus* 2182 dated 1481⁶. Then, the text of Paris 2183 was copied by Dêmêtrios Moschos in the manuscript now Milano, Biblioteca Ambrosiana, L 119 sup.⁷ According to its watermarks⁸, this Milano manuscript was copied around 1480 +/- 5 and it belonged to Ermolao Barbaro (1453/54-1493) who annotated it⁹. The Salamanca manuscript could have been copied in the same area as the Milano codex, that is, in Venice and its region¹⁰.

The *Salmanticensis* was the model of the manuscript now Vaticano, Biblioteca Apostolica, *Palatinus graecus* 48¹¹, produced by an unknown copyist at the end of the 15th century according to its watermark¹² and owned by Giovanni Battista Cipelli (1478-1553), called *Egnatius*. It was also the model of the first printed edition of Dioscorides' Greek text, published in 1499 by Aldo Manuzio (1452[?]-1515), without being, however, the editor's manuscript itself¹³. Though unsigned, this edition could have been prepared by the learned physician of Ferrara, Nicolao Leonicensi (1428-1524).

At an unknown date and through an unknown channel, the manuscript arrived in the library of the Colegio de San Bartolomé in Salamanca. Not catalogued until the end of the 18th century, it was then transferred to the

⁶ On this manuscript, see TOUWAIDE (1981): 72-74, 78 n. 2, 198, 297, 312, 335-339 with literature.

⁷ On this manuscript, see TOUWAIDE (1981): 39-41, 53, 106, 217, 311-318 with prior bibliography.

⁸ Its paper contains two different watermarks:
deux flèches en sautoir sim. *flèche 14* Harlfinger (1481);
navire sim. 11960 Briquet (1480).

⁹ See TOUWAIDE (1981): 39-41.

¹⁰ The identity of Iôannês ek Korônês with Iôannês Moschos or Grêgoropoulos has been repeatedly discussed in the literature since LOBEL (1933).

¹¹ TOUWAIDE (1981): 311, 323, 327.

¹² In the whole manuscript, the watermark is *balance avec un double anneau, à plateaux triangulaires, inscrite dans un cercle et surmontée d'une étoile* sim 1133, 1135 Zonghi (undated: 1495); sim. 374, 375, 384, 385 Piccard, *Waage* (1476, 1482, 1491, 1499). On this manuscript see TOUWAIDE (1981): 106, 131-133, 297, 311, 323, 327 with previous literature.

¹³ Since WELLMANN (1906-14): 2, XIII, this edition is generally considered to reproduce the manuscript Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, *graecus* 271 (coll. 727). However, a close analysis reveals that the Aldina exactly reproduces the text of the Salamanca manuscript, even though it also integrates some variant readings from other manuscripts (see TOUWAIDE [forthcoming]).

Palacio Real of Madrid, just like the whole collections of the Colegios Mayores of Salamanca. In 1954, they were returned to the University¹⁴.

1.3. Bibliography (in chronological order)

GRAUX-MARTIN (1892): 114-115 (quoted as *Matrit. real. bibl.*) || DIELS (1906): 30, 32 (quoted as *Matrit. real. bibl. 44*) || PREMIERSTEIN (1906): 188-189 (quoted as *Matrit. real. bibl. 44*) || WELLMANN (1906-1914): 2, XIII, XXIV, XXV (quoted as *Matrit. palat. Reg. 44*) || KOURILAS (1935): 19 (quoted as *Matrit. real. bibl. 44*) || EMMANUEL (1948): 114 (quoted as *Matrit. real. bibl. 44*) || BEAUJOUAN (1962): 90 || TOUWAIDE (1981): 77, 104-107, 132, 297, 311, 323-327 || RIDDLE (1985): 198, 203, 204, 212, 214, 254 n. 68 || TOUWAIDE (1985): 20 || TOUWAIDE (1992/1): 289-291 || TOUWAIDE (1997) || MARTÍNEZ MANZANO (1998) || GARCÍA VALDÉS (1998): 39 (quoted as *Matritensis palat. Reg. 44*) || COLLINS (2000): 109 n. 271 || GONZÁLEZ MANJARRÉS (2000): 32, 33 || MARTÍNEZ MANZANO (2000): 720 and n. 5.

2. THE TEXTS CONTAINED IN THE MANUSCRIPT

2.1. Main texts

(ff. 13 recto-17 recto, col. 5, l. 6) Dioscorides, *De materia medica*, alphabetical table of chapters || (ff. 17 recto, col. 5, l. 7-17 verso, l. 10) [Dioscorides], *Alexipharmaca*, alphabetical table of chapters || (ff. 17 verso, ll. 11-27) [Dioscorides], *Theriaca*, alphabetical table of chapters || (ff. 18 recto-164 verso, l. 12) Dioscorides, *De materia medica*, recension in 5 books (Byzantine recension)¹⁵; in the margins *passim* (see below), 141 extracts from Galen, *De simplicium medicamentorum temperamentis et facultatibus*¹⁶ || (ff. 164 verso, l. 13-171 recto, l. 23) [Dioscorides], *Alexipharmaca*¹⁷ || (ff. 171 recto, l. 24-179 verso, l. 7) [Dioscorides], *Thêriaca*¹⁸ ||

¹⁴ For the history of the Salamanca Dioscorides and the collection of the Colegio, see MARTÍNEZ MANZANO (1998).

¹⁵ Ed. WELLMANN (1906-14).

¹⁶ Ed. KÜHN (1826): 11.379-12.377.

¹⁷ Ed. TOUWAIDE (1981).

¹⁸ Ed. TOUWAIDE (1981).

(ff. 179 verso, l. 8-180 verso, l. 3) *Carmen de viribus herbarum*¹⁹; in the margin of f. 179 verso, 2 extracts from Galen, *De simplicium medicamentorum temperamentis et facultatibus*²⁰ || (ff. 180 verso, l. 4-181 verso) Galen, *De theriaca*²¹.

2.2. The marginal annotations

I give here a table of Galen's fragments quoted in the margins of Dioscorides, *De materia medica* and *Carmen de viribus herbarum*. The columns provide the following information:

1. reference to the folios of the Salamanca manuscript;
2. name of the plant dealt with;
3. reference to Dioscorides' chapters (according to Wellmann's edition)²² and, for the last 2 items, to the *Carmen de viribus herbarum*²³;
4. reference to Galen's text;
5. reference to Kühn's edition of Galen's text²⁴.

Salamanca ms.	Plant name	Dioscorides	Galen	
			Reference	Kühn
19 verso	ἄκρονον	1.2	6.1.18	11.819-820
20 recto, 1	μήλον	1.3	7.12.20	12.78
20 recto, 2	κύπερος	1.4	7.10.64	12.54
20 recto, 3	καρδάμωμον	1.6	7.10.9	12.12
20 verso	νάρδος	1.7	8.13.1	12.84-85
21 recto, 1	κελτική νάρδος	1.8	8.13.2	12.85
21 recto, 2	ἄσαρον	1.10	6.1.63	11.840
21 verso	φοῦν	1.11	8.21.8	12.152
22 verso	κιννάμωμον	1.14	7.10.25	12.26
23 recto	ἄμωμον	1.15	6.1.38	11.828
24 recto	βάσαμον	1.19	6.2.2	11.846-847

¹⁹ Ed. HEITSCH (1964): 23-38.

²⁰ Ed. KÜHN (1826): 11.379-12.377.

²¹ Ed. TOUWAIDE (1997).

²² WELLMANN (1906-14).

²³ HEITSCH (1964): 23-38.

²⁴ KÜHN (1826): 11.379-12.377.

Salamanca ms.	Plant name	Dioscorides	Galen	
			Reference	Kühn
24 verso	ἀσπάλαθος	1.20	6.1.65	11.840
25 verso	κρόκος	1.26	7.10.57	12.48
26 recto, 1	ἐλένιον	1.28	6.5.7	11.873
26 recto, 2	έλαιον	1.30	6.5.4	11.868-872
33 recto	σμύρνα	1.64	8.18.30	12.127
33 verso	σμύρνα			
	βοιωτιακή	1.65	8.18.31	12.127
34 recto	λίβανος	1.68	7.11.13	12.60
34 verso	φλοιὸς λιβάνου	1.68.§ 5	7.11.13	12.60
35 verso	σχίνος	1.70	8.17.48	12.135-136
36 recto, 1	ῥητίνη σχινίη	1.70.§ 3	8.17.4	12.113-114
36 recto, 2	τερμυθίνη			
	ῥητίνη	1.71	8.19.1	12.137-138
36 verso	πίσσα	1.72	8.16.19	12.101-102
37 recto	πισσέλαιον	1.72.§ 3	8.16.20	12.102
38 recto, 1	κυπάρισσος	1.74	7.10.63	12.52-54
38 recto, 2	βράθυ	1.76	6.2.15	11.853-854
38 verso, 1	κέδρος	1.77	7.10.16	12.16-19
38 verso, 2	κεδρίδες	1.77.§ 4	7.10.16	12.16-19
39 recto, 1	δάφνη	1.78	6.4.4	11.863
39 recto, 2	πλάτανος	1.79	8.16.25	12.104
39 recto, 3	λεύκη	1.81	7.11.12	12.59
39 verso, 1	αἷγειρος	1.83	6.1.11	11.816
39 verso, 2	πτελέα	1.84	8.16.38	12.109
39 verso, 3	κάλαμος	1.85	7.10.3	12.7-8
40 recto, 1	μυρίκη	1.87	7.12.28	12.80-81
40 recto, 2	ἐρείκη	1.88	6.5.19	11.877
40 recto, 3	ῥάμνος	1.90	8.17.1	12.111
40 verso, 1	ἄλιμον	1.91	6.1.22	11.821
40 verso, 2	παλίουρος	1.92	8.16.2	12.93-94
40 verso, 3	ὄξυάκανθα	1.93	8.15.11	12.90
40 verso, 4	κυνόσβατος	1.94	7.10.62	12.52
40 verso, 5	κύπρος	1.95	7.10.64	12.54
41 recto	λάδανον	1.97	7.10.28	12.28-29
41 verso, 1	ἔβενος	1.98	6.5.2	11.867-868
41 verso, 2	ρόδα	1.99	8.17.5	12.114
42 recto, 1	ρόδα	1.99	8.17.5	12.114
42 recto, 2	λύκιον	1.100	7.11.20	12.63-64
42 verso	ἀκακία	1.101	6.1.12	11.816-817
43 recto, 1	ἀμόργη	1.102	6.1.30	11.824-825

Salamanca ms.	Plant name	Dioscorides	Galen	
			Reference	Kühn
43 recto, 2	ἄγνος	1.103	6.1.2	11.807-808
43 verso	ἰτέα	1.104	6.9.8	11.891-892
44 recto, 1	ἀγριελαία	1.105	6.5.4	11.868-872
44 recto, 2	δρύς	1.106	6.4.11	11.865-867
44 verso, 1	κηκίς	1.107	7.10.22	12.24-25
44 verso, 2	ρόυς	1.108	8.17.9	12.115-116
45 recto, 1	φοίνιξ	1.109	8.21.6	12.151-152
45 recto, 2	ἐλάττη	1.109. § 4	8.21.6	12.151-152
45 verso, 1	ρόα	1.110	8.17.8	12.115
45 verso, 2	βαλαύστιον	1.111	6.2.3	11.847
46 recto, 1	μυρσίνη	1.112	7.12.31	12.81-82
46 recto-verso	κεράσια	1.113	7.10.19	12.22-23
46 verso, 1	μῆλα	1.115	7.12.16	12.75-76
46 verso, 2	μῆλα περσικά	1.115. § 4	7.12.17	12.76
47 recto, 1	μῆλα ἀρμενικὰ	1.115. § 5	7.12.18	12.76-77
47 recto, 2	μῆλα μηδικὰ	1.115. § 5	7.12.19	12.77
47 recto, 2	ἀχράς	1.116	6.1.52	11.834-835
47 recto, 3	μέσπιλον	1.118	7.12.11	12.71-72
47 recto, 4	λωτός	1.117	7.11.24	12.65-66
47 verso, 1	κοκκυμηλέα	1.121	7.10.35	12.32-33
47 verso, 2	ἀμυγδάλη	1.123	6.1.26	11.827-828
48 recto	κάρνα	1.125	7.10.2	12.13-15
48 verso	σῦκα	1.128	8.18.43	12.132-133
61 recto	μέλι	2.82	7.12.9	12.70-71
61 verso	κηρός	2.83	7.10.23	12.25-26
62 recto, 1	πρόπολις	2.84	8.16.36	12.108
62 recto, 2	κριθή	2.86	7.10.53	12.44-45
62 verso, 1	ζύθος	2.87	6.6.3	11.882
62 verso, 2	ὄλυρα	2.91	8.15.5	12.88
63 recto, 1	βρόμος	2.94	6.2.17	11.855
63 recto, 2	κέγχρος	2.97	7.10.15	12.16
63 recto, 3	σήσαμον	2.99	8.18.10	12.120
64 recto	κύαμος	2.105	7.10.59	12.49-50
64 verso	φακός	2.107	8.21.1	12.149
65 recto	ὄροβος	2.108	8.15.14	12.91-92
65 verso	ράφανις	2.112	8.17.2	12.111-112
66 recto, 1	σίσαρον	2.113	8.18.19	12.124
66 recto, 2	λάπαθον	2.114	7.11.4	12.56
67 recto	ἀνδράφαξ	2.119	6.1.73	11.843
67 verso	ἀνδράχνη	2.124	6.1.43	11.830-831

Salamanca ms.	Plant name	Dioscorides	Galen	
			Reference	Kühn
68 recto	ἀρνόγλωσσον	2.126	6.1.60	11.838-839
69 verso, 1	σέρις	2.132	8.18.7	12.119
69 verso, 2	κολόκυνθα	2.134	7.10.37	12.33-34
70 recto, 1	πέπων	2.135	8.18.14	12.121-122
70 recto, 2	γιγγίδιον	2.137	6.3.4	11.856-857
70 verso, 1	σκάνδιξ	2.138	8.18.22	12.124-125
70 verso, 2	καυκαλῖς	2.139	7.10.3	12.15
70 verso, 3	ᾠκιμον	2.141	8.24.1	12.158
71 recto	ὀροβάγχη	2.142	8.15.15	12.92
71 verso	κρόμμον	2.151	7.10.58	12.48-49
72 recto	σκόρδον	2.152	8.18.26	12.126
72 verso, 1	σίγηπι	2.154	8.13.5	12.85
72 verso, 2	κάρδαμον	2.155	7.10.8	12.11-12
73 verso	ζιγγίβερι	2.160	6.6.2	11.880-882
74 recto	στρούθιον	2.163	8.18.41	12.131
75 verso	ἄρον	2.167	6.1.61	11.839
77 recto	παγκράτιον	2.172	8.16.1	12.93
78 recto, 1	λεπίδιον	2.174	7.11.8	12.58
78 recto, 2	βατράχιον	2.175	6.2.5	11.849
79 verso	χελιδόνιον τὸ μικρὸν	2.181	8.22.9	12.156
80 verso, 1	τηλεφώνιον	2.186	8.19.4	12.140-141
80 verso, 2	ἀγαρικόν	3.1	6.1.5	11.813-814
85 recto	ἀλόη	3.22	6.1.23	11.821-822
85 verso	ἄψίνθιον	3.23	6.1.75	11.844
86 verso, 1	ἀβρότονον	3.24	6.1.1	11.798-807
86 verso, 2	ἴσσωπος	3.25	8.20.8	12.149
87 recto	ὀρίγανος	3.26	8.15.13	12.91
89 recto	σάψουχον	3.39	8.18.2	12.118
91 recto	πάνακες			
	ἡράκλειον	3.51	8.16.4	12.94-95
91 verso, 1	ἄνησσον	3.56	6.1.48	11.833
91 verso, 2	καρώ	3.57	7.10.10	12.13
91 verso, 3	ἀνήθον	3.58	6.1.45	11.832
94 verso	μάραθον	3.70	7.12.5	12.67-68
103 recto	ἀρτεμισία			
	πλατύφυλλος	3.113	6.1.62	11.839-840
104 recto	κόνυζα μείζων	3.121	7.10.42	12.35-36
106 recto	ἀνθμῖς	3.137	6.1.47	11.833
107 recto	παιωνία ἄρρηγν	3.140	6.3.10	11.858-861

Salamanca ms.	Plant name	Dioscorides	Galen	
			Reference	Kühn
109 verso	χαμαίπιτυς	3.158	8.22.7	12.155
110 verso	πολύγονον ἄρρεν	4.4	8.16.26	12.104-105
113 recto	ἀγχουσα	4.23	6.1.4	11.811-813
114 recto	ἄγρωστις	4.29	6.1.3	11.810-811
115 verso	πεντάφυλλον	4.42	8.16.8	12.96
116 recto	ἰδαία ῥίζα	4.44	6.9.1	11.888
120 recto	ψύλλιον	4.69	8.23.2	12.158
121 recto	μανδραγόρας	4.75	7.12.4	12.67
124 recto	ἀείζωον τὸ μικρόν	4.89	6.1.8	11.815
126 recto	λωτός	4.110	7.11.23	12.65
126 verso, 1	μυριόφυλλον	4.114	7.12.29	12.81
126 verso, 2	μυρίς	4.115	7.12.30	12.81
128 verso, 1	τριπόλιον	4.132	8.19.12	12.144
128 verso, 2	ἀδίαντον	4.134	6.1.7	11.814-815
134 verso	τιθύμαλλος	4.164	8.19.7	12.141-143

Salamanca	<i>Carmen de viribus barbarum</i> Title	Reference	Galen	
			Reference	Kühn
179 verso, 1	ῥάμος	1	8.17.1	12.111
179 verso, 2	ἀρτεμισία	2	6.1.62	11.839-840

2.3. Source of the text

When compared with the other manuscripts of Dioscorides and Pseudo-Dioscorides, as well as for the note *On iberiac* attributed to Galen, the *Salmanticensis* appears to be a copy of the *Parisinus graecus* 2183 for the following texts:

-Dioscorides, *De materia medica*²⁵;

²⁵ WELLMANN (1906-14): 2, XIII considers that the codex then in Madrid formed a group to which the Paris codex belonged. A close comparison of the text in both manuscripts reveals, however, that the *Salmanticensis* contains, copied by the same hand, all the texts and fragments added by a later hand in the *Parisinus*.

- [Dioscorides], *Alexipharmaea*²⁶;
- [Dioscorides], *Thêriaca*²⁷;
- Galen, *Thêriaca*²⁸.

Yet the marginal extracts from Galen's treatise in the Salamanca codex exactly correspond to those in the margins of manuscript Paris, *graecus* 2183, where they have been added by a later hand. It is thus highly probable that they have been directly copied from the latter manuscript.

3. THE ILLUSTRATIONS

3.1. *General description*

The Salamanca manuscript contains 516 color representations of plants in the margins of ff. 18 verso-121 verso, plus some animal representations on ff. 50 recto-55 recto. Plant representations are characterized by two main features:

- a) figures present two opposite styles: one with heavy and bulky figures and the other with thin and schematic drawings. In spite of this difference, all pictures were drawn by the same hand;
- b) many figures are duplicates, from the ἴρις on f. 19 recto (four pictures) to μήκων κερατῆς on f. 119 recto (two figures).

These apparently puzzling facts will be explained when the origin of the figures is established.

3.2. *Source of the illustrations*

Most of the represented plants cannot be identified since they do not include a caption, apart from the following 50: 42 verso, 1: ἀκακία || 49 verso, 2: ἀλικάκκαβον || 66 recto: σίσαρον || 68 verso, 2: σελίνον || 69 recto, 2: κρίταμον || 69 recto, 4: ζόχος || 69 recto, 5: κορωνόπους ἕτερος || 70 recto, 4: γιγγίδιον || 70 verso, 1: καυκαλῖς || 70 verso, 2: γιγγίδιον || 70 verso, 4: σκάνδυξ || 70 verso, 5: ὤκιμον || 71 recto, 1: ὕδνον || 71 recto, 2: λύκος || 71

²⁶ TOUWAIDE (1981).

²⁷ TOUWAIDE (1981).

²⁸ TOUWAIDE (1997).

recto, 3: τραγοπώγων || 71 recto, 4: σμίλαξ || 71 recto, 5: ἀφάκη || 71 recto, 6: μηδική || 72 verso: σίνηπι || 73 recto, 3: ἐρύσιμον || 73 recto, 4: δράβη || 74 recto, 6: στρούθιον || 77 verso, 1: λεπίδιον || 79 verso, 4: χελιδόνιον μικρόν || 80 recto, 3: ισάτις || 80 recto, 4: ισάτις ἀγρία || 81 recto, 3: ῥέον ἰνδικόν || 81 recto, 4: ῥέον ποντικόν || 81 recto, 6: ῥέον βαρβαρόν || 81 verso, 4: ἀριστολογία ἡμέρα || 82 recto, 2: ἀριστολογία τριπτή || 82 verso, 3: κενταύριον τὸ μέγα || 84 verso, 2: ἀνωρίς || 84 verso, 3: λευκάκαιθα || 85 verso, 2: ἀλόη || 88 recto, 1: καλαμίνθη || 88 verso, 2: θύμος || 91 verso, 3: πάναξ χειρώνιον || 92 recto, 4: σέσελι τὸ μασσαλιωτικόν || 92 verso, 4: ἄνηθον || 92 verso, 5: ἄνησον || 92 verso, 6: ἕτερον ἄνησον || 94 recto, 4: τὸ μακεδωνικόν || 95 verso, 2: δεινδρολίβανον || 95 verso, 3: ἕτερον πύρεθρον || 96 recto, 4: σφονδύλιον || 118 recto, 4: ὑάκινθος || 119 verso, 3: ὑπήκοον || 120 recto, 1: ψίλλιον || 120 recto, 2: ψίλωθρον.

Identification of the plants is possible, however, when the Salamanca illustrations are compared with those of the other illustrated copies of Dioscorides' text. Again, the Salamanca codex appears to be a copy of the manuscript *graecus* 2183 in Paris. Not only the majority of its figures appear in that manuscript, but also its layout exactly corresponds to that of the Paris codex apart from three cases²⁹. There are some differences between the 2 manuscripts, however. First, the Salamanca manuscript omits all the figures, as well as the text of folio 7 recto and verso of the Paris codex. Second, the former omits 7 figures of the latter:

²⁹ See the following folios:

Salamanca	Paris	Plant
65 verso, 1	49 verso	γογγύλη
65 verso, 4	50 recto, 1	γογγύλη ἀγρία
95 recto, 1	78 recto, 1	ἵππομάραθρον
95 recto, 2	78 recto, 2	δαῦκός
95 recto, 3	78 verso, 1	δελφίνιον
95 verso, 1	78 verso, 2	πύρεθρον
95 verso, 2	78 verso, 3	λιβανωτίς
95 verso, 3	78 verso, 4	πύρεθρον ἕτερον
95 verso, 4	79 recto, 1	πύρεθρον

Salamanca	Plant name	Paris
41 recto	λάδανον	25 recto, 4
66 verso	βλίτον	50 verso, 7
67 recto	ἀνδράφαξυς	51 recto, 2
68 recto	ἀρνόγλωσσον	52 recto, 4
75 recto	δρακοντία μεγάλη	59 recto, 4
88 verso	θύμος	72 verso, 3
89 recto	ἔρπυλλος	73 recto, 5

Text and figures on folio 7 recto and verso in the Parisinus do not pertain to Dioscorides’ text and are an addition. As for the other figures, they are redundant, apart from λάδανον. The Salamanca reproduced only one illustration for each plant.

On the other hand, the *Salmanticensis* added 3 figures:

Salamanca	Plant name
65 verso, 2	γογγύλη
65 verso 3	γογγύλη
81 verso, 2	?

However, the first 2 were cancelled, clearly being erroneous.

None of these omissions and additions contradicts the relationship between the Paris and Salamanca manuscript, so that the latter can be considered to be a copy of the former.

3.3. *The Salamanca illustrations with reference to Paris gr. 2183 and Dioscorides’ text*

I give here a list of the illustrations in the Salamanca manuscript with their equivalent in the Paris codex, along with the name of the plants as in the Paris manuscript (I reproduce the orthographic peculiarities of the manuscript. For the clarity, I have listed the illustrations by folios). Not all illustrations of the Paris manuscript include a caption. However, illustrations without caption can be identified by their position on the page, facing the text they are related with. I have added the reference to Dioscorides’ text (name of the plant as in Wellmann’s edition and reference to the books and chapters of the work).

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
18 verso, 1	1 verso, 1	zintilaria	-	-
18 verso, 2	1 verso, 2	sumaci	-	-
18 verso, 3	1 verso, 3	agrimonia	-	-
19 recto, 1	2 recto, 1	borax	-	-
19 recto, 2	2 recto, 2	camfor[a]	-	-
19 recto, 3	2 recto, 3	-	ἴρις	1.1
19 recto, 4	2 recto, 4	iris	ἴρις	1.1
19 verso, 1	2 verso, 1	iris	ἴρις	1.1
19 verso, 2	2 verso, 2	...]neria	ἴρις	1.1
19 verso, 3	2 verso, 3	-	ἄκορον	1.2
20 recto, 1	3 recto, 1	meio	μῆον	1.3
20 recto, 2	3 recto, 2	iuncum	κῦπερος	1.4
20 recto, 3	3 recto, 3	[...]	καρδαμώμον	1.6
20 recto, 4	3 recto, 4	cardamomum	καρδαμώμον	1.6
20 verso, 1	3 verso, 1	-	νάρδος	1.7
20 verso, 2	3 verso, 2	-	νάρδος	1.7
21 recto, 1	4 recto, 1	-	κελτική νάρδος	1.8
21 recto, 2	4 recto, 2	-	ὄρεινή νάρδος	1.9
21 recto, 3	4 recto, 3	-	ἄσαρον	1.10
21 recto, 4	4 recto, 4	νάρδος ὄρεινή	ὄρεινή νάρδος	1.9
21 verso, 1	4 verso, 1	-	ἄσαρον	1.10
21 verso, 2	4 verso, 2	fo	φοῦ	1.11
21 verso, 3	4 verso, 3	[mj]allobathro	μαλάβαθρον	1.12
22 recto, 1	5 recto, 1	-	μαλάβαθρον	1.12
22 recto, 2	5 recto, 2	casia fistulla	κασσία	1.13
22 recto, 3	5 recto, 3	-	κασσία	1.13
22 recto, 4	5 recto, 4	κιννάμωμον κασσία	κιννάμωμον	1.14
22 verso, 1	5 verso, 1	cassia lignea	κασσία (?)	1.13
22 verso, 2	5 verso, 2	-	ψευδοκιννάμωμον	1.14
23 recto, 1	6 recto, 1	asaris	-	-
23 recto, 2	6 recto, 2	-	ἄμωμον	1.15

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
23 verso, 1	6 verso, 1	κόνστος ὁ ἰνδικός	κόστος	1.16
23 verso, 2	6 verso, 2	καὶ ἕτερον καρυ- φύλατον	κόστος (?)	1.16
23 verso, 3	6 verso, 3	καὶ ἄλλον σφόδρα ἀρωματικὸν ἰνδικόν	κόστος (?)	1.16
23 verso, 4	6 verso, 4	-	σχοῖνος	1.17
24 recto, 1	8 recto, 1	-	κάλαμος ἀρωματικός	1.18
24 recto, 2	8 recto, 2	-	κάλαμος ἀρωματικός	1.18
24 recto, 3	8 recto, 3	-	ὀποβάλαμον	1.19
24 recto, 4	8 recto, 4	orto[...]	-	-
24 verso, 1	8 verso, 1	-	ξυλοβάλαμον	1.19
24 verso, 2	8 verso, 2	-	ξυλοβάλαμον	1.19
24 verso, 3	8 verso, 3	-	ἀσπάλαθος	1.20
25 recto, 1	9 recto, 1	-	βρύον	1.21
25 recto, 2	9 recto, 2	-	ἀγάλοχον	1.22
25 recto, 3	9 recto, 3	-	κάγκαμον	1.24
25 recto, 4	9 recto, 4	garofallo	-	-
25 verso	9 verso	-	κρόκος	1.26
26 recto, 1	10 recto, 1	-	ἔλένιον	1.28
26 recto, 2	10 recto, 2	-	ἕτερον ἔλένιον	1.28-29
26 verso	10 verso	-	ἀγριελαία (?)	1.30
27 verso	11 verso	galanca	-	-
28 verso	12 verso	ermodactillo	-	-
29 recto	13 recto	bra[...] assir[...]	-	-
29 verso	13 verso	nenufar	-	-
30 recto	14 rect	nenufar inferius	-	-
30 verso	14 verso	nus indiuca	-	-
31 recto	15 recto	nus [vo]mica	-	-

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
31 verso	15 verso	sanguine draconis	-	-
32 recto	16 recto	sarcocolla	-	-
32 verso	16 verso	esulla	-	-
33 recto	17 recto	-	σμύrna	1.64
33 verso	17 verso	shiricise calamitanca	-	-
34 recto	18 recto	-	βδέλλιον	1.67
34 verso, 1	18 verso, 1	sandali g[iallo]	-	-
34 verso, 2	18 verso, 2	sandali r[ubro]	-	-
35 recto	19 recto	sandali alba	-	-
37 verso, 1	21 verso, 1	ἥδυσaron	ἥδυσaron	
37 verso, 2	21 verso, 2	βράθυς	βράθυ	1.76
39 verso	23 verso	-	κάλαμος	1.85
40 verso, 1	24 verso, 1	-	ἄλιμον	1.91
40 verso, 2	24 verso, 2	-	ἄλιμον	1.91
41 recto, 1	25 recto, 1	-	φιλύρα	1.96
41 recto, 2	25 recto, 2	-	φιλύρα	1.96
41 recto, 3	25 recto, 3	-	λάδανον	1.97
41 verso, 1	25 verso, 1	-	ἔβενος	1.98
41 verso, 2	25 verso, 2	-	ρόδα	1.99
42 recto	26 recto	λύκι[ον]	λύκιον	1.100
42 verso, 1	26 verso, 1:	...]αqa	ἀκακία	1.101
42 verso, 2	26 verso, 2	ἀκακία	ἀκακία	1.101
42 verso, 3	26 verso, 3	ἔτερον	ἀκακία	1.101
43 recto, 1	27 recto, 1	-	ἄγνος	1.103
43 recto, 2	27 recto, 2	-	ἄγνος	1.103

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
45 verso	29 verso	-	ρόα	1.110
49 verso, 1	33 verso, 1	-	ιβέρις	4.108
49 verso, 2	33 verso, 2	άλιλάκαβος	άλιλάκαβον	4.171
62 recto, 1	46 recto	titanio σίτος πύρ	πυροί	2.84
62 recto, 2	46 verso	orzo	κριθή	2.86
63 recto	47 recto	ή ἥρα τοῦ σιπυροῦ	αἶρα	2.100
63 verso, 1	47 verso, 1	-	τῆλις	2.102
63 verso, 2	47 verso, 2	-	λίνον	2.103
64 recto, 1	48 recto, 1	-	ἐρέβινθος	2.104
64 recto, 2	48 recto, 2	ῤεβηθιδί...]	ἐρέβινθος	2.104
64 recto, 3	48 recto, 3	κούκιον	αἶγυπτος κύαμος	2.106
64 verso, 1	48 verso, 1	-	αἶγυπτος κύαμος	2.106
64 verso, 2	48 verso, 2	-	αἶγυπτος κύαμος	2.106
64 verso, 3	48 verso, 3	φακί	φακός	2.107
65 recto, 1	49 recto, 1	ὄρομπ[...]	ὄροβος	2.108
65 recto, 2	49 recto, 2	λουπύναρια	θέριμος	2.109
65 verso, 1	49 verso	ράπα	γογγύλη	2.110
65 verso, 4	50 recto, 1	ράπα	γογγύλη ἀγρία	2.110
66 recto	50 recto, 2	σίσαρον ervilla	σίσαρον	2.113
66 verso, 1	50 verso, 1	-	λάπαθον	2.114
66 verso, 2	50 verso, 2	-	λάπαθον	2.114
66 verso, 3	50 verso, 3	-	βονίας	2.111
66 verso, 4	50 verso, 4	-	μολόχη κηπευτή	2.118
66 verso, 5	50 verso, 5	-	μολόχη κηπευτή	2.118
66 verso, 6	50 verso, 6	blitum	βλίτου	2.117
67 recto, 1	51 recto, 1	-	ἀνδράφαξυς	2.119
67 recto, 2	51 recto, 3	-	κράμβη ἡμερος	2.120
67 verso, 1	51 verso, 1	-	κράμβη ἀγρία	2.121

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
67 verso, 2	51 verso, 2	-	κράμβη θαλασσία	2.122
67 verso, 3	51 verso, 3	-	σεϋτλον	2.123
67 verso, 4	51 verso, 4	-	σεϋτλον	2.123
67 verso, 5	51 verso, 5	-	ἀνδράχιη	2.124
68 recto, 1	52 recto, 1	-	ἀσπάραγος	2.125
68 recto, 2	52 recto, 2	-	ἀρνόγλωσσον	2.126
68 recto, 3	52 recto, 4	-	ἀρνόγλωσσον	2.126
68 verso, 1	52 verso, 1	σίον τὸ ἐν ὕδασι	σίον τὸ ἐν ὕδασι	2.127
68 verso, 2	52 verso, 2	νεροσέληνον	σίον τὸ ἐν ὕδασι	2.127
68 verso, 3	52 verso, 3	βάλασαμον	σισύμβριον (?)	2.128
68 verso, 4	52 verso, 4	τὸ ἀγριοβάλασαμον	σισύμβριον (?)	2.128
69 recto, 1	53 recto, 1	νεροκάρδαμον	σισύμβριον ἕτερον(?)	-
69 recto, 2	53 recto, 2	κρίταμον	κρήθμον	2.129
69 recto, 3	53 recto, 3	-	κορωνόπους	2.130
69 recto, 4	53 recto, 4	τζόγγος ἢ ζόχος ἢ τζοχι[...]	σόγγος	2.131
69 recto, 5	53 recto, 5	κορωνόπους ἕτερος	κορωνόπους	2.130
69 recto, 6	53 recto, 6	-	κορωνόπους	2.130
69 verso, 1	53 verso, 1	-	χοινδρίλη	2.133
69 verso, 2	53 verso, 2	cucade exta	σίκυς	2.135
69 verso, 3	53 verso, 3	suca[did] curcubita	σίκυς	2.135
70 recto, 1	54 recto, 1	τετράγκουρον	σίκυς	2.135
70 recto, 2	54 recto, 2	melona	πέπων	2.135
70 recto, 3	54 recto, 3	-	θρίδαξ ἀγρία	2.136
70 recto, 4	54 recto, 4	γιγγίδιον	γιγγίδιον	2.137
70 verso, 1	54 verso, 1	καυκαλῖς	καυκαλῖς	2.139
70 verso, 2	54 verso, 2	γιγγίδιον	γιγγίδιον	2.137
70 verso, 3	54 verso, 3	-	εἰζωμον	2.140
70 verso, 4	54 verso, 4	[...] ἢ ἡστρειρομουρίδα (?)		
70 verso, 5	54 verso, 5	ῶκιμον τὸ βασιλικόν	ῶκιμον	2.141
71 recto, 1	55 recto, 1	τὸ ὕδνον	ὕδνον	2.145
71 recto, 2	55 recto, 2	ὁ λύκος	-	-
71 recto, 3	55 recto, 3	τραγωπι[...]	τραγοπιγών	2.143

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
71 recto, 4	55 recto, 4	σμίλαξ	σμίλαξ κηπαῖα	2.146
71 recto, 5	55 recto, 5	ἀφάκη	ἀφάκη	2.148
71 recto, 6	55 recto, 6	μηδική	μηδική	2.147
71 verso, 1	55 verso, 1	-	πράσον	2.149
71 verso, 2	55 verso, 2	-	ἀμπελόπρασον	2.150
71 verso, 3	55 verso, 3	aguaia	σκόρδον	2.152
72 recto, 1	56 recto, 1	agium	σκόρδον	2.152
72 recto, 2	56 recto, 2	-	σκόρδον	2.152
72 recto, 3	56 recto, 3	ὀφίοσκορδον	σκόρδον	2.152
72 recto, 4	56 verso, 1	-	σκόρδοπρασον	
72 verso	56 verso, 2	-	σίνηπι	2.154
73 recto, 1	57 recto, 1	bursa pl[...]	θλάσπι	2.156
73 recto, 2	57 recto, 2	draba [...]	δράβη	2.157
73 recto, 3	57 recto, 3	ἐρύσιμον	ἐρύσιμον	2.158
73 recto, 4	57 recto, 4	δράβη	δράβη	2.157
73 verso, 1	57 verso	-	πέπερι	2.159
74 recto, 1	58 recto, 1	-	πέπερι	2.159
74 recto, 2	58 recto, 2	-	πέπερι	2.159
74 recto, 3	58 recto, 3	πιπερέα pevera s[...]	πέπερι	2.159
74 recto, 4	58 recto, 4	-	πταρμική	2.162
74 recto, 5	58 recto, 5	τὸ στρούθ[...]	στρούθιον	2.163
74 recto, 6	58 recto, 6	στρούθιον radix sanaria	στρούθιον	2.163
74 verso, 1	58 verso, 1	-	κυκλάμινος	2.164
74 verso, 2	58 verso, 2	-	κυκλάμινος	2.164
74 verso, 3	58 verso, 3	-	κυκλάμινος	2.164
74 verso, 4	58 verso, 4	-	κυκλάμινος	2.164
75 recto, 1	59 recto, 1	-	κυκλάμινος ἑτέρα	2.165
75 recto, 2	59 recto, 2	-	κυκλάμινος ἑτέρα	2.165
75 recto, 3	59 recto, 3	-	δρακοντία μεγάλη	2.166
75 recto, 4	59 recto, 4	-	δρακοντία μεγάλη	2.166

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
75 verso, 1	59 verso, 1	-	δρακοντία έτέρα	2.167
75 verso, 2	59 verso, 2	-	δρακοντία έτέρα	2.167
75 verso, 3	59 verso, 3	-	άρων	2.167
76 recto, 1	60 recto, 1	-	άσφόδελος	2.169
76 recto, 2	60 recto, 2	-	άσφόδελος	2.169
76 verso, 1	60 verso, 1	-	βολβός έμετικός	
76 verso, 2	60 verso, 2	-	βολβός έδώδιμος	2.170
76 verso, 3	60 verso, 3	-	σκίλλα	2.171
77 recto, 1	61 recto, 1	-	σκίλλα	2.171
77 recto, 2	61 recto, 2	-	παγκράτιον	2.172
77 recto, 3	61 recto, 3	-	κάππαρις	2.173
77 verso, 1	61 verso, 1	λεπίδιον ήγουν άγριοπαπάρια λεγόμενον	λεπίδιον	2.174
77 verso, 2	61 verso, 2	-	βατράχιον	2.175
78 recto, 1	62 recto, 1	-	βατράχιον	2.175
78 recto, 2	62 recto, 2	ή άμεριδι[...] τζουναδα[...]	ανεμώνη	2.176
78 recto, 3	62 recto, 3	-	ανεμώνη	2.176
78 recto, 4	62 recto, 4	-	ανεμώνη	2.176
78 recto, 5	62 recto, 5	-	ανεμώνη	2.176
78 verso, 1	62 verso, 1	-	άργεμώνη	2.177
78 verso, 2	62 verso, 2	-	άργεμώνη	2.177
78 verso, 3	62 verso, 3	-	άναγαλλίς φοινική	2.178
78 verso, 4	62 verso, 4	-	άναγαλλίς κυανή	2.178
78 verso, 5	62 verso, 5	-	άναγαλλίς κυανή (?)	2.178
79 recto, 1	63 recto, 1	μέλας	κισσός μέλας	2.179
79 recto, 2	63 recto, 2	λευκό[ς]	κισσός λευκός	2.179
79 recto, 3	63 recto, 3	-	χελιδόνιον	2.180
79 verso, 1	63 verso, 1	έρείκη κουζουνάδα	έρείκη (?)	1.88
79 verso, 2	63 verso, 2	-	χελιδόνιον τὸ μικρόν	2.181
79 verso, 3	63 verso, 3	-	ὀθόνα	2.182
79 verso, 4	63 verso, 4	χελιδόνιον μικρόν	χελιδόνιον τὸ μικρόν	2.181

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
80 recto, 1	64 recto, 1	-	μυός ὤτα	2.183
80 recto, 2	64 recto, 2	-	μυός ὤτα ἕτερα	2.183
80 recto, 3	64 recto, 3	ἰσάτις ἢ [...]	ἰσάτις	2.184
80 recto, 4	64 recto, 4	ἰσάτις ἀγρία	ἰσάτις ἀγρία	2.185
80 verso, 1	64 verso, 1	-	ἀραβὴ πόα	
80 verso, 2	64 verso, 2	-	τηλεφώνιον	2.186
81 recto, 1	65 recto, 1	-	ῥᾶ	3.1
81 recto, 2	65 recto, 2	-	ῥᾶ	3.1
81 recto, 3	65 recto, 3	ῥόδια	ῥᾶ	3.1
81 recto, 4	65 recto, 4	ῥέον ἰνδικόν	ῥᾶ	3.1
81 recto, 5	65 recto, 5	ῥέον ποντι[...]	ῥᾶ	3.1
81 recto, 6	65 recto, 6	-	ῥᾶ	3.1
81 recto, 7	65 recto, 7	ῥέον βαρβαρόν	ῥᾶ	3.1
81 recto, 8	65 recto, 8	-	ῥᾶ	3.1
81 verso, 1	65 verso, 1	-	γεντιανή	3.3
81 verso, 2	65 verso, 2	-	γεντιανή	3.3
81 verso, 3	65 verso, 3	ἀριστολογία ἡμέρη [...]restolohcia [...]eaunta	ἀριστολοχεία	3.4
82 recto, 1	66 recto, 1	arestolohsaia loncea	ἀριστολοχεία	3.4
82 recto, 2	66 recto, 2	ἀριστολογία τριτῆ ἡ[...].ματικῆ	ἀριστολοχεία	3.4
82 recto, 3	66 recto, 3	-	γλυκύρριζα	3.5
82 recto, 4	66 recto, 4	-	γλυκύρριζα	3.5
82 verso, 1	66 verso, 1	κενταύριον αἰγυπτιακόν centuaria	κενταύριον τὸ μέγα	3.6
82 verso, 2	66 verso, 2	..]νταύριον τὸ μέγα	κενταύριον τὸ μέγα	3.6
82 verso, 3	66 verso, 3	-	κενταύριον τὸ μέγα	3.6
83 recto, 1	67 recto, 1	-	κενταύριον τὸ μέγα	3.6
83 recto, 2	67 recto, 2	-	χαμαιλέον λευκός	3.8
83 verso, 1	67 verso, 1	-	χαμαιλέον μέλας	3.9
83 verso, 2	67 verso, 2	-	κροκοδείλειον	3.10
83 verso, 3	67 verso, 3	-	δίψακος	3.11

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
84 recto, 1	68 recto, 1	-	ἄκανθα λευκή	3.12
84 recto, 2	68 recto, 2	-	σκόλυμος	3.14
84 recto, 3	68 recto, 3	-	ποτίριον	3.15
84 verso, 1	68 verso, 1	-	ἄκανθος	3.17
84 verso, 2	68 verso, 2	ἀνωρίς	ἀνωρίς	3.18
84 verso, 3	68 verso, 3	λευκάκανθα	λευκάκανθα	3.19
85 recto, 1	69 recto, 1	ἄκανθα ἀρα[...]	ἡρύγγιον (?)	3.21
85 recto, 2	69 recto, 2	ἡρύγγιον	ἡρύγγιον	3.21
85 verso, 1	69 verso, 1	-	ἀλόη	3.22
85 verso, 2	69 verso, 2	ἀλόη ὑπόξαιθα	ἀλόη	3.22
86 recto, 1	70 recto, 1	-	ἀψίνθιον	3.23
86 recto, 2	70 recto, 2	-	ἀψίνθιον	3.23
86 verso, 1	70 verso, 1	ἕτερον	σέριφον (?)	3.23
86 verso, 2	70 verso, 2	[...]rudano	-	-
86 verso, 3	70 verso, 3	-	ῥισσωπος	3.25
86 verso, 4	70 verso, 4	-	ῥισσωπος	3.25
	70 verso, 5	-	ῥισσωπος	3.25
87 recto, 1	71 recto, 1	-	στοιχάς	3.26
87 recto, 2	71 recto, 2	-	ὀρίγανος	3.27
87 recto, 3	71 recto, 3	-	ὀνίτις ὀρίγανος	3.28
87 recto, 4	71 recto, 4	-	τραγορίγανος	3.30
87 verso, 1	71 verso, 1	φλησκοῦνιο	γλήχων	3.31
87 verso, 2	71 verso, 2	-	γλήχων	3.31
87 verso, 3	71 verso, 3	-	δίκτημνον	3.32
87 verso, 4	71 verso, 4	-	δίκτημνον	3.32
88 recto, 1	72 recto, 1	καλαμ[...]	-	-
88 recto, 2	72 recto, 2	salbia	ἐλελίσφακον	3.33
88 recto, 3	72 recto, 3	sirzode(?)	ἡδύοσμον	3.34
88 verso, 1	72 verso, 1	-	καλαμίνθη	3.35
88 verso, 2	72 verso, 3	-	θύμος	3.36

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
89 recto, 1	73 recto, 1	-	θύμβρα	3.37
89 recto, 2	73 recto, 2	-	ἔρφυλλος	3.38
89 recto, 3	73 recto, 3	-	σάμψουχον	3.39
89 recto, 4	73 recto, 4	ἔρπιλ	ἔρφυλλος	3.38
89 verso, 1	73 verso, 1	-	μελίλωτος	3.40
89 verso, 2	73 verso, 2	-	μάρον	3.42
89 verso, 3	73 verso, 3	-	μάρον	3.42
89 verso, 4	73 verso, 4	-	βάκχαρις	3.44
90 recto, 1	74 recto, 1	-	πήγανον κηπευτόν	3.45
90 recto, 2	74 recto, 2	-	πήγανον κηπευτόν	3.45
90 verso, 1	74 verso, 1	-	πήγανον ἄγριον	3.46
90 verso, 2	74 verso, 2	-	μώλυ	3.47
91 recto	74 ^{bis} recto	-	πάνακες ἠράκλειον	3.48
91 verso, 1	74 ^{bis} verso, 1	-	πάνακες ἀσκληπίειον	3.49
91 verso, 2	74 ^{bis} verso, 2	-	λιγυστικόν	3.51
91 verso, 3	74 ^{bis} verso, 3	πάνακες χειρώνιον	πάνακες χειρώνιον	3.50
92 recto, 1	75 recto, 1	-	σέσελι μασαλιωτικόν	3.53
92 recto, 2	75 recto, 2	σέεσελι πελοπον[...]	σέσελι πελοποννησιακόν	3.53
92 recto, 3	75 recto, 3	-	σέσελι πελοποννησιακόν	3.53
92 recto, 4	75 recto, 4	σέσελι τὸ μασαλεωτικόν	σέσελι μασαλιωτικόν	3.53
92 verso, 1	75 verso, 1	-	τόρδιλον (?)	3.54
92 verso, 2	75 verso, 2	-	σίλων	3.55
92 verso, 3	75 verso, 3	-	ἄνησσον	3.56
92 verso, 4	75 verso, 4	ἄνηθον	ἄνηθον	3.58
92 verso, 5	75 verso, 5	ἄνηθον	ἄνηθον	3.58
92 verso, 6	75 verso, 6	ἕτερον	-	-
93 recto, 1	76 recto, 1	-	κύμινον ἡμερον	3.59
93 recto, 2	76 recto, 2	-	κύμινον ἄγριον	3.60

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
93 recto, 3	76 recto, 3	-	κυμίνου ἀγρίου ἕτερον γένος	3.61
93 recto, 4	76 recto, 4	-	ἄμι	3.62
93 verso, 1	76 verso, 1	-	κόριον	3.63
93 verso, 2	76 verso, 2	-	ἱεράκιον	[3.64]
93 verso, 3	76 verso, 3	-	ἱεράκιον	[3.64]
93 verso, 4	76 verso, 4	-	σέλινον	3.64
94 recto, 1	77 recto, 1	-	ἐλεοσέλινον	3.64
94 recto, 2	77 recto, 2	-	ὄρεοσέλινον	3.65
94 recto, 3	77 recto, 3	-	πετροσέλινον	3.66
94 recto, 4	77 recto, 4	-	ἵπποσέλινον	3.67
94 verso, 1	77 verso, 1	-	σμήνιον	3.68
94 verso, 2	77 verso, 2	-	ἐλαφοβόσκον	3.69
94 verso, 3	77 verso, 3	fe[...]	μάραθρον	3.70
95 recto, 1	78 recto, 1	-	ἵππομάραθρον	3.71
95 recto, 2	78 recto, 2	-	δαῦκος	3.72
95 recto, 3	78 verso, 1	-	δελφίνιον	[3.73]
95 verso, 1	78 verso, 2	-	πύρεθρος	3.73
95 verso, 2	78 verso, 3	δενδρονλίβανον	-	-
95 verso, 3	78 verso, 4	ἕτερον πύρεθρον pillatron	-	-
95 verso, 4	79 recto, 1	-	πύρεθρος	3.73
96 recto, 1	79 recto, 2	-	πύρεθρος	3.73
96 recto, 2	79 recto, 3	κάχ[..]	λιβανωτίς	3.74
96 recto, 3	79 recto, 4	ἕτερον	λιβανωτίς	3.74
96 recto, 4	79 recto, 5	σπονδύλ[ιον]	σφονδύλιον	3.76
96 verso, 1	79 verso, 1	ἀρτικόν	νάρθηξ	3.77
96 verso, 2	79 verso, 2	-	πευκέδανον	3.78
96 verso, 3	79 verso, 3	-	πευκέδανον	3.78
97 recto, 1	80 recto, 1	-	πευκέδανον	3.78
97 recto, 2	80 recto, 2	-	μελάνθιον	3.79
97 recto, 3	80 recto, 3	-	σίλφιον	3.80

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
97 verso, 1	80 verso, 1	assa fetidha σκορδολάζαρον	σαγαπημόν	3.81
97 verso, 2	80 verso, 2	.λφορβιον forbio	εὐφόρβιον	3.82
98 recto, 1	81 recto, 1	-	σαγαπημόν	3.81
98 recto, 2	81 recto, 2	-	εὐφόρβιον	3.82
98 verso, 1	81 verso, 1	χαλβάνη galbana	χαλβάνη	3.83
98 verso, 2	81 verso, 2	-	χαλβάνη	3.83
98 verso, 3	81 verso, 3	-	ἀμμωνιακόν	3.84
99 recto, 1	82 recto, 1	-	ἀμμωνιακόν	3.84
99 recto, 2	82 recto, 2	γλαύκιο[ν]	γλαύκιον	3.86
99 recto, 3	82 recto, 3	γλαύκιον	γλαύκιον	3.86
99 recto, 4	82 verso, 1	ιξός δρύς	ιξός	3.89
99 verso, 1	82 verso, 2	-	ἀπαρίνη	3.90
99 verso, 2	82 verso, 3	-	ἄλυσσον	3.91
99 verso, 3	82 verso, 4	ἡ ἀσκληπιάς	ἀσκληπιάς	3.92
100 recto, 1	83 recto, 1	ὁ ἀρτάκιλιν	ἀτρακτυλῖς	3.93
100 recto, 2	83 recto, 2	-	πολύκημον	3.94
100 recto, 3	83 recto, 3	-	κλινοπόδιον	3.95
100 recto, 4	83 recto, 4	-	λεοντοπέταλον	3.96
100 verso, 1	83 verso, 1	-	τεύκριον	3.97
100 verso, 2	83 verso, 2	-	χαμαίρωψ	3.98
100 verso, 3	83 verso, 3	-	λυχνίς	3.100
100 verso, 4	83 verso, 4	χαμήτρως	χαμαΐδρυς	3.98
101 recto, 1	84 recto, 1	-	κρίνον	3.102
101 recto, 2	84 recto, 2	-	βαλλωτή	3.103
101 verso, 1	84 verso, 1	-	μελισσόφυλλον	3.104
101 verso, 2	84 verso, 2	-	πράσιον	3.105
101 verso, 3	84 verso, 3	-	στάχυς	3.106
101 verso, 4	84 verso, 4	στάχυς ἕτερος	-	-
102 recto, 1	85 recto, 1	-	φυλλῖς	3.107
102 recto, 2	85 recto, 2	-	τρίφυλλον	3.109

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
102 recto, 3	85 recto, 3	-	πόλιον	3.110
102 recto, 4	85 recto, 4	φαλάγγιον	πόλιον (?)	3.110
102 verso, 1	85 verso, 1	ὁ σκούρδουλακ	σκόρδιον	3.111
102 verso, 2	85 verso, 2	-	σκόρδιον	3.111
102 verso, 3	85 verso, 3	-	βήχιον	3.112
103 recto, 1	86 recto, 1	-	άρτεμισία	3.113
103 recto, 2	86 recto, 2	άρτεμισία μονόκλωνος	πολύκλωνος άρτεμισία πολύκλωνος	3.113
103 recto, 3	86 recto, 3	-	-	-
103 recto, 4	86 recto, 4	κεμωμηλ	ἀμβροσία	3.114
103 recto, 5	86 recto, 5	βότρυσ τὸ μόσχο- μυλ λεγόμενον	βότρυσ	3.115
103 verso, 1	86 verso, 1	γναφάλ	γναφάλλιον	3.117
103 verso, 2	86 verso, 2	γεράνιον ἕτερον	γεράνιον	3.116
103 verso, 3	86 verso, 3	-	γεράνιον	3.116
103 verso, 4	86 verso, 4	-	τύφη	3.118
103 verso, 5	86 verso, 5	-	κιρκαία	3.119
103 verso, 6	86 verso, 6	-	οινάνθη	3.120
104 recto, 1	87 recto, 1	-	κόνυζα	3.121
104 recto, 2	87 recto, 2	-	κόνυζα	3.121
104 recto, 3	87 recto, 3	-	ἡμεροκαλλές	3.122
104 verso, 1	87 verso, 1	-	λευκοῖον	3.123
104 verso, 2	87 verso, 2	φύλλον χευνάναιον	φύλλον	3.125
104 verso, 3	87 verso, 3	φύλλον θαλάπτιον	φύλλον	3.125
104 verso, 4	87 verso, 4	-	ὄρχις	3.126
104 verso, 5	87 verso, 5	τὸ ῥίζαρη	-	-
104 verso, 6	87 verso, 6	τὸ φύλλον τὸ ἰνδικόν	-	-
105 recto, 1	88 recto, 1	-	ὄρχις	3.126
105 recto, 2	88 recto, 2	-	ὄρχις ἕτερος	3.127
105 recto, 3	88 recto, 3	-	σατύριον	3.128
105 recto, 4	88 recto, 4	-	σατύριον	3.128
105 recto, 5	88 recto, 5	-	ὄρμινον	3.129
105 recto, 6	88 recto, 6	-	σατύριον (?)	3.128

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
105 recto, 7	88 recto, 7	satarion	σατύριον	3.128
105 verso, 1	88 verso, 1	-	ἡδύσαρον	3.130
105 verso, 2	88 verso, 2	-	ὄνοσμα	3.131
105 verso, 3	88 verso, 3	{η}μψεα	νυμφαία	3.132
105 verso, 4	88 verso, 4	nufari	νυμφαία	3.132
106 recto, 1	89 recto, 1	-	ἀνδρόσακες	3.133
106 recto, 2	89 recto, 2	-	ἄσπληνος	3.134
106 recto, 3	89 recto, 3	-	ἡμιονίτις	3.135
106 recto, 4	89 recto, 4	-	ἀνθυλλίς	3.136
106 recto, 5	89 recto, 5	-	ἀνθυλλίς	3.136
106 recto, 6	89 recto, 6	ἀνθυλλίς ἑτέρ[α]	ἀνθυλλίς	3.136
106 verso, 1	89 verso, 1	-	χαμαίμηλον	3.137
106 verso, 2	89 verso, 2	-	λευκάθεμον	3.138
106 verso, 3	89 verso, 3	-	λευκάθεμον	3.138
106 verso, 4	89 verso, 4	-	παρθένιον	3.138
106 verso, 5	89 verso, 5	βούφθαλμον	βούφθαλμον	3.139
106 verso, 6	89 verso, 6	καὶ ἕτερον παρθένιον	παρθένιον	3.138
107 recto, 1	90 recto, 1	ἕτερον βούφθαλμον	βούφθαλμον	3.139
107 recto, 2	90 recto, 2	ἕτερον βούφθαλμον	βούφθαλμον	3.139
107 recto, 3	90 recto, 3	παιωνία ἄρρ[...]	παιωνία ἄρρη	3.140
107 recto, 4	90 recto, 4	παιωνία θήλ[...]	παιωνία θήλεια	3.140
107 recto, 5	90 recto, 5	-	λιθόσπερμον	3.141
107 verso, 1	90 verso, 1	κροτωνι κικη	κρότων	4.161
107 verso, 2	90 verso, 2	-	ἐρυθρόδανον	3.143
107 verso, 3	90 verso, 3	-	ἐρυθρόδανον	3.143
107 verso, 4	90 verso, 4	-	λογχίτις	3.144
108 recto, 1	91 recto, 1	-	λογχίτις	3.144
108 recto, 2	91 recto, 2	-	άλθαία	3.146
108 recto, 3	91 recto, 3	-	άλθαία	3.146
108 recto, 4	91 recto, 4	-	άλκαία	3.147
108 recto, 5	91 recto, 5	-	κάνναβις	3.148
108 recto, 6	91 recto, 6	-	κάνναβις	3.148

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
108 verso, 1	91 verso, 1	-	ανάγυρος	3.150
108 verso, 2	91 verso, 2	ἄλισμα	ἄλισμα	3.152
108 verso, 3	91 verso, 3	ὄνοβρυχίς	ὄνοβρυχίς	3.153
109 recto, 1	92 recto, 1	τὸ ὑπερικόν	ὑπερικόν	3.154
109 recto, 2	92 recto, 2	-	ὑπερικόν	3.154
109 recto, 3	93 recto, 3	-	ἄσκυρον	3.155
109 recto, 4	92 recto, 4	-	ἀνδρόσαιμον	3.156
109 recto, 5	92 recto, 5	-	κόρις	3.157
109 verso, 1	92 verso, 1	-	χαμαίπιτυς	3.158
109 verso, 2	92 verso, 2	-	ἔτερα χαμαίπιτυς	3.158
109 verso, 3	92 verso, 3	-	κέστρον	4.1
109 verso, 4	92 verso, 4	-	κέστρον	4.1
110 recto, 1	93 recto, 1	-	βρεττανική	4.2
110 recto, 2	93 recto, 2	-	βρεττανική	4.2
110 verso, 1	93 verso, 1	-	λυσιμάχειος	4.3
110 verso, 2	93 verso, 2	-	λυσιμάχειος	4.3
110 verso, 3	93 verso, 3	-	πολύγονον ἄρρεν	4.4
110 verso, 4	93 verso, 4	-	πολύγονον θήλυ	4.4
111 recto, 1	94 recto, 1	-	πολυγόνατον	4.6
111 recto, 2	94 recto, 2	-	κληματίς	4.7
111 recto, 3	94 recto, 3	-	κληματίς	4.7
111 recto, 4	94 recto, 4	-	ἔτερα κληματίς	4.7
111 recto, 5	94 recto, 5	-	πολεμώμιον	4.8
111 recto, 6	94 recto, 6	-	σύμφυτον	4.9
111 recto, 7	94 recto, 7	-	σύμφυτον	4.9
111 verso, 1	94 verso, 1	-	ἕτερον σύμφυτον	4.9
111 verso, 2	94 verso, 2	-	ὀλόστιον	4.11
111 verso, 3	94 verso, 3	-	στοιβή	4.12
111 verso, 4	94 verso, 4	-	κλύμενον	4.13
112 recto, 1	95 recto, 1	-	περικλύμενον	4.14
112 recto, 2	95 recto, 2	-	τρίβολος	4.15
112 recto, 3	95 recto, 3	ἕτερον	τρίβολος	4.15
112 recto, 4	95 recto, 4	ἕτερον	τρίβολος	4.15

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
112 recto, 5	95 recto, 5	σαρξίφραγον	σαξίφραγον	[4.16]
112 verso, 1	95 verso, 1	-	λειμώνιον	4.16
112 verso, 2	95 verso, 2	-	μήδιον	4.18
112 verso, 3	95 verso, 3	-	έπιμήδιον	4.19
112 verso, 4	95 verso, 4	-	ξιφίου	4.20
112 verso, 5	95 verso, 5	τò λαγώπου	λαγώπου	4.17
113 recto, 1	96 recto, 1	ἄγχουσα	ἄγχουσα	4.23
113 recto, 2	96 recto, 2	τò σπαργάνιον ἤγουν ὁ βρουί...	σπαργάνιον	4.21
113 recto, 3	96 recto, 3	-	Ξυρίς	4.22
113 recto, 4	96 recto, 4	-	Ξυρίς	4.22
113 verso, 1	96 verso, 1	-	ἄγχουσα	4.23
113 verso, 2	96 verso, 2	-	ἄγχουσα ἑτέρα	4.23
113 verso, 3	96 verso, 3	-	λυκαψός	4.26
113 verso, 4	96 verso, 4	-	ἔχιον	4.27
113 verso, 5	96 verso, 5	-	ὠκιμοειδές	4.28
114 recto, 1	97 recto, 1	-	ὠκιμοειδές	4.28
114 recto, 2	97 recto, 2	-	σιδηρίτις	4.33
114 recto, 3	97 recto, 3	ἄγρωστις	ἄγρωστις	4.29
114 verso, 1	97 verso, 1	-	σιδηρίτις	4.33
114 verso, 2	97 verso, 2	-	ἄλλη σιδηρίτις	4.33
114 verso, 3	97 verso, 3	-	ἀχίλλειον	4.36
114 verso, 4	97 verso, 4	-	βάτος	4.37
115 recto, 1	98 recto, 1	περδικου	περδίκιον (?)	4.85
115 recto, 2	98 recto, 2	περδι[...]	περδίκιον (?)	4.85
115 recto, 3	98 recto, 3	-	ἐλατίνη	4.40
115 verso, 1	98 verso, 1	-	εὐπατόριος	4.41
115 verso, 2	98 verso, 2	-	πεντέφυλλον	4.42
115 verso, 3	98 verso, 3	-	πεντέφυλλον	4.42
116 recto, 1	99 recto, 1	ἡ λεγομένη ἀγριό- σταχιδ - spiga silva	φοῦιξ	4.43
116 recto, 2	99 recto, 2	-	ρόδια ρίζα	4.45

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
116 recto, 3	99 recto, 3	-	ἵππουρις	4.46
116 recto, 4	99 recto, 4	-	ἵππουρις ἑτέρα	4.47
116 recto, 5	99 recto, 5	ἰδαία ρίζα	ἰδαία ρίζα	4.44
116 verso, 1	99 verso, 1	[...]ραγ	τράγιον	4.49
116 verso, 2	99 verso, 2	[...]φικ	κόκκος βαφηκική	4.48
116 verso, 3	99 verso, 3	-	τράγιον ἄλλο	4.50
116 verso, 4	99 verso, 4	-	τράγος	4.51
116 verso, 5	99 verso, 5	-	τράγος	4.51
116 verso, 6	99 verso, 6	-	τράγος	4.51
116 verso, 7	99 verso, 7	semate	ὄξύσχοινος	4.52
116 verso, 8	99 verso, 8	ὄξύσχοινος	ὄξύσχοινος	4.52
116 verso, 9	99 verso, 9	σχοῖνος	σχοῖνος	4.52
117 recto, 1	100 recto, 1	-	ὄξύσχοινος	4.52
117 recto, 2	100 recto, 2	sc[...]	σχοῖνος	4.52
117 recto, 3	100 recto, 3	-	λειχήν	4.53
117 recto, 4	100 recto, 4	-	παρωνυχία	4.54
117 recto, 5	100 recto, 5	-	χρυσόγονον	4.56
117 recto, 6	100 recto, 6	-	ἐλίχρυσον	4.57
117 recto, 7	100 recto, 7	-	χρυσοκόμη	4.55
117 recto, 8	100 recto, 8	χρυσόκομον	χρυσοκόμη	4.55
117 verso, 1	100 verso, 1	-	χρυσάνθεμον	[4.58]
117 verso, 2	100 verso, 2	cullumbina recta	περιστερεών	4.60
117 verso, 3	100 verso, 3	-	περιστερεών ὑπιτιος	4.60
117 verso, 4	100 verso, 4	τὸ ἀγήρατον	ἀγήρατον	4.58
118 recto, 1	101 recto, 1	-	ἀστράγαλος	4.61
118 recto, 2	101 recto, 2	-	μήκων	4.63
118 recto, 3	101 recto, 3	-	μήκων	4.63
118 recto, 4	101 recto, 4	ὑάκιθος	ὑάκιθος	4.62
118 verso, 1	101 verso, 1	μήκων	μήκων	4.63
118 verso, 2	101 verso, 2	papaver	μήκων	4.63
119 recto, 1	102 recto, 1	[...]	μήκων κερατίτις	4.65
119 recto, 2	102 recto, 2	-	μήκων κερατίτις	4.65
119 verso, 1	102 verso, 1	-	μήκων ἀφρώδης	4.66

Salamanca	Paris		Dioscorides	
	Reference	Caption	Plant name	Reference
119 verso, 2	102 verso, 2	ἡ δαιμωνιαρέα	ἰοσκάμος	4.68
119 verso, 3	102 verso, 3	ὑπήκοον	ὑπήκοον	4.67
120 recto, 1	103 recto, 1	ψύλλιον	ψύλλιον	4.69
120 recto, 2	103 recto, 2	ψίλωθρον	ψίλωθρον (?)	4.182
120 verso, 1	103 verso, 1	-	στρύχνον	4.70
120 verso, 2	103 verso, 2	-	στρύχνον ἀλικάκκαβον	4.71
120 verso, 3	103 verso, 3	-	στρύχνον ὑπνωτικόν	4.72
121 recto, 1	104 recto, 1	-	στρύχνον μανικόν	4.73
121 recto, 2	104 recto, 2	δορύκιον	δορύκιον	4.74
121 verso, 1	104 verso, 1	μανδραγόρα θήλυ	μανδραγόρα θήλυ	4.75
121 verso, 2	104 verso, 2	μανδραγόρα ἄρρεν	μανδραγόρα ἄρρεν	4.75

3.4. Commentary on the illustrations

The Salamanca manuscript did not reproduce the entire series of pictures of its Paris model: the former stops indeed at mandragora (Dioscorides, 4.75), while the latter contains more illustrations, be it in Dioscorides, *De materia medica*, the two treatises *Alexipharmaca* and *Thēriaca* ascribed to Dioscorides, and the *Carmen de viribus herbarum*. The Salamanca manuscript thus seems to be an incomplete copy of the Paris exemplar.

On the other hand, the figures of the Paris manuscript were probably drawn by different hands and from different sources. This explains their heterogeneity: not only the stylistic differences in the Salamanca codex stressed above, but also the duplicates and the linguistic differences of the captions in the Paris manuscript, with both classical and vulgar Greek, as well as Italian plant names.

4. CONCLUSIONS

The Salamanca manuscript reproduced the synthesis of Dioscorides' and Galen's treatises made during the last Byzantine Renaissance in the codex *Parisinus graecus* 2183. Such a compendium offered an original association of the holistic approach to medicinal plants proposed by Dios-

corides and Galen's system, characterized by a materialistic explanation of drug properties and the graduation of their activity on a scale of four degrees.

Our codex is a Renaissance copy by a Greek scholar probably working in Italy and is a testimony to the efforts made at that time by Byzantines to rescue and preserve their patrimony. Not only did it faithfully reproduce the 14th century codex, but also it was used as a source of the first printed version of Dioscorides' text. The association of Dioscorides' and Galen's texts it contains was not reproduced, however, neither in the printed edition nor in contemporary knowledge. Similarly, plant representations of the Salamanca manuscript were not copied in any other book, be it manuscript or printed. Even though this certainly was due to the lack of technical ability to produce fine plant pictures at a time when crude wood blocks were used, this provoked the interruption and loss of the Byzantine tradition of plant representations.

Wherever the manuscript might have been before its first evidence in Spain at the end of the 18th century, it did not have any further influence apart from a copy in the manuscript Vaticano, *Palatinus graecus* 48 and the 1499 Aldina edition. After the publication of the printed edition, it probably became a piece of antiquarianism.

Alain TOUWAIDE

Instituto de Filología (CSIC)
C/ Duque de Medinaceli 6
28014 MADRID

BIBLIOGRAPHY

- BEAUJOUAN, G. (1962): *Manuscrits scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanca et de ses "colegios Mayores"*, Bibliothèque de l'École des hautes études hispaniques 32, Bordeaux.
- BRIQUET, C. M. (1923): *Les Filigranes. Dictionnaire historique des marques de papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, 2nd ed., Paris.
- COLLINS, M. (2000): *Medieval herbals. The illustrative tradition*, London and Toronto.
- DIELS, H. (1906): *Die Handschriften der antiken Ärzte*: II. Teil, Die übrigen griechischen Ärzte außer Hippokrates und Galenos, Berlin, Abhandlungen der königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, I.
- EMMANUEL, I. (1948): *Ἱστορία τῆς φαρμακευτικῆς*, Athênai.

- GARCÍA VALDÉS, M. (1998): *Dioscórides, Plantas y remedios medicinales (De materia medica)*, intr., trad. y notas de M. García Valdés, 2 vols., Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 253-254.
- GONZÁLEZ MANJARRÉS, M. A. (2000): *Entre la imitación y el plagio. Fuentes e influencias en el Dioscórides de Andrés Laguna*, Colección Becas de Investigación Caja de Segovia 13, Segovia.
- GRAUX, C.-MARTIN, A. (1892): *Notices sommaires des manuscrits grecs d'Espagne et de Portugal*, Paris.
- HARLFINGER, D. AND J. (1974-80): *Wasserzeichen aus griechischen Handschriften*, 2 vols., Berlin.
- HEITSCH, E. (1964): *Die griechischen Dichterfragmente der Römischen Kaiserzeit*, II, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, 58, Göttingen.
- KOURILAS, E. (1935): *Διοσκορίδῃοι μελέται καὶ ὁ Λαυριωτικὸς Διοσκορίδης*, Athēnai.
- KÜHN, K. G. (1826): *Claudii Galeni Opera omnia*, vols. 11-12, Leipzig.
- LIKHATSCHEFF, 1899: *Filigranes du papier*, 3 vols., Saint Petersburg.
- LOBEL, E. (1933): *The Greek Manuscripts of Aristotle's Poetic*, Oxford.
- MARTÍNEZ MANZANO, T. (1998): «El *Salm.* 2659 de Dioscórides y la historia del fondo griego de la Biblioteca Universitaria de Salamanca procedente del Colegio de San Bartolomé», *Helmantica* 44, 309-327.
- (2000): «Nuevas perspectivas en el estudio del helenismo español del siglo XVI. La catalogación de los manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca», in: G. PRATO (ED.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998)*, 2 vols. (Papyrologia Florentina 31), Florence, II, 719-723.
- MOŠIN, V. A.-TRAJIĆ, S. M. (1957): *Vodeni znakovi XIII. i XIV. vijeka*, 2 vols., Zagreb.
- PICCARD, G. (1978): *Wasserzeichen Waage*, Stuttgart.
- (1980): *Wasserzeichen Fabeltiere. Greif, Drache, Einhorn*, Stuttgart.
- PREMERSTEIN, A. DE-WESSELY, C.-MANTUANI, J. (1906): *De codicis Dioscuridei Aniciae Iulianae, nunc Vindobonensis Med. Gr. I historia, forma, scriptura, picturis*, Leiden.
- RIDDLE, J. M. (1985): *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*, History of Science Series 3, Austin.
- TOUWAIDE, A. (1981): *Les deux traités toxicologiques attribués à Dioscoride. La tradition manuscrite grecque. Édition critique du texte grec et traduction*, PhD thesis University of Louvain, 5 vols.
- (1985): «Un recueil de pharmacologie du Xe siècle illustré au XIVe siècle: le Vaticanus graecus 284», *Scriptorium* 39, 13-53.
- (1992): «Le *Traité de matière médicale* de Dioscoride en Italie depuis la fin de l'empire romain jusqu'aux débuts de l'école de Salerne. Essai de synthèse», in: A. KRUG (ED.), *From Epidaurus to Salerno. Symposium held at the European University Centre for Cultural Heritage (Ravello, April 1990)*, Rixensart, PACT-

- Journal of the European Study Group on Physical, Chemical Biological and Mathematical Techniques Applied to Archaeology 34, 275-305.
- (1997): «Une note sur la thériaque attribuée à Galien», *Byzantion* 67, 439-482.
- (forthcoming): *L'édition aldine de Dioscoride (Venise 1499). Sources manuscrites, méthode d'édition, influence.*
- VON HÖSSLE, F. (1911): «Wasserzeichen alter Papiere des Münchener Stadtarchivs», *Der Papier-Fabrikant* 9, 69-76.
- WELLMANN, M. (1906-1914): *Pedantii Dioscuridis Anazarbei De materia medica libri quinque*, 3 vols., Berlin.
- ZONGHI, A. AND Z. (1953): *Zonghi's Watermarks*, *Monumenta Chartae Papyraceae Historiam Illustrantia* 3, Hilversum.

INTENTO DE UNIÓN ENTRE LA IGLESIA LATINA Y LA IGLESIA ORTODOXA EN 1571*

RESUMEN: Este artículo pretende subrayar un aspecto político-religioso, aparentemente marginal, que tuvo lugar durante la confederación hispano-véneto-pontificia de la Liga Santa de 1571 a 1573. Se produjo un acercamiento de los griegos ortodoxos hacia los católicos con el fin de encontrar ayuda en su lucha de liberación otomana, lo cual suponía cumplir con uno de los objetivos de Pío V. Se reproducía ahora una situación parecida a la que se dio cien años antes durante el pontificado de Eugenio IV, la unión de la iglesia latina con las diversas iglesias orientales. La oposición estará no tanto en los griegos ni en el papa cuanto en la intransigencia de Felipe II. Nos serviremos principalmente de documentación procedente del Archivo General de Simancas.

PALABRAS CLAVE: Siglo XVI, Liga Santa, Cruzada, Batalla de Lepanto, Griegos, Turcos, Iglesia Católica, Iglesia Ortodoxa.

ABSTRACT: This article intends to underline a political and religious fact, apparently marginal, that took place during the Hispanic federation with Venice and the Holy League from 1571 to 1573. There was an approximation of the orthodox Greeks toward the Catholics in order to find some help in their Ottoman liberation struggle, which supposed to comply one of the Pius V's objectives. A similar situation had happened a hundred years before during the pontificate of Eugene IV, the union of the Latin Church with the various eastern Churches. The opposition to be united will be not so much in the Greeks nor the Pope but in the

* Abreviaturas empleadas: AGS = Archivo General de Simancas; ASV = Archivo Segreto Vaticano; BN = Biblioteca Nacional (Madrid).

intransigent Philip II. We will mainly use documents from the General Archive of Simancas.

KEY WORDS: XVIth Century, Holy League, Crusade, Battle of Lepanto, Greeks, Turks, Catholic Church, Orthodox Church.

Al acceder Pío V al pontificado en 1566, decidió hacer de su vida una auténtica lucha contra el Turco y la herejía¹. A diferencia de Pío II, que esperaba convertir al Turco por razonamientos², el nuevo papa presentó la batalla contra los turcos como una necesidad de defensa y para mantener la unidad católica. No era tanto un político cuanto un hombre religioso con una gran confianza en Dios. Su *curriculum* eclesiástico, en el que tuvo un importante papel la Inquisición, le marcó de tal modo que en él se forjó el deseo por consolidar la unidad cristiana europea librándola de los dos peligros: turcos y herejes. Se trataba de un papa que conocía bien ambos peligros. La amenaza turca la tuvo bien presente desde su asunción del pontificado con el sitio de Malta. Del problema protestante, calvinista y anglicano tenía suficiente conocimiento como inquisidor de Paulo IV. Por otra parte, la unidad con la Iglesia Oriental sería una inmediata consecuencia de la victoria sobre los turcos. El papa esperaba y deseaba la unidad de la Iglesia, por lo que no escatimó medios para cumplir la reforma del concilio de Trento. De hecho, precisamente en 1566 escribía a los cristianos avisando del peligro turco, doblemente amenazador por causa de la división religiosa de la cristiandad. También expresó su deseo de que todos hicieran penitencia para aplacar la ira de Dios y recibir su auxilio, para cuyo efecto publicó en 1566 un jubileo³.

Pío V vio en la conquista de Jerusalén la solución a todos los problemas: peligro turco, herejías, unidad católica y paz universal. El papa pre-

¹ E. GARCÍA HERNÁN, *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del Pontificado, 1571-1572*, Valencia 2000; D. y E. GARCÍA HERNÁN, *Lepanto, el día después*, Madrid 1999; N. HOUSLEY, *The Later Crusades. From Lyons to Alcazar 1274-1580*, Oxford 1992; J. M. FLORISTÁN IMÍZCOZ, *Fuentes para la política oriental de los Austrias. La documentación griega del Archivo de Simancas (1571-1621)*, Universidad de León 1988; L. PASTOR, *Historia de los papas*, Madrid 1935, XVII-XVIII, especialmente XVIII, p. 301 ss., dedicadas al pontificado de Pío V.

² L. PASTOR, *Historia de los papas*, Madrid 1935, III, 314; REYNALD, *Annales* 1461, n. 44 a 112. Una publicación actual en *Aeneas Silvius Piccolomini. Epistola ad Mohametem II*, trans. and notes by Albert R. Baca, New York, Peter Lang, 1990 (R. H. Reli., 1992, 78 ss).

³ La bula *Cum gravissima* se encuentra en el Archivio Segreto Vaticano y fue publicada por LADERCHI, *Annales ecclesiastici*, Bari 1881-1883, año 1566, nº 17.

tendió así conseguir la liberación de Jerusalén uniendo a los príncipes cristianos mediante una Liga. Para conseguir dicha unión se sirvió de la política matrimonial del momento. Deseaba casar a Felipe II con Ana de Austria, Carlos IX con Isabel de Austria y a don Sebastián de Portugal con Margarita de Valois. Un ejemplo claro de esta mentalidad lo encontramos en una carta que escribió Pío V a Felipe II en 1569, en la que decía: «Ma ben la pregamo a non manchar d'ogni diligenza che quanto prima si mandino in executione tanto il suo matrimonio quanto quelli di Franza e Portugallo, aciò che in breve il mondo ne possi haver la sperata e desiderata alegreza di veder el christianesimo in pace e tranquillità, e la religione catholica, non suol conservata ma anchor ampliata, e di qui potessimo sperar di raquistar Yerusalemme e Terra Santa, che il Sr. Iddio concedi al men a chi verrà doppo nuoi, poi che nostri peccati non permetano che nuoi habiamo a vederlo»⁴.

El papa está persuadido de que la guerra contra el Turco y la conquista de Jerusalén podría provocar la unión no sólo de la iglesia de Oriente, como ocurrió en el II Concilio de Lyon y el concilio de Florencia, sino también la unión con las nuevas iglesias reformadas por la que el concilio de Trento tanto luchó. Así, pues, Pío V dirigió sus oraciones y sus barcos contra los turcos en el Mediterráneo oriental. El 7 de octubre de 1571 tendría lugar la famosa batalla naval en Lepanto, donde las fuerzas de la Liga vencieron claramente a los turcos. Pero, ¿cómo sacar partido militar y político de la victoria?

En cuanto a las primeras operaciones militares que siguieron inmediatamente a la “gran batalla”, don Juan de Austria, jefe confederado, quiso continuar la lucha acudiendo a destruir dos castillos que había en la boca del golfo de Lepanto. Los castillos eran fortalezas colocadas a ambos lados de dicho golfo, conocidas con el nombre de “Dardanelos”. El objetivo era tomarlos, fortificarlos y dejar en ellos un presidio bien guarnecido por buen número de soldados, para, de esta forma, cubrir las espaldas a los griegos de la Morea y, además, conseguir un punto o base para futuras empresas. Al tomar esta decisión don Juan se vio obligado a que fuera la infantería española la que intentara ese objetivo, puesto que, según se había pensado desde el primer momento, para España sería lo conquistado. Sin embargo, el daño que recibió la armada cristiana sería mayor de lo

⁴ AGS E911 F13 (Pío V a Felipe II, Roma, 10 de agosto de 1569), en L. SERIANO, *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pío V*, Madrid 1914, III, 131-132.

que se había evaluado en un primer momento, y eso limitaba bastante su capacidad de acción.

Al día siguiente de la batalla, don Juan de Cardona, capitán general de las galeras de Sicilia, daba cuenta de los acontecimientos a Felipe II, presentándole un panorama bastante sombrío: «Las galeras de V. M. han peleado de manera que se ve por los muertos, y hai galera de las de Sicilia que no le an quedado diez hombres bivos... De los soldados del tercio de Sicilia creo cierto que an muerto y herido más de seisçientos»⁵. Es decir, de los 1.200 hombres de las 9 compañías del tercio de don Diego Enríquez, el 50% se perdió en la batalla, un precio realmente altísimo. Haciendo un balance global de pérdidas, resultaba que de los 20.230 hombres que se embarcaron, 4.500 soldados fueron muertos o heridos de entre todos los coaligados, además de una buena cantidad de remeros que en aquel día fueron lisiados, porque se vieron obligados a pelear⁶.

Los venecianos quisieron unos meses más adelante conquistar la isla de Santa Maura. El resultado de esta operación unilateral nos ha sido relatado por Diego Guzmán de Silva, embajador español en Venecia. En carta a Felipe II le comunicaba, entre otras cosas sobre la cuestión, que a los venecianos les había disgustado mucho esta jornada de Santa Maura y que habían comprendido que habían hecho bien en poner otro general en lugar de Veniero⁷.

Esta empresa particular de los venecianos en la isla de Santa Maura provocó muchas críticas, pues se lanzaron a una conquista precipitada y sin avisar a sus aliados. En este sentido se lamentaba ante Felipe II el embajador español en Roma, don Juan de Zúñiga, que con muy duras palabras decía que habría que quejarse de estos intentos de los venecianos, que no tenían capacidad mental ni física para sacar adelante ningún proyecto militar, y ni siquiera esperaban a los aliados. Para Zúñiga no debían acometer ninguna empresa por sí solos hasta que no hubieran aprendido un poco más del arte militar. Terminaba diciendo que esta desafortunada empresa había causado mucho daño, sobre todo porque habían quedado «aquellos pobres griegos» abandonados⁸. Precisamente los grie-

⁵ AGS E1135 F70 (Juan de Cardona a Felipe II, Petela, 8 de octubre de 1571).

⁶ Información sobre las bajas cristianas, sobre todo en lo que hacía referencia a las «personas de calidad», y sobre la dificultad que suponía evaluar las pérdidas turcas, en la BN, Ms. 1750, 170v-171v.

⁷ AGS E1331 F28 (Diego Guzmán de Silva a Felipe II, Venecia, 28 de marzo de 1572).

⁸ AGS E1505 F22 (Juan de Zúñiga a Felipe II, Roma, 29 de marzo de 1572).

gos que servirían para una nueva empresa militar y para más adelante facilitar la unidad entre las la Iglesia Católica Latina y la Oriental.

La noticia corrió como la pólvora, y el desastre de los venecianos en Santa Maura fue conocido en muchas cortes europeas. El cardenal Granvela, virrey de Nápoles, escribía a Requeséns, embajador en Roma, no sin cierta malicia, que el general Veniero «bolvió de Santa Maura con las jubas en el saco». Según informes que tenía el viejo Perrenot de Corfú, Veniero había perdido mucha gente y reputación, habiendo hecho perder las esperanzas de los cristianos griegos de aquellas partes que por él se habían sublevado, por eso ahora los turcos iban contra los griegos ortodoxos «a cuchillo», por el miedo a una nueva sublevación⁹.

Fuera del campo estrictamente militar, la noticia del éxito de la armada cristiana en el Golfo de Lepanto abrió la puerta de la esperanza para recuperar Constantinopla y Jerusalén¹⁰. Por carta del embajador español en Roma a Felipe II sabemos que ya el papa, pocos días después de conocer el éxito, estaba pensando reconquistar Jerusalén con planes concretos; decía así: «pero a él le parece que con la victoria que Dios ha dado a V. M. y a S. S. se puede ganar a Constantinopla y aun a Jerusalén, y abla de ello como cosa muy hazedera, y ansý ha destar muy puesto en que se haga empresa en Levante; y cierto si el Emperador lo hiciese por Hungría, se podría esperar tan gran efecto que, aunque se difiriese lo de Argel y Túnez, se devría de tentar lo de Levante; y si se pudiese hazer quel Sofí moviese también guerra al Turco, se pondría en tanto mayor aprieto a este enemigo común»¹¹.

El papa no dudó un momento en sacar provecho de la victoria y no escatimó recursos para conseguirlo, pero la realidad era que cada príncipe de la Liga Santa de 1571 buscaba sacar adelante sus propios intereses. El papa ponía sus ojos en Jerusalén, Venecia pretendía acabar con el peligro inminente y recuperar Chipre, y España, solucionar el problema de Argel. En un momento de euforia por la «victoria que Dios había concedido», todos veían que era necesario aprovecharse de la situación para dar el golpe mortal al Turco. El espíritu de cruzada se rejuveneció, pero bajo un nuevo aspecto: resurgió la idea de cruzada como necesidad frente al peligro de

⁹ AGS E918 F82 (Granvela a Requeséns, 10 de marzo de 1572).

¹⁰ Los enemigos de la monarquía hispánica y del papado se percataron del grave peligro en que se encontraban y decidieron aliarse para defenderse de España y acabar con el peligro de la Liga Santa. Blois, 19 de abril de 1572.

¹¹ AGS E915 F10 (Juan de Zúñiga al rey, Roma, 3 de noviembre de 1572).

perder el propio sistema de vida. No es que la religión influyera en la sociedad, sino que era la base de ésta; al perderse, se pierde la razón de existir. Esta nueva cruzada lo es en cuanto a la mentalidad, pero no en cuanto a estructura; es decir, el papa, como cabeza de la cristiandad, debía dirigir y sostener a los príncipes coaligados en la lucha y, en este sentido, coincide con la tradición medieval de cruzada. Las noticias de la batalla se transmitieron en este tono. Así, un documento del Consejo de Guerra español decía:

«Haviendo Dios sido servido de dar a la santa liga tan grande y tan no pensada Victoria contra el Thirano Infíel, no solamente se asegura por muchos años el mar, pero aun se ha de tener en mucho más el haverse abierto tan gran puerta para entrarle y mucho menoscabarle en sus estados, si la Victoria se siguiese y se ejecutase con la presteza y pujanza que podría y convenía. Pues de la misma mano de Dios, siendo la causa suya, se deve esperar que llevará adelante la Victoria y animará los príncipes cristianos a no perder tanta y tal ocasión como agora Dios les ha dado de opprimir o refrenar tan temeroso thirano».

Para sacar adelante la conquista de Jerusalén, Pío V no sólo se sirvió de la política matrimonial, sino también de la potestad, a la que se creía con derecho, de otorgar cualquier título temporal¹². Se daba en Pío V la mentalidad del momento en la que un papa podía otorgar la autoridad de Emperador de Oriente a un Príncipe cristiano para unificar a todos los cristianos, y con esa unidad poder luchar contra los otomanos y vencerlos¹³. A la hora de afrontar el éxito de la victoria de Lepanto, Pío V pudo tener presentes unas constantes profecías que aseguraban se liberaría Jerusalén pronto y por un rey español¹⁴. Esto lo creían tanto los turcos como los cristianos¹⁵.

¹² ASV Misc., Arm. II, vol. 34. fol. 276 (Pío V a Alejandrino, Roma, 25 de junio de 1571), en L. SERRANO, *o.c.*, IV, 362: «Quì la S. V. Illma havrà gran campo di ricordare a S. M. Cat. la somma autorità del Vicario di Christo in terra, al quale è stato dato l'imperio sopra tutte le terrene potestà; ma per brevità può valersi di quel luogo comune et trito, benché efficace, con dire a S. M. che gli parrebbe effender troppo il suo veramente catholico et regale animo et il suo sapientissimo giuditio se la volesse dimostrare a S. M. l'immensa potestà del Papa de dar titoli, crear di nuovo ogni sorte di degnità, conceder prerogative a tutti li principi christiani, etiando non subietti alla temporale giurisdictione di santa chiesa...»

¹³ F. Gonzalo de Aredondo y Arévalo, en: M. DE BUNES, *La imagen de los musulmanes en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid 1989, p. 165.

¹⁴ Este movimiento tiene su auge con la Profecías de Colón, donde se inspira en la mentalidad de Pedro de Ailly. El mismo Colón tuvo en cuenta las profecías de Arnaldo de Vilanova de dos siglos antes. Cfr. N. HOUSLEY, *The later crusades*, Oxford 1992, p. 311.

¹⁵ M. DE BUNES, *La imagen de los musulmanes en la España de los ss. XVI y XVII*, p. 310.

Al caer Jerusalén, caería Constantinopla y, con ella, todo el Imperio Otomano.

El embajador veneciano Tiépolo, en una entrevista con el papa, había presentado al pontífice una súplica. Antes de nada dejó claro que los griegos vasallos del turco estaban dudando si ponerse bajo las fuerzas católicas o seguir sometidos a los turcos y, por tanto, no enfrentarse militarmente contra los otomanos. La razón era bien evidente. Los turcos habían permitido a los griegos vivir el cristianismo ortodoxo, de suerte que entrar en contacto con las monarquías católicas les podría crear más complicaciones, pues «les forzarían a dar la obediencia a la Yglesia Latina y vivir conforme a ella».

En efecto, los griegos no parecían estar bien dispuestos a someterse a los católicos, pues algunos griegos influyentes habían asegurado que los católicos no les dejarían vivir en la ortodoxia, cosa que ya tenían concedida por los turcos. Pero otro grupo también influyente aseguraba lo contrario. Lógicamente, se suscitó una fuerte división entre los griegos. El dilema era difícil de resolver: o seguir bajo los tucos siendo ortodoxos, o bajo los católicos bajo la incertidumbre de hacerse “latinos”.

Así, pues, la súplica de Tiépolo era congruente: para dar más ánimos a los griegos partidarios de la sublevación, debía hacerse público entre ellos un documento que asegurara que ni el papa ni las otras dos potencias de la Liga Santa les forzarían a hacerse católicos. Pío V recibió bien la propuesta, pero dejó bien claro que en lo referente a los dogmas no dejaría que se separaran de la Iglesia Latina, pero que en lo referente a los ritos estaba dispuesto a dar dispensas. Asimismo, Pío V pidió a Tiépolo que presentara esa propuesta al conjunto de las fuerzas de la Liga en una reunión especial.

Así, los embajadores españoles encargados de negociar con los venecianos y pontificios informaron a Felipe II sobre el contenido de esa importante reunión. Los diplomáticos españoles y pontificios consideraron que tratar de un asunto tan importante como la unidad con la Iglesia Ortodoxa requería tomar medidas por “*motus proprios*” que fuesen autorizados por la sede apostólica; y, por tanto, no se podría negociar con los griegos por medio de bandos públicos, pues no era justo que para temas de ritos se tratase por medios de propaganda y no con documentos oficiales. Así, españoles y pontificios propusieron que los generales militares tan sólo dieran “buen tratamiento” a los griegos si éstos estaban dispuestos a sublevarse, pero que “disimulasen” o no se tuviera en cuenta “su manera de

vivir”, pues había que esperar a que los ánimos estuvieran más tranquilos para después “tratar de su reformatión”.

Por otra parte, una vez finalizada la reunión, los españoles Juan de Zúñiga y Luis de Requeséns fueron al encuentro del papa para pedirle explicación sobre la permisión a los griegos de sus ritos. Pío V dejó bien claro que algunos ritos griegos se podrían permitir, como consagrar en pan fermentado y el ordenarse de sacerdote después de casados, y otras dispensas que, de hecho, ya se daban en los reinos de Nápoles y Sicilia para los ortodoxos allí residentes, pero estaba resuelto a no tratar del tema de la unidad, sino a actuar como habían decidido en la reunión, es decir, «que los generales los disimulasen». Los españoles querían que los griegos se sublevaran, no ya sólo para tener una fuerza de conjunto mayor contra los turcos, sino también porque así se harían vasallos de Felipe II¹⁶.

Un militar importante, Miguel de Piedrola, propuso al rey un plan de combate. El monarca debía ordenar a don Juan de Austria que, con el máximo secreto, se fuera con todas las galeras posibles a “dar una vuelta” por todas las islas orientales. Se pretendía hacer todo el daño posible para que los turcos no metieran gente en dichas islas y hacer un bloqueo total para que no pasara ningún barco hacia Constantinopla, Asia o Siria. Una vez terminado el bloqueo, don Juan daría orden para que se quemara “a diestro y siniestro” toda la costa de Turquía desde Asia menor, lo cual provocaría gran miedo entre los turcos, que pensarían que iba toda la armada junta contra ellos. Una vez realizado este plan, entonces el rey podría decir a don Juan sus intenciones para la próxima jornada, pero era muy importante que, cuando don Juan se retirara del bloqueo, nadie supiera a dónde se dirigía. Cuando toda la armada estuviera en orden, antes de salir de Mesina, se debería dar aviso a los griegos, por vía de los venecianos, para que no hicieran nada hasta que don Juan no estuviera con toda la armada sobre Grecia. Esto era muy importante, pues si los griegos se sublevaban antes de tiempo, podían ser todos sofocados rápidamente.

Finalizado este discurso, don Miguel de Piedrola ponía en consideración del rey algunos puntos que tener en cuenta si se hacía la empresa de Argel. En primer lugar, afirmaba que era necesario que los espías también actuaran con diligencia, para que no se supiera a dónde iba a ir la armada hasta que ésta no estuviera sobre el escenario. Sin embargo, Piedrola no era partidario de la empresa de Argel, sino de tomar las islas de Grecia con

¹⁶ AGS E918 F116 (Comisarios a Felipe II, Roma, 11 de febrero de 1572), en L. SERRANO, o.c., IV, p. 669.

la mayor diligencia posible. Una vez tomadas las cinco islas más importantes, decía Piedrola, el soberano español podía hacerse cuenta de que había tomado toda el África, Arabia y Siria, ya que no podía pasar ningún navío por todas esas partes sino por medio de dichas islas; y, después de haberlas tomado, «se hallará el Sr. don Juan a cavallo a hazer aquello que mejor le pareciere con grande seguridad y ventaja de su armada».

Hasta aquí todo parecía posible, pero el siguiente plan de don Miguel se acercaba más al mundo de lo fantástico: conquistar Egipto. Su estrategia consistía en que don Juan se fuera con doce galeras desde las islas conquistadas hasta El Cairo, recogiendo a moros y judíos que se quisieran aliar con la armada. Para este efecto contaba con que los cautivos judíos y moros que estuvieran en la armada de don Juan saltarían a tierra y darían a entender a los moros y judíos lo que pasaba, induciéndole a que se levantaran contra el turco, poniéndose a las órdenes de Felipe II.

Pero, ¿qué podría ofrecer España a cambio de esa alianza? Según Piedrola, el rey podría garantizarles sus libertades, dejándoles vivir en su ley, así a moros como a judíos. Para administrar la justicia se serviría de los moros más ancianos e importantes. Como garantía mercantil, Felipe II se aseguraría que tuvieran libre comercio con España e Italia. Y además, para mayor tranquilidad se les dejaría tener ejército, aduanas y salvoconductos para que pudieran ir y venir libremente a la armada.

Piedrola estaba convencido de que los moros y judíos colaborarían porque ya habían intentado una sublevación en 1570, aunque fueron sometidos a la postre por Pialí Baxá. Conseguir que se aliaran los moros y judíos con el rey de España era algo vital para el control estratégico del Mediterráneo. Si las Indias eran el abastecimiento económico de España, Siria lo era del Turco. Conseguir la alianza de Siria significaba acabar con el Turco y con su dominio en el Mediterráneo. Piedrola trataba de convencer al rey en este punto haciéndole ver que de Siria llegaba a Constantinopla una flota de 40 barcos cargada de ricas mercancías, además del tributo ordinario, y a finales de octubre o mediados de noviembre se repetía esa situación.

Teniendo en cuenta la alianza de Siria, no convenía atacar directamente Grecia, sino dejar a los caballeros de Malta una de las cinco islas tomadas para que sirviera de puente para hacer mayor daño y dar más preocupación al enemigo. Debían ser las galeras de la Orden de Malta, porque era algo propio de su fundación, porque los turcos las temían “como al fuego”, y, sobre todo, porque no había galeras mejor armadas. Una vez puesta Grecia en jaque, entonces es cuando podría don Juan atacar Trípoli, Argel

y Bujía, dando fin a la gran pesadumbre y molestia que en las islas y costas de España se habían padecido durante tantos años por los ataques piráticos y asaltos a las costas.

Terminaba Piedrola su discurso con un balance de la batalla de Lepanto. Pedía al rey que le dijera a don Juan que «de aquí adelante mire muy bien lo que haze y que vaya tentando con pie de plomo y que no le suçeda otra como la pasada». Según Piedrola, el Turco se enfrentó a la armada coaligada porque sabía que podría rehacerse rápidamente, y porque Felipe II había dado excesiva confianza a los otomanos. Con la actuación de don Juan en Lepanto se aventuró «toda la Christiandad sin ningún remedio, y esto dirán todas las personas que fueren experimentadas así en tierra como en mar». Para Piedrola la batalla se ganó porque el general turco no había navegado nunca hasta esa jornada, cosa que quedó bien patente teniendo 70 galeras y galeotas de ventaja y embistiendo a Don Juan sin haber sacado las que le sobraban para que acometieran por los lados y por la retaguardia¹⁷.

Las voces y críticas de Piedrola no eran las únicas en este sentido. Algunos personajes en la corte de España no escatimaron críticas ante la aparente imprudencia de don Juan¹⁸ y sus generales por dar la batalla en ese momento¹⁹. Quien más acusaciones recibió fue Marco Antonio Colonna, por dejar escapar la armada de Ochiali, pero el general pontificio se exculpó ante Felipe II con un sumario de los acontecimientos²⁰. Incluso ya en enero de 1572 los venecianos acusaban a don Juan por no continuar la victoria, pues con sólo 30 galeras podía haber conquistado algunas islas, y no sólo habría ganado con ello algunos puertos seguros, sino que además, de forma muy conveniente, hubieran visto los griegos de la Morea y de otras partes la intención de las fuerzas de Don Juan de ir todavía más adelante²¹.

Sería en Roma, por expreso deseo del papa, donde se había de discutir dónde sería la próxima empresa. El 11 de Febrero de 1572, en la segunda

¹⁷ Archivo Zabálburu, Carp. 184, 90: "Memorial de Miguel de Piedrola y Biamonte".

¹⁸ «Llegó a oídos de don Juan cómo en la corte española había tildado de imprudente su resolución», en L. SERRANO, *La Liga de Lepanto*, Madrid 1918, I, 167.

¹⁹ Es interesante ver las imputaciones de estas acusaciones en Archivo Zabálburu, Carp. 184, 11: "Pareceres de Andrea Doria y don Álvaro de Bazán, marqués de Santa Cruz, sobre dar la batalla naval que se tuvo contra el turco en el golfo de Lepanto".

²⁰ BN, Ms. 2058, 161: "Sumaria relación de todo lo sucedido en la jornada que fue para el socorro de Cipro, que se daba por parte de Marco Antonio Colonna a S. M."

²¹ AGS E1331 F10 (Diego Guzmán de Silva a Felipe II, Venecia, 21 de enero de 1572).

capitulación de la Liga, se acordó que se fuera a Levante, especificando que los generales eligieran el lugar donde se pudiera hacer más daño a los enemigos. La flota debía llevar 200 galeras y armamento suficiente para distribuir a los griegos, en la siguiente proporción: 20.000 arcabuces, 30.000 espadas, guarnición de caballería para 2.000 caballos y 15.000 lanzas. La mitad de los gastos correría a cargo de España y el resto se repartiría entre venecianos y pontificios. Esto suponía que España, además de armar un ejército de más de 20.000 hombres, debería tener una provisión de armas para otros tantos. Pero, ¿de dónde sacar tantas armas y en tan poco tiempo? Los coaligados deberían proveerse para siete meses, a contar desde abril de 1572. Se deberían instalar almacenes en Corfú, Zante o Candía, para mayor seguridad, y para tener almacenes próximos al lugar del combate.

En efecto, la empresa de Túnez, tan deseada por España, se hacía cada vez más difícil y el tiempo avanzaba en contra, pues a finales de marzo o comienzos de abril don Juan debería estar en Mesina. Finalmente, el 27 de enero informaba don Luis de Requeséns desde Roma a don Juan que los coaligados habían decidido hacer empresa en Levante, según lo previsto, cosa que, según don Luis, muy probablemente impediría hacer lo de Berbería por no haber tiempo suficiente. La razón estaba en que Marco Antonio Colonna estaría en Mesina a finales de marzo «dando gritos porque se vaya luego a levante». Además, los venecianos habían asegurado que su armada estaría preparada en Corfú a comienzos de marzo. Requeséns confirmó la falta de gente para hacer tanto la empresa de Levante como la de Berbería. Pero, aunque se solucionara esto por provisiones del rey, siempre serían pocos, y don Juan estaría forzado a servirse en tierra de los soldados de mar, y para ello serán útiles Juan Andrea, el Marqués de Santa Cruz y don Juan de Cardona. Don Luis de Requeséns excluía a Antonio Doria porque, aunque le estimaba como buen soldado con gran experiencia, le tenía por muy vano y un hombre muy solitario. Terminaba informando que el duque Octavio estaría dispuesto a servir en esa empresa con tal de que Felipe II se lo pidiera, y que no podría ir don García de Toledo por enfermedad, pero en su lugar iría Luis de Acosta²².

Por otra parte, el duque de Florencia vería muy bien que se alejara de Italia la armada de Felipe II, ya que, según pensaba Requeséns, tramaba hacer una liga italiana defensiva, a la vez que andaba en tratos con los

²² AGS E1138 (Don Luis de Requeséns a Don Juan de Austria, Roma, 27 de enero de 1572).

franceses. Esto era muy peligroso para España, pues ya se sabía que Narbona había sido reforzada con cinco compañías de franceses, por lo cual parecía que iba a durar poco la paz, aunque tener en contra al duque de Florencia supondría tener inevitables problemas, por su posición en Italia²³. Las posibilidades militares para la empresa de Levante eran las siguientes: en primer lugar, había que conquistar dos castillos que estaban a 200 millas de Constantinopla. El objetivo no era ocuparlos y servirse de ellos, sino desmantelarlos. Las fuerzas aliadas estimaban que los castillos eran fáciles de tomar y que desde allí hasta Constantinopla la navegación era segura, pues eran todo puertos. Con este éxito era bastante previsible que se levantarán en armas Tracia y todas las demás ciudades sometidas por el Turco.

En segundo lugar, una vez desmantelados estos castillos, avanzar a prisa hacia Constantinopla. No se debía tomar la ciudad y mantenerla, sino destruir toda la armada que tuviera el turco y quemar su atarazana y hacer otros graves daños, que serían de tanto provecho y, sobre todo, reputación para la Liga. Después, a la vuelta en el archipiélago, tomar todo lo posible, empezando por Morea. Para todo ello se deberían llevar 500 caballos (200 los venecianos y 300 el rey), que se podrían sacar del reino de Nápoles. Por último, había que llevar armas para poder levantar a los griegos contra sus enemigos los turcos.

Por otra parte, la Liga había capitulado tener a punto, a finales de marzo o principios de abril, una gran cantidad de armas para el caso de que hiciera falta suministrarlas a los griegos. España, además, consideraba que, si llegara a desembarcar en Levante, hacían falta muchas armas para, sobre todo, suministrárselas a los cristianos que vivían bajo el poder turco. Las armas más necesarias, para el caso de que se hiciera un desembarco, eran las picas y coseletes, para poder formar un escuadrón. Pero si se peleaba desde la galera, las armas más convenientes eran los arcabuces, mucho más maniobrables que las picas. El propio Requeséns decía que era la mejor arma en la galera. No obstante, los remeros y algunos marineros podrían utilizar picas desde los bancos para entrar en los barcos enemigos.

Milán era el centro abastecedor de armas para Sicilia y Nápoles, especialmente cuando se tuvo que fabricarlas para distribuir las entre los griegos. El capitán Suárez se encargaba de su transporte de Milán a Nápoles y

²³ AGS E1331 F135 (Diego Guzmán de Silva a Felipe II, Venecia, 28 de diciembre de 1571).

Sicilia²⁴. Además, Milán tenía la misión de buscar pólvora y pelotería para los arcabuces y la artillería. Cuando Requeséns asumió la gobernación de la ciudad, intentó agilizar lo más posible las diligencias en este sentido, pero se encontró con una ciudad desmilitarizada. Su misión, por tanto, era armarla a ella y a gran parte de la armada. Pero no era de ningún modo una empresa trivial. Había muchas dificultades que vencer. Realizando una panorámica general del dispositivo militar de Milán, nos encontramos un panorama desolador, con los siguientes puntos principales. En primer lugar, había una gran carencia de dinero y, lo que era más penoso, faltaba también la forma de poderlo sacar. Se debían 180.000 ducados del año 1571 por los gastos de suministros; eso, sin contar el dinero que se debía a los soldados y marineros de nada menos que dieciséis pagas atrasadas. Los presidios, por otra parte, estaban todos deshechos y arruinados, sin ninguna suerte de fortificación ni provisión de pólvora ni otras municiones necesarias, como también lo estaban los castillos ordinarios de todo el Estado de Milán, por lo que era verdaderamente un peligro el hecho de que, como parecían indicar algunas maniobras, Francia se decidiera a atacar. De Alemania se solía enviar munición, pero incluso en esta cuestión ya habían empezado a plantearse problemas y a crearse dificultades de suministro. Además era necesario, aparte de tener a la gente bien pagada y alguna provisión de dinero, tener una infantería ordinaria más importante de la que por el momento se tenía. Por último el panorama después de Lepanto no estaba tan claro. A pesar de que algunos pensaran que con la victoria conseguida estaba asegurado el norte de Italia, «me lo hace a mí dudar y creer –decía Francisco de Ibarra a Requeséns–, que por el mismo caso, antes que por ningún otro, se han de remover nuevos humores, mayormente habiendo la misma falta de municiones, de pólvora y pelotería, y las otras cosas necesarias a formar ejército, y salir a una necesidad en campaña»²⁵.

* * * * *

Es sabido que en la flota otomana había muchos griegos, quizá un 30%, pero se debe hacer hincapié en que la armada cristiana también contaba con muchos griegos. Don Gil de Andrade tenía entre sus galeras una de griegos, llamada precisamente “La Griega”, incluso con capellán católi-

²⁴ AGS E1137 F244 (Felipe II al duque de Terranova, Madrid, 18 de noviembre de 1572).

²⁵ AGS E918 F48 (Francisco de Ibarra a Luis de Requeséns, Milán, 7 de enero de 1572).

co. Por algunas notas de las cuentas de Juan Morales de Torres sabemos que a Estrati Samari, griego natural de Corfú, se le pagó por un mes y 24 días que sirvió de piloto de la galera "La Griega" en el viaje que hizo en 1571 en busca de la armada del turco. A don Juan Leonardo, capellán de la galera Griega de las del cargo del comendador fray Gil de Andrade, también se le pagó su sueldo correspondiente. Tenemos datos precisos que atestiguan que en otras galeras también iban griegos, como en la galera de don Juan de Austria, Juan Griego, marmero de la galera patrona real. Entre las cuentas de Juan Morales de Torres aparece un gasto especial de más de 181 escudos el 2 de octubre de 1571 porque «se pagaron a diversas personas griegas [...] por diferentes avisos que cada uno de ellos trajo de las cosas de Levante y armada del turco»; y en el mes de diciembre aparece otro gasto similar de 134 escudos «a cuatro griegos que vinieron de sus casas a tratar ciertas cosas tocantes al servicio de S. M. para volverse a sus casas»²⁶.

No podemos, sin embargo, precisar el número exacto de griegos embarcados. Lo cierto es que los griegos de las islas bajo dominio veneciano, una vez firmada la Liga Santa, se ofrecieron voluntarios y aportaron material y vituallas, de modo que incluso algunos capitanes de galeras procedentes de Creta, Zante y Cefalonia sirvieron en la armada aliada, principalmente en el bando hispánico. Los venecianos contaban con cuatro naves formadas sólo por griegos procedentes de Corfú. Un hermano de El Greco, Manussos Theotocópulos, de Creta, armó una nave para participar en la lucha. Se ha calculado que entre 1570 y 1571 salieron de Creta 21 naves con objetivos militares. Respecto a los soldados griegos al servicio de don Juan de Austria, en la lista de soldados provenientes del reino de Nápoles aparecen nombres griegos²⁷.

De lo que no cabe duda es de que durante la Liga Santa, y también después, los espías griegos tuvieron un papel preponderante. En *El Quijote*, cuando Cervantes describe la vida del Cautivo, donde los hechos principales y los protagonistas son rigurosamente históricos, porque corresponden a la época del cautiverio de Cervantes de 1575 a 1580, aparece claro

²⁶ Manoussos MANOUSSACAS, "Lepanto e i Greci", en: G. BENZONI (ed.), *Il Mediterraneo nella seconda metà del '500 alla luce di Lepanto*, Firenze 1974, 216-241.

²⁷ J. K. HASSIOTIS, "La comunità greca di Napoli e i moti insurrezionali nella penisola balcanica meridionale durante la seconda metà del XVI secolo", *Balkan Studies* 10 (1969) 279-288.

que don Pedro de Aguilar pudo huir de Constantinopla gracias a la ayuda de un espía griego.

«-Antes que vuestra merced pase adelante, le suplico me diga qué se hizo de ese don Pedro de Aguilar que ha dicho.

-Lo que sé es -respondió el cautivo- que a cabo de dos años que estuvo en Constantinopla se huyó en traje de arnaut [i.e. albanés] con un griego espía, y no sé si vino en libertad, puesto que creo que sí, porque de allí a un año vi yo al griego en Constantinopla, y no le pude preguntar el suceso de aquel viaje»²⁸.

Una de las primeras cosas que hizo don Juan de Austria fue enviar agentes para tratar de conseguir que los griegos se sublevaran. En las cuentas del pagador Juan Morales de Torres aparece consignada una libranza que confirma esta afirmación. Estando don Juan todavía en Génova, envió el 30 de julio de 1571 al capitán Pedro Chicharro, que se había presentado voluntario, para «revelar algunos griegos y albaneses que estaban en la Zimarra y otros lugares». Don Juan decidió enviarlo a esas partes para intentar conseguir el propósito²⁹.

Los informadores sabían que don Juan pagaba bien, por eso los días previos a la batalla albaneses y griegos llegaban a nado hasta la galera de don Juan, en el puerto de Igumenizza y Cefalonia, para informarle de lo que pasaba en tierra y avisarle de dónde estaba la flota enemiga, así como de la situación de las fortalezas. Al alba del día 3 de octubre llegaron cuatro albaneses más para informarle, a cada uno de los cuales entregó 10 escudos de oro. Don Juan ordenó inmediatamente que la flota aliada deja-

²⁸ *El Quijote*, cap. XXXIX. Se trata de una novela intercalada en el Quijote, su protagonista aparece como un personaje de la novela marco, con resonancias autobiográficas, de hecho Cervantes es aludido.

²⁹ AGS, Contaduría Mayor de Cuentas, 2ª Epoca, 818: «Al capitán Pedro Chicharro, ochenta ducados de a onze reales castellanos cada ducado, que azen ochenta y ocho escudos de a los dichos diez reales castellanos cada vno. los vbo de aver por mandado de su magestad, fue desde Millán a Génoua para que hiziese rrelación de algunas cosas que auía ofrescido de azer en seruiçio de nuestro señor y beneficio de la liga para azer rebelar algunos griegos y albaneses que estaban en la çimarra y otros lugares convezinos, para lo qual el dicho señor don Juan le mandó llamar para que le yziese rrelación de lo que se auía ofrescido Aria, y después de auerle oydo le pareció hera nesçesario embarcarse en la dicha armada y fuese a las dichas partes para ver los hefetos que abrá de azer por libranza dirmada del dicho señor de Juan fecha en Génoua a vltimo de jullio de DLXXI, tomada la rrazón por el dicho veedor general y fee suya de la paga y asentada en los dichos libros por el dicho contador Pradilla y pago del dicho Pedro Chucharro... LXXXVIII esc.

ra atrás Igumenizza rumbo a Cefalonia. Al acercarse a Paxo, una fragata enviada por el comendador Gil de Andrade, el cual había salido en busca de los enemigos en labor de espionaje apoyado por los griegos, comunicaba a don Juan que la flota otomana estaba abasteciéndose en Lepanto. Por los servicios de información sabía que entre las filas enemigas estaban, entre otras personas importantes de la Sublime Puerta, Pertev Pachá, Mohamet Siroco virrey de Alejandría, Hassan hijo de Jeredín Barbarroja, Uluç Aly virrey de Argel, Euldj Alí, conocido por los cristianos como Aluchalí, y el corsario Cara Kotsa. Todo el dispositivo militar se puso en marcha para enfrentarse cuanto antes a los turcos. Don Juan de Austria quería estar frente a Műezzinzâde Ali Pachá. Eran conscientes de que estaba en juego el futuro de Europa, de la Cristiandad.

Muchos creyeron que con la intervención de las fuerzas cristianas vencedoras había llegado la hora de liberar a los griegos de la esclavitud otomana, de ahí que los venecianos intentaran tomar por su cuenta, al margen de los aliados, la isla de Santa Maura, lo cual provocó muchas críticas. Para don Juan de Zúñiga los venecianos no debían acometer ninguna empresa por sí solos hasta que no hubieran aprendido un poco más el arte militar, pero lo peor de todo es que habían causado mucho daño, porque habían quedado abandonados «aquellos pobres griegos»³⁰. Es verdad que los habitantes del Peloponeso y de la Grecia continental se rebelaron gracias al entusiasmo de los mandos cristianos que prometieron ayuda. Los venecianos estaban deseosos de ganar terreno. Incluso ya en enero de 1572 acusaban a don Juan por no continuar la victoria, pues con sólo 30 galeras podía haber conquistado algunas islas, y no sólo habría conquistado con ello algunos puertos seguros, sino que además, de forma muy conveniente, los

³⁰ AGS E1505 F22 (Juan de Zúñiga a Felipe II, Roma, 29 de marzo de 1572). Sobre la actitud española frente al problema griego, véase el intento de unión con la Iglesia Ortodoxa emprendido por Pío V y bloqueado por Felipe II, en Enrique GARCÍA HERNÁN, «La asistencia religiosa en la armada de Lepanto», *Anthologica Annua* 43 (1996) 213-263. Cf. asimismo I. K. ΧΑΣΙΩΤΗΣ, Οί Έλληνες στις παραμονές τής ναυμαχίας τής Ναυπάκτου. Έκκλησεις, έπαναστατικές κινήσεις και έξεγέρσεις στην έλληνική χερσόνησο από τις παραμονές ως τò τέλος τού Κυπριακού Πολέμου (1568-1671) [Los griegos en vísperas de la batalla de Lepanto. Peticiones de socorro, movimientos de rebeldía e insurrecciones en la Península griega desde las vísperas hasta el fin de la guerra de Chipre], Θεσσαλονίκη, Έταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, Έδρυμα Μελετών Χερσονήσου τού Αΐμου [Tsalónica, Sociedad de Estudios Macedonios, Fundación para investigaciones de la Península de Hemo], 1970 (resumen en inglés, 295-300).

griegos de la Morea y de otras partes hubieran visto la intención de las fuerzas de don Juan de ir todavía más adelante³¹.

De lo que no cabe duda es que don Juan conocía la importancia de la alianza griega para el desarrollo de las operaciones navales. En el Brazo de Mani (Peloponeso) tuvo lugar la más larga insurrección griega durante toda la dominación turca. Comenzó la lucha en 1568, cuando se negaron a pagar los tributos que los otomanos recogían para financiar su armada destinada a tomar Chipre. Los turcos construyeron un fuerte para hacer frente a la revuelta, lo cual provocó una mayor reacción en los habitantes, se levantaron en armas unos 12.000 hombres y, con ayuda veneciana, derribaron el castillo turco. Los otomanos aprendieron bien la lección y comenzaron a desarmar a todos los griegos del sur del Peloponeso. Los venecianos optaron por no seguir apoyando a los mainiotas, por lo que recurrieron a don Juan de Austria. Una embajada de la "Unión del Brazo de Maina de la Morea" –como aparece en la correspondencia oficial– se presentó en Mesina, a mediados de diciembre de 1571, para pedir ayuda a don Juan de Austria. Estaba compuesta por Georgio y el protonotario Aileo. Don Juan quiso entregarles un donativo de 56 escudos en nombre del rey, según recogió en nota el pagador Juan Morales de Torres.

En la corte se debatían diversos planes para la prosecución de la victoria. Uno de los objetivos era tomar Grecia. Según un informe secreto, se aconsejó al rey que lo mejor era comunicar a los griegos que no se sublevasen hasta que no tuvieran aviso de don Juan, para evitar represalias tan duras como los años anteriores³².

Comenzó así una fructífera colaboración hispano-mainiota contra los turcos, que se prolongó durante todo el siglo XVI. Muchos griegos se refugiaron en Sicilia y, pasado cierto tiempo, acudían a la corte a solicitar ayudas. Entre noviembre de 1571 y febrero de 1572 se produjo en la corte un verdadero aluvión de peticiones para embarcarse con don Juan de Austria.

³¹ AGS E1331 F10 (Diego Guzmán de Silva a Felipe II, Venecia, 21 de enero de 1572). Similares críticas se encuentran en don Juan de Manrique, agente del emperador en la flota (Haus-, Hof- und Staatsarchiv. Wien, Spanien. Hofkorrespondenz, K 2, 2, agosto 1572: "... siempre se ha estado en estas mudanzas confuso-).

³² Biblioteca Zabálburu, 184, 90 (Informe de 1571): «Antes que parta de Mesina convendrá avisar a los griegos por la vía de venecianos que no hagan algún movimiento hasta que el señor don Juan vaya de hecho con toda su armada sobre la Grecia, porque de otra manera con el gran deseo que tienen de haber libertad podrían hacerlo y sería ocasión que sin hacer efecto bueno los volviesen a degollar sin poderlos socorrer ni remediar-.

El secretario real Antonio Pérez tuvo que hacer un resumen de la situación, en el que decía:

«viéronse muchos memoriales de soldados y personas particulares que piden entretenimientos cerca la persona del señor don Juan [...] y no pareció señalar a ninguno nada porque cada día acuden y piden y no se puede dar a todos».

Entre los memoriales se encontraban los de algunos distinguidos y valerosos griegos. Podemos mencionar a Estefano Mauropulo, que se ofrecía como espía y daba referencias de él nada menos que uno de los organizadores del espionaje en Constantinopla desde 1563, nos referimos a Juan María Renzo, genovés. Otro griego con una brillante hoja de servicios era Constantino Sancto Elía. Su padre, Jorge Candioto, había participado en la toma de Corón y en la empresa de Los Gelves, donde fue capturado. Pedía un puesto en la armada de Sicilia. Desde la corte se decidió que su caso lo estudiara el consejo de Italia y que se le entregara una carta de recomendación. Uno de los más destacados era el capitán Stamati Papadopuli, que logró del rey una carta de recomendación para que la presentara a don Juan de Austria.

El artillero de la galera real era Pedro de Macedonia, que también tenía una brillante hoja de servicios. En Los Gelves perdió a sus tres hermanos. Durante la batalla naval de Lepanto quedó ciego y cojo. Pidió al rey que le siguieran pasando el sueldo que tenía en Nápoles, donde vivía. Su caso fue analizado en el consejo de Estado, porque portaba cartas de recomendación de don Luis de Requeséns y don Lope de Figueroa. En Madrid decidieron que le pasaran la mitad de su paga a su casa³³.

Llegaron hasta el rey muchos memoriales pidiendo dinero, alegaban que luchaban como valerosos soldados y, además, se habían convertido a la fe católica. Fueron tantos, que el consejo de Estado decidió presentar un dossier al rey para que él mismo decidiera la solución. Fue tal el flujo, que en 1572 el rey tuvo que ordenar a su virrey en Sicilia que prohibiera esos viajes. Según una nota del pagador Juan Morales de Torres, don Juan ordenó pagar una gran cantidad –134 escudos de gastos extraordinarios– a cuatro griegos dispuestos a rebelarse contra el turco. Era una ayuda para pagar los gastos

³³ AGS E1483 F289 (Relación de memoriales de particulares): «Ha parecido en consejo que será justo, pues en servicio de V. M. y en jornada tan señalada se inhabilitó para poder servir, se le den viii ducados en casa, que es la mitad de la paga que tenía, con que pueda pasar su vida».

del viaje desde su lugar de origen hasta Mesina. Se produjo un encuentro de estos cuatro, Estefano Mati (canónigo), Zalopoafrica, Nicola Yrriedo y Antonio Cosma. El pagador general recogió en el recibo que pertenecían al Brazo de Maina y que fueron desde sus casas «a tratar con el señor don Juan cosas convenientes al servicio de Su Magestad y de la Santa Liga». Don Juan aprobó la rebelión, dispuesto a apoyarles con armas, y envió a un experto militar, un oficial de artillería de la Armada, Giovanni Stais, natural del Céri-go, con la misión de prepararlos mejor para el combate³⁴.

Como ya hemos visto, el 11 de febrero de 1572, en la segunda capitulación de la Liga, se acordó que se fuera a Levante. Don Juan de Austria contemplaba con orgullo la posibilidad de ser rey de Grecia, como se lo habían propuesto muchos ilustres griegos. Don Juan acepta planes de sublevación procedente de griegos y albaneses y decide enviar algunos agentes secretos y espías para negociar y conocer el estado real de esos lugares. Acuden hombres a Rodas, Epiro, Albania, Mitilene, las Cíclades, etc.

Algunos griegos, sabedores de que podían morir en la batalla, habían dejado como herederos universales a la iglesia de San Juan de la ciudad de Mesina, cuyo párroco, el padre Macario, sería el administrador³⁵.

³⁴ AGS, Contaduría Mayor de Cuentas, 2ª Época, Leg. 818 (Cuentas del pagador Juan Morales de Torres, 1571). Las treguas con los otomanos (las negociaciones se iniciaron en 1559, prosiguieron en 1569 y se materializaron en 1578) no suponen el final de la política mediterránea, si bien el interés hispano bascula del Mediterráneo al Atlántico. No hubo, por tanto, un supuesto abandono del frente turco. En el Archivo General de Simancas se conservan documentos que demuestran la existencia de proyectos militares y de implicación directa en el Mediterráneo oriental, como el de apoyar a los rebeldes griegos de Maina (Peloponeso), cf. J. M. FLORISTÁN, *Fuentes para la política oriental...*, I, 246-414; II, 415-507.

³⁵ AGS, Contaduría Mayor de Cuentas, 2ª Época, Leg. 804 (Cuentas de noviembre y diciembre de 1571 y enero de 1572): «Al padre Macario, capellán de la iglesia de San Juan de los Griegos de la ciudad de Mesina, 14.230 mrs., los cuales se libraron en nombre y por virtud de los testamentos que presentó de Juan de Corfú, que fue en la galera real del Sr. Don Juan, y Dimo del Çante, marinero de la galera nombrada La Griega, de las del cargo del comendador Gil de Andrade, los cuales fallecieron en la dicha ciudad de Mesina y dexaron por heredera a la dicha iglesia para que hiciesen bien por sus almas los religiosos de ella, como consta por los dichos testamentos, y quedaron en oficio de la Contaduría de las dichas galeras los 3007 escudos y 30 mrs. de ellos al dicho Juan de Corfú, que los hubo de haber por su sueldo de contado lo que resta hasta el 15 de noviembre de 1571 que falleció, y los 10501 mrs. restantes al dicho Dimo del Çante, que asimismo hubo de haber hasta el 7 de noviembre de 1571 que falleció, los 6511 mrs. de ellos por su sueldo ordinario hasta el dicho día, y los 3980 mrs. de la ventaja que tenía señalada de los 10 escudos de los marineros, como pareció por otra librada en Mesina a 18 de diciembre de 1571 tomada la razón por los dichos veedor Andrés de Alva y Mingo de Durango en el dicho nombre y fe suya [...], los cuales recibió el dicho Macario».

Por último, tenemos noticia de que el mercader griego Francisco Rendi compró el vino que sobró de la batalla de Lepanto, porque no se podía conservar, por un valor de 1440 escudos, que se incorporaron a las partidas entrantes del pagador Juan Morales de Torres.

CONCLUSIÓN

Pese a los esfuerzos de los griegos, Felipe II actuó con demasiada prudencia, fue lento y no estuvo seguro de las verdaderas intenciones de los griegos. Desde el punto de vista religioso, no era partidario de la unidad, porque se cedía en aspectos que él consideraba fundamentales. Desde el punto de vista político, su mirada estaba puesta no en Grecia, sino en Túnez. Una vez rota la Liga Santa, don Juan de Austria conquistó Túnez en 1573, victoria efímera, pues se perdió de nuevo al año siguiente. Los griegos no recibieron ayuda suficiente, pero no por eso dejaron de confiar en don Juan de Austria, posible rey de Grecia.

Enrique GARCÍA HERNÁN

*Instituto de Historia
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
C/ Duque de Medinaceli 6
28014 MADRID*

FOLCLORE Y NACIONALISMO GRIEGO. IDEOLOGÍAS EN TORNO A LA CAÍDA DE LA CIUDAD

A Miranda Terzopulu

RESUMEN: El objetivo del presente artículo es el estudio de las canciones populares griegas en torno a la caída de Constantinopla en manos otomanas en 1453. El autor, asimismo, analiza los cambios introducidos por editores como Spirídon Zambelios y Jristos Jristovasilis en la edición del «Planto de Santa Sofía», el texto literario más famoso de cuantos dedicó el pueblo griego a este luctuoso acontecimiento. Finalmente, el artículo acaba con unas referencias a la influencia de estos poemas populares en la tradición literaria griega de los siglos XIX y XX, desde Gueorguios Viziinós y Aristóteles Valaoritis hasta Constandinos P. Cavafis, y a su utilización en el marco de la teoría del «Gran Ideal» («*Megali Idea*»)

PALABRAS CLAVE: Constantinopla, folclore, nacionalismo griego.

ABSTRACT: The aim of this article is the study of the Greek popular folk songs about the fall of Constantinople in the hands of the Ottomans in 1453. The author also analyses how Greek editors like Spiridon Zambelios and Khristos Khristovassilis, moved by nationalistic ideals, changed the «Plaint of Hagia Sophia», the most famous literary text dedicated by the Greek people to this sad event. The article finishes with some references to the influence of these popular poems on the Greek literary tradition in the 19th and 20th centuries, from George Viziinos and Aristotle Valaoritis to Constantinos P. Cavafy, and to their usage in the context of the theory of the «Great Ideal» («*Megali Idea*»).

KEY WORDS: Constantinople, folklore, Greek nationalism.

La conmemoración, el pasado 29 de mayo, del 550 aniversario de la caída de Constantinopla en manos turcas, evento que no ha pasado desapercibido en Grecia ni tampoco en nuestro país¹, nos brinda una excelente ocasión para estudiar la utilización, por parte de los filólogos e intelectuales griegos de los siglos XIX y XX, del mito de la caída de la Ciudad que tan hondamente ha calado en el folclore heleno. En efecto, como es sabido, la toma de Constantinopla ha inspirado un gran número de tradiciones y canciones populares, algunas de ellas realmente bellísimas, en las que por lo general se combina la incredulidad del pueblo griego ante la noticia de la caída de la reina de las ciudades en manos de los infieles con su confianza en una futura recuperación². Un buen punto de partida para nuestro

¹ En España, concretamente, la toma de Constantinopla ha sido objeto de un curso de formación del profesorado, organizado por la Asociación Cultural Hispano-Helénica y celebrado en el Salón de Grados de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid entre los días 21 y 25 de abril de 2003. En él diez prestigiosos especialistas españoles abordaron el tema de la caída de Constantinopla en sus más variadas facetas (literatura, arte, folclore, eco en el mundo turco, eslavo y románico, etc.). Se prevé editar estos trabajos en un volumen de la colección Nueva Roma, titulado *La caída de Constantinopla (1453). Mitos y realidades*, de inminente aparición. En Cataluña, la Universidad de Girona ha querido también sumarse a esta conmemoración dedicando una jornada a glosar la aportación de esta ciudad a la historia, el pensamiento, la literatura y el arte occidentales, así como las consecuencias de su colapso. El acto en cuestión, titulado «La llum daurada del món bizantí: Commemoració del 550 aniversari de la caiguda de Constantinoble» y organizado por los Dres. Joaquim Garriga y Eusebi Ayensa, tuvo lugar en la Sala de Grados de esta Universidad el pasado día 14 de mayo y consistió en tres breves parlamentos y una mesa redonda. Paralelamente a la celebración de este acto, el Ayuntamiento de Girona, la Librería 22 de esta misma ciudad y la Asociación Cultural Hispano-Helénica editaron un desplegable que, bajo el título *Planys grecs per la caiguda de la Ciutat (Commemoració del 550 aniversari de la caiguda de Constantinoble)*, recoge, en traducción catalana, varias tradiciones y poemas populares sobre la caída de Constantinopla, acompañados de tres grabados alusivos al tema (cf. *Senhal* 75, Girona, primavera del 2003). Asimismo, nos consta que durante el mes de diciembre de este mismo año se celebrará en Granada un congreso internacional sobre el tema, organizado por el Prof. Dr. Mosjos Morfakidis.

² Estas canciones y tradiciones han sido editadas y estudiadas reiteradamente desde el siglo pasado tanto dentro como fuera de Grecia. Entre todos los trabajos dedicados al tema, son especialmente recomendables los siguientes: N. Γ. ΠΟΛΙΤΗΣ, «Δημιώδεις δοξασίαι περί αποκαταστάσεως του ελληνικού έθνους», *Λαογραφικά Σύμμικτα*, Atenas 1920, vol. I, pp. 14-27 (este mismo trabajo había sido publicado anteriormente en traducción francesa en la *Revue de Grèce* 1 [1918], 151-170) [a partir de ahora cito: ΠΟΛΙΤΗΣ, *Δημιώδεις δοξασίαι*]; Δ. ΛΟΥΚΑΤΟΣ, «Η Πόλη στη γλώσσα και στα κείμενα του ελληνικού λαού», *Νέα Εστία* 53 (1953) 833-840 [a partir de ahora cito: ΛΟΥΚΑΤΟΣ, *Η Πόλη*]; G. ΜΕΓΑΣ, «La prise de Constantinople dans la poésie et la tradition populaires grecques», *L'Hellénisme Contemporain (Le cinq-centième anniversaire de la prise de Constantinople)*, Atenas (29-5-1953), 2ª serie, 7º año, pp. 125-133 [a partir de ahora cito: ΜΕΓΑΣ, *La prise de Constantinople*]; Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, «Το γεγονός της αλω-

estudio lo constituye el famoso «Planto de Santa Sofía», seguramente el texto más conocido de cuantos compuso el pueblo griego a raíz de tan lucioso acontecimiento. En la que para nosotros es la mejor versión conservada, la que publicó Claude Fauriel en 1825, el texto de la canción es como sigue:

«Πήραν την Πόλη, πήραν την, πήραν τη Σαλονίκη!
 Πήραν και την Αγιά Σοφιά, το μέγα μοναστήρι,
 που είχε τριακόσια σήμαντρα κι εξήντα δυο καμπάνες·
 κάθε καμπάνα και παπάς, κάθε παπάς και διάκος.
 Σιμά να' βγουν τα άγια κι ο βασιλιάς του κόσμου,
 φωνή τους ήρθ' εξ ουρανού, αγγέλων απ' το στόμα·
 –“Αφήτ' αυτήν την ψαλμωδιάν, να χαμηλώσουν τ' άγια
 και στείλτε λόγο στη Φραγκιά, να έρθουν να τα πιάσουν,
 να πάρουν το χρυσό σταυρό και τ' άγιο ευαγγέλιο
 και την αγία τράπεζα, να μη την αμολύνουν”.
 Σαν τ' άκουσεν η Δέσποινα, δακρύζουν οι εικόνες·
 –“Σώπα, κυρία Δέσποινα, μην κλαις, μη δακρύξεις”
 πάλε με χρόνους, με καιρούς, πάλε δικά σου είναι”³.

σεως της Κωνσταντινουπόλεως στο χώρο της ελληνικής λαογραφίας», en: E. ΧΡΥΣΟΣ (ED.), *Η άλωση της Πόλης*, Atenas 1999, pp. 269-292 y 373-376; Σ. Α. ΗΜΕΛΛΟΣ, *Θρηλούμενα για την άλωση και την εθνική αποκατάσταση*, Atenas 1991. En castellano contamos con dos trabajos que abordan el tema con bastante amplitud, a pesar de no coincidir siempre en sus planteamientos y conclusiones. Éstos son debidos a la pluma de M. T. VILLALOBOS (cf. «Η Ρωμανία πάρθεν! Trenos por la caída de Constantinopla», *Más cerca de Grecia* 12-13 [1997] 101-113) y de E. AYENSA («Volverá a ser vuestra. La caída de Constantinopla y su recuerdo en la tradición popular griega», *La toma de Constantinopla (1453). Mitos y realidades*, Nueva Roma, Madrid 2003, en prensa. De ahora en adelante cito: E. AYENSA, *Volverá a ser vuestra*).

³ C. FAURIEL, *Chants populaires de la Grèce moderne*, París 1825, vol. II, p. 340. Hacemos constar que reproducimos fielmente el texto griego publicado por Fauriel, puntualizándolo según el sistema monotónico y actualizando simplemente algunas grafías arcaizantes, como la *v* final de los acusativos, que de acuerdo con la pronunciación del griego moderno hemos eliminado, o la curiosa grafía –αις para los acusativos plurales femeninos, que sustituimos por la forma normal –εις. También actualizamos las desinencias de la segunda persona del imperativo según las normas ortográficas del neogriego, por lo que escribimos «κλαις» y «δακρύξεις» en lugar de «κλαίης» y «δακρύξης». Asimismo, escribimos «βασιλιάς» en lugar de su versión arcaizante «βασιλέας» y marcamos la diferencia entre la forma del artículo en nominativo femenino singular (-η) y en nominativo femenino plural (-οι), transcritas ambas por -η en el texto de Fauriel. Con todo ello acercamos más el texto griego a su forma fonética original –que no ha cambiado sustancialmente desde el siglo XIX–, lejos de las veleidades arcaizantes a las que se muestran tan proclives muchos editores de canciones populares.

(«¡Han tomado la Ciudad, la han tomado, han tomado Salónica!
 Han tomado también Santa Sofía, el gran monasterio,
 con trescientos carillones y sesenta y dos campanas,
 cada campana un sacerdote y cada sacerdote un diácono.
 Al sacar los ornamentos y con ellos al Rey del Mundo,
 les llegó una voz del cielo, de boca de los ángeles:
 –“Dejad la salmodia y guardad los ornamentos,
 y enviad a Occidente un mensaje para que vengan y se los lleven,
 para que se lleven la cruz de oro y el santo evangelio,
 para que se lleven el altar sagrado y que así no nos lo mancillen”.
 Al oírlo nuestra Señora, lloraron sus iconos:
 –“Callad, madre y Señora, callad y no lloréis más,
 que con los años, con los tiempos, volverá a ser vuestra”»).

El sentido de la canción, que coincide, en parte, con una tradición popular también muy conocida⁴, parece claro: la solemne ceremonia que se celebra en Santa Sofía el mismo día de la capitulación de la Ciudad es interrumpida súbitamente por una voz del cielo que conmina a los griegos a poner fin a la celebración y salvar los objetos más sagrados de la iglesia (la cruz, el evangelio y el altar) enviándolos a Occidente con el fin de que no caigan en manos de los infieles. Ante tal noticia, la Virgen se conmueve y prueba de ello son las lágrimas de sus iconos. La misma voz, sin embargo, la consuela, asegurándole que algún día la iglesia –y, por ende, la ciudad– volverá a ser suya.

Dicho esto, no cabe ninguna duda de que la canción tiene un trasfondo religioso muy claro. Sin embargo, cuando la nación griega, durante la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del siglo XX, se verá arrastrada por el deseo, en gran parte utópico, de recuperar todos los territorios que en otro tiempo había abarcado el vasto Imperio Bizantino y, por encima de todos, su capital eterna, Constantinopla, esta canción brindará una oportunidad única a los defensores del denominado «Gran Ideal» («Μεγάλη

⁴ No referimos a la tradición conocida con el título de «La misa interrumpida», según la cual se asegura que en el momento en que los turcos entraron en Santa Sofía el sacerdote que oficiaba la liturgia desapareció tras una puerta con el cáliz en las manos. A pesar de todos sus esfuerzos, los turcos no pudieron derribar la puerta, puesto que es voluntad de Dios que, cuando los griegos recuperen Santa Sofía, el sacerdote vuelva a salir por la puerta para acabar la misa. N. G. POUINS incluyó esta tradición en sus célebres *Παραδόσεις*, publicadas en Atenas en 1904 (p. 23, nº 35). El lector interesado en el tema puede encontrar más información sobre esta tradición en nuestro trabajo *Volverá a ser vuestra*.

Ιδέα») para justificar sus afanes expansionistas⁵. Así, pues, muchos filólogos empezarán a ver en el «Planto de Santa Sofía» claras motivaciones políticas, unas motivaciones que en 1920 llevarán a afirmar al padre del folclore griego, Nicólaos G. Politis, que esta canción «expresa con profunda simplicidad el sentimiento de resistencia del pueblo griego esclavo frente a las grandes desgracias nacionales, así como su firme esperanza de liberación»⁶. De este modo, como observa muy acertadamente el antropólogo americano Michael Herzfeld, en la interpretación de esta canción Politis –y, desde luego, la mayoría de intelectuales de su generación– «saw the promise of redemption as addressed to the Greek *ethnos* rather than to Christendom»⁷. Por si quedaba alguna duda sobre el sentido último de la canción, editores sin escrúpulos no dudaron en alterarla, introduciendo, suprimiendo o cambiando muchos versos, hasta el punto de convertirla en un auténtico panfleto nacionalista –aunque desprovisto, en la mayoría de ocasiones tam-

⁵ Sobre la teoría del «Gran Ideal» la bibliografía es realmente ingente. Recomendamos especialmente el libro de E. ΣΚΟΡΕΤΑ, *Το πρότυπο βασιλείο και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, Atenas 1988, así como la monografía de Α. ΡΟΥΠΗΣ, *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880*, Teoría y Estudios de Historia 14, Atenas 1993, esp. pp. 61-73. M. HERZFELD también hace observaciones interesantes sobre el tema en su libro *Ours once more. Folklore, ideology and the making of modern Greece*, Austin 1982, pp. 123-139 [De ahora en adelante cito: HERZFELD, *Ours once more*]. Respecto a la traducción castellana de la expresión «Μεγάλη Ιδέα», hacemos constar que aceptamos gustosos la sugerencia de P. Bádenas de traducirla por «Gran Ideal», fórmula que semánticamente recoge mucho mejor que «Gran Idea» el alcance ideológico del término griego.

⁶ Cf. ΠΟΛΙΤΗΣ, *Δημιόδεις δοξα�ίαι*, p. 17. Estas palabras son repetidas literalmente en su introducción a la versión de esta canción publicada en las *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Atenas 1914, p. 12. En esta misma línea, a mediados del siglo pasado el folclorista G. ΜΕΓΑΣ acababa su artículo sobre la toma de Constantinopla en la poesía y la tradición popular griega anteriormente citado con las siguientes palabras: «Toutes ces traditions et chansons du peuple grec, nées dans les années qui ont suivi la chute de Constantinople, transmises par les mères à leurs enfants, par les aieules à leurs petits-enfants, ont entretenu chez les Grecs, pendant la période de la domination turque, un ardent espoir du rétablissement national. C'est cet espoir, la Grande Idée, l'idéal national qui a donné sens et valeur à la vie du peuple asservi, et explosa finalement en 1821», cf. *La prise de Constantinople*, p. 133.

⁷ HERZFELD, *Ours once more*, p. 132.

⁸ Sobre los cambios introducidos por algunos editores en las canciones de bandoleros para convertir a sus protagonistas en los grandes héroes de la lucha por la libertad inmortalizados ya a la sazón por la literatura romántica de la época, se puede consultar nuestro artículo «*Kléftika tragoudia*: de la realidad al mito», *Erythra* 19 (1998) 204-213 [de ahora en adelante: AYENSA, *Kléftika tragoudia*].

bién, del más mínimo valor poético—, con lo que siguió el mismo camino que muchas canciones de bandoleros⁸. Veamos un par de ejemplos.

En el año 1852 el filólogo e historiador Spiridon Zambelios publicó en Corfú sus *Cantos populares de Grecia precedidos de un estudio histórico sobre el helenismo medieval*. La obra en cuestión, que ronda las 800 páginas, es fundamentalmente un estudio histórico (pp. 1-595), seguido de una antología, no demasiado extensa, de canciones populares (pp. 596-766). En la primera página —lo que es sin duda una auténtica declaración de principios— Zambelios reproduce un grabado en el que aparece Constantino XI Paleólogo montado a caballo, con la corona imperial y empuñando la espada, y tras él un nutrido ejército que sigue a un pope que sostiene un icono de la Virgen. En el horizonte se dibuja la cúpula y los minaretes de Santa Sofía. Por si quedara alguna duda sobre el sentido último del grabado, ésta se disipa al leer la inscripción que aparece al pie en letras mayúsculas: «Constantino Paleólogo por la patria y la fe», alusiva a la recuperación de la Ciudad por parte de los griegos. Estamos, por tanto, ante uno de los libros que más claramente transmiten el mensaje nacionalista del «Gran Ideal», perfectamente expresado por la proclama «LA RAZA ES ESCLAVIZADA PERO LA NACIÓN PERMANECE FIRME» (sic), con la que concluye el capítulo dedicado a la toma de Constantinopla por los turcos. En este mismo capítulo el pasaje en el que se reproduce la encendida arenga del emperador a sus tropas ante el asalto final turco o la escena de la última ceremonia en Santa Sofía, con todos los griegos encomendando su alma a Dios con lágrimas en los ojos, son una auténtica lección para los jóvenes griegos de su generación, llamados a liberar, casi cuatro siglos después, la capital eterna del Imperio Bizantino arrebatada en mala hora de las manos de los cristianos. Así, pues, ¿qué papel tiene en este contexto la poesía popular? A diferencia de otros filólogos de la época que veían la canción popular neogriega como la lógica continuación de la poesía de los antiguos griegos⁹, para Zambelios ésta nació justamente en 1453 «para presagiar la restitución de la raza más antigua y famosa de Europa»¹⁰. Y por si quedara alguna duda al respecto continúa: «Desde entonces (1453) la espada y la canción son compañeros inseparables. La primera nos prepara para futuras guerras de

⁹ Sobre esta concepción de la poesía popular véase nuestro comentario en *Baladas griegas. Estudio temático, formal y comparativo*, Nueva Roma 10, Madrid 2000, pp. 7-12.

¹⁰ Σ. ΖΑΜΠΕΛΙΟΣ, *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος εκδοθέντα μετά μελέτης ιστορικής περί μεσαιωνικού ελληνισμού*, Corfú 1852, p. 484. Existe una reimpresión de esta obra hecha por D. N. Caraviás en Atenas en 1986 [de ahora en adelante: ΖΑΜΠΕΛΙΟΣ, *Άσματα δημοτικά*].

independencia, mientras que la segunda celebra la libertad salvaje de la naturaleza, de las montañas, los bosques, los valles, los mares y las profundidades (...), con lo que conversa día y noche con las aves, vecinos del cielo, sus únicos habitantes indomables, nuncios y cantores de la libertad.¹¹

Volviendo a nuestra canción y antes de abordar los cambios en ella introducidos por Zambelios, debemos fijarnos en una serie de aspectos formales enormemente significativos. No es en absoluto casual, para empezar, que el «Planto de Santa Sofía» encabece la primera sección de la antología, titulada significativamente «Cantos heroicos» y que es introducida, a modo de lema, por la siguiente copla: «Dios mío, ¡cómo lo permites, / y tú, Cielo, cómo lo soportas! / ¡Antes en el Hades (consumido) por el fuego / que esclavo en Constantinopla!»¹². El resto de composiciones de esta sección son de carácter cléfico y a través de ellas Zambelios traza un panorama muy completo de las luchas de los bandoleros griegos por la libertad durante los años de la ocupación otomana, una libertad, de hecho, individual pero que Zambelios, como muchos otros filólogos de la época, interpreta en clave nacional¹³.

Entrando de lleno en el estudio de la versión del «Planto de Santa Sofía» publicada por Zambelios, debemos empezar por rebatir los argumentos de Costas Romeos a favor de la preeminencia de esta versión frente a las más antiguas de C. Fauriel y H. Ulrich¹⁴. Por haberlo hecho ya en otro lugar¹⁵, no nos detendremos aquí a refutar las argumentaciones de Romeos, faltas de toda solvencia, y nos limitaremos a recordar que, como ya había apuntado hace más de medio siglo el crítico Yannis Apostolakis, la versión de Zambelios es en gran medida ficticia, creada a partir de la combinación de las versiones de Fauriel y Ulrich, aunque con no pocos versos de cosecha

¹¹ *Ibidem*, p. 576.

¹² *Ibidem*, p. 597.

¹³ Sobre esta cuestión nos remitimos nuevamente a nuestro artículo *Kléftika tragoudia*, esp. pp. 199-204.

¹⁴ Esta hipótesis es expuesta en el artículo «Το τραγούδι της Αγιά Σοφιάς», *Νέα Εστία* 52 (1953) 860-866, y, sobre todo, en «Νέες απόψεις για το τραγούδι της Αγιά Σοφιάς (Σύγκριση τραγουδιού και ιστορικών πηγών)», *Αρχαίου Πόντου* 28 (1966) 499-525. Estos trabajos aparecen reeditados, con bastantes retoques formales aunque no de contenido, en los libros *Η ποίηση ενός λαού*, Atenas 1968, pp. 162-190, y *Δημοτικό τραγούδι. Προβλήματα καταγωγής και τεχνοτροπίας*, Atenas 1979, pp. 221-246.

¹⁵ Es decir, en nuestro trabajo, aún inédito, *Volverá a ser vuestra*.

¹⁶ Cf. Γ. ΑΠΟΣΤΟΛΑΚΗΣ, «Το τραγούδι της Αγιά Σοφιάς», *Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 5 (1940) 3-15.

propia¹⁶. Por su especial significación para el tema que nos ocupa, nos centraremos sólo en uno de estos cambios, contenido en las palabras pronunciadas por la voz celestial para que se interrumpa la ceremonia religiosa y se salven, antes de que sea demasiado tarde, los objetos más sagrados de Santa Sofía:

«Πάψετε το χερουβικό κι ας χαμηλώσουν τ' άγια,
παπάδες, πάρτε τα ιερά και σεις, κεριά, σβυστείτε,
γιατ' είναι θέλημα Θεού η Πόλη να τουρκέψει.
Μόν' στείλτε λόγο στη Φραγκιά, ν' άρθουνε τρία καράβια,
το'να να πάρει το σταυρό και τ' άλλο το βαγγέλιο,
το τρίτο το καλύτερο την άγια τράπεζά μας,
μη μας την πάρουν τα σκυλιά και μας τη μαγαρίσουν».¹⁷

(«Cesad el *Himno querúbico* y guardad los ornamentos, recoged, sacerdotes, vuestros enseres y vosotros, cirios, apagaos, porque es voluntad de Dios que la Ciudad sea turca. Y envid a Occidente un mensaje para que vengan tres bajeles, uno que se lleve la cruz, otro, el evangelio, y el tercero, el mejor de todos, que se lleve nuestro altar sagrado, no sea que nos lo cojan los perros y nos lo mancillen»).

No nos cabe duda de que esta identificación de los turcos con los perros, ausente significativamente en las demás versiones del «Planto de Santa Sofía», es debida a la pluma de Zambelios. Para ello nos remitimos a una composición cléftica, la *Canción de Basilis*, que encontramos dos páginas más adelante y en la que se narra cómo Basilis rechaza la tranquilidad del hogar y, llevado por su afán de libertad, decide echarse al monte y enfrentarse a las autoridades turcas como un bandolero más. Los cuatro primeros versos de esta composición en la versión publicada a mediados del siglo XIX por Niccolò Tommaseo son como sigue:

—«Βασίλη μ', κάτσε φρόνιμα, να γίνεις νοικοκύρης
και ν' αποκτήσεις πρόβατα, ζευγάρια κι αγελάδες».
—«Εγώ, μάνα, δεν κάθομαι να γίνω νοικοκύρης
και να'μαι σκλάβος των Τούρκων, κοπέλι των γερόντων».¹⁸

(—«Basilis, sé sensato y quédate aquí como dueño de la casa, quédate aquí a criar ovejas, a criar vacas y bueyes».

¹⁷ Cf. ΖΑΜΠΕΛΙΟΣ, *Άσματα δημοτικά*, p. 599.

¹⁸ Cf. N. TOMMASEO, *Canti popolari toscani, corsici, illirici, greci*, Venecia 1842, p. 188.

—“Madre, yo aquí no me quedaré como dueño de la casa para ser esclavo de los turcos y compañero de los ancianos”).

Esta versión, sin embargo, con la que coinciden un buen número de textos inéditos conservados en los archivos del Centro de Investigación del Folclore Griego de la Academia de Atenas, no debió de satisfacer plenamente a Zambelios, quien corrigió el segundo hemistiquio del último verso para recalcar su profundo odio —y el de su generación— hacia el opresor otomano, al tiempo que colocaba esta composición bajo el epígrafe altamente significativo de «El héroe del renacimiento». En el texto publicado por Zambelios, pues, la respuesta del joven Basilis a su madre es como sigue (la cursiva es nuestra):

—“Μάνα μου, γώ δεν κάθομαι να γένω νοικοκύρης,
να κάμω αμπελοχώραφα, κοπέλια να δουλεύουν,
και να 'μαι σκλάβος των Τούρκων, κοπέλι των σκυλιών!”¹⁹.

(—“;Madre, yo aquí no me quedaré como dueño de la casa, para trabajar en los viñedos y apacentar los rebaños, para ser esclavo de los turcos y *siervo de los perros!*”)

A la luz de este ejemplo, por tanto, no parece arriesgado pensar que Zambelios, llevado, como muchos otros filólogos de su generación, por su odio visceral hacia quienes habían ocupado injustamente su patria durante siglos, no habría desaprovechado la ocasión de cargar contra los turcos, sustituyendo aquel anodino «να μη την αμολύνουν» («para que no nos lo mancillen [el altar]») de Fauriel por un mucho más contundente «μη μας την πάρουν τα σκυλιά και μας την μαγαρίσουν» («para que nos lo cojan los perros y nos lo mancillen»).

Mucho más profundos son los cambios introducidos en el texto de esta canción por Jristos Jristovasilis, un editor sin escrúpulos cuyo poco rigor filológico le valió más de una crítica²⁰. Pues bien, sus *Cantos nacionales (1453-1821)* —el título y las fechas son claramente indicativos de su contenido—, empiezan, como no podía ser de otra manera, con el «Planto de

¹⁹ Cf. ΖΑΜΒΕΛΙΟΣ, *Άσματα δημοτικά*, p. 601, nº 4.

²⁰ En efecto, ya el propio N. G. Politis había denunciado las enormes libertades que se tomaba Jristovasilis en la edición de composiciones populares, afirmando que este filólogo «quería presentar las canciones populares no como realmente eran sino como deberían haber sido». Extraigo esta cita de HERZFELD, *Ours once more*, p. 133.

Santa Sofía», que él titula significativamente «El planto nacional». El texto, formado por 32 versos «reunidos y adaptados –asegura Jristovasilis– de las diferentes versiones (de esta canción)»²¹, es fundamentalmente el de Zambelios, aunque con un episodio final del todo espurio y de un mal gusto evidente que, no obstante, encuentra su justificación en la convicción –completamente falta de base– de que esta elegía, como expone el propio Jristovasilis al final de la nota a esta canción, «es la trompeta nacional que en boca de ese gran mártir de la nación que fue Rigas Fereos llamó a la insurrección a aquella gloriosa y semidivina generación de 1821 que consiguió la libertad del actual Estado griego»²². Por su interés histórico –que no literario– reproducimos entero este episodio:

«Έπαψε ευτύς η λειτουργιά, σωπάσαν οι ψαλτάδες,
 η Εκκλησιά ανεστέναξε, σβηστήκαν τα καυτήλια,
 οι εικόνες άρχισαν να κλαιν, να χύνουν μαύρα δάκρυα,
 κι ο Βασιλιάς μετάλαβε με το φουσατό του όλο,
 και στ' άλογο του ρίχτηκε να πάει να πολεμήσει,
 λέγοντας προς την Παναγιά και στους Αγίους όλους·
 –“Σώπασε, Κυρά Δέσποινα, και σεις, Αγίοι, μην κλαίτε,
 πάλε με χρόνους, με καιρούς, πάλε δικά μας θα είναι!”.
 Και τη στιγμή που ο Βασιλιάς από τη θύρα βγήκε,
 ένας πανέμορφος παπάς, στα χέρια του κρατώντας
 την “Κοινωνιά” και το Σταυρό και το ιερό Βαγγέλιο,
 έβγαλε μιαν οργυιά φτερά και σαν αητός υψώθη
 και πέταξε στους ουρανούς από’να παραθύρι,
 για να μην πέσουν στις Τουρκιάς τ’ αντίχριστα τα χέρια»²³.

(«Al momento cesó la liturgia, callaron los salmistas,
 la Iglesia suspiró, se apagaron los candiles,
 los iconos empezaron a llorar, a derramar negras lágrimas,
 y el emperador comulgó junto con todo su ejército,
 para montar seguidamente en su caballo y lanzarse a la lucha
 no sin antes hablar así a la Virgen y a todos los santos:
 –“¡Callad, Madre y Señora, y vosotros, Santos, no lloréis,
 que con los años, con los tiempos, volverá a ser nuestra!”.
 Y en el momento en que el emperador salió por la puerta,
 a un bellissimo sacerdote, que entre las manos sostenía

²¹ X. ΧΡΙΣΤΟΒΑΣΙΛΗΣ, *Εθνικά άσματα (1453-1821)*, Atenas 1902², p. 14, nota 2.

²² *Ibidem*, p. 18.

²³ *Ibidem*, pp. 14-15.

la Comunión, la Cruz y el sagrado Evangelio,
de la espalda le salieron alas y como un águila se elevó
hasta elevarse por los aires y salir por una ventana,
para que éstos no cayeran en las ateadas manos de Turquía»).

Olvidándonos por un momento del evidente mal gusto de todo el pasaje, con levitación del sacerdote incluida, episodio que, desde luego, no tiene ningún paralelo en el rico acervo de tradiciones y canciones populares nacidas a raíz de la caída de Constantinopla, no deja de ser altamente significativo que las palabras finales de consuelo hacia la Virgen y los santos sean pronunciadas no ya por la voz celestial que conmina a los oficiantes a interrumpir la celebración religiosa en las demás versiones de esta canción, sino por el emperador en persona en el preciso momento de abandonar Santa Sofía para hacer frente a los turcos, algo que volveremos a encontrar a lo largo de este artículo. En este contexto el cambio del pronombre «vuestra» por «nuestra» en relación a la futura recuperación de la ciudad («πάλε δικά μας θα είναι») no deja ya ninguna duda sobre el tono profundamente nacionalista de la canción, puesto que con ello la promesa del emperador coincide plenamente con el objetivo básico del «Gran Ideal», la recuperación, por parte de los griegos, de la capital eterna del Imperio bizantino y su conversión en la nueva capital del Estado independiente²⁴. A la luz de esta proclama del emperador cobran pleno sentido las encendidas palabras escritas por Jristovasilis en las primeras líneas de su prólogo, que ilustran, mejor que cualquier comentario por nuestra parte, la visión que este filólogo tenía de la poesía popular griega y, de manera más general, de la propia nación griega:

«El Imperio griego desapareció de la escena del mundo el 29 de mayo de 1453, con el postremo aliento del último emperador griego, de

²⁴ Este cambio en la forma del pronombre aparece también en la versión de esta canción publicada en traducción francesa por N. G. POLITIS en el artículo «Croyances populaires sur le rétablissement de la nation hellénique» (cf. *La Revue de Grèce* 1 [1918], p. 156), que es la primera versión del trabajo *Δημώδεις δοξασίαι* tantas veces aquí citado. Sin embargo, a diferencia de lo que opina HERZFELD, quien sostiene que en este punto Politis, llevado por su «patriotic enthusiasm», altera conscientemente, al igual que Jristovasilis, el texto de la canción (cf. *Ours once more*, p. 133), nosotros consideramos que esta lectura se debe a un error inconsciente del propio Politis o del eventual traductor al francés de su trabajo, ya que en la versión definitiva del mismo publicada dos años después en Atenas (cf. *Δημώδεις δοξασίαι*, p. 11) encontramos únicamente la forma «δικά σας» («vuestra»), que es también la que presenta la versión de esta canción incluida en sus *Εκλογαί* (p. 12).

aquel joven Codro del helenismo bizantino, pero el Ideal griego renació de su noble y sagrada sangre tal como la mítica ave Fénix renace de sus cenizas, y desde el día siguiente a la toma de Constantinopla por los turcos y a la conversión de la iglesia de Santa Sofía en mezquita el helenismo empezó a trabajar para librarse del odioso yugo y la bárbara oscuridad turca, sin creer en la muerte de su heroico emperador, sino imaginándoselo armado y recorriendo a caballo la tierra griega de extremo a extremo, apareciéndose en sueños a la Nación griega subyugada y recordándole la resurrección nacional, con la recuperación de Constantinopla y el restablecimiento de la cruz griega en la cúpula de una Santa Sofía turca, recordándole, en definitiva, los dos mayores símbolos de la raza griega, uno de la nación y el otro de la religión, del cristianismo ortodoxo, ambos estrechamente unidos e inseparables en una gran y sagrada idea nacional y religiosa»²⁵.

Con obras como las de Zambelios o Jristovasilis irá fraguando poco a poco el mito de Santa Sofía, cuya liberación —y posterior conclusión de la solemne ceremonia litúrgica que queda interrumpida en nuestra canción— se convertirá en un auténtico *leit motiv* de la literatura romántica de la época. Aún dentro del mundo de la poesía popular, su presencia se puede rastrear incluso en géneros que nada tienen que ver con la canción que nos ocupa. Así, en más de una canción cléftica encontramos este motivo como culminación de las aspiraciones nacionalistas de los bandoleros, unas aspiraciones, como hemos dicho anteriormente, más que discutibles y en cuya plasmación literaria se entrevé muy a menudo la mano de los editores. La «Canción de Nanos» nos brinda un buen ejemplo de ello.

Poco sabemos de este bandolero griego, cuya actividad se sitúa, según las fuentes de la época, en la zona del Epiro y Tesalia durante el siglo XVIII. La canción que con su nombre se nos ha conservado presenta, en sus versiones más antiguas, un final que debe reflejar con bastante claridad la falta de escrúpulos y la extrema crueldad de que hacían gala los bandoleros con sus víctimas. En la versión de esta canción transmitida por G. Jasiotis, el diálogo final entre Nanos y su víctima, un griego riquísimo llamado Nicolás, no deja ninguna duda sobre las auténticas intenciones del primero:

«Βγήκεν ο Νάνος στα βουνά, ψηλά στα καρφοβούνια,
και παλληκάρια μάζωνε, όλ' Αρβανιτοπαΐδια·

²⁵ Χ. ΧΡΙΣΤΟΒΑΣΙΛΗΣ, *Εθνικά άσματα (1453-1821)*, p. 3.

τα μάζωνε, τα σύναζε, τα 'κανε τρεις χιλιάδες,
 κι όλη μέρα τους έλε(γ)ε, κι όλη μέρα τους λέ(γ)ει·
 —“Δεν θέλω κλέφτες για τραγιά και κλέφτες για κριάργια,
 μούν' θέλω κλέφτες για σπαθι και κλέφτες για ντουφέκι,
 τριών μερών περβάττημα τρεις ώρες να το παίρνουν,
 να πάμε να πατήσουμε του Νικολού τα σπίτια,
 π'έχει τα γρόσια τα πολλά και τα καλά τα σπίτια”.
 —“Καλώς το Νάννο π' έρχεται, καλώς τα παλληκάργια,
 το τι γυρεύουν τα παιδιά, το τι τα παλληκάργια;”.
 —“Γρόσια γυρεύουν τα παιδιά, φλωργιά τα παλληκάργια,
 κι ο Νάννος θέλει την κυρά να κοιμηθεί αντάμα”.²⁶

(«Nanos ha ido a las montañas, ha ido a las altas cimas,
 para reunirse con sus compañeros, todos mozos de Albania.
 Los reunió, los congregó y llegaron a tres mil,
 y todo el día les decía y todo el día les dice:
 —“Yo no quiero bandoleros para degollar cabras y ovejas,
 sólo quiero bandoleros para la espada y el fusil.
 Una marcha de tres días hagámosla en tres horas
 para asaltar la casa, la casa de Nicolás,
 una casa muy bella que esconde grandes riquezas”.
 —“Bienvenido, Nanos, y bienvenidos también los mozos,
 ¿pero qué quieren tus compañeros, pero qué quieren los mozos?”.
 —“Dinero quieren mis compañeros, riquezas quieren los mozos,
 y yo quiero a tu esposa para echarme a dormir con ella”»).

Este frívolo final, sin embargo, se encontraba en las antípodas de la imagen del bandolero protector de los desvalidos y defensor a ultranza de su patria que tan beneméritamente nos presentaban las novelas de corte nacionalista de la época, como las que salieron de la pluma de Aléxandros Papadiamandis o Constandinos Ramfos. Por ello los editores no dudaron en alterar este final tan poco edificante para convertir a Nanos, ese bandolero sin escrúpulos que no respeta ni a la esposa de su víctima, en el mayor defensor de la libertad de Grecia. Algunos, como Panayotis Aravandinos, se contentarán con eliminar el último verso, con lo que las demandas de Nanos quedarán limitadas al ámbito puramente económico²⁷, mien-

²⁶ Cf. Γ. Χ. ΧΑΣΙΩΤΗΣ, *Συλλογή των κατά την Ήπειρον δημοτικών ασμάτων*, Atenas 1866, pp. 97-98, nº 11. Existe una reimpresión de esta obra hecha en Atenas por D. N. Caravías en el año 1983.

²⁷ Cf. Π. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΣ, *Συλλογή δημοδών ασμάτων της Ηπείρου*, Atenas 1880, p. 29, nº 33.

tras que otros, como I. N. Stamelos, eliminarán todo el episodio final, con lo que la canción acabará bruscamente con las palabras que dirige Nanos a sus compañeros antes de irrumpir en la casa de Nicolás²⁸. Otros filólogos, sin embargo, en su afán de presentar a un Nanos modelo de virtudes, no dudarán en reelaborar enteramente la canción, añadiendo incluso versos de su propia cosecha. Así, en la versión de esta canción que nos transmite Spiridon Zambelios, los auténticos enemigos de Nanos –así como de toda la intelectualidad griega de la época– son los turcos que tiranizan a su patria:

—“Ακούστε, παλλικάρια μου, κ’ εσείς, παιδιά δικά μου, κλέφτες δε θέλω για τραγιά, κλέφτες για τα κριάρια, μόν’ θέλω κλέφτες για σπαθί, κλέφτες για το τουφέκι, να κάνουν χήρες κι ορφανά στων Τούρκωνε τα σπίτια, εδώ να κάνουν ΄ξαγορά κ’ εκεί χωριά να καίνε!”²⁹.

(—“Escuchad, valientes, escuchad, amigos míos, ¡yo no quiero bandoleros para degollar cabras y ovejas, sólo quiero bandoleros para la espada y el fusil, que dejen viudas y huérfanos en las casas de los turcos, tomando rehenes aquí e incendiando pueblos allá!”).

Pues bien, el clímax de todo este proceso lo constituye una versión publicada a principios del siglo pasado por el novelista Andreas Carcavitisas como apéndice a uno de sus libros de relatos más conocido. En ella este gran narrador peloponesio, consciente del valor profundamente nacionalista que ya en su época tenía el mito de Santa Sofía, introduce cambios aún más profundos en la estructura de la canción hasta el punto de convertir a Nanos en el paladín del «Gran Ideal», en el héroe que, en otras palabras, debe llevar algún día a los griegos a reconquistar Constantinopla:

—“Δε θέλω κλέφτες για τραγιά και κλέφτες για κριάρια, μόν’ θέλω άντρες για σπαθί, άντρες για το ντουφέκι. Ενιαί μεριών περπατησιά να πάρουμε μια νύχτα να παμε να πατήσουμε της Πόλης τα μπουγάζια.

²⁸ Cf. I. N. ΣΤΑΜΑΤΕΛΟΣ, «Λευκαδία διάλεκτος», *Ο εν Κωνσταντινούπολει Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος* 8 (1873-1874), p. 407.

²⁹ Cf. ΖΑΜΠΕΛΙΟΣ, *Άσματα δημοτικά*, p. 602, nº 4.

ν' ανοίξουμε τις εκκλησιές, να σηκωθούμε τ' Άγια,
 ν' ανοίξει κ' η Αγιά Σοφιά, το μέγα μοναστήρι,
 εκεί να κοινωνίσουμε και να λειτουργηθούμε·
 Χριστός ανέστη!, βρε παιδιά...
 η Ελλάδα μας ανέστη!"³⁰.

(«Yo no quiero bandoleros para degollar cabras y ovejas, sólo quiero hombres para la espada, hombres para el fusil. Una marcha de nueve días hagámosla en una noche, para asaltar el estrecho, el estrecho de Constantinopla, para asaltar las iglesias y recuperar los ornamentos, para abrir también Santa Sofía, el gran monasterio, y reunirnos a comulgar y a celebrar la liturgia: ¡Cristo ha resucitado!, compañeros... ¡Grecia ha resucitado!»).

Con el paso del tiempo, los esfuerzos de Zambelios, Jristovasilis o Carcavitsas por llenar de contenido nacional las antiguas canciones populares, sobre todo las históricas y cléficas, harán mella en el mismo pueblo griego, que empezará a ver con otros ojos sus propias composiciones sobre la caída de la Ciudad. Un buen ejemplo de ello son unas pocas versiones pontias del «Planto de Santa Sofía» en las que, después de evocarse los versos centrales del planto en cuestión combinados con una cancioncilla, de la cual nos ocuparemos más adelante, en la que un pájaro herido transmite al pueblo la noticia de la caída de Constantinopla (vid. pp. 200-203), se reproducen, sin solución de continuidad, unos versos de tono claramente nacionalista procedentes de la canción cléfica de Diacos. En ellos este famoso bandolero, después de ser arrestado por los turcos, se niega a traicionar la causa griega pasándose al enemigo, una actitud que cuadra perfectamente con los sentimientos románticos de la época. Sin más comentarios por nuestra parte, transcribimos los versos finales de una de estas versiones mixtas publicada por Savas Yoannidu en 1870, justamente en uno de los momentos álgidos del «Gran Ideal», cuando el sueño de la recuperación de Constantinopla y de los demás territorios que habían formado parte del Imperio bizantino en su época más gloriosa parecía más factible que nunca:

·Μοιρολογούν τα εγκλησιές, κλαίγνε τα μοναστήρια,
 μοιρολογά και Αιά Σοφιά, κλαίει και ο Θεολόγον.

³⁰ Cf. A. ΚΑΡΚΑΒΙΤΣΑΣ, *Διηγήματα του γυλιού*, Atenas 1922, p. 190. Sobre los cambios introducidos por los diferentes editores en el texto de esta canción se puede acudir nuevamente a nuestro artículo *Kléfika tragoudia*, pp. 208-211.

Όλοι και αν παργορεύκουταν, όλοι και γαλειΐζνε,
 σ' σαΐ Ιωάννην τον Θεολόγον γαλέιον 'κ επέμνεν.
 Διάκος ατ' παίρεν το σπαθίν, τ' ελλεικόν κοντάριν,
 τους Τούρκους κρούει σο σπαθίν, τους Τούρκους σο κοντάριν,
 τριακόσους Τούρκους έκοψεν, δεκατρίους πασάδες,
 τσακώθεν το σπαθίτζιν ατ', τσακώθεν το κοντάρι ατ',
 κι όντας τερεί 'λομόναχος, απές σι Τούρκους απέμνεν.
 Πιάνουν ατόν τρίοι λεβέντ' και τέσσερα πασάδες
 και φέρν' ατόνε σ' στον Πασάν και στον Τουρκοπολίτην.
 -"Διάκε, συ αν επίανες με, εμέν ντο θενά 'ποίνες;
 Θ' έβαλνες με σην φυλακήν, σο χλοερόν τουσέκιν;
 Τώρα εγώ επάσα σε και ντο να 'φτάγω σέναν;
 Θα βάλλω σε σην φυλακήν, σο χλοερόν τουσέκιν".
 -"Παρακαλώ σε, ναι, Πασά και Τουρκοπολίτα,
 εγώ 'χω χίλια φούλνρα, χίλια εκατοντάρια,
 έπαρ' τα χίλια φούλνρα, τα χιλ' εκατοντάρια
 και 'μεν ζωήν ια χάρισον, καν πέντε εξ ημέρες".
 Κι παίρ' τα χίλια φούλνρα και παίρ' τ' εκατοντάρια,
 ουδέ ζωήν χαρίζει ατόν καν πέντε εξ ημέρες.
 -"Διάκε μ', Τούρκος θα γίνεσαι και 'σέν ζωήν χαρίζω".
 -"Όπίσ', οπίσ', μαύρε Πασά, μαύρε Τουρκοπολίτα,
 εγώ Διάκος π' εγενόμην, Διάκος θε ν' αποθάνω".
 Ατός ατόναν έκοψεν τον μέγαν σαρασκέρην.³¹

(Se lamentan las iglesias y lloran los monasterios,
 se lamenta también Santa Sofía y llora San Juan Teólogo.
 Todos se consolaban, todos se tranquilizaban,
 pero San Juan Teólogo no se podía tranquilizar.
 Diacos le arrebató la espada, le arrebató la lanza griega,
 y a los turcos atacó con la espada, a los turcos con la lanza.
 A trescientos turcos degolló, y también a trece pachás,
 hasta que se le rompió la espada, se le rompió también la lanza,
 y al levantar la mirada vio que se había quedado solo.

³¹ Cf. Σ. ΙΩΑΝΝΙΔΟΥ, *Ιστορία και στατιστική Τραπεζούντος και της περί ταύτην χώρας ως και τα περί της ενταύθα ελληνικής γλώσσης*. Constantinopla 1870, p. 292-294, nº 25. Treinta años más tarde P. ΜΕΛΑΝΟΦΡΙΔΟΥ publicó una versión casi idéntica de esta canción en su libro *Η εν Πόντω ελληνική γλώσσα*. Batumi 1910, p. 52. En la tercera versión que nosotros conocemos de esta canción, publicada también en 1870 por P. ΤΡΙΑΝΔΑΦΙΛΙΔΟΥ (cf. *Οι φυγάδες*, Atenas 1879, pp. 169-170), el pasaje en cuestión abarca sólo 8 versos y en él el protagonista no es Diacos sino «el rey», sin duda por haber olvidado su intérprete el nombre del célebre bandolero griego.

Lo arrestaron tres muchachos y también cuatro pachás y lo llevaron ante el gran Pachá, el gran señor de Turquía.
 —“Diacos, si me hubieras arrestado tú, ¿qué habrías hecho conmigo? ¿Me hubieras encerrado en la cárcel, en un frío lecho? Ahora que te he arrestado yo, ¿qué voy a hacer contigo? Te voy a encerrar en la cárcel, en un frío lecho”.
 —“Te lo suplico, gran Pachá y gran señor de Turquía, tengo yo mil florines, tengo yo cien mil, quédate con los mil florines, quédate con los cien mil, pero perdóname la vida tan sólo por cinco o seis días”.
 Él se quedó con los mil florines, se quedó con los cien mil, pero no le perdonó la vida ni tan sólo por cinco o seis días.
 —“Diacos, hazte turco y te perdonaré la vida”.
 —“Atrás, atrás, maldito Pachá, atrás, gran señor de Turquía, como Diacos he nacido y como Diacos moriré”.
 Entonces el turco lo mató, mató al gran general».

El mito de Santa Sofía y, más concretamente, las palabras finales del planto que nos ocupa, en las que se concentran todas las ansias libertarias de los defensores del «Gran Ideal», se convertirán también en un referente básico de la historiografía y la literatura griega del siglo XIX y de la primera mitad del XX. En 1949, por ejemplo, el profesor Stelios Sperantsas escribirá un breve y apasionado artículo sobre el papel de Constantinopla en la tradición literaria griega que titulará significativamente «Volverá a ser nuestra...» («Πάλι δικά μας... »)³². Además, en los discursos oficiales celebrados cada 29 de mayo en Grecia para conmemorar la caída de Constantinopla y honrar con ello las almas de sus últimos defensores y, por encima de todas ellas, la del emperador Constantino XI Paleólogo, la famosa premonición de que algún día la Ciudad volverá a ser griega se convertirá en un auténtico lugar común. Sirva de ejemplo el apasionado discurso pronunciado por el periodista y abogado tesalio Gueorguios N. Filáretos en Atenas el 28 de mayo de 1906 y publicado el mismo año en la capital griega con un apéndice titulado «Combates del helenismo en pos de la unidad nacional». En este apéndice Filáretos, después de presentar al último emperador bizantino como un nuevo Leónidas, no duda en animar a las autoridades griegas a continuar la obra por él empezada. A ellas, concretamente, van dirigidas las siguientes palabras: «Desde las Montañas Blancas de Creta y desde Rodope y Scardos, en Macedonia, así como desde la roca sagrada de

³² Cf. N. ΣΠΕΡΑΝΤΣΑΣ, «Πάλι δικά μας... », *Ελληνική Δημιουργία* 3 (1949) 545-547.

la Acrópolis, debemos tener la mirada puesta no sólo en la amenazada Tesalónica –la capital durante casi 1200 años de la poderosa y gloriosa comunidad de los tesalonicenses– sino también en el sufrido Bizancio, que todos los griegos no podemos dejar de considerar como el centro de nuestra patria, a no ser que decidamos emprender un suicidio nacional.³³ Como colofón a sus proclamas, Filáretos no se olvida de las palabras de consuelo a la Virgen contenidas al final del «Planto de Santa Sofía», que más que ninguna otra consigna debe animar a los griegos a lanzarse a la reconquista de la capital eterna del Imperio Bizantino:

«Δεν λησμονεί (πας Έλλην) ότι την επιούσαν της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως η λαϊκή μούσα, προ του απαισίου θεάματος της βεβηλώσεως της Αγίας Σοφιάς, εμόρφωσεν ακράδαντον πεποιθήσιν, ότι η θεία πρόνοια εις τους Έλληνας θέλει αποδώσει την αρπαγείσαν πόλιν –“την σκέπην της ημετέρας πατρίδος, το καταφύγιον των χριστιανών”– ως, πίπτων ξιφέρης επί των επάλξεων αυτής και ψάλλων το κύκνειον αυτού άσμα, εβροντοφώνεσεν εις τας επερχομένας γενεάς ο αθάνατος των Ελλήνων αυτοκράτωρ·

“... Η δέσποινα τaráχτηκε κ' εδάκρυσαν οι 'κόνες.
-Σώπασε, κυρά δέσποινα, και 'σεις 'κόνες, μην κλαίτε·
πάλε με χρόνους, με καιρούς, πάλε δικά σας είναι”.

Δεν αρκεί όμως η μοιρολατρεία. “Σὺν Αθηνᾶ καὶ χεῖρα κίνει”. Αλλά εν έργοις. Ουχί εν λόγοις...³⁴.

(«[Ningún griego] olvida que al día siguiente de la toma de Constantino-
plia la musa popular, ante el horrible espectáculo de la profanación de
Santa Sofía, tuvo el firme convencimiento de que la providencia divina
quiere devolver a los griegos la ciudad arrebatada –“**protectora de
nuestra patria y refugio de los cristianos**”–, ya que, al caer el cuchillo
sobre sus almenas y entonar su canto de cisne, así dijo con voz de
trueno a las generaciones futuras el emperador inmortal de los griegos:

“... La Señora se conmovió y lloraron los iconos.
–Callad, Madre y Señora, y vosotros, iconos, no lloréis más,
que con los años, con el tiempo, volverá a ser **vuestra**”.

³³ Cf. Γ. ΦΙΛΑΡΕΤΟΣ, *Άλωσις Κωνσταντινουπόλεως. Η 28η Μαΐου 1453. - Αγώνες Ελληνισμού προς εθνικήν ένωσην*, Atenas 1906, pp. 55-58.

³⁴ *Ibidem*, pp. 60-61.

No es suficiente, sin embargo, el fatalismo. **“Mueve el brazo con la ayuda de Atenea”**. Pero es tiempo de acciones, no de palabras...»).

El símbolo nacional de Santa Sofía hará también su aparición en la literatura griega, especialmente en aquellas obras de corte nacionalista o compuestas en un contexto de afirmación nacional. Entre los ejemplos más significativos podemos citar el poema «El último Paleólogo», de Gueorguios Viziinós, así como la extensa composición poética de Aristotelis Valaoritis titulada «Atanasios Diacos». El poema de Viziinós, perteneciente al libro «Auras del Ática», publicado en Londres en 1884, se estructura en base a un diálogo entre una abuela y su nieto en torno a la figura del último emperador bizantino, protagonista de un gran número de tradiciones populares que tienen como eje común su pretendida inmortalidad después de la caída de la Ciudad. En las últimas estrofas del poema, a la pregunta del nieto sobre cuándo volverá el emperador, la abuela le responde con unas palabras que nos traen a la memoria el «Planto de Santa Sofía»:

—“Και θα ῥθει, ναι, γιαγιάκα μου;”. —“Θα ῥθει, παιδί μου. θα ῥθει, και όταν έρθει, τι χαρά στη γη στην οικουμένη, σ’ όποιους θα ζούνε τότε!
Διπλό, τριπλό θα πάρουμεν αυτό που μας επάρθη, κ’ η Πόλη κ’ η Αγιά Σοφιά δική μας θενά γένει”³⁵.

(—“¿Y volverá, sí, abuela?” —“Volverá, hijo mío, volverá, y cuando vuelva, ¡qué alegría reinará sobre la tierra, entre los hombres que entonces vivan!
Doblemente, triplemente recuperaremos lo que nos fue robado, y Constantinopla y Santa Sofía volverán a ser nuestras”).

Asimismo, en el extenso poema dedicado a celebrar las gestas de Atanasios (o Thanasis) Diacos, un destacado héroe de la guerra de la independencia protagonista de la canción cléftica anteriormente aludida, Aristotelis Valaoritis evoca también las palabras de consuelo a la Virgen contenidas al final del «Planto de Santa Sofía». La referencia en cuestión es puesta en boca del sacerdote Isaías en un par de pasajes del canto IV:

—“Προσκύνησε το Θρόνο
του πρώτου μας του Βασιλιά, το μνήμα του στερνού μας...

³⁵ Cf. Γ. ΒΙΖΙΗΝΟΣ, *Αθήδες Αύραι*, Londres 1883, p. 63.

Ήως τρέμεις, Διάκε;... γιατί κλαις;... Θανάση, είναι δική μας...

(...)

Τότε θα 'ρθεί περήφανο το γένος να χτυπήσει τη θύρα της Αγια-Σοφιάς με του σπαθιού τη φούχτα· τα σιδερένια μάνταλα στην προσταγή θα πέσουν.

(...)

Μην κλαις... είναι δική μας”³⁶.

(—“Adora el trono de nuestro primer rey, la tumba del postremo... ¿Por qué tiembras, Diacos... por qué lloras...? Thanasis, es nuestra...

[...]

Entonces vendrá orgullosa la nación a golpear la puerta de Santa Sofía con la palma de la espada; los cerrojos se abrirán al oír la orden.

[...]

No llores... será nuestra”»).

Un escritor tan apasionado y apasionante como Nicos Cazantzakis también se dejó seducir, en un momento de su *Simposio*, por el mito de Santa Sofía. Antes de pasar a reproducir el pasaje en cuestión, es preciso hacer una serie de observaciones sobre el contenido de esta obra, por tratarse el *Simposio* de uno de los libros menos conocidos del gran escritor cretense. Escrito en alguna fecha anterior a 1932, año en el que fue descubierto el manuscrito por un sobrino de Cazantzakis, en el *Simposio*, como indica el título, se reproduce la conversación de un grupo de amigos alrededor de una mesa un atardecer de verano. En el proyecto inicial, expuesto por Cazantzakis varios años antes de la redacción de la obra a su amigo Emmanuil Papastefanu, un sacerdote ortodoxo que residía en los Estados Unidos, el *Simposio* debía ser «un conjunto de escolios a nuestra religión, a nuestro Credo y a nuestro Decálogo». «Nosotros (tú, Leftheris, Sfakianakis, Sikeliánós y dos mujeres) —sigue diciendo Cazantzakis— conversamos sobre Dios en torno a una mesa. Como Platón hablaba sobre el amor, nosotros lo hacemos sobre Dios»³⁷. Con el tiempo, sin embargo, el proyecto cambió y, para empezar, de los siete personajes iniciales desaparecieron cinco, el

³⁶ Cf. Α. ΒΑΛΛΑΡΙΤΗΣ, *Ποιήματα και πεζά*, Atenas 1982, vol. II, pp. 135-136.

propio Papastefanu, el escritor Leftheris Alexíu, el músico Costas Sfakianakis y las dos mujeres. En su lugar quedarán sólo Sikelianós y el propio Cazantzakis, que se esconde tras el pseudónimo nada casual de Árpagos. A ellos se unirán dos personajes más, el político, diplomático y escritor Ion Dragumis, y Miron Gunalakis, comerciante griego amigo de Cazantzakis, acompañados ambos por la presencia callada de Helena, la hermana del escritor. Asimismo, el tema del diálogo no será ya Dios, o al menos no será sólo Dios. La obra se vaciará de contenido religioso y adoptará un tono profundamente político en consonancia con la época a la cual hace referencia el libro, los convulsos años que se extienden desde 1885, cuando la Rumelia oriental es anexionada por Bulgaria, hasta 1909, año de graves disturbios sociales y políticos en Grecia que determinaron la llegada al poder del gran político cretense Eleftherios Venizelos. De este modo, la denominada «Cuestión o Problema de Macedonia» —que como tal constituye la lucha entre los diferentes pueblos balcánicos y, por encima de todos, de búlgaros y griegos, por la anexión de Macedonia, una lucha a la que no son ajenas las rivalidades de las grandes potencias occidentales, sobre todo de Inglaterra y Alemania, por mantener el control de la zona— ocupará una buena parte de la obra, concretamente el largo y apasionado discurso de Árpagos-Cazantzakis, en el que se hace un claro elogio del patriarca Yoakím y de las tesis nacionalistas de Ion Dragumis, que en la obra aparece bajo el pseudónimo de Cosmás. Así, en un pasaje del discurso de Árpagos-Cazantzakis dedicado a glosar la actividad política, religiosa y cultural de Yoakím III (1834-1912), patriarca ecuménico de Constantinopla cuyo papel en pos de las tesis griegas en el conflicto macedónico es sobradamente conocido, se describe el paso por la sede patriarcal de Cosmás-Dragumis para recibir la bendición del patriarca antes de adentrarse en Bulgaria con la intención de abrir una escuela griega en medio de la «tribu búlgara», claro ejemplo de la política cultural desarrollada en aquellos años, tanto por búlgaros como por griegos, a favor de sus respectivos objetivos nacionales. En este pasaje, por tanto, Cosmás-Dragumis y, en última instancia, el propio Cazantzakis, evoca, en el marco de aquella arriesgada visita nocturna al patriarca de Constantinopla, las palabras finales del «Planto de Santa Sofía», que en el escenario político que acabamos de exponer funciona a modo de acicate de las ansias de reconstrucción nacional del pueblo griego:

³⁷ Esta carta fue publicada originalmente en la revista *Néa Eortía* 89 (1971) 75, y reproducida el mismo año en *Επίκαιρα* 148 (1971) 13.

«Ήτανε βράδυ –είχα περάσει βιαστικός από την Πόλη να πάρω την ευχή του. Έτρεχα μέσα από τα στενωρύμια του Φαναριού, κοίταζα αρπαχτικά την Πόλη, δεξιά ζερβά, κι έλεγα: –“Καρδιά, μωρή καρδιά, σώπα και δική σου είναι!”»³⁸.

(«Era ya de noche –había pasado rápidamente por la Ciudad para recibir su bendición. Corría en medio de las callejuelas del Fanar, miraba la Ciudad ávidamente, a derecha e izquierda, y me decía: –“¡Corazón, corazón mío querido, calla y será tuya!”»).

En este mismo contexto reviste un especial interés la utilización del mito de Santa Sofía por parte del filheleno inglés Ronald Burrows, quien en el siguiente poema, escrito con ocasión de la conquista de Tesalónica por parte de los griegos en 1912, parafrasea los dos últimos versos de nuestro planto:

«We too of the younger North
claim that Hellas brought us forth,
made us all we boast to be,
in our islands of the free,
we who are of Byron's kin,
we who fought at Navarin.
Salonika! Salonika!
We do seek her! We do seek her!
After centuries of wrong
cometh true the ancient song.
Lady! Stay thee from thy moan!
Once again she is our own!»³⁹

Sin embargo, el texto más bello de cuantos generó la tradición popular en torno a la caída de la Ciudad se debe a la pluma de C. P. Cavafis, para cuya correcta interpretación es necesario leer previamente la siguiente canción, en la que la amarga noticia de la caída de Constantinopla es llevada hasta el Ponto por un pajarillo herido, delicada imagen del baño de sangre que se vivió en la ciudad a raíz de la invasión turca:

³⁸ N. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ. *Συμπόσιον*, Atenas 1971, p. 24. Sobre el sentido último de este pasaje y, en definitiva, de toda la obra, se puede consultar la documentada introducción de A. E. Solà a su traducción catalana del *Simposio* (cf. N. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ, *Simposi*, Barcelona 1990, pp. 9-59).

³⁹ Copio esta referencia de HERZFELD, *Ours once more*, pp. 135-136.

«Έναν πουλίν, καλόν πουλίν, εβγαίν' από την Πόλην·
 ουδέ στ' αμπέλια κόνεψεν ουδέ στα περιβόλια,
 επήγεν και ν-εκόνεψεν και 'ς σου Ηλί' του κάστρον.
 Εσειξεν τ' έναν το φτερόν 'ς σο αίμαν βουτεμένον,
 εσειξεν τ' άλλο το φτερόν χαρτίν έχει γραμμένον.
 Από κανείς 'κ' ενέγνωσεν, ούδ' ο μητροπολίτης·
 έναν παιδίν, καλόν παιδίν, έρχεται κι αναγνώθει.
 Σίτ' αναγνώθ', σίτε κλαίγει, σίτε κρούει την καρδίαν.
 –“Αλί εμάς και βάί εμάς, πάρθεν η Ρωμανία!”.
 Μοιρολογούν τα εγκλησιάς, κλαίγ'νε τα μοναστήρια
 κι ο Γιάννης ο Χρυσόστομον κλαίει, δερνοκοπιέται.
 –“Μη κλαις, μη κλαις, Αί Γιάννε μου, και δερνοκοπισκάσαι”.
 –“Η Ρωμανία πέρασεν, η Ρωμανία 'πάρθει!”.
 –“Η Ρωμανία κι αν πέρασεν, αυθεί και φέρει κι άλλο”»⁴⁰.

(«Un pájaro, un hermoso pájaro, salió de la Ciudad
 y no se posó en ningún viñedo ni tampoco en ningún huerto,
 sino que fue a posarse en el castillo del Sol.
 Movió una de sus alas, que tenía bañada en sangre,
 y movió también la otra, en la que llevaba un mensaje escrito.
 Nadie lo leyó, ni siquiera el metropolitano,
 sólo un niño, un hermoso niño, vino y lo leyó.
 Al punto de leerlo, llora, llora y se le rompe el corazón.
 –“¡Ay de nosotros, ay de nosotros, la Romania ha sido tomada!”.
 Se lamentan las iglesias y lloran los monasterios,
 y San Juan Crisóstomo también llora, llora y se golpea el pecho.
 –“No llores, no llores, San Juan mío, ni te golpees el corazón”.
 –“¡La Romania ya pasó, la Romania ha sido tomada!”.
 –“Aunque la Romania haya sido tomada, de nuevo renacerá”»).

El poema cavafiano en cuestión, cuyo título es «Ha sido tomada» («Πάρθει»), es el siguiente:

«Αυτές τες μέρες διάβαζα δημοτικά τραγούδια,
 για τ' άθλα των κλεφτών και τους πολέμους,
 πράγματα συμπαθητικά· δικά μας, Γραικικά.
 Διάβαζα και τα πένθιμα για τον χαμό της Πόλης
 “Πήραν την Πόλη, πήραν την· πήραν την Σαλονίκη”.

⁴⁰ Cf. Γ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΙΔΗΣ, *Οι φυγάδες. Δράμα εις μέρη πέντε μετά μακρών προλεγόμενων περί Πόντου*, Atenas 1970, p. 51.

Και την Φωνή που εκεί που οι δυο εψέλιαν,
 “ζερβά ο βασιλιάς, δεξιά ο πατριάρχης”,
 ακούστηκε κ’ είπε να πάσουν πια
 “πάψτε παπάδες τα χαρτιά και κλείστε τα βαγγέλια”
 πήραν την Πόλη, πήραν την· πήραν την Σαλονίκη.

‘Όμως απ’ τ’ άλλα πιο πολύ με άγγιξε το άσμα
 το Τραπεζούντιο με την παράξενή του γλώσσα
 και με την λύπη των Γραικών των μακρυνών εκείνων
 που ίσως όλο πίστευαν που θα σωθούμε ακόμη.

Μα αλοίμονοι μοιραίοι πουλί “απαί την Πόλην έρται”
 με στο “φτερούλιν αθε χαρτίν περιγραμμένον
 κι ουδέ στην άμπελον κoney’ μηδέ στο περιβόλι
 επήγην και εκόνεψεν στου κυπαρίσ’ την ρίζαν”.
 Οι αρχιερείς δε δύνανται (ή δεν θέλουν) να διαβάσουν
 “Χέρας υός Γιανίκας εν” αυτός το παίρνει το χαρτί,
 και το διαβάζει κι ολοφύρεται.
 “Σίτ’ αναγνώθ’ σίτ’ ανακλαίγ’ σίτ’ ανακραύγ’ την κάρδιαν.
 Ν’ αιολλή εμάς να βαί εμάς η Ρωμανία πάρθεν”

(Μάρτιος 1921)⁴¹.

(«Estos días leía canciones populares
 sobre las hazañas de los bandoleros y sus combates,
 cosas conmovedoras, cosas nuestras, cosas griegas.
 Leía también los plantos por la caída de la Ciudad:
 “Tomaron la Ciudad, tomáronla, tomaron Salónica”.
 Y mientras los dos salmodiaban,
 “a la izquierda el emperador, a la derecha el patriarca”,
 se oyó una voz que les pidió que cesaran:
 –“Guardad, sacerdotes, los papeles y cerrad los evangelios”,
 tomaron la Ciudad, tomáronla, tomaron Salónica.
 Sin embargo, aún más que todo eso me conmovió
 el canto de los trapezuntios con su curioso dialecto
 y con la pena de aquellos griegos lejanos
 que creían que aún nos podíamos salvar.

⁴¹ Cf. Κ. Π. ΚΑΒΑΦΗΣ, *Ανέκδοτα ποιήματα (1882-1923)*, Edición de Y. P. Savidis, Atenas 1968, pp. 183-185. Sobre este poema se puede ver también el interesante trabajo del profesor X. A. ΚΟΚΟΙΣ *Θερμοπόλες και Πάρθεν (Ένα πλην και ένα συν στην ποίηση του Καβάφη)*, Tesalónica 1985, pp. 31-66.

Mas, ay, una avecilla de mal agüero "viene de la Ciudad"
 con "un papel escrito en el ala
 y no se posó en ningún viñedo ni tampoco en ningún jardín
 sino que fue a posarse sobre la raíz de un ciprés".
 Los prelados no pueden (o no quieren) leerlo.
 "Yannicas, el hijo de una viuda", coge el papel,
 lo lee y se lamenta.
 "Apenas lo lee, llora y se le rompe el corazón.
 ¡Ay, ay de nosotros, la Rumania ha sido tomada!"

(Marzo de 1921).

Con este poema, que dentro del corpus cavafiano es el que incorpora un mayor número de versos ajenos a la propia composición, algunos incluso en su forma dialectal original, Cavafis, en palabras de la crítica Zoí Careli, da la impresión de «presagiar el desarraigo del helenismo del Ponto», que de manera tan trágica se produciría pocos meses después, concretamente en agosto de 1922, en lo que constituyó el golpe de gracia al «Gran Ideal»⁴². El poema en cuestión, por tanto, se inscribiría en la misma línea que otra de sus composiciones más conocidas, «A los que lucharon por la Liga Aquea» («Υπέρ της Αχαικής Συμπολιτείας πολεμήσαντες»), cuya vinculación con la «Gran catástrofe» ya había sido puesta de relieve por Yorgos Seferis. Con esta interpretación, que hoy en día es aceptada unánimemente por la crítica, el verso 14 de este poema, a saber, «que creían que aún nos podríamos salvar» («που ίσως όλο πίστευαν που θα σωθούμε ακόμη»), adquiere tintes de auténtica tragedia, ya que tras la primera persona del plural no se esconden los pontios que después de la caída de la Ciudad confiaban inocentemente que aún podrían salvarse del peligro otomano, sino todo el helenismo, que cuando fue compuesto el poema, en marzo de 1921, poco más de un año antes de que las tropas de Atatürk vencieran a los griegos en el Asia Menor e incendiaran Esmirna, soñaban aún con reconquistar todos los territorios que en sus días más gloriosos había abarcado el Imperio bizantino. Este poema, por tanto, nos revela a un Cavafis directamente comprometido con el devenir político de su patria —entendiendo aquí la palabra "patria" en su sentido más amplio—, aunque de un modo muy diferente a como nos lo presentaba Stratis Tsircas en su tan

⁴² Cf. Z. ΚΑΡΕΛΛΗ, «Νύξεις», *Η Λέξη* 23 (1983), p. 322.

controvertido libro *Ο πολιτικός Καβάφης*⁴³. Cavafis, efectivamente, alude a uno de los episodios más amargos de la reciente historia griega, aunque lo hace de modo indirecto, a través de la tradición encarnada por la canción popular. En este sentido nos parecen muy ilustrativas las siguientes palabras escritas por Poli Modinú, quien da fe de la reacción de Cavafis ante la noticia de la derrota griega en la ribera microasiática: «A mediados de setiembre de 1922 se había consumado la catástrofe del helenismo del Asia Menor, su desarraigo y su desaparición. Cavafis, sentado en su lugar habitual del salón, tenía un aire preocupado y se mostraba callado y triste. Estábamos solos. De repente, con una voz rota por la emoción, estalló: "Es terrible lo que nos ha sucedido. Hemos perdido Esmirna, hemos perdido la Jonia, hemos perdido a los dioses..." (...) No pudo continuar. A la luz de la lámpara vi como las lágrimas corrían por su rostro arrugado. Desde entonces sé cómo se manifiesta (...) un gran dolor»⁴⁴. No nos cabe duda, por tanto, de que el modo indirecto como Cavafis expresa su dolor en el poema por el trágico final del «Gran Ideal» tiene, en la impresionante escena descrita por Modinú, un perfecto paralelo.

Una vez consumado el final del «Gran Ideal», con la pérdida irremediable de los territorios griegos del Asia Menor en lo que comúnmente se conoce como la Gran Catástrofe, el recuerdo de la Ciudad perdida encontrará un último refugio en el folclore. Son muy numerosas, en efecto, las canciones y refranes que, desde un extremo al otro del helenismo, se hacen eco aún, después de aquel fatídico agosto de 1922, del deseo de reconquistar algún día la capital eterna de Bizancio. En el Epiro, por ejemplo, para envalentonar a los niños cobardes, se les dice a menudo «Έτσι θα πάρουμε την Πόλη;» («¿Así reconquistaremos Constantinopla?»)⁴⁵. Asimismo, la toma de Constantinopla ha servido de base a algunos juegos infantiles. De este modo, en el Ponto tenemos documentado un juego denominado «Λάχτας» en el que se enfrentan dos pandillas de muchachos con el objetivo de «recuperar Constantinopla». Más concretamente, en el curso del juego una pandilla sube a lo alto de una loma, a la que denominan Constantinopla, y otra intenta desalojarlos de allí a golpes de piedra y a patadas. La pandilla vencedora corona su victoria con un lacónico pero

⁴³ Σ. ΤΣΙΡΚΑΣ, *Ο πολιτικός Καβάφης*, Atenas 1971.

⁴⁴ Π. ΜΟΔΙΝΟΥ, *Τρεις επιστολές του Καβάφη*, Atenas 1980, pp. 9-10.

⁴⁵ Manuscrito nº 36 del Centro de Investigación del Folclore Griego de la Academia de Atenas (Epiro 1919), p. 136. Compilador: D. M. Sarros.

expresivo «Επήραμε την Πόλ '!» («¡Hemos recuperado Constantinopla!»)⁴⁶. Hasta la lejana isla de Chipre ha llegado el mito de Constantinopla, como atestiguan los siguientes versos de una canción de amor en la que el protagonista identifica sus deseos amorosos con sus afanes de reconstrucción nacional:

—Θεγέ μου, να ξημέρωσεν μια μέρα με τον ήλιον,
να πάρω 'γιά την αγαπώ, τζ' η Πόλη το βασιλείον»⁴⁷.

(«—Dios mío, que amanezca un día radiante de sol
y que pueda yo conquistar a mi amada y Constantinopla su reino»).

Nuevamente, por tanto, el folclore griego se nos revela como el depositario último de todos los deseos y afanes del inconsciente colectivo, incluso cuando su realización entra ya en el terreno de la pura utopía.

Eusebi AYENSA

Universitat de Girona
Plaça Ferrater Mora, 1
17071 GIRONA

eaayensa@pie.xtec.es

⁴⁶ Ξ. 'ΑΚΟΓΛΟΥ, *Λαογραφικά Κοτιώρων*, Atenas 1939, p. 157.

⁴⁷ Κ. ΠΡΟΣΗΣ, «Τα ιστορικά κυπριακά τραγούδια», *Κυπριακά Σπουδαί* 7 (1943), p. 46. Se puede encontrar algún ejemplo más en esta misma línea en el artículo de D. ΛΥΚΑΤΟΣ, «Η Πόλη στη γλώσσα και τα κείμενα του ελληνικού λαού», *Νέα Εστία* 53 (1953) 835-836.

LAS DOS PRIMERAS GRAMÁTICAS ESPAÑOLAS DE GRIEGO MODERNO: I (MERCADO, 1732)

RESUMEN: Las *Institutiones linguae Graecae-Vulgaris* del franciscano Pedro Mercado son una gramática cuadrilingüe en español, latín e italiano de la *dimotiki* destinada a los misioneros católicos de Chipre y Tierra Santa. Pese a su carácter práctico, dan a conocer algunas particularidades gramaticales y léxicas de la lengua hablada en Chipre.

PALABRAS CLAVE: Griego moderno, historia de la gramática, Chipre.

ABSTRACT: Written in Spanish, Latin and Italian, the *Institutiones linguae Graecae-Vulgaris* of the Franciscan friar Pedro Mercado are a grammar of the *dimotiki* meant for the Catholic missionaries in Cyprus and the Holy Land. Despite his practical condition, Mercado's work offers sound information about some special features of Cypriot modern Greek.

KEY-WORDS: Modern Greek, history of the grammar, Cyprus.

Entre lo mucho y bueno que la tesis doctoral de Concepción Hernando nos enseñó sobre nuestro helenismo dieciochesco está el haber dado a conocer las dos primeras gramáticas españolas de griego moderno, las de los franciscanos Pedro Mercado de 1732 y Pedro Antonio Fuentes de 1765. Es nuestra intención la de ocuparnos de ellas con mayor extensión que la permitida por un trabajo de índole general como era el de dicha profesora, ya que se trata de dos de los primeros intentos de reducir a normas la lengua griega vulgar, sólo posteriores –que nosotros sepamos– a las gramáti-

cas de Nicolás Sophianós del siglo XVI¹, Romanos Nicephoros de 1630 (aunque permaneció inédita hasta 1908) y Simón Portius de 1638², y bastante anteriores a la de Demetrio Vanieri de 1799. La extensión de la materia nos ha aconsejado su división en dos partes que verán la luz en este y el próximo número de *Erytheia*.

Sobre el padre Mercado da Félix Latassa alguna información, pero no mucho más extensa que la ofrecida por la propia portada de su gramática. Nacido en la Almunia de doña Godina de un linaje distinguido, era su segundo apellido López de Urraca. Fue predicador apostólico, lector de lengua griega en la custodia de Tierra Santa, guardián del convento de Belén y del de San Juan Bautista de la montaña de Judea. En la provincia de Aragón tuvo el cargo de definidor. Latassa enumera alguna de sus obras de tema piadoso, pero la fundamental de ellas es la Νέα/ ἐγκυκλοπαιδία/ τῆς ἀποστολῆς (*sic*) τῆς Κύπρου./ *Nova Encyclopaedia/ Missionis apostolicae in regno Cypri./ seu/ Institutiones linguae Graecae-Vulgaris/ cum aliquibus Additamentis apprimè/ necessariis./ Ad vernaculam Graecorum facilius addiscendam/ pro majori apostolicae Missionis commodo./ Auctore/ R. P. F. Petro Mercado./ Reg. Observantiae S. P. Francisci Provinciae/ Aragoniae Filio, Custodiae Terrae Sanctae/ Praedicatoris Apostolico & Miss. Linguae/ Graecae, ejusdemque lectore./ Romae, Typis Salvioni M.DCC.XXXII Superiorum permissu* (212 págs en 4º mayor)³.

Dedicada a la Virgen del Pilar por su autor (pp. II-VI), subrayan en sus preliminares la utilidad de la gramática de Mercado nada menos que siete *Approbationes*: del patriarca antioqueno griego, de Antonio Reol, párroco de Santa María de Lárnaca y lector de lengua griega, de fr. Crescentius Krisper, comisario general, del arzobispo griego de Milo, Dioniso Modino, del español José Romano, intérprete de lenguas, y del protonotario apostólico Andrés Scandar Cyprius Maronita, profesor de lengua arábiga en la Sapienza e intérprete de lenguas orientales en la Santa Sede y en la Sacra Congregación *De propaganda fide*. A ellas hay que añadir sendas parejas de epigramas, uno latino y otro griego, *in laudem auctoris* de fr. Joannes Deluca Venetus y Josephus Romanus Linguarum Interpres & Advocatus Hispanus (el personaje mencionado *supra*).

¹ Permaneció inédita hasta su publicación en 1875 por Emile Legrand. Debo la referencia a Henri Tonnet (1993: 102-103 y n. 60).

² Fue incluida esta gramática por Du Cange al principio de su *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis* (Lyon 1688, pp. IX-LX). Provista de un comentario gramatical e histórico de Wilhelm Meyer y una introducción de Jean Psychari se reeditó en 1889.

³ He manejado el ejemplar de la B.N. 2/20587.

Pero mayor interés que estas composiciones de ocasión tiene el prólogo que Mercado dedica al *Neo-philo Linguae Graecae*, porque en él expone no sólo la razón que le impulsó a escribir su gramática, sino también su apreciación del griego moderno. Fue su intención la de proporcionar a los deseosos de ir en misión a Chipre, especialmente a los españoles, la luz que él deploró no tener por falta de libros, sin otra pretensión que la de ser útil a los demás, como él mismo dice haciendo suyas unas palabras de San Agustín: *malo me reprecandant Grammatici, quam non intelligant Populi*. Y así les ofrece a los futuros misioneros un *ars quadrilinguis*, español, griego, latín e italiano. Una vez declarada la finalidad práctica de su obra, pone sobre aviso al eventual usuario de que el *Graecismus vulgaris* está, como él ha podido constatar personalmente en sus viajes por el Oriente, repleto de barbarismos, procedentes del turco en Chipre, del árabe en Siria, Palestina y Egipto, y del italiano en Candía, Milo, Argentaria, Cithera y en las restantes Cíclades o islas del Archipiélago. Tanto es así, que el estado actual de la lengua griega confirma el refrán español de *En cada villa su maravilla y en cada lugar su modo de hablar*, equivalente al griego *Εἰς πᾶσα τόπον, πᾶσα συνήθεια*, al italiano *In ogni paese il suo costume*, y al latino *Tot loci, tot modi*. Con esta advertencia, Mercado parece limitar la validez de su gramática al ámbito chipriota, cuya variante del griego vulgar es la que mejor conoce.

La materia se presenta en tres columnas, español a la izquierda, latín en el centro e italiano a la derecha y se divide en cuatro partes: 1. Letras, sílabas y sus propiedades. 2. Artículo, nombre y pronombre. 3. Verbo, participio, adverbio, preposición y conjunción. 4. Sintaxis. Tras la definición de letra y su división en vocales y consonantes, mudas (*ψιλὰ* o tenues, *μέσα* o medias, *δασέα* o aspiradas), semivocales (*λ, μ, ν, ρ*) y duplicadas (*διπλά, ζ, ξ, ψ*), se patentiza su pronunciación con sus equivalencias fónicas castellanas. Como buen español, incapaz de distinguir entre la fricativa labiodental sonora y la oclusiva (o fricativa) bilabial sonora, dice que la *βῆτα* se pronuncia como si fuera *b*, sin caer en la cuenta de que no tendría objeto, si así fuera, que cuando la *μῦ* está delante de la *π* (el grupo *μπ*), equivalgan las dos a *b*, como en *μπαμπάκι* 'algodón'. Señala bien el religioso las diferencias de articulación de *γάμμα* ante oclusiva dorsal *κ, χ, ξ* y ante vocal de la serie media o posterior (*α, ο, ω, ου*), pero se limita a decir que se pronuncia suave ante vocal de la serie anterior (*ε, ι, η*). Advierte que *η* vale *I* grande (es decir, *ii*), que *θ* vale *th* para los latinos y *ç* español, que *κ* con vocal de la serie media o posterior (*α, ο, ω, ου*) equivale a *c*, pero que después de *γ* se pronuncia como *g*: *ἀγκάθι angazi* 'espina'. Señala la sonorización de *πί* y

de ταῦ cuando va precedida de nasal labial μ o dental ν (grupos μπ, ντ, pronunciados *mb*, *nd*) y que χῖ debe pronunciarse a la española (es decir, como fricativa dorsal sorda), pero no distingue la diferencia de articulación cuando va seguida de vocal central y de la serie posterior (χα, χο, χω, χου), de cuando antecede a vocal de la serie anterior (χε, χη, χι).

Clasifica los diptongos en propios, αι, αυ, ει, οι, ου, e improprios η, υι, ω. El diptongo αι equivale al latino *ae* y se pronuncia *e*; αυ vale *ab*, αὐλή, pero ante θ, κ, ξ, τ, χ se pronuncia *af*, y otro tanto ocurre con ευ. Una vez más Mercado evidencia su incapacidad para captar la diferencia entre la *b* oclusiva bilabial o fricativa bilabial sonora y la fricativa labiodental sonora *v*. Dice que ει se pronuncia como *i* grande, es decir *ii*, οι como *i* simple, y ου como *u*. En cuanto a los diptongos improprios η y υι, se pronuncian como *i*, y ω como *o*. Pero no se olvida de hacer la observación de que «cuando en los diptongos halles alguna vocal, que esté notada con dos puntitos arriba, entonces hace por sí sola syllaba, θεϊκός *Divino*, δῖμένα *aydemí*».

Al tratar de las sílabas, afirma que las consonantes geminadas dividen su articulación entre la vocal precedente y la siguiente, θάλασ-σα, lo que nos remite al dialecto chipriota donde se han conservado, en tanto que en las restantes partes de Grecia se pronuncian como simples. Como propiedades de las sílabas enumera la cantidad, el acento y el espíritu, y de acuerdo con la gramática tradicional distingue entre largas y breves, acento agudo, grave y circunflejo, y espíritu áspero y suave, lo que conduce a ciertas perplejidades, cuenta habida de que en griego moderno han desaparecido las oposiciones de cantidad, sólo hay un acento intensivo y se ha eliminado la aspiración inicial notada por el espíritu áspero. Así, define este último como «el que se pronuncia con fuerza, o vigor de fuerte, de modo que salga la voz con animo o brío». No obstante, Mercado tiene el mérito no pequeño de haber hecho hincapié en la pronunciación de las enclíticas, algo que siempre produce dificultades al aprendiz del griego moderno. «Son las enclíticas —dice en p. 13— partículas que se unen con el nombre o verbo precedente, haziendo con ellos un solo vocablo, de tal suerte que la dicción a quien se le junta la partícula enclítica pierde su propio acento en la sílaba que lo tenía y admite el mismo u otro en la última». Enumera como tales μου, μας, σου, σας, του, της, τους, των. Y con cierta coherencia, las escribe unidas a la palabra anterior (ἀνθρωπόσμου, σωμαίμου), advirtiendo que los griegos las escriben por separado (γλώσσά μου, πατέρα μου, y no γλωσσάμου, πατεράμου).

En la segunda parte de la gramática, dedicada a la flexión nominal, se define el artículo como «dicción que denota el género», sin reparar en la

categoría de la determinación e indeterminación nominal existente en griego moderno. Se señala la carencia del dativo y del ablativo en la declinación nominal, advirtiendo que para sustituirlos se emplean las preposiciones ἀπό y εἰς con el acusativo. Se distinguen cuatro declinaciones. La primera de masculinos en ας y ης, como βασιλέας y προφήτης, la segunda de femeninos en α y η, la tercera de temas en ο masculinos, femeninos y neutros como ὁ τόπος, ἡ ἔρημος, τὸ ξύλον, y la cuarta de neutros en ι y εν μα, que en el genitivo crecen una sílaba, como τὸ κορμί, gen. τοῦ κορμιοῦ, κρίμα, κρίματος.

Mercado no hace distinción entre καθαρεύουσα y δημοτική, conceptos *grosso modo* equivalentes en su terminología a griego 'literal' y griego 'vulgar', pero sabe marcar las diferencias. Por ejemplo, para la primera declinación advierte que los rústicos suelen decir en el genitivo τοῦ Ἱερεμία, τοῦ πατέρα, y forman el plural en αδες, como βασιλεάδες, «lo que es muy necesario saber, máxime los PP. Misioneros, <a> los cuales no sólo <les> es preciso el tratar con los Peritos del Oriente, sino también con rústicos o Villanos de aquellos bárbaros Payses». Avisa también de que, si el genitivo de ὁ κύρης es κυρίου, en Chipre dicen en el plural οἱ κυρῆδες y en el genitivo singular τοῦ κύρου, máxime cuando se junta con algún enclítico: v. gr. τοῦ κυροῦμου, y así mismo ὁ παραβοκύρης 'el patrón de la barca' y νοικοκύρης 'señor de la casa'. En la segunda declinación observa que casi todos los nombres femeninos suelen hacer el plural en αδες, como μάνα, μανάδες, ἀδελφή, ἀδελφάδες, y que en la tercera (la de los temas en ο) el plural de ὁ λόγος es τὰ λόγια. Señala la existencia de nombres muy usados que siguen la lengua del griego literal como θλίψις, πίστις, χάρις, βρέφος, haciendo la salvedad de que el vulgo, en vez de los genitivos en εως correspondientes, suele decir τῆς θλίψις, τῆς χάρις, aconsejando que debe evitarse «esta grande corruptela», máxime cuando se está hablando «con Peritos y Estudiantes». En el caso de μακαριότης, τητος, indica que el vulgo usa el nominativo μακαριότητα.

Los adjetivos se dividen en perfectos e imperfectos. Perfectos son los que tienen tres géneros y terminan en ος, α, ον (ἄγιος, ἄγία, ἄγιον), ος, η, ον (καλός, ἡ, ὄν), ὕς, εἶα, ὕ (βαρὺς, εἶα, ὕ), ἰς, ἰά, ἰ (μακρὺς, μακρία, μακρὶ). Los imperfectos son los que carecen de femenino o neutro como εὐσεβής. Pero algunos adjetivos en ἦς hacen el femenino en σα (χωριάτης, χωριάτισσα)⁴, los en ρης en ρια (ψεματάρης, ψεμάτρια), y los en ας en αινα

⁴ Nótese la mala elección del ejemplo: *nomen adiectivum* es el que admite grados de comparación. lo que en este caso es imposible.

(φαγάς, φάγαινα). Advierte de que en Chipre los comparativos de καλός y ὁμορφος se hacen en ὑτερος, aunque es preferible usar para el segundo ὁμορφότερος, y de que el comparativo y el superlativo de πολός son respectivamente περισσότερος y περισσότατος. Con cierta lógica incluye en este apartado los diminutivos en ουδι, ακι, ιτζα, ουλα, como ἀνθρωποῦδι, παιδάκι, καρδοῦλα (de καρδιά), ψυχούλα, confundiendo los formantes nominales con los gramaticales.

Tras la enumeración de los numerales cardinales y ordinales, cuyas *notae arithmeticae* ofrece en tabla aparte, Mercado pasa a ocuparse de los pronombres, que clasifica en *posesivos* (ὁ ἐδικόσμου, ἡ ἐδικήμου, τὸ ἐδικόμου, en Chipre δικόσμου); *demonstrativos* (ἐτοῦτος, ἐτούτη, ἐτοῦτον, αὐτός, αὐτή, αὐτόν, ἐκεῖνος, ἐκείνη, ἐκεῖνον); *relativos* (ὁποῖος, α, ου, ο bien el indeclinable ὅπου, válido para todos los géneros, números y casos); *compuestos* (ἀπατόσμου o bien ἀτόσμου, genitivo τοῦ ἐμαυτοῦμου, τὸν ἐμαυτόνμου, plural ἐμαυτούμας, ἀπατόσσου); *conjuntivos* (μου, σου, του, μας, των, τας), así llamados porque se juntan con los nombres substantivos, aunque algunos (p. 57) los consideran partículas enclíticas «porque se hallan sin el acento»; *interrogativos*, τίς, τί «cuando no se sabe quién» (es decir, interrogativo total), ποῖος, ποῖα, ποῖον «cuando se pregunta con relación a algo» (interrogativo parcial); *improprios*, a los que se les da este nombre «porque no determinan cosa, y así en realidad ni bien es nombre ni pronombre». En esta última categoría, verdadero cajón de sastre, se incluyen *indefinidos* (τινας, κάποιος, δέινα, κανένας, κανείς, οὐδένας, πασένας) *determinativos* (τέτοιος, ταδέποιος, ὄγοις, ὄγεία, ὄγιον), *distributivos* (καθένας, καθεμία, καθένα), *relativos generalizadores* (ὅστις, ὅτις) y *adjetivos* como ἄλλος y ὅλος. Mercado barrunta la diferencia existente entre los pronombres y los adjetivos posesivos, y así dice que «cuando no se le junta el nombre, se usa el pronombre posesivo y no el conjuntivo». Por consiguiente frente a casos como ἡ μάναμου, ἡ ἀδελφήμου, se tiene εἶμαι ἐδικόσσου. Pero no distingue bien entre el empleo de αὐτός con deixis demostrativa (siempre unido al artículo, αὐτὴ ἡ γυναῖκα) y su uso como pronombre personal de tercera persona, especialmente en sus formas enclíticas (του, της, τον, την, τους, τας).

La tercera parte de la gramática de Mercado está dedicada al verbo (ῥήμα) que define como «una parte de la oración, por modos y tiempos declinable, demostrando acción o pasión». Las categorías verbales son: géneros, tiempos, modos, especies, personas, números, conjugación. Los géneros (τὰ γέννη) son cuatro: activo (ἐνεργητικόν), pasivo (παθητικόν), neutro (οὐδέτερον) y deponente (ἀποθετικόν). Los tiempos son cinco: presente

(ἐνεστώς), imperfecto (παρατατικός: ἔγραφα, ἔλεγα), pretérito perfecto (παρακείμενος: ἀγάπησα, εἶπα), pretérito pluscuamperfecto (ὑπερσυντελικός, «aquel que significa operación más que completa»: εἶχα γράψει, εἶχα ἀγαπήσει), futuro (μέλλων: θέλω γράψει, θελ' ἀγαπήσει).

Los modos son: indicativo («el que define la cosa», φωνάζω, ἀκούω), imperativo (προστακτική: φέρε, ὄρισε), optativo o subjuntivo (εὐκτική, «es aquel que se sujeta a alguna de estas partículas ἄς, νά, μακάρι νά, ἄβοτες νά, por ejemplo, ἄς εἶσαι εὐλογημένος 'seas bendito', νά ἀγαπῶ 'que ame', μακάρι ἄς γράψω, ἄμβοτες νά γράψω»), infinitivo (ἀπαρέμφατος, «es aquel que nada determina», νά γράψει, ν' ἀγαπήσει). Las especies son dos: barítono o simple (βαρύτονον ῥῆμα), circunflejo o compuesto (περισπώμενον ῥῆμα). Barítono es el verbo que tiene acento agudo en la penúltima sílaba y grave en la última, v. g. γράφω, y circunflejo el que lleva dicho acento en la última. Las personas son tres y los números dos, singular y plural. Las conjugaciones de los verbos barítonos son cuatro y las de los circunflejos dos.

Las conjugaciones de los verbos barítonos son: 1ª. verbos con presente en βω, βγω, πω, φω, φτω, εω, υγω, cuyo perfecto es en ψα (θλίβω, ἔθλιψα); 2ª. verbos acabados en γω (cuando no precede diptongo en αυ, ευ, ηυ) y en κω, así como algunos verbos en ζω, cuyo perfecto en ξα (πλέκω, δείχνω, βρέχω, κράζω); 3ª. verbos acabados en δω, θω «y casi todos los en ζω, principalmente los de cuatro sílabas», los verbos «acabados puramente en ω» y en ανω, cuyo perfecto es en σα (δίδω, ἀλέζω 'moler', ὀρίζω, φορτώνω); 4ª. los de presente en λω, μω, νω, ρω, que hacen el perfecto en λα, μα, να, ρα (ψάλλω, κάμνω, κρίνω, φθείρω). Se ha de advertir que, cuando hay dos consonantes antes de la última vocal, que es ω, la característica o figurativa del presente no es la última consonante, sino la penúltima. Éste es el caso de κόβγω (ἔκοψα), δείχνω (ἔδειξα), κάμνω (ἔκαμα), σπέρνω (ἔσπειρα), con la excepción de πέμπω (ἔπεμψα). El no agrupar las consonantes del tema en labiales guturales (dorsales), dentales y líquidas, así como el ignorar la existencia del sufijo en nasal, conduce a esta enrevesada casuística.

En la 1ª conjugación los verbos circunflejos hacen la segunda persona del singular en ἄς, como ἀγαπῶ, ἄς, y el pretérito perfecto en σα (ἀγάπησα). Se ha de notar que, con la excepción de διψῶ, ἄς (pret. perf. ἐδίψεσα), περνῶ, ἄς (pret. perf. ἐπέρασα) y algunos verbos monosilábicos como σπῶ 'tirar' (ἔσπασα), ἐπαινῶ (ἐπαίνεσα), la vocal anterior a σα es η. Los verbos de la 2ª conjugación hacen la segunda persona de singular en εἶς, como πουλῶ, εἶς, y su perfecto en ησα (ἐπούλησα, ἐτραγοῦδησα), pero «cuando la última sílaba del presente 'se corrige' (es decir, se abrevia, lat. *corripitur*), entonces la vocal anterior a σα es ε, καλῶ, ἐκάλεσα».

Para explicar la formación de los tiempos, Mercado parte de la errónea idea de que «el presente es la raíz, el fundamento y el origen de donde dimanan los demás tiempos», y que para saber formarlos «es preciso observar la letra consonante figurativa o característica del verbo». Así, teniendo en cuenta que en el griego vulgar no existe el aumento temporal, el pretérito imperfecto se forma en los verbos barítonos «mudando sólo el ω en α » y añadiendo el aumento silábico ($\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omega$, $\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\phi\alpha$), y en los circunflejos, cambiándolo por $\omicron\nu$ ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\omega}$, $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\omicron\nu$). El pretérito perfecto en los barítonos tiene por figurativa $\psi\alpha$, $\xi\alpha$, $\sigma\alpha$, $\lambda\alpha$, $\mu\alpha$, $\nu\alpha$, $\rho\alpha$, y en los circunflejos $\eta\sigma\alpha$ ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\omega}$, $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\sigma\alpha$), exceptuando $\gamma\epsilon\lambda\acute{\omega}$ ($\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\lambda\alpha\sigma\alpha$), $\delta\iota\psi\acute{\omega}$ ($\acute{\epsilon}\delta\iota\psi\epsilon\sigma\alpha$), $\kappa\epsilon\rho\nu\acute{\omega}$ ($\acute{\epsilon}\kappa\acute{\epsilon}\rho\alpha\sigma\alpha$), $\pi\epsilon\rho\nu\acute{\omega}$ ($\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\sigma\alpha$).

El pretérito perfecto pasivo de los barítonos que hacen el pretérito perfecto en ψ es en ϕ , como $\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\phi\alpha$, $\acute{\epsilon}\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\theta\eta\kappa\alpha$, y en χ de los que lo hacen en ξ , v. gr. $\acute{\epsilon}\phi\acute{\upsilon}\lambda\alpha\xi\alpha$, $\acute{\epsilon}\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\chi\theta\eta\kappa\alpha$. Los pretéritos perfectos pasivos de los circunflejos que hacen el activo correspondiente en $\eta\sigma\alpha$ es en $\acute{\eta}\theta\eta\kappa\alpha$, como $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\sigma\alpha$, $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\eta}\theta\eta\kappa\alpha$. El pretérito pluscuamperfecto se hace con el pretérito perfecto de $\acute{\epsilon}\chi\omega$ y la tercera persona del futuro activo (así llama Mercado a la forma petrificada del infinitivo clásico): $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\chi\alpha$ $\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\epsilon\iota$, $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\chi\alpha$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$ y en voz pasiva $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\chi\alpha$ $\gamma\rho\alpha\phi\theta\acute{\eta}$, $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\chi\alpha$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\theta\acute{\eta}$.

El futuro se forma de la 1ª pers. del pret. perfecto, dejando el «aumento silábico», mudando la última α en ω y añadiendo las partículas $\theta\epsilon$, $\theta\epsilon\nu$ o $\theta\epsilon\lambda$ indeclinables; v. gr. ($\acute{\epsilon}$) $\gamma\rho\alpha\psi(\alpha)$ > $\theta\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\omega$, $\theta\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\epsilon\iota\varsigma$, etc. Se exceptúan los verbos que comienzan con π , que no admiten la partícula $\theta\epsilon$, sino $\theta\epsilon\nu$: $\theta\epsilon\nu\acute{\pi}\acute{\epsilon}\mu\psi\omega$. Los que comienzan por vocal admiten la partícula $\theta\epsilon\lambda$: $\theta\epsilon\lambda\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\eta}\sigma\omega$.

Con los modos se opera de manera semejante. El imperativo activo se forma de la 3ª pers. sing. del pretérito perfecto activo, quitando el aumento silábico ϵ : $\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\psi\epsilon$, $\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\epsilon$. Pero para la primera del plural y terceras personas del singular y plural se emplean las formas de optativo y subjuntivo. Y así se tiene la flexión: $\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\epsilon$, $\acute{\alpha}\varsigma$ $\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\epsilon\iota$, $\acute{\alpha}\varsigma$ $\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\omega\mu\epsilon\nu$, $\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\epsilon\tau\epsilon$, $\acute{\alpha}\varsigma$ $\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$. El imperativo pasivo se forma de la misma 3ª pers. del pretérito perfecto activo, quitando el aumento silábico y convirtiendo el $\psi\epsilon$ en $\psi\omicron\nu$: ($\acute{\epsilon}$) $\gamma\rho\alpha(\psi\epsilon)$ > $\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\omicron\nu$, y su flexión sería: $\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\omicron\nu$, $\acute{\alpha}\varsigma$ $\gamma\rho\alpha\phi\theta\acute{\eta}$, $\acute{\alpha}\varsigma$ $\gamma\rho\alpha\phi\theta\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$, $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\theta\eta\tau\epsilon$, $\acute{\alpha}\varsigma$ $\gamma\rho\alpha\phi\theta\omicron\upsilon$. El optativo o subjuntivo activo y pasivo se forma anteponiendo al indicativo las partículas $\acute{\alpha}\varsigma$, $\nu\acute{\alpha}$, $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota$ $\nu\acute{\alpha}$, $\acute{\alpha}\mu\pi\omicron\tau\epsilon\varsigma$ $\nu\acute{\alpha}$: $\acute{\alpha}\mu\pi\omicron\tau\epsilon\varsigma$ $\nu\acute{\alpha}$ $\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\omega$, $\epsilon\iota\varsigma$, $\epsilon\iota$, etc., $\nu\acute{\alpha}$ $\gamma\rho\alpha\phi\theta\acute{\omega}$, $\eta\varsigma$, η , etc. El participio activo acaba en $\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$, como $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$, y a diferencia del pasivo en $\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ($\gamma\rho\alpha\mu\acute{\mu}\epsilon\nu\omicron\varsigma$) es indeclinable. En las págs 130-134 se define el participio ($\mu\epsilon\tau\omicron\chi\acute{\eta}$) como aquella forma «que del nombre participa el caso y del

verbo el tiempo» y se dice que deriva del presente, mudando la ω en o y añadiendo $\nu\tau\alpha\varsigma$ los bañtonos, y los circunflejos manteniendo la ω y acentuando en la penúltima: $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$, frente a $\acute{\alpha}\gamma\alpha\phi\omega\nu\tau\alpha\varsigma$. El participio pasivo se forma del pretérito perfecto quitando el aumento y mudando $\psi\alpha$, $\xi\alpha$ en $\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$.

A continuación se ofrece el paradigma del verbo ser (pp. 88-90) completando su flexión defectiva: ind. pres. $\acute{\epsilon}\iota\mu\alpha\iota$, impf. $\eta\mu\omicron\nu\nu$, pret. perf. $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\alpha}\theta\eta\kappa\alpha$, pret. plus. $\acute{\epsilon}\iota\chi\alpha$ $\sigma\tau\alpha\theta\eta$, fut. $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$ $\acute{\epsilon}\iota\mu\alpha\iota$, imp. $\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\iota\sigma\alpha\iota$, $\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\iota\mu\epsilon\sigma\tau\epsilon\nu$, subjuntivo-ortativo $\acute{\alpha}\varsigma$, $\nu\acute{\alpha}$, $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota$ $\nu\acute{\alpha}$, $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota$ $\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\iota\mu\alpha\iota$. Sigue el paradigma defectivo de $\acute{\epsilon}\chi\omega$ completado con $\kappa\rho\alpha\tau\acute{\omega}$ en los pretéritos perfecto y pluscuamperfecto ($\acute{\epsilon}\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\sigma\alpha$, $\acute{\epsilon}\iota\chi\alpha$ $\kappa\rho\alpha\tau\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$) y la de los verbos regulares barítonos y circunflejos, así como la enumeración de algunos verbos anómalos. Se pasa después al estudio de las partes indeclinables de la oración. Se define el adverbio como la parte de la oración que determina la significación del verbo o nombre «aumentando o disminuyendo su fuerza», pero en la amplísima clasificación de los adverbios que se ofrece no se distingue bien entre adverbios propiamente dichos (v. gr. $\pi\alpha\rho\epsilon\nu\theta\acute{\upsilon}\varsigma$, $\alpha\tilde{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$), adjetivos neutros en función adverbial ($\kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}$, $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$), negaciones ($\delta\tilde{\upsilon}\chi\iota$, $\delta\tilde{\upsilon}\sigma\kappa\epsilon$, $\delta\tilde{\upsilon}\gamma\epsilon\sigma\kappa\epsilon$, $\omicron\tilde{\upsilon}\tau\acute{\iota}$, $\omicron\tilde{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}$), partículas ($\tau\acute{\alpha}\chi\alpha$, $\tau\acute{\alpha}\chi\alpha\tau\epsilon\varsigma$, $\beta\omicron\lambda\epsilon\tau\acute{\omicron}\nu$, $\acute{\epsilon}\mu\pi\omicron\rho\epsilon\tau\acute{\omicron}\nu$, $\acute{\alpha}\nu\iota\sigma\omega\varsigma$), sintagmas nominales ($\mu\acute{\iota}\alpha$ $\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$), juramentos ($\mu\acute{\iota}\alpha$ $\tau\acute{\omicron}\nu$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$), interjecciones ($\acute{\alpha}$, $\acute{\alpha}$).

La preposición ($\pi\rho\acute{\omicron}\theta\epsilon\iota\varsigma$) es la parte de la oración que se antepone a las demás partes. Rigen acusativo y genitivo $\mu\acute{\epsilon}$ y $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ ($\mu\acute{\epsilon}$ $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omicron}\nu$ $\kappa\omicron\pi\omicron\nu$, $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\mu\omicron\upsilon$) y sólo acusativo $\epsilon\iota\varsigma$, $\acute{\alpha}\pi\omicron$, $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$, $\acute{\epsilon}\omega\varsigma$, $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$, $\delta\iota\acute{\alpha}$, $\gamma\acute{\iota}\alpha$, $\delta\acute{\iota}\chi\omega\varsigma$, $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$. La conjunción ($\sigma\acute{\upsilon}\nu\delta\epsilon\sigma\mu\omicron\varsigma$) es aquella parte de la oración que une las otras partes. Son *unitivas* como $\kappa\alpha\acute{\iota}$, *disyuntivas* «porque unen los vocablos entre sí, pero desunen el sentido de la oración», como $\eta\eta$, y *continuativas* ($\acute{\alpha}\nu$, $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$), porque continúan el período ($\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\tilde{\upsilon}$, $\theta\epsilon\lambda$ ' $\acute{\epsilon}\iota\sigma\alpha\iota$ $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\varsigma$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\tilde{\nu}\omicron\varsigma$). Y se añade: «Otras ay finalmente que nada significan, sino que suelen ponerse para elegancia y ornamento de la oración, v. gr. $\delta\acute{\alpha}$, $\nu\acute{\epsilon}$ (*scil. vaí*), etc.» (p. 141). La interjección «declara los varios afectos que ay en el ánimo, mostrando la admiración, el gozo, contento, alegría, tristeza y pasmó», p. e. $\acute{\omega}\tilde{\iota}$ $\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$, *ay de mí*, $\acute{\alpha}$, $\acute{\alpha}$, $\acute{\alpha}$, *bien, bien, bien*, etc.

La cuarta parte de la gramática, llamada *syntaxis* en griego y *constructio* en latín, es la que enseña a construir bien la oración: v. gr., que el nominativo y el verbo convengan entre sí en número y persona, el adjetivo y el substantivo en género, número y caso, el relativo con el antecedente en género y número, y así de las demás partes de la oración. Y como puede esperarse de tan estrecho concepto de *syntaxis*, ésta se limita a ser

un tratado de las concordancias. En las del nombre substantivo y adjetivo (p. 144), Mercado señala que ni dos substantivos, ni dos adjetivos se ponen juntos en el mismo caso, salvo que uno sea 'manifestativo' del otro (a saber, la aposición, término que no emplea). No puede decirse, pongamos por caso, ἄνθρωπος πέτρα, pero sí Πέτρος πέτρα τῆς πίστεως. Cuando dos substantivos significan cantidad, medida, peso o valor uno del otro, se ponen en el mismo caso: ἕνα ποτῆρι κρασί, ἕνα κωμάτι ψωμί, pero si un substantivo significa «cualidad u otro accidental atributo», entonces el substantivo a quien se atribuye dicha cualidad se coloca frecuentemente en genitivo: τὸ πλάτος τοῦ ποταμοῦ. Ha de notarse que el adjetivo se antepone al substantivo: καλὸς ἄνθρωπος.

Los pronombres primitivos, es decir, los tónicos, se anteponen al verbo: ἐγὼ σὲ θέλω καλά. Cuando son átonos, se postponen: εἶπα σας. Los comparativos llevan en genitivo el término de la comparación, o bien éste se expresa con παρά y acusativo: ὁ διδάσκαλος εἶναι ὑψηλοτέρου (παρὰ μένα). Al referirse a la construcción del verbo no emplea jamás los términos sujeto/objeto (complemento directo). En su lugar dice, por ejemplo, «el verbo activo pide nominativo y rige acusativo paciente». Con respecto al verbo ἀκούω, observa que en Chipre se construye con acusativo (ἀκούω τὸν πατέρα), pero que en el Archipiélago usan el genitivo (ἀκούω τοῦ πατέρα). En lo referente a la construcción del infinitivo (pp. 149-150), que «es lo mismo que el optativo-subjuntivo, sólo que con la partícula νά», repite lo ya dicho en la morfología, lo que es también el caso de la construcción del participio (pp. 150-151).

Al tratar de las restantes partes de la oración (pp. 151-153), advierte que si dos negaciones en latín equivalen a una afirmación, en la lengua vulgar griega refuerzan la negación como en castellano: δὲν ἔχω τίποτες. Por último, señala que el adverbio νά, equivalente al latín *ecce* y al castellano 'mira', lleva acusativo (νά τὸν ἄνθρωπον), así como las preposiciones y los adverbios de lugar y tiempo, aunque éstos a veces rijan genitivo. Y con respecto a νά, μακάρι, ἄμποτες y ἄς, repite lo dicho en la morfología verbal sobre los modos.

Para facilitar el conocimiento de un léxico⁵ básico al futuro misionero, Mercado añade a la gramática una *Nomenclatura Hispano-Graeco-Latino*

⁵ Antecedentes son el *Vocabolario* (1622) de Girolamo Germano [Legrand I, pp. 172-3, nº 122], el *Dictionarium Latinum Graeco-barbarum, et litterale* (1635) de Simon Portius [Legrand I, p. 332, nº 244], el *Thesaurus* (1658) de Gerasimo Vlachos [Legrand II, p. 260, nº 489] y el *Glossarium ad scriptores Mediae et infimae Graecitatis* (1688) de Du Cange.

Italica de Vocabulis frequentioribus scitu dignis, hispano-Alphabetico ordine digesta, Ὀνοματολογία Ἰσπανική, Ῥωμαϊκή, Λατινική, καὶ Ἰταλική περὶ τῶν κοινῶν λέξεων κατὰ τὴν τάξιν τοῦ Ἰσπανικοῦ ἀλφαβήτου (pp. 145-182), dividida en veinticuatro apartados heterogéneos, de acuerdo con las letras del alfabeto, que no tienen en común más que su fonema inicial. El de la A comprende *árboles fructíferos* (ἀμυγδαλία ‘almendro’, λευκοκαρία ‘avellano’, etc.: 22 nombres), *árboles infructíferos* (ἐλάτη ‘abeto’, φελλός ‘alcornoque’, etc.: 14 nombres), *artes liberales y ciencias* (θεολογία, φιλοσοφία, νομική, γιατροσύνη, etc.: 27 nombres), *aves* (καμηλοπούλι ‘avestruz’, ἀετός ‘águila’, τουρόπινας ‘cigüeña’, etc.: 33 nombres). El de la B, *bastimentos, bajeles o navíos* (καράβι ‘bajel o navío’, γαλιόνι ‘galeón’, κάτεργον ‘galera’, etc.: 9 nombres), *lo perteneciente a los bastimentos* (καρένα ‘carena’, σκουινία ‘cuerdas’, πανιά ‘velas’, κομάτια ‘cañones’, etc.: 20 nombres), *brutos o bestias cuadrípedas* (γάιδας ‘asno’, δαμάλι ‘becerro’, λάφι ‘ciervo’, ἀγριόχοιρος ‘jabalí’, etc.: 43 nombres), *bestias pequeñas o sabandijas* (μέλισσα ‘abeja’, κολισαύρα, συλλιγούδακι ‘lagartija’, συλλιγούδι ‘lagarto’, etc.: 22 nombres).

Mercado rehusa agregar a su manual la doctrina cristiana, «estando ya la del Eminentísimo Belarmino traducida en estas cuatro lenguas»⁶, y la sustituye por una *Brevis Instructio, qua Christiani, praesertim Catholici orientales per decem praecepta Decalogi possint examinare suas conscientias, et Missionarii Apostolici illos interrogare, ut faciant integram et perfectam suorum peccatorum instructionem* (pp. 183-194). Se trata de un manual de confesión, en el que se van siguiendo uno a uno los Mandamientos, para que el feligrés pueda hacer su examen de conciencia y el sacerdote interrogar debidamente a los fieles. Le siguen una *Paraclisis Spiritualis, sive Methodus Christiana, et Salutaris ad Infirmos visitandos, illosque consolandos. Opusculum perutile, necessarium, et scitu dignum P. P. M. M.* (pp. 195-205), la *Oratio Sancti Thomae Aquinitatis* (205-206), un *Actus fidei, spei et charitatis* (pp. 206-209) y las *Litaniae beatissimae Virginis Mariae*

⁶ Se trata de su célebre *Doctrina christiana* traducida al griego moderno por Leonardo Philaras (Roma 1602 [Legrand III, p. 40, n° 666], Roma 1616 [Legrand I, p. 104, n° 87], Paris 1633 [Legrand I, p. 309, n° 223], Roma 1637 [Legrand I, p. 347, n° 256], Paris 1637 [Legrand I, p. 309, n° 223], Roma 1638 [Legrand I, p. 257, n° 179], Padua 1695 [Legrand III, p. 40, n° 666]).

(pp. 209-210), que en la lengua vernácula neogriega suenan con especial belleza.

Aunque dependiente de Girolamo Germano (1622) y en mucha mayor extensión de Simon Portius (1638, 1688), Mercado se mueve con cierta libertad con respecto a sus predecesores. Por ejemplo, define la "letra" como elemento o parte ínfima de la gramática con la cual se componen las sílabas. Portius no se detiene en esas disquisiciones teóricas y entra directamente en materia. Distingue el español cuatro declinaciones frente a las seis de Portius (1ª, masc. en *ας* y *ης*; 2ª, fem. en *α* y *η*; 3ª, masc., fem. y neutros en *ο*; 4ª, masc. en *ας* y *ης*, pero con ac. en *α*; 5ª, masc. en *ας* y *ης*, con gen. asigmático y fem. en *α* con gen sigmático; 6ª, neutros *περιπτουσύλλαβα* en *α* y en *ι*). Portius se ocupa de los *nomina verbalia* en *μα* y *μος*, que no toca Mercado, pero en cambio no da los nombres griegos de las partes de la oración, como hace éste.

Mercado clasifica los pronombres de la misma manera que Portius, aunque llama improprios a los que su predecesor denomina *infinita* (indefinidos). Uno y otro escriben las enclíticas unidas a la palabra anterior (v. gr. *ἑδικόσμου*), estiman relativo a *αὐτός* y escriben *ὄγοις* por *ᾶος*. Aunque Portius no habla de 'géneros' y 'especies' del verbo como Mercado, le sirve de modelo para el establecimiento de las cuatro conjugaciones de los verbos barítonos y de las dos de los circunflejos. Pero hay un punto donde la dependencia del franciscano con Portius es evidente. Frente a Girolamo Germano (*animadversiones 4 de formatione participiorum*), para quien el participio pasivo se formaba del presente pasivo (1ª pers.) cambiando *αι* en *ε* y añadiendo *νος*: *γράφου(αι)* > *γράφου-ε-νος*, Portius, seguido de Mercado, estima que se forma del perfecto activo, suprimiendo *σα* y cambiándolo por *μενος*: *πατημένος* < (*ἔ*)-*πάτη*-(*σα*). Portius explica la doble formación del futuro (*θὲ γράψω*, *θὲ γράψεις* o bien *θέλω γράψει*, *θέλεις γράψει*), cosa que Mercado no hace, y enumera por orden alfabético desde *ἀμαρτάνω* a *ὠφελαίνω* los verbos irregulares, en tanto que Mercado simplifica y los agrupa por conjugaciones. Portius hace una exposición más extensa de las preposiciones y de la sintaxis, pero en cambio frente a las trece clases de adverbios que establece Mercado distingue nada menos que veintidós.

Resumiendo: el manual de Mercado, aunque carente de toda pretensión filológica, cumple bien su misión utilitaria de acercamiento a la lengua vulgar y la de darnos a conocer algunas particularidades de la gramática y del léxico del demótico chipriota. Tampoco se le puede negar su positiva contribución al apostolado en zonas de arraigada tradición cristia-

na. A este respecto nos parece un acierto la traducción de la letanía que tan bien encaja con la acendrada devoción griega a la Virgen María.

Luis Gil FERNÁNDEZ

Fac. de Filología A-303
Universidad Complutense
28040 MADRID

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELLARMINO, Roberto, *Dottrina christiana breve. Composta per ordine di Nostro Signore Papa Clemente VIII, Dal Reverendo Padre Roberto Bellarmino Sacerdote della Compagnia di Giesu. Adesso Cardinale di Santa Chiesa del Titolo di Santa Maria in via [...] tradotta & stampata in lingua Greca Volgare commune per intelligenza & beneficio delli popoli di quei paesi.* Διδασκαλία κριστιανική (sic) Σύνομος, ἤγουν εἰσὲ κοντολογίαν [...] ἐμεταγυρίσθη καὶ ἐσταμπαρίσθη εἰσὲ γλώσσαν Ῥωμαϊκὴν κοινὴν. περζεμένη, διὰ ἐγγροίκησιν καὶ ὄφελος τοῦ λαοῦ ἐκείνων τῶν τόπων. In Roma. Appresso Luigi Zannetti, 1602 [Legrand III, p. 40, n° 666].
- DU CANGE, Charles du Fresne, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis, in quo Graeca vocabula novatae significationis, aut usus rarioris [...] explicantur, eorumque Notiones & Originiones reteguntur [...] Auctore Carolo du Fresne, Domino Du Cange [...] Lugduni. Apud Anissonios, Joan. Posuel, & Claud. Rigaud. M.DC.LXXXVIII. Cum privilegio Regis Christianissimi* (Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1958²)
- FUENTES, Pedro Antonio, *Gramatica vulgar/ griego-española/ compuesta por el P. Fr. Pedro Antonio Fuentes/ de la Regular observancia de N. P. San/ Francisco de la Santa, y Apostolica Pro-/vincia de Santiago, Predicador Aposto-/lico, Ex-/Guardian de Belen, Expresi-/dente Parroco, y Lector de Lengua Grie-/ga en el Colegio de Misiones de Santa/Cruz de Leufcosia, Capital del Reyno de Chipre/ Nūn dē Νεωστὶ εἰς Τύπον Δοθέντα καὶ μετ' Ἐπιμελείας διορθέντα/ [emblema del impresor]/ ΜΑΤΡΙΤΗ/ αἰθοε' Παρὰ Ἰωακείμ τῷ Ἰβάρρα, Τυπόγραφος/ τοῦ βασιλικο-βουλευτηρίου. Madrid M.DCC.LXXV. Por D. Joachim Ibarra, Impresor de Camara de S.M./ Con las licencias necesarias.*
- GERMANO, Girolamo, *Vocabolario italiano et greco, nel quale si contiene come le voci italiane si dicono in Greco volgare con alcune regole generali per quelli, che sanno qualche cosa di Grammatica, acciò intendano meglio il modo di declinare & coniugare li Nomi, & Verbi, & habbiano qualche cognitione della Gram(m)atica di questa lingua Greca volgare. Composto del P. Girolamo Ger-*

- mano della Compagnia di Gesù. In Roma per l'Herede di Bartolomeo Zannetti. M.DC.XXII. Con licenza de' Superiori.*
- HERNANDO, Concepción, *Helenismo e Ilustración (El griego en el siglo XVIII español)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975.
- LATASSA, Félix, *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses, aumentadas y refundidas en forma de diccionario por Miguel Gómez Uriel*, Pamplona, Analecta, D. L. 2001, s. v.
- LEGRAND, Émile, *Nicolas Sophianos, Grammaire du grec vulgaire*, Paris 1875.
- *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1894, 4 vols.
- NICEPHOROS, Romanos, *Grammatica linguae Graecae vulgaris communis omnibus Graecis ex qua alia artificialis deducitur peculiaris eruditus et studiosis tantum, per Patrem Romanum Nicephorum Thessalonicensem Macedonem, editée d'après le ms. 2604 (fonds grec) de la B. N. de Paris*, Liège, impr. Vaillant-Carmanne, 1908, XV y 175 págs. En 8°.
- PORTIUS, Simon, *Λεξικὸν Λατινικὸν Ῥωμαϊκὸν καὶ Ἑλληνικόν. Εἰς τὸν ὅποιον μὲ τὰ Λατινικὰ λόγια συμφωνοῦναι τὰ Ῥωμαϊκὰ, καὶ τὰ Ἑλληνικὰ [...] Dictionarium Latinum Graeco-barbarum, et litterale. In quo dictionibus Latinis suae quoque Graecae linguae Vernaculae, nec non etiam litterales voces respondent. Accessit insuper aliud in Calce Operis Dictionariolum, in quo prius ordine Alphabetico dispositae Vernaculae linguae Graecae dictiones, tum Latinae redduntur. Auctore Simone Portio. Lutetiae Parisiorum M.DC.XXXV.*
- *Γραμματικὴ τῆς Ῥωμαϊκῆς γλώσσης. Grammatica Linguae Graecae vulgaris. Auctore Simone Portio Doctore theologo. Parisiis [...] Sumptibus Societatis Typographicae librorum Officii Ecclesiastici, Iussu Regis constitutae. M.DC.XXXVIII. Cum priuilegio Regis.*
- *Grammatica linguae Graecae vulgaris, reproduction de l'édition de 1638, suivie d'un commentaire gramatical et historique par Wilhelm Meyer [...] avec une introduction de Jean Psichari*, Paris, E. Bouillon et E. Vieweg, 1889, LVI y 256 págs. En 8°.
- TONNET, Henri, *Histoire du grec moderne*, Paris, L'Asiathèque, 1993.
- VANIERI, Demetrio, *Compendio di grammatica spiegato in dialetto grego volgare con la traduzione italiana. E l'aggiunta di un dizionario domestico e dialoghi famigliari*, Trieste, G. B. Sperandio, 1799, VII y 364 págs. En 4°.
- VLACHOS, Gerasimo, *Thesaurus encyclopaediae basis Quadrilinguis. Cum epithetorum delectu ac duplici Latinarum dictionum indice*, Venecia 1658.

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LAS “NUEVAS CUESTIONES DE LA LENGUA” EN GRECIA

RESUMEN: En este trabajo se describe la situación lingüística de Grecia después de la reforma de 1976. Se pone especial atención en la exigencia de algunos “neodemoticistas” de proceder a la necesaria erradicación de los elementos puristas que aún predominan en la lengua moderna. Sin embargo, las diferencias entre el discurso oral y el escrito siguen constituyendo la principal característica en cualquier lengua *standard*. Además, la actual situación lingüística de Grecia requiere ser considerada dejando a un lado las connotaciones ideológicas entre *cazarévoussa* y *dimotikí*.

ABSTRACT: This paper aims to describe the linguistic situation of Greece after the 1976 language reform. Special emphasis has been placed in the claims of some “neodemoticists” concerning the need to eradicate the puristic elements still prevailing in the modern language. However, differences between oral and written discourse constitute a main feature of any standard language. Besides, the current linguistic situation of Greece needs to be approached leaving aside the ideological connotations of both *katharevousa* and *dimotiki*.

§ 1. En el año 2002 los griegos conmemoraron el vigésimo aniversario de la adopción oficial del sistema monotónico. Esta medida culminó la reforma lingüística y educativa de 1976, mediante la cual se pretendía poner fin a la cuestión de la lengua (Filippaki-Warburton 2000₂). Sin embargo, de todos es sabido que a partir de aquel momento surgieron en Grecia lo que en la Italia de los 60 Pier Paolo Pasolini denominó “nuove

questioni linguistiche” (Pasolini 1991), y éstas demostraban que el problema de siempre, la eterna competencia entre *cazarévusa* y demótico, no había desaparecido: simplemente se había transformado¹.

En las páginas siguientes me centraré en estas “nuove questioni” sin que para ello sea necesario, creo, explicar los pormenores históricos del γλωσσικό ζήτημα. No obstante, he de referirme a una constatación a la que probablemente también habrán llegado quienes estén familiarizados con la bibliografía generada por un conflicto lingüístico tan peculiar.

Tradicionalmente la cuestión ha sido presentada mediante un esquema de enfrentamiento entre dos facciones irreconciliables, la purista y la demoticista, en el que se suceden las opiniones de signo contrario sobre la lengua nacional de los griegos. De hecho, son escasos los análisis menos centrados en las vicisitudes del *statu quo* lingüístico de los helenófonos y más atentos a descubrir lo que se ocultaba por detrás de las polémicas y sus protagonistas², algo de lo que ya se lamentaba Pavlos Nirvanas en 1888³:

“Ὁ καὶ ἀπλῶ βλέμματι ἐπισκόπησας τὸν γλωσσολογικὸν τοῦτον ἀγῶνα, ἀπὸ τὸν Κοραῆ μέχρι τοῦ κ. Ψυχάρη, θὰ παρετήρησε βεβαίως ὅτι τὸ γλωσσολογικὸν ζήτημα οὐδέποτε ἀτυχῶς συνεζητήθη ἀπὸ γενικωτέρας ἀπόψεως, οὐδέποτε ἠρευνήθη ἐν ταῖς ἀποκρυφωτέραις αὐτοῦ λεπτομερείαις. Ἐκαστος τῶν πραγματευθέντων τὸ ζήτημα τοῦτο εἰργάσθη ἀκριβῶς pro domo sua καὶ ἐν ταῖς ἐπισκοπήσεσιν αὐτοῦ δὲν ἐξετάθη πέραν τοῦ στενοῦ ὀρίζοντος, τοῦ διαγραφομένου ὑπὸ τῆς ἀτομικῆς μονομεροῦς ἀντιλήψεως. Οὕτως ἐγένετο καὶ γίνεται” (Nirvanas 1888, p. 205).

En un análisis de la cuestión “ἀπὸ γενικωτέρας ἀπόψεως” deberían exponerse, entre otras cosas, las ideas que ambos bandos compartían, y una de ellas, la más obvia, es el objetivo común que perseguían: la configuración de una lengua nacional o, en términos más lingüísticos, de un estándar que como tal dispusiera, según la ya clásica definición de Haugen (1972), de una mínima variación formal y una máxima diversidad funcional. Lo que les separaba era el medio para alcanzar esta meta: por un lado, el griego de la tradición escrita sometido a una notable modernización; por otro, el griego hablado, tal como brotaba de los labios del pueblo, pero

¹ Sobre los debates lingüísticos posteriores a 1976, *vid.* LANDSMAN (1989).

² Sin embargo, *vid.* TSUKALÁS (1992), pp. 532–551, y FRANGUDAKI (1992; 1996).

³ NIRBANAS (1888), p. 205.

también sometido a un proceso de codificación y elaboración que lo hiciera apto para la alta misión que se le encomendaría.

Esta última fue la opción de Psijaris y de Triandafilidis, pero el segundo fue consciente de que, en su adaptación al cometido de funcionar como lengua nacional de Grecia, el demótico no podría ignorar ciertos recursos de la *cazarévusa*, recursos que en algunos casos ya habían adquirido pleno derecho de ciudadanía en la lengua del pueblo. “L’avenir du roméique”, sentenció Louis Roussel (1922, p. xi), “est douteux. Langue nationale et désormais littéraire, il ne paraît pas pouvoir mourir. [...] Mais il s’imprégnera de grec savant; j’entends, non une amalgame macaronique, mais une digestion lente [...] La longue reconnaissance du grec savant comme langue légitime et officielle est un fait social qui laissera inmanquablement des traces”.

Triandafilidis, como Roussel, sabía que el griego del futuro, tras un proceso de codificación en el que se consagrarían elementos de naturaleza purista (unos porque ya se habían integrado en la lengua oral y otros porque favorecerían la *επάρκεια* del demótico en los diversos ámbitos sociales de uso), sería una herramienta *artificial* y *conservadora*, como artificiales y conservadores son, al fin y al cabo, los códigos escritos de todas las comunidades nacionales (Baum 1987). En consecuencia, la futura lengua nacional generaría una nueva diglosia basada en la naturaleza *técnica* del γραπτός λόγος —que no puede ser un fiel reflejo del προφορικός— y en su prestigio como instrumento de comunicación usado para la expresión de la σύγχρονη πνευματική ζωή, en el conjunto de la actividad social y en todas las manifestaciones del Estado (Triandafilidis 1920, pp. 328-329; 1981, pp. 78-79). Por supuesto, esta diglosia distaría mucho de ser como la creada por la *cazarévusa*, ya que la lengua escrita derivaría directamente de la oral y, por lo tanto, las diferencias entre ambas serían asumibles.

Así, pues, puristas y demoticistas también coincidían en que la lengua escrita sería necesariamente artificial respecto a la hablada. El grado de dicha artificialidad es lo que les separaba. Pero no todos los demoticistas compartían la opinión de Triandafilidis. De aquí que Psijaris se indignara ante la lengua que empleaba en sus comunicados el Εκπαιδευτικός Όμιλος (Sherman 1988), y de aquí también buena parte de las polémicas lingüísticas que han surgido en Grecia a partir de 1976.

Problemas como el empobrecimiento léxico de las nuevas generaciones o la invasión de extranjerismos no son exclusivos de los griegos. Sin embargo, en Grecia éstos se han mezclado inevitablemente con el recuerdo del combate legendario entre puristas y demoticistas. En consecuencia,

unos han encontrado la solución a todos los males en el retorno total o parcial a la *cazarévusa* o, lo que es lo mismo, en el aumento de la *artificialidad* de la lengua oficial hasta alcanzar la *artificiosidad* de antaño. Otros, en cambio, han defendido que la lengua codificada por Triandafílidis es lo más parecido a una *cazarévusa* atenuada, siendo necesario avanzar hacia una mayor demotización del griego moderno.

Si la postura de los primeros no me parece correcta, lo cierto es que los segundos olvidan que, al fin y al cabo, las lenguas *standard* siempre son *cazarévusas* con respecto a la oralidad, y éstas, además, al funcionar como instrumentos cotidianos de comunicación, adquieren fisonomías distintas dependiendo de los grupos que las empleen. Así, junto a la variedad estándar, la general en la educación y en los medios de comunicación, existen muchas otras, diatópicas y diastráticas⁴, con rasgos que no hace falta describir desde la perspectiva de viejos conflictos, sino simplemente como elementos característicos de una variedad x^1 o x^2 .

Una buena muestra de cómo es invocado el conflicto entre demoticismo y purismo a la hora de describir la lengua helénica de hoy día nos la proporciona un artículo del año 1992 que nos ha servido de excusa para redactar estas líneas. Su autor, Dimitris Sotirópulos, afirma que el griego moderno aún no puede ser considerado una lengua estándar porque, a pesar de que la gramática de 1941 sirvió para configurar una variedad normativa que fue declarada oficial en 1976, su proceso de codificación y estandarización se ha basado en el recurso sistemático a la tradición escrita purista⁵.

Según Sotirópulos, la gramática de 1941 contiene numerosos elementos de compromiso entre el demótico y la *cazarévusa*. Se trata, en palabras suyas, de “some phonological and morphological compromises mixing the phonological and morphological structure of the vernacular with archaising phonological and morphological patterns”. Y en 1976 los miembros del comité que se creó para adaptar dicha gramática a la realidad lingüística contemporánea actuaron “according to their traditional graphocentric patterns” (Sotirópulos 1992, p. 176), es decir consagrando como referenciales algunas formas de naturaleza purista ajenas a la auténtica lengua vernácu-

⁴ Vid. HAVRANEK (1932), p. 827, sobre la diferenciación funcional de la lengua estándar.

⁵ Aplico aquí la distinción entre *codificación* y *estandarización* propuesta por LAMUELA (1994), pp. 111-119. El primer proceso implica el establecimiento de formas referenciales, mientras que el segundo consiste en la difusión social de dichas formas a través del sistema educativo, los medios de comunicación y otras instancias públicas.

la⁶. En consecuencia, dicha adaptación no consistió en una elaboración de los recursos propios del demótico, sino en el trasvase de elementos puristas a su gramática, ignorando —o queriendo ignorar— que “a creative writer or speaker can express his thoughts and feelings without overstepping the phonological, morphological and syntactic limits of the vernacular. J. Psychari and N. Kazantzaki did exactly that in their work but both have been excommunicated as extremists” (Sotirópulos 1992, p. 177). De esta manera se ha generado una variedad referencial híbrida que perpetúa la preeminencia tradicional de la *cazarévusa*, disimulada en la gramática oficial⁷, y esta situación no permite sostener la existencia de una lengua neo-griega estándar:

«I would like to advance the hypothesis that modern Greek is not fully standardized because graphocentrism permeates the linguistic ideology of the culture. Until the Greek cultural elite moves from graphocentrism to phonocentrism, which relegates writing to a secondary, derivative status, the standardization of modern Greek, based on a dialect, will never be achieved» (Sotirópulos 1992, p. 164).

El artículo de Sotirópulos plantea diversas cuestiones de interés. En primer lugar, las dificultades que conlleva la identificación de la *norme* en lenguas tradicionalmente subordinadas⁸, ya que éstas tienden a *calcar* las estructuras y los recursos estilísticos de las dominantes. De hecho, el griego escrito de Psijaris pretendía ser un fiel reflejo de la *norme* del demótico,

⁶ Recordemos que en el quinto párrafo del comunicado emitido por el Gobierno griego referente a la oficialización de la lengua demótica se anunciaba que “la enseñanza sistemática del demótico se realizará [...] tomando como base la gramática de M. Triandafilidis, que será revisada bajo la supervisión del KEME [Centro de Estudios Formativos y Educativos]” (LAMPIDIS [1993], p. 197 [mi traducción]).

⁷ Según SOTIRÓPULOS (1992), p. 177, “since 1976 therefore we are witnessing the monergelization of demotic and the emergence of a mesolectal variety. So in essence diglossia is not abolished but it continues in the form of a mesolectal variety as H and the vernacular as L”. *Vid.* también SOTIRÓPULOS (1977).

⁸ Según ANTHONY LODGE (1993, pp. 154-155), la *norme* de una lengua puede ser definida como “la contrainte effective garantissant le fonctionnement satisfaisant de tout système linguistique en tant qu'instrument de communication”. El concepto de *norme* es contrastado con el de *sur-norme*, “un système d'instructions définissant ce qui doit être choisi si on veut se conformer à l'idéal esthétique ou socioculturel d'un milieu détenant prestige et autorité, et l'existence de ce système d'instructions implique celles d'usages prohibés”. Así, pues, la *norme* es anterior a las intervenciones normativas que sirven para configurar la *sur-norme*, la gramática normativa de una lengua, y constituye el objeto de estudio de la gramática descriptiva.

es decir, de la *langue* neogriega, corrompida en su dimensión de *parole* a causa de la interferencia de la *cazarévusa* (Babiniotis 1988; Filippaki-Warburton 1988). Desde esta perspectiva Sotirópulos ofrece una visión negativa del demoticismo educativo y de la obra gramatical de Triandafilidis, quien, con su actitud complaciente hacia la *cazarévusa*, traicionó los ideales de Psijaris, el lingüista que quiso codificar el neogriego a partir de los dialectos jonios y peloponesios, libres de la influencia de la tradición escrita (Sotirópulos 1992, p. 173)⁹. Por contra, en Grecia, como en otras comunidades diglósicas, se ha creado una variedad normativa híbrida, con una gramática inconsistente¹⁰.

Hasta aquí Sotirópulos expone la no estandarización del neogriego desde un punto de vista lingüístico. Pero esta situación es consecuencia del fracaso de la burguesía griega a la hora de imponerse a las “educated classes” del país, que siempre han defendido una ideología lingüística basada en la sacralización de la tradición escrita. La no estandarización del neogriego es debida, en última instancia, a la ausencia de una burguesía autóctona comparable a la del resto de Europa, impulsora de una revolución lingüística que en Grecia no ha tenido lugar¹¹. Las jeraquías del Estado

⁹ La opinión de Sotirópulos sobre la base dialectal de la lengua de Psicharis es ciertamente discutible a partir de los testimonios que señalan el dialecto de Constantinopla como el predominante en sus escritos (MACKRIDGE 1988). Además, en la segunda edición de *Tò ταξίδι μου*, y consciente del peso progresivo de Atenas como centro político y social de Grecia, Psicharis eliminó los principales elementos *políticos* de la primera edición (HORROCKS [1997], pp. 352-353).

¹⁰ “The compromise solution creates hybrid grammatical systems, ill-formed and structurally inconsistent languages that have to be learned non-natively and are unfit to be used creatively by native speakers and writers. The Arab countries, Tamil country and Greece (as long as the demotic is not solidly codified on its own grammatical structure) are classical examples of the compromised solution” (SOTIRÓPULOS [1982], p. 19). En este punto hemos de recordar que Sotirópulos intentó describir las normas propias del demótico, al menos en el capítulo de la morfología nominal, en su trabajo *Noun morphology of modern demotic Greek* a partir de la información proporcionada por dos hablantes nativos de Atenas sin formación universitaria (SOTIRÓPULOS [1972], p. 18), ya que “since in the Greek schools the grammar of Demotic Greek is never taught, the only grammar with which the students are familiar is the one of καθαρεύουσα and unless these formally ‘educated’ speakers are in a relaxed state of mind, their speech is full of purist forms. It is quite my contention that an educated informant of modern Greek is quite an unreliable source of linguistic information, unless his utterances are elicited under the most natural conditions of communication” (SOTIRÓPULOS [1972], p. 14).

¹¹ “We come now to the question why the political and intellectual elite of modern Greece rejected the vernacular tradition and continued to behave like their Byzantine predecessors. The answer lies in the historical fact that modern Greece never really had an autochthonous revolutionary bourgeois class to undertake the linguistic revolution that all

siempre han boicoteado la creación de una variedad normativa a partir de la oralidad, y los griegos continúan aprendiendo su lengua vernácula “through a process of classicization of their own natural language” (Sotirópulos 1992, p. 164).

El neodemoticismo de nuestro autor también pone de manifiesto una cuestión que se planteó a raíz de la reforma de 1976: el problema creado no ya por la existencia de formas concurrentes y su mayor o menor adecuación estilística (cuándo es mejor decir, por ejemplo, της κυβέρνησης ο της κυβερνήσεως)¹², sino por sus connotaciones como elementos característicos de unas variedades usadas tradicionalmente por grupos políticos antagonicos.

En este punto debemos recordar que la polarización ideológica entre purismo y demoticismo se agudizó durante la pasada década de los 40. El comunismo promovió el uso de la lengua demótica durante la Ocupación y la Guerra Civil en las áreas bajo su control¹³, y la *cazarévusa* conservó permanentemente un estatus oficial que se vio reforzado durante el régimen de los Coroneles (1967-1974): recordemos que en un libro editado por las Fuerzas Armadas en 1972, *‘Η Έθνική Γλώσσα*, se afirma, entre otras cosas, que el demótico es la variedad oral de la *cazarévusa* (Tsopanakis 1976, p. 244)¹⁴.

Una vez liquidada la dictadura, la reforma de abril de 1976 declaró como única lengua oficial en todos los niveles de instrucción la “νεοελληνική”, concretamente “η διαμορφωθείσα εις πανελλήμιον εκφραστικόν όργανον υπό του Ελληνικού λαού και των δοκίμων συγγραφέων του Έθνους, δημοτική, συντεταγμένη άνευ ιδιωματισμών και ακροτήτων” (Lampsidis 1993, pp. 325-326). Sin embargo, esta definición es bastante ambigua (Beaton 1999, pp. 325-326). Se habla del pueblo y de los escritores sin referencia cronológica alguna, y decidir qué son dialectalismos tal

bourgeois classes undertook in the rest of Europe” (SOTIRÓPULOS [1992], p. 169; *vid.* este mismo argumento en SOTIRÓPULOS [1982], p. 21).

¹² Sobre este ejemplo, *vid.* BABINIOTIS (1982).

¹³ Durante la Ocupación, Grecia estuvo dividida de hecho en dos zonas: la controlada por los ejércitos invasores y la “Grecia libre” de la resistencia, donde se procedió a una organización política y social del territorio con uno de sus máximos exponentes en el sistema escolar. Numerosos maestros se incorporaron al EΛΑΣ y al EΛΑΜ, y crearon escuelas en las que se enseñaba habitualmente sin libros, aunque en algunos lugares también se editaron obras escolares en demótico (MAZOWER [1993], pp. 280-282; CLOSE [1995], pp. 15-18).

¹⁴ En este punto debemos recordar que en 1964, durante el breve mandato de G. Papandreu como Primer Ministro, se promovió una reforma educativa favorable al uso del demótico (FILIPPAKI-WARBURTON [2000¹]).

vez no sea demasiado complicado. Lo que sí parece más difícil es decidir qué son extremismos (zarcaísmos, formas demasiado populares, ambos?), y las connotaciones ideológicas no tardaron en manifestarse en esta cuestión.

Normalmente el purismo ha sido asimilado a la derecha y el demoticismo a la izquierda. En consecuencia, lo que para unos eran extremismos arcaicos que denotaban actitudes políticas conservadoras (por ejemplo, los genitivos en *έως* o los grupos consonánticos *πτ*, *κτ*), para otros no eran sino elementos propios del griego moderno, y el uso de formas *demasiado* demóticas ha sido visto a menudo como una manera de expresar ideas socialmente progresistas (Babinotis 1977, pp. 9-10). Un episodio significativo al respecto fue la polémica sobre la *n* final de algunos sustantivos de género neutro (por ejemplo *δελτίου*). Según Agapitós Tsopanakis, la desaparición de dicha letra constituyó todo un *σύμβολο της πίστewς* para muchos demoticistas, y ello provocó algunas hipercorrecciones, por ejemplo, su supresión en el participio neutro de presente, *με το ισχύο σύστημα* (Tsopanakis 1987).

Esta polémica es sólo un ejemplo de que decidir qué son y qué no son extremismos en griego moderno ha sido un tema discutido no con argumentos lingüísticos, sino sobre todo a partir de posiciones ideológicas. Estas son las “nuevas cuestiones de la lengua” que se perpetúan en escritos como el de Sotirópulos y que han obstaculizado el normal desarrollo del griego moderno como lengua nacional de Grecia. Veamos cómo.

§ 2. Con la reforma de 1976 el griego moderno iniciaba necesariamente un proceso de adaptación para asumir, como nueva lengua oficial, unas funciones sociales que hasta entonces habían sido desempeñadas de manera prácticamente exclusiva por la *cazarévousa*. Además, se consideró oportuno actualizar la propuesta normativa de 1941 inspirada por Triandafilidis¹⁵ y una comisión *ad hoc* formada por lingüistas y pedagogos se

¹⁵ Recordemos que, durante el régimen dictatorial de Metaxás, se creó mediante un decreto del 14 de diciembre de 1938 una comisión presidida por Manolis Triandafilidis con la misión de elaborar una gramática oficial de la lengua demótica, destinada primordialmente a la enseñanza. Dicha comisión era bastante heterogénea en cuanto a la ideología lingüística de sus miembros: V. Favis era un purista acérrimo (de hecho, vertió duras críticas contra la gramática una vez publicada, y TRIANDAFILIDIS [1948], p. 391, se preguntó por qué una persona de su talante había aceptado formar parte de la comisión), A. Tzártanos representaba un demoticismo de carácter conservador, y las ideas reformistas de C. Carceos (pseudónimo de Cléandros Lácon[as]) y Z. Stavros iban mucho más allá que las del propio Triandafilidis (CRIARÁS

encargó de la revisión de la gramática (Tsopanakis [1982]₁, pp. 16-17), introduciendo modificaciones que, en cualquier caso, no afectaban en exceso a los contenidos de la obra.

Lo cierto, sin embargo, es que el Estado griego no aplicó la reforma con demasiada rapidez más allá del ámbito educativo. Recordemos que hasta 1982 no se constituyó una comisión oficial encargada de reescribir los diferentes códigos legislativos, y para los documentos administrativos no se tomaron medidas significativas. Éstos siguen presentando una sintaxis más o menos purista que hace necesaria, según Criarás, una actuación programática con el fin de establecer un modelo de lengua demótica para dicho sector. Señalemos, no obstante, que en 1996 la Escuela de Administración de Grecia emprendió una investigación sobre el griego usado por los organismos públicos a fin de determinar las intervenciones lingüísticas que se tenían que llevar a cabo en este ámbito (Criarás [1996]₁, pp. 124-125; [1996]₂).

Como era de esperar, la lentitud del Estado en la aplicación de la reforma propició que algunos grupos se sintieran defraudados en sus expectativas de cambio lingüístico. La *cazarévusa* continuaba siendo usada en los documentos oficiales (justicia, ejército, administración: Criarás [1981]), y esta situación reflejaba, según Sotirópulos, la intención de retardar la puesta en marcha de la reforma. Además, la ley de 1976 habla de "δημοτική", pero también se han propuesto otras denominaciones (νεοδημοτική, κοινή νεοελληνική, etc.) para evitar un nombre tradicional que no era del agrado de algunos sectores¹⁶.

Por lo demás, la más o menos calculada ambigüedad del texto que anunciaba la reforma contribuyó a que aparecieran opiniones divergentes acerca de la lengua que el Estado había declarado oficial. Así, desde posiciones *neodemoticistas* (el artículo de Sotirópulos, por ejemplo) se reivindicó sin demasiado éxito la demotización del léxico de origen purista incorporado al neogriego oral¹⁷, y otros estamentos vieron en la ley de 1976 una imposición del demótico como único referente lingüístico, en virtud del

[1992], pp. 191-192). Carceos fue uno de los miembros más descontentos con el resultado final, y en 1943 publicó diversos artículos en contra de la gramática, sobre todo en contra de su ortografía (TRIANDAFILIDIS [1948], pp. 381-384).

¹⁶ Según SOTIRÓPULOS (1982), p. 7, "the terms -neo-Katharevousa, simplified Katharevousa, the language of the newspapers and the Athenians salons, the language of the educated, neo-demotic, non-extremist demotic, disciplined demotic, etc., etc.- reflect the perennial delaying tactics of the dominant classes".

¹⁷ Se trata de un fenómeno que ya había previsto Triandafilidis (CRIARÁS [1985]).

cual se abandonaba la contribución de la *cazarévusa* y del griego clásico para la configuración de la lengua contemporánea (Criarás [1996₁], p. 120).

También se ha hablado de un griego moderno “πέρα από της καθαρεύουσας και της δημοτικής” (Babinotis [1979]), con una tendencia evidente hacia el purismo arcaizante, y nunca han faltado artículos de opinión en los que se han defendido opciones gramaticales y ortográficas opuestas no sólo a la ortodoxia demótica, sino también a la gramática normativa oficial¹⁸. Además, numerosos intelectuales agrupados en el llamado Ελληνικός Γλωσσικός Όμιλος sostuvieron durante la pasada década de los 80 que el empobrecimiento del neogriego era debido al hecho de haber sido *arrancado* de sus raíces, por lo que postularon y practicaron el libre uso de formas puristas y clásicas (Ελληνικός Γλωσσικός Όμιλος 1982/1984)¹⁹. Para dicho grupo, la mejora de la calidad lingüística de los griegos era posible tan sólo mediante el recurso a la *cazarévusa* y a la lengua clásica (que tendría que ser enseñada en el Γυμνάσιο, es decir, a jóvenes entre doce y quince años: Landsman [1989], p. 16; Criarás [1996₁], pp. 121-122), pero según Anna Frangudaki el gusto por el arcaísmo de que hacen gala estos autores forma parte de un discurso carente de función comunicativa. Su intención es únicamente la de transmitir, a través de una mezcla arbitraria de elementos antiguos y modernos, una imagen de superioridad cultural y social que puede ser enmarcada en una crisis de identidad nacional provocada, en gran medida, por la incorporación de Grecia a la Comunidad Europea (Frangudaki 1992; 1997).

La consecuencia de todos estos debates ha sido no una διγλωσσία, sino una πολυγλωσσία que, a pesar de ser positiva para el enriquecimiento estilístico de la lengua, plantea dificultades a la hora de establecer unas formas referenciales²⁰, ya que las opciones normativas han estado dominadas por lo que podemos llamar las *representaciones simbólicas* de la *cazarévusa* y del demótico. Así lo ha explicado Jristos Cleris:

¹⁸ Vid. PAPADATOS (1976) y CANELÓPULOS (1978), por ejemplo. Según Robert BROWNING (1982), p. 66, “one may say that the language question in its classical form –katharevousa or demotike– has now been answered resoundingly in favour of demotike, but that there is still argument about which features of unstandardized demotike are to characterize the common national language which is today the chief medium of intercourse”.

¹⁹ Vid. las críticas de LAMPSIDIS (1982).

²⁰ Según Paul L. GARVIN (1993), p. 47, una lengua estándar funciona como “marco de referencia” al constituirse en última instancia de corrección frente a las posibles alternativas a las que se ven expuestos los miembros de una comunidad lingüística, ya que resuelve a su favor las vacilaciones entre las diversas formas concurrentes y, en consecuencia, dirige la evolución de las lenguas.

[...] ceux deux appellations, *katharévoussa* et *dhimotiki*, sont plutôt les témoins d'un conflit idéologique faisant partie d'une recherche d'identité grecque qui se canalise au moyen des formes linguistiques et dont les origines remontent loin dans le passé. Cette polarisation idéologique a eu une influence importante dans le jeu habituel de création, résurgence, disparition ou survie des formes linguistiques qui, par ailleurs, sont soumises à la dynamique interne de la langue, ainsi qu'aux exigences fondamentales des besoins de la communication. Dans une telle approche, bien au-delà d'une diglossie, on a affaire à une véritable polyglossie, qui est le témoin de cette longue histoire et contribue positivement à ses moyens d'expression» (Cleris [1992], pp. 90-91).

De esta manera, la variedad estándar que se iba configurando poco a poco gracias a la acción educativa y a los medios de comunicación fue desafiada a menudo con el uso de formas petrificadas de la anterior lengua oficial o con procedimientos no muy adecuados de demotización, y la violación consciente de la gramática normativa ha servido para evidenciar la adscripción política de los hablantes. Paradójicamente, a finales de los 70 y principios de los 80 algunos intelectuales de izquierda introdujeron en sus discursos elementos propios de la *cazarévusa* para mostrar una actitud contraria a las jerarquías del Estado, promotoras de una lengua demótica *sin extremismos* (Landsman [1989], p. 161; Frangudaki [1997], p. 67). Por otro lado, los desafíos a la normativa siguen vigentes y se manifiestan sobre todo en la ortografía: el sistema monotónico, reivindicado por Triandafilidis y adoptado oficialmente en 1982, es cuestionado por algunos sectores, y recordemos que la gramática de Agapitós Tsopanakis (1994) fue publicada con el politónico²¹.

Ante una situación tal, no han faltado voces defendiendo la necesidad de emprender un acercamiento descriptivo al neogriego en el que no se tengan en cuenta los parámetros de la *cazarévusa* y del demótico, cargados de unos componentes ideológicos que dificultan la descripción objeti-

²¹ Lo cierto es que se siguen publicando numerosos libros con el sistema politónico. Como anécdota reciente podemos referirnos a las opiniones que expresa una entrevistada en el "BHMAgazino" del 14 de julio de 2002 (p. 8) sobre el uso del politónico en el diario "Εστία": lo califica de "γλωσσική αντίσταση" y explica que de esta manera los más jóvenes se preguntarán y recordarán por qué se escribe *καθ' ομοίωσιν* y no *κατ' ομοίωσιν*. Vale la pena recordar que en 1980 Cornelius Castoriadis se manifestó en contra del sistema monotónico y a favor del uso de los infinitivos con artículo, imprescindible, según él, para la expresión del pensamiento filosófico (COPIDAKIS [2000,1]). Sobre la gramática de Tsopanakis, *vid.* la extensa reseña de CRIARÁS (1994).

va de la lengua contemporánea²². Éstas son las palabras de Jristos Cleris al respecto:

«[...] actuellement nous ne voyons pas l'intérêt ni la possibilité scientifique de présenter sous formes de contraste entre la katharévoussa (quelle katharévoussa?) et le démotique (quel démotique?) les formes du grec contemporain. Une recherche s'impose au préalable. La loi de 1976 entraîne par ailleurs une discussion qui risque d'influencer le développement des nouvelles normes» (Cleris [1983], p. 357).

Cleris afirma que *cazarévoussa* y demótico son términos históricos que no pueden funcionar como referentes a la hora de articular una descripción del griego moderno. Sin embargo, no deja de ser curioso que en el prólogo de la edición griega de su *Standard Modern Greek*, Peter Mackridge haga una observación acerca de la inclusión en su trabajo de formaciones fonéticas y morfológicas que pertenecen tradicionalmente a la *cazarévoussa*. Éstas pueden no ser del agrado de los demoticistas, pero hay que consignarlas a causa de su vigencia:

«[...] είμαι σε θέση να διακρίνω πως το βιβλίο αυτό μπορεί να προβλημάτσει κάπως τους δημοτικιστές, γιατί δείχνει συγκατάβαση στη χρήση ενός πλήθους στοιχείων της καθαρεύουσας, που τυπικά δε συμβιβάζονται με τη γραμματική της παραδοσιακής δημοτικής. Οι αναγώστες που είναι αυτής της γνώμης πρέπει να έχουν στο νου τους ότι η προσέγγιση της νεοελληνικής που επιχειρείται στο βιβλίο μου είναι περιγραφική και όχι ρυθμιστική. Επομένως, όταν παίρνω κάποια στοιχεία της καθαρεύουσας, κάθε άλλο παρά τα επικροτώ» (Mackridge [1990], p. 29).

Sin hacer caso del posible disgusto de los demoticistas (suponemos que Sotirópulos entre ellos), en trabajos como el de Mackridge se describe un *Standard Modern Greek* que se caracteriza sobre todo por la presencia, en la lengua escrita y en la oral de las zonas urbanas, de algunos elementos puristas que no se han asimilado fonética o morfológicamente al demótico tradicional²³. De hecho, según Irimi Filippaki-Warburton (1988, p. 39) la

²² Trabajos descriptivos en esta línea son los de JOSEPH & FILIPPAKI-WARBURTON (1987), CLERIS & BABINIOTIS (1996/1999), HOLTON ET AL. (1997), CLERIS (1998). Vid. también las consideraciones de TSPANAKIS (1976).

²³ Sobre las características del *Standard Modern Greek*, vid. MACKRIDGE (1990) y HORROCKS (1997), pp. 362-365.

cazarévusa debería ser considerada un dialecto más del neogriego que, como otros, ha realizado contribuciones significativas a la κοινή moderna. Es evidente, en efecto, que su influencia ha enriquecido la lengua mediante distinciones semánticas y estilísticas acordes con las teorías del Círculo Lingüístico de Praga²⁴. Así, los sistemas fonéticos tradicionales de la *cazarévusa* y del demótico coexisten, y la asimilación del primero al segundo comportaría la eliminación de una diversidad léxica necesaria para cualquier variedad estándar²⁵. Este es el fenómeno que se observa, por ejemplo, en los grupos πτ / φτ y φθ / φτ. Desde el siglo IX, la tendencia en la lengua hablada ha consistido en la disimilación de los grupos de oclusivas sordas (/p/ > /p^h/ en el primer caso) y aspiradas (/t^h/ > /t/ en el segundo). Esta sería la *norme* del demótico. Sin embargo, dichos cambios no se han completado en la totalidad del léxico neogriego, y actualmente no sólo se distingue entre λεπτά y λεφτά o φθίνω y φτύνω, sino que también coexisten εφτά y επτά o οκτώ y οχτώ (Filippaki-Warburton [1980], p. 53; Horrocks [1997], pp. 214-215).

§ 3. Hoy día el simbolismo ideológico de la *cazarévusa* y del demótico parece haber desaparecido²⁶, y el uso de elementos propios de la primera responde a menudo a intenciones humorísticas (Canakis 1994). Pero persiste una notable πολυμορφία en distintos tipos de discurso (oral y escrito, relacionada básicamente con formaciones de signo purista) cuya descripción requiere una perspectiva υφολογική 'estilística', tal como ha señalado Anna Yordanidu en referencia a la morfología verbal:

«[...] μια περιγραφική –και όχι ρυθμιστική– προσέγγιση της standard νεοελληνικής θα πρέπει να συμπεριλάβει τις λόγιες καθιερωμένες επιλογές αλλά με τον κατάλληλο υφολογικό σχολιασμό και χωρίς να τις γενικεύει για όλες τις κατηγορίες ρημάτων» (Yordanidu 1999, pp. 838-839).

²⁴ Sobre la presencia de elementos propios de la *cazarévusa* en el griego moderno, sobre todo a nivel fonético, *vid.* HAWKINS (1980), FILIPPAKI-WARBURTON (1980) y KOFOD (1992).

²⁵ “[...] la stabilisation de la langue standard ne doit pas entraîner un nivellement complet, c'est-à-dire, l'élimination de la diversité fonctionnelle et stylistique nécessaire à la langue standard; ensuite parce que, si cela se produisait, la langue standard risquerait de se priver des moyens dont elle dispose pour éviter les répétitions ennuyeuses là où il le faut, c'est-à-dire, qu'elle se priverait de ses moyens de différenciation stylistique” (CÍRCULO LINGÜÍSTICO DE PRAGA 1932, p. 802).

²⁶ Según Marianna SPANAKI (1998, p. 187), “in recent years the symbolic function of Katharevousa and Demotic has faded away”.

Sin embargo, a la hora de acercarnos al griego moderno la alternativa a las “nuevas cuestiones de la lengua”, es decir, a la dicotomía *cazarévusa*/demótico, también nos la puede proporcionar una descripción de carácter sociolingüístico en la que, desterrando las referencias a posibles connotaciones ideológicas, se señale, en cambio, la distribución diastrática de las formas concurrentes. En este sentido, Fotis Cavucópulos (1992, pp. 110-111) ha hablado de determinados usos del genitivo característicos del discurso de las clases elevadas (como complemento de ciertos verbos, como *στερούμαι*, o de algunas preposiciones, como *κατά*). El mismo fenómeno se observa en determinadas formaciones morfológicas (la coexistencia de los genitivos *κυβερνήσεως* y *κυβέρνησης* o de los aoristos *απεφάσισα* y *αποφάσισα*) y en algunos grupos consonánticos (*επτά* / *εφτά*, *παίχθηκε* / *παίχτηκε*): los primeros se encuentran, por lo general, en los registros de las clases altas y a menudo faltan en los usos no públicos de la lengua, aunque a veces la opción por unos o por otros responde simplemente a gustos personales²⁷.

Cavucópulos también ha subrayado la necesidad de redactar una gramática funcional neogriega, pero ha enfatizado las dificultades que se derivan de los distintos usos sociales del griego moderno y de la escasez de estudios al respecto²⁸. Por otro lado, la diversidad morfológica también ha hecho que se hayan publicado trabajos descriptivos con el objetivo de determinar unas formas referenciales que pongan fin a la *πολυλωσσία* (por ejemplo, Tsolakis 1994). Mientras tanto, la posible gradación estilística y diastrática del neogriego no sólo debería ser tenida en cuenta en la redacción de gramáticas, sino también en su enseñanza como lengua extranjera (Ducanari 1991; Babiniotis 1992, pp. 127-128; Cacridí-Ferrari & Jilá-Marcopulu 1996).

En definitiva, la descripción de la variedad estándar en Grecia aún ha de hacer frente a las connotaciones tradicionales de las formas concurrentes y, en último término, a unas preferencias individuales justificadas de maneras muy diversas: socialmente, culturalmente, estéticamente. No es sólo que los contornos del estándar estén mal definidos (algo habitual en

²⁷ “[...] the choice between the two alternative forms depends on the degree of formality of the register, in a given discourse, or even individual preferences. Thus words with combinations of voiceless fricatives or plosives are more formal than their corresponding forms with one fricative and one plosive” (HOLTON *ET AL.* 1997, p. 14).

²⁸ Sin embargo, *vid.* los trabajos de CURUCLU (1991), JOSEPH (1992), YORDANIDU (1993) y PAPAIZIKOU COCHRAN (1997), además de las referencias citadas *supra*, nota 21.

muchas lenguas), sino que el intento de definirlos genera polémicas en las cuales resurgen los *fantasmas del pasado*²⁹. El problema se reduce, por lo tanto, a cómo evitar unas connotaciones que, además, parecen impedir la diversificación diatrática y estilística propia de una lengua estándar, ya que una forma que no se adhiriera a las características propias del demótico tradicional corre el riesgo de ser vista como una concesión intencionada a los ideales reaccionarios que representaría la *cazarévusa*³⁰. Un artículo como el de Sotirópulos demuestra la vigencia de esta ideología lingüística en algunos sectores.

Forma y función van de la mano en la planificación de una lengua, y lo cierto es que el reconocimiento oficial del demótico fue acompañado de un cierto grado de ambigüedad en la definición de las formas referenciales. Ello provocó “nuevas cuestiones de la lengua” en las que se han involucrado tanto los neopuristas como los neodemotocistas. Y si los primeros se exceden en sus propósitos, los segundos olvidan —o quieren olvidar— las enseñanzas del padre *par excellence* del griego moderno: que una lengua es un instrumento social sometido a fluctuaciones en su uso cotidiano, y que una variedad estándar es, necesaria e inevitablemente, una construcción, si no τεχνική, sí τεχνητή. Triandafilidis *dixit* (1920, p. 320). He aquí, tal vez, la clave para resolverlas.

Josep M. BERNAL

IES Josep M. Quadrado
c/ Mallorca, 65
07760 Ciutadella de Menorca
ILLES BALEARS

²⁹ “Η επιστροφή του γλωσσικού φαντάσματος” es el título con el que Dimitris Maronitis inició una de las últimas grandes polémicas lingüísticas a raíz de la publicación de un manual escolar de Babiniotis (v. el suplemento “Νέες Εποχές” del periódico *Το Βήμα*, 11.IV.1993, 18.IV.1993).

³⁰ Sin embargo, al hablar de las justificaciones de carácter personal que se dan a determinadas preferencias morfológicas de signo purista, no debemos olvidar las siguientes palabras de YORDANIDU (1999, p. 839, nota 9): “το γεγονός ότι οι λόγιοι σχηματισμοί επιβιώνουν ή κυριαρχούν σε ορισμένες περιπτώσεις, και κυρίως σε επίσημες περιστάσεις επικοινωνίας, ερμηνεύεται στα πλαίσια μιας κοινωνιολογιστικής θεώρησης, όπου, εφόσον το γλωσσικό πρότυπο χρησιμεύει και ως μηχανισμός διακρίσεων, θα πρέπει να χαρακτηρίζεται από σχετικό βαθμό δυσκολίας και πολυπλοκότητας —όσο πιο πολύπλοκα σχήματα, τόσο μεγαλύτερο κύρος αποκτά αυτός που τα κατέχει”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BABINIOTIS, G. D. (1977), «A linguistic approach to the 'language question' in Greece», *Byzantine & Modern Greek Studies*, 1, pp. 9-10.
- (1979), *Νεοελληνική κοινή: πέρα από τῆς καθαρηνούσης καὶ τῆς δημοτικῆς*, Atenas, Grigoris.
- (1982), «Κατάστασης εναντίου Καταστάσεως: μιὰ ἀνάλυση», reed. en id. (1994), pp. 217-230.
- (1988), «Γιάννης Ψυχάρης: ἡ γλωσσολογικὴ του συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς Ἑλληνικῆς», reed. en id. (1994), pp. 77-106.
- (1992), «Theme II: the teaching of modern Greek as a first and a foreign second language», *La linguistique*, 28/2, pp. 115-130.
- (1994), *Ἑλληνικὴ γλῶσσα: παρελθόν, παρόν, μέλλον*, Atenas, Gutenberg.
- BAUM, R. (1987), *Hochsprache Literatursprache Schriftsprache: Materialien zur Charakteristik von Kultursprachen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BEATON, R. (1999), *An introduction to modern Greek literature*, Oxford UP, 2^a ed.
- BÉDART, E. & MAURAS, J. (EDS.) (1983), *La norme linguistique: textes colligés et présentés par*—, Gouvernemet du Québec (Conseil de la Langue française), Le Robert.
- BROWNING, R. (1982), «Greek diglossia yesterday and today», *International Journal of the Sociology of Language*, 35, pp. 49-68.
- CANAKIS, C. (1994), «Diglossia as an agent of humor in the writings of Elena Akrita», *Journal of Modern Greek Studies*, 12/2, pp. 221-237.
- CÍRCULO LINGÜÍSTICO DE PRAGA (1932), «Thèses générales du Cercle linguistique de Prague: principes pour la culture de la langue» (trad. de A. Thouin y F. Paradis, rev. de P. L. Garvin), en: BÉDART & MAURAS (1983), pp. 799-807.
- CLAIRIS, Chr. (1983), «Le cas du grec», en Cl. HAGÈGE & I. FODOR (EDS.), *La réforme de langues: histoire et avenir*, Hamburgo, Buske Verlag, vol. 1, pp. 351-362.
- (COORD.) (1992), «Table ronde: grammaire fonctionnelle du grec», *La linguistique*, 28/2, pp. 83-103.
- (1998), «Le système nominal du grec», *La linguistique*, 34/2, pp. 21-26.
- & ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗΣ, Γ. Δ. (1996/1999), *Γραμματική της Νέας Ελληνικής: δομο-λειτουργική-επικοινωνιακή*, Atenas, Ελληνικά Γράμματα, 2 vols.
- CLOSE, D. H. (1995), *The origins of the Greek civil war*, Londres y Nueva York, Longman.
- COUROUCLI, M. (1991), «Diglossie et double langage: langues et langages d'honneur en Grèce», *Langage et Société*, 57, pp. 71-92.
- DOUKANARI, E. (1991), «Greek diglossia to Greek dimorpha: a new dilemma for linguists and teachers», *Georgetown University Round Table for Languages and Linguistics*, pp. 509-527.
- ΕΛΛΗΝΙΚΟΣ ΓΛΩΣΣΙΚΟΣ ΟΜΙΛΟΣ (1982/1984), *Ελληνική Γλώσσα: αναζητήσεις και συζητήσεις*, Atenas, Kardamitsas, 2 vols.

- FRANGOUDAKI, A. (1992), «Diglossia and the present language situation in Greece: a sociological approach to the interpretation of diglossia and some hypotheses on today's linguistic reality», *Language in Society*, 21, pp. 365-381.
- (1996), «Τα ιδεολογικά αίτια της ιστορικής διαμάχης για τη γλώσσα», en *Η Ελληνική γλώσσα-The Greek Language-La Langue grecque*, Atenas, Ministerio de Educación, pp. 21-36.
- (1997), «The metalinguistic prophecy of the decline of the Greek language: its social function as the expression of a crisis in Greek national identity», *International Journal of the Sociology of Language*, 126, pp. 63-68.
- GARVIN, P. L. (1993), «A conceptual framework for the study of language standardization», *International Journal of the Sociology of Language*, 100/101, pp. 37-54.
- HAUGEN, E. (1968), «Dialect, language, nation», reed. en J. B. PRIDE & J. HOLMES (EDS.), *Sociolinguistics: selected readings*, Londres, Penguin, 1972, pp. 97-111.
- HAVRANEK, B. (1932), «Emploi et culture de la langue standard» (trad. de P. L. Garvin), en BÉDART & MAURIS (1983), pp. 815-823.
- HAWKINS, P. (1980), «Greek diglossia and variation theory», *Orbis*, 29, pp. 60-75.
- HOLTON, D.-MACKRIDGE, P.-PHILIPPAKI-WARBURTON, I. (1997), *Greek: a comprehensive grammar of the modern language*, Londres, Routledge, 2^a ed.
- HORROCKS, G. (1997), *Greek: a history of the language and its speakers*, Londres-N. York, Longman.
- ΙΟΡΔΑΝΙΔΟΥ, Α. (1993), «La norme grammaticale et la pratique langagière: remarques sur la morphologie du passif en grec moderne», *Cahiers Balcaniques*, 19, pp. 197-206.
- (1999), «Ζητήματα τυποποίησης της σύγχρονης νεοελληνικής», en Α. Φ. ΧΡΗΣΤΙΔΗΣ (ED.), «*Ισχυρές*» και «*ασθενείς*» γλώσσες στην Ευρωπαϊκή Ένωση: όψεις του γλωσσικού ηγεμονισμού, Salónica, Centro de la Lengua Griega, vol. 2, pp. 835-844 (trad. francesa pp. 845-854).
- JOSEPH, B. (1992), «Language, power and freedom in Greek society», *Journal of Modern Greek Studies*, 10/1, pp. 1-120.
- JOSEPH, B. & PHILIPPAKI-WARBURTON, I. (1987), *Modern Greek: a linguist's grammar*, Londres, Groom Helm.
- ΚΑΚΡΙΔΗ-FERRARI, M. & ΧΕΙΛΑ-ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΥ, Δ. (1996), «Η γλωσσική ποικιλία και η διδασκαλία της Νέας Ελληνικής ως ξένης γλώσσας», en: *Η Νέα Ελληνική ως ξένη γλώσσα: προβλήματα διδασκαλίας*, Atenas, Fundación Goulandri-Horn, pp. 17-51.
- ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, Π. (1978), «Σελίδες γλωσσικής αυτοβιογραφίας», *Νέα Εστία*, 100, pp. 2-8.
- ΚΑΝΟΥΚΟΡΟΥΛΟΣ, F. (1992), «Thème I: la dynamique du grec contemporain: diversité des usages sociaux et dialectaux, convergences et divergences», *La linguistique*, 28/2, pp. 89-103.
- ΚΟΦΟΔ, M. «The influence of *katharevousa* on the phonology of modern Greek», *Byzantine & Modern Greek Studies*, 16, pp. 84-109.
- ΚΟΠΙΔΑΚΗΣ, Μ. Ζ. (2000¹), «Εστίες αρχαισμού», en *ΙΔ.* (2000²), pp. 340-341.

- (ED.) (2000²), *Ιστορία της ελληνικής γλώσσας*, Atenas, ΕΛΙΑ, 3^a ed.
- ΚΡΙΑΡΑΣ, Ε. (1981), «Το κράτος δεν ξεχνάει την καθαρεύουσα», reed. en id. (1992²), pp. 483-486.
- (1985), «Προβλέψεις του Μανόλη Τριανταφυλλίδη και σημερινά γλωσσικά φαινόμενα», reed. en id. (1992²), pp. 62-66.
- (1992¹), «Το γλωσσικό ζήτημα από τα προψυχαραικά χρόνια έως τις μέρες μας», en id. (1992²), pp. 175-205.
- (1992²), *Η γλώσσα μας, παρελθόν και παρόν*, Salónica.
- (1994), «Η Νεοελληνική Γραμματική του Αγαπητού Τσοπανάκη», reed. en id. (1998), pp. 91-209.
- (1996¹), «Είκοσι χρόνια από την αναγνώριση της δημοτικής», reed. en id. (1998), pp. 118-128.
- (1996²), «Γλώσσα και διοίκηση», reed. en id. (1998), pp. 240-241.
- (1998), *Θητεία στη γλώσσα*, Atenas, Govostís.
- LAMUELA, X. (1994), *Estandarització i establiment de les llengües*, Barcelona, Edicions 62.
- ΛΑΜΦΙΔΗΣ, Γ. Ν. (1982), «Κινδυνεύει ή όχι η γλώσσα μας», reed. en id., *Οι νέοι κατήγοροι της γλώσσας μας*, Atenas 1991, pp. 26-30.
- (1993), *Οι περιπέτειες της δημοτικής*, Atenas.
- LANDSMAN, D. (1989), «The Greeks' sense of language and the 1976 linguistic reforms: illusions and disappointments», *Byzantine & Modern Greek Studies*, 13, pp. 159-182.
- LODGE, A. (1993), *French: from dialect to standard*, Londres y Nueva York, Routledge.
- MACKRIDGE, P. (1988), «Ο πρακτικός δημοτικισμός του Ψυχάρη», *Mandatoforos*, 28, pp. 40-45.
- (1990), *Η νεοελληνική γλώσσα* (trad. de Γ. Πετρόπουλος), Atenas, Pataki.
- MAZOWER, M. (1993), *Inside Hitler's Greece: the experience of occupation 1941-1944*, New Haven y Londres, Yale UP.
- ΝΙΡΒΑΝΑΣ, Π. (1988), «Τò ζήτημα τῆς γλώσσας ἐκ τῶν νεωτέρων ἔργων τοῦ κ. Ψυχάρη», reed. en id., *Τὰ "Άπαντα* (ed. Γ. Βαλετάς), Atenas, Χ. Γιοβάνη, s. a.
- ΠΑΠΑΔΑΤΟΣ, Χ. Δ. (1976), *Η ανατομία τῆς δημοτικῆς γλώσσας*, Atenas.
- ΡΑΡΑΤΖΙΚΟΥ COCHRAN, E. (1997), «An instance of triglossia? Codeswitching as evidence for the present state of Greece's "language question"», *International Journal of the Sociology of Language*, 126, pp. 33-62.
- PASOLINI, P. P. (1991), «Nuove questioni linguistiche», en id., *Empirismo eretico*, Milán, Garzanti, pp. 5-50.
- PHILIPPAKI-WARBURTON, I. (1980), «Greek diglossia and some aspects of the phonology of modern Greek», *Journal of Linguistics*, 16, pp. 45-54.
- (1988), «Ο Ψυχάρης ως γλωσσολόγος», *Mandatoforos*, 28, pp. 34-39.
- (2000¹), «Η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση του 1964», en ΚΟΠΠΑΚΗΣ (2000²), pp. 320-321.

- (2000²), «Η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση του 1976», en ΚΟΠΙΔΑΚΗΣ (2000²), pp. 322-323.
- ROUSSEL, L. (1922), *Grammaire descriptive du roméique littéraire*, París.
- SHERMAN, T. (1988), «Psycharis and the Εκπαιδευτικός Όμιλος», *Mandatoforos*, 28, pp. 87-94.
- ΣΟΠΗΡΟΠΟΥΛΟΣ, D. (1972), *Noun morphology of modern demotic Greek*, La Haya y París, Mouton.
- (1977), «Diglossia and the national language question in Greece», *Linguistics*, 197, pp. 5-31.
- (1982), «The social roots of modern Greek diglossia», *Language Problems & Language Planning*, 6/1, pp. 1-28.
- (1992), «The standardization of modern Greek», *Sociolinguistica*, 6, pp. 163-183.
- ΣΠΑΝΑΚΙ, M. (1998), «Modern Greek in the European Union: language, economy and culture», *Byzantine & Modern Greek Studies*, 22, pp. 184-195.
- ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΙΔΗΣ, M. A. (1920), «Η γλώσσα μας στα χρόνια 1914-1920», reed. en id. (1963), pp. 306-425.
- (1948), «Η ὀρθογραφία μας γιὰ συγγραφείς, ἐκδότες καὶ τὸν καθένα ποὺ γράφει τῇ δημοτικῇ», reed. en id. (1965), pp. 331-392.
- (1963), «Ἄπαντα Δ΄. Γλωσσικὸ ζήτημα καὶ γλωσσο-εκπαιδευτικά Α΄», Universidad Aristotélica de Salónica, Instituto de Estudios Neogriegos (Fundación M. Triandafilidis).
- (1965), «Ἄπαντα Η΄. Γλωσσικὸ ζήτημα καὶ γλωσσο-εκπαιδευτικά (ὀρθογραφικά καὶ παιδαγωγικά)», Universidad Aristotélica de Salónica, Instituto de Estudios Neogriegos (Fundación M. Triandafilidis).
- (1981), «Ἄπαντα Γ΄. Νεοελληνικὴ γραμματικὴ: ἱστορικὴ εἰσαγωγή», Universidad Aristotélica de Salónica, Instituto de Estudios Neogriegos (Fundación M. Triandafilidis), 1^a ed. 1938.
- ΤΣΟΛΑΚΗΣ, Χ. Α. (1994), «Η πολυμορφία στο ρήμα της κοινῆς νεοελληνικῆς γλώσσας ἤτοι ο μύθος της “γλωσσικῆς αναρχίας” καὶ ἡ γλωσσικὴ πραγματικότητα», *Φιλολόγος*, 75, pp. 56-58.
- ΤΣΟΠΑΝΑΚΗΣ, Α. Γ. (1976), «Δημοτικὴ καὶ καθαρῆουσα (προβλήματα υἰοθεσίας)», reed. en id. (1982₂), pp. 244-252.
- (1982₁), «Προλογικά», en id. (1982₂), pp. 7-21.
- (1982₂), «Ὁ δρόμος πρὸς τὴν Δημοτικὴν», Salónica, Kiriakidis.
- (1987), «Προβλήματα της δημοτικῆς: το τελικὸ -ν-», *Γλωσσολογία*, 13/14, pp. 6-20, 6-18.
- (1994), *Νεοελληνικὴ γραμματικὴ*, Atenas y Salónica, Estía y Kiriakidis.
- ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ, Κ. (1992), *Ἐξάρτηση καὶ ἀναπαραγωγή: ὁ κοινωνικὸς ρόλος τῶν εκπαιδευτικῶν μηχανισμῶν στὴν Ἑλλάδα 1830-1922* (trad. de I. Πετρόπουλος y K. Τσουκαλᾶς), Atenas, Themelio, 6^a ed.

ΚΟΙΝΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΣΤΟΝ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟ ΤΩΝ ΒΑΛΚΑΝΙΚΩΝ ΛΑΩΝ

RESUMEN: El autor de este trabajo enumera una serie de elementos comunes existentes en la cultura tradicional de los distintos pueblos balcánicos, como las canciones populares, las canciones de la vida familiar y social, los refranes, la cultura material, el arte popular, las fiestas, etc. Portadores y difusores de estos elementos culturales comunes fueron los gremios de artesanos, los comerciantes, los ganaderos, etc. La influencia entre griegos y restantes pueblos balcánicos fue recíproca, si bien se observa que la de aquéllos tiene una extensión, por lo general, mayor. Con todo, las diferencias que se observan no permiten postular la existencia de una cultura popular unificada.

PALABRAS CLAVE: Cultura popular, pueblos balcánicos, costumbres tradicionales.

ABSTRACT: The author of this paper lists a series of common items in several balkan countries' traditional culture, such as popular songs, social and familiar songs, sayings, material culture, folk art, customs, festivities, etc. Carriers and spreaders of these common cultural items were groups of artisans, traders, cattlemen, etc. Greek and other balkan people's influence was reciprocal upon one another, although the formers' generally reaches a wider area. Nevertheless, the existing differences don't let us assume the presence of a veritable unified popular culture.

KEY WORDS: Popular culture, balkan countries, traditional customs.

Στον χώρο των Βαλκανίων συγκρούστηκαν αλλά και συμβίωσαν ανά τους αιώνες φυλές, έθνη, πολιτισμοί και θρησκείες¹, με την ορθοδοξία και το ισλάμ να κυριαρχούν. Στις διαδικασίες αυτές πρωταρχικό ρόλο έπαιξε η παρουσία του χριστιανισμού αλλά και του Ελληνισμού², που διαμόρφωσαν πρότυπα ζωής και πολιτισμικών αξιών, δίνοντας στους υπόλοιπους βαλκανικούς λαούς την πρώτη ύλη για την δόμηση και των δικών τους πολιτισμικών συστημάτων³. Τις αξίες αυτές, στο πεδίο του παραδοσιακού και του λαϊκού πολιτισμού, θα προσπαθήσει να σκιαγραφήσει η μελέτη που ακολουθεί, με έμφαση στα ελληνικά στοιχεία που αποτέλεσαν την κοινή βάση των παραδοσιακών πολιτισμικών συστημάτων στο χώρο της βαλκανικής χερσονήσου.

Μια σύντομη επισκόπηση της βαλκανικής ιστορίας καταδεικνύει ότι για μεγάλα χρονικά διαστήματα ο γεωγραφικός αυτός χώρος υπήρξε αδιάσπαστος και πολιτικά-διοικητικά ενιαίος, ώστε να είναι δυνατή η ελεύθερη διακίνηση εμπορευμάτων και ιδεών. Η πραγματικότητα αυτή υπήρξε ανέκαθεν υπέρ των Ελλήνων, αφού Έλληνες έμποροι και ελληνικά πλοία⁴ μπορούσαν να κινηθούν με άνεση, αποκομίζοντας πλούτη και προσκομίζοντας πολιτισμικά στοιχεία, τα οποία γίνονταν δεκτά από τους υπόλοιπους λαούς της περιοχής.

Μια γενική παρατήρηση που θα μπορούσε εδώ να γίνει είναι η τάση ιδεολογικής και εθνικιστικής εκμετάλλευσης των επιστημονικών συμπερασμάτων, τα οποία κάποτε καθοδηγούνται ή υπαγορεύονται, για να εξυπηρετήσουν τους ποικίλους βαλκανικούς εθνικισμούς. Στο πλαίσιο αυτό, μια υψάλια θεώρηση των πραγμάτων παρουσιάζει μεγάλες δυσκολίες και εμπειρεκλείει κινδύνους για τον ερευνητή. Με όσα ακολουθούν θα επιχειρηθεί μια τέτοια προσέγγιση, με βάση την υπάρχουσα βιβλιογραφία και τα μέχρι σήμερα πορίσματά της. Η αποσπασματικότητα των θεμάτων που έχουν μελετηθεί και η έλλειψη επαφών και συντονισμού ανάμεσα στους ερευνητές των διαφόρων βαλκανικών χωρών προσδιορίζουν αναπότρεπτα την δομή όσων θα ακολουθήσουν: αποσπασματική δια-

¹ G. CASTELLAN, *Histoire des Balkans (XIVe-XXe siècle)*, Paris 1991, σ. 17. ΑΧ. ΛΑΖΑΡΟΥ, *Βαλκάνια και Βλάχοι*, Αθήναι 1993, σ. 10.

² Βλ. ενδεικτικά τις απόψεις του V. PARVAN, *La penetration hellenique et hellenistique dans la vallée du Danube*, Bucarest 1923, σ. 10 κ.εξ.

³ ΑΧ. ΛΑΖΑΡΟΥ-ΡΙΤΑ ΛΑΖΑΡΟΥ, *Εθνικά και μειονοτικά θέματα. Στοιχεία ενημερωτικά*, Αθήνα 1990, σ. 62. ΑΧ. ΛΑΖΑΡΟΥ, *Βαλκάνια...* σ. 11 και σημ. 9.

⁴ Βλ. σχετικά D. M. PIRPIDI, *I Greci nel Basso Danubio*, Milano 1971, σ. 171 κ.εξ. και ΑΧ. ΛΑΖΑΡΟΥ, *Τα ελληνικά πλοία στον Δούναβι. φορείς και υπέρμαχοι πολιτισμού*, Αθήνα 1974, με βιβλιογραφία.

πραγμάτευση ζητημάτων παραδοσιακού και λαϊκού πολιτισμού, τοις μέρους κυρίως θεμάτων φιλολογικής και εθνομυθολογικής λαογραφίας, μικρή αναφορά στα μειονοτικά πολιτισμικά χαρακτηριστικά προσδιορίζουν και χαρακτηρίζουν την μέχρι σήμερα έρευνα. Στη συνέχεια θα εξεταστούν τέτοια μεμονωμένα παραδείγματα, στην προσπάθεια εξαγωγής ενός τελικού και γενικού συμπεράσματος.

Ο τομέας των δημοτικών τραγουδιών προσείλκυσε αρκετά νωρίς το ενδιαφέρον των Βαλκανίων λαογράφων, ιδίως με τη μορφή της δημοτικής ποιήσεως, όπου με σύγκριση μπορούσαν να διαπιστωθούν κοινά μοτίβα και θέματα⁵. Οι ομοιότητες αυτές ερμηνεύθηκαν ως ενδείξεις, ή και αποδείξεις, για την ύπαρξη ενός κοινού πολιτισμικού υποστρώματος, ενός κοινού βαλκανικού πολιτισμού με ελληνικές ρίζες και καταβολές. Στην περίπτωση του τραγουδιού για το γεφύρι της Άρτας⁶, για παράδειγμα, έχουν καταγραφεί ελληνικές, βουλγαρικές και σερβικές παραλλαγές, η συγκριτική εξέταση των οποίων οδήγησε στο συμπέρασμα της προτεραιότητας του ελληνικού τραγουδιού, αφού το βουλγαρικό θεωρείται αντιγραφή του, και το σερβικό, διαπλατυσμένη μορφή του, όπου έχουν προστεθεί και περιττές λεπτομέρειες. Οι απόψεις αυτές οδηγούν με τη σειρά τους τον μελετητή στο συμπέρασμα ότι ορισμένα βουλγαρικά δημοτικά αφηγηματικά τραγούδια είναι απευθείας δανεισμένα από τα αντίστοιχα ελληνικά. Με τον τρόπο αυτό, η αισθητική ανάλυση μαρτυρεί για την παλαιότητα και την αρτιότητα της σχετικής ελληνικής παραλλαγής.

Στην περίπτωση του τραγουδιού για το γυρισμό του ξενιτεμένου συζύγου και την αναγνώρισή του από τη σύζυγο⁷, πέρα από τις διαπιστώσεις για την ομηρική καταγωγή του θέματος από την αναγνώριση του Οδυσσέα με την Πηνελόπη και την αναγωγή και των δύο παραδόσεων σε

⁵ Μ. ΜΙΡΑΣΥΕΖΙΣ, «Traits et themes communs et particuliers dans la poesie populaire Grecque et Roumaine», *Balkan Studies* 16/2 (1975) 197, 211 κ.εξ.

⁶ Κ. ΡΩΜΑΙΟΣ, «Το γεφύρι της Άρτας», *Αρχαίοι Θρακικοί Λαογραφικοί και Γλωσσικοί Θησαυροί* 17 (1952) 308-334 (= Ο Ιάσιος, *Δημοτικό Τραγούδι. Προβλήματα καταγωγής και τεχνοτροπίας* 1, Αθήνα 1979, σ. 13-45). Γ. Α. ΜΕΓΑΣ, «Το τραγούδι του Γεφυριού της Άρτας», *Λαογραφία* 27 (1971) 25-212 (= Ο Ιάσιος, *Die Ballade von der Apa-Brücke*, Thessaloniki 1976, ΙΜΧΑ 150).

⁷ Κ. ΡΩΜΑΙΟΣ, «Ο Γυρισμός του Ξενιτεμένου», *Αρχαίοι Θρακικοί Λαογραφικοί και Γλωσσικοί Θησαυροί* 17 (1952) 334-354 (= Ο Ιάσιος, *Δημοτικό Τραγούδι...* σ. 46-73). Δ. Β. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, «Η επιστροφή του ξενιτεμένου συζύγου», *Αθηνά* 78 (1980-82) 71-84, με αναφορά σε βαλκανικά παράλληλα, σ. 83-84. Πρβλ. Δ. Β. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, *Από τα δημοτικά μας τραγούδια* 1, Αθήνα 1997, σ. 227-271, όπου και τα σχετικά με τη συγκριτική έρευνα των βαλκανικών δημοτικών τραγουδιών.

κοινή, προομηρική λαϊκή ρίζα, η σύγκριση με ανάλογη βουλγαρική παραλλαγή οδηγεί και πάλι στο ίδιο συμπέρασμα. Τα ίδια συνάγονται και από την θεματολογική εξέταση ελληνικών τραγουδιών του γάμου⁸, καθώς γίνονται συγκρίσεις με αντίστοιχα βαλκανικά τραγούδια, ώστε να αποκαλυφθούν περισσότερα οι συγγένειες παρά οι διαφορές. Πάντοτε προτεραιότητα δίνεται στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια, τα οποία συνήθως εκλαμβάνονται ως πηγή των αντίστοιχων βαλκανικών.

Από τον 19ο αιώνα ο Wilhelm Müller είχε επισημάνει τις ομοιότητες ελληνικών και σερβικών δημοτικών τραγουδιών, ενώ ο Gustav Meyer, ήδη το 1882, διαπίστωσε την ανάγκη διεξαγωγής ειδικής συγκριτικής έρευνας, με σκοπό τον ορισμό του προβλήματος και την εξακρίβωση των λεπτομερειών του. Το έργο αυτό επιχείρησε να φέρει σε πέρας ο Karl Dieterich⁹, παρότι δεν είχε στη διάθεσή του επαρκές υλικό για να θεμελιώσει τις απόψεις του σε εκτεταμένες συγκρίσεις. Ακολούθως, με το θέμα ασχολήθηκε ο Γεώργιος Μέγας¹⁰, στην προσπάθειά του να αιχνεύσει τα στοιχεία για την ύπαρξη ή μη ενός κοινού βαλκανικού πολιτισμού. Ο Dieterich διαπίστωσε ομοιότητες στον τρόπο με τον οποίο οι βαλκανικοί λαοί, μέσα από τα δημοτικά τραγούδια τους, αντιλαμβάνονται τη φύση και τη ζωή, ζωοποιώντας τα άψυχα και δίνοντας ανθρώπινα χαρακτηριστικά στα ζώα, τα οποία συνομιλούν και συναναστρέφονται με τους ανθρώπους. Το θέμα των πουλιών που παρέχουν πληροφορίες ή συμμετέχουν στη δράση μεταφέροντας ειδήσεις¹¹ είναι κοινό στα δημοτικά τραγούδια Ελλήνων, Σέρβων και Αλβανών. Το ίδιο συμβαίνει και με τη στενή σχέση του πολεμιστή-ήρωα με το άλογό του, ένα θέμα που υπάρχει ήδη στην ομηρική ποίηση, όπου ο Αχιλλέας διατηρεί έναν παρόμοιο στενό δεσμό με τα άλογά του¹². Ο ίδιος ο άνθρωπος εξάλλου απευθύνεται σε άψυχα στοιχεία της φύσης, η οποία συμπάσχει και συγχαίρει με τον άνθρωπο, που δεν θέλει να την αποχωριστεί ακόμη και μετά το θάνατο.

⁸ Μ. ΜΙΡΑΣΙΕΖΗ, *Έρευνα στη δημοτική μας ποίηση 1. Ο γάμος*, Αθήνα 1965, με παραδείγματα και βιβλιογραφία.

⁹ Κ. DIETERICH, «Die Volksdichtung der Balkanländer in ihrer gemeinsamen Elementen. Ein Beitrag zur vergleichenden Volkskunde», *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 12 (1902) 145-155, 272-291, 403-415.

¹⁰ Γ. Α. ΜΕΓΑΣ, «Ο λεγόμενος κοινός βαλκανικός πολιτισμός. Η δημόδης ποίησης», *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 6 (1950-51) 297-324.

¹¹ Βλ. για παράδειγμα Α. ΠΟΛΙΤΗΣ, «Το θέμα των πουλιών στο δημοτικό τραγούδι του νεκρού αδελφού», *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 7 (1957) 271 κ.εξ.

¹² Κ. ΡΩΜΑΙΟΣ, *Η ποίηση ενός λαού*, Αθήνα 1968, σ. 29-38, και Β. ΒΟΥΒΙΕΡ, *Δημοτικά τραγούδια από χειρόγραφο της Μονής των Ιβήρων*, Αθήνα 1960, σ. 33-36.

Κοινά στοιχεία παρουσιάζονται επίσης και σε τραγούδια που αναφέρονται στον κοινωνικό και οικογενειακό βίο, αφού οι όροι ζωής των βαλκανικών λαών υπήρξαν για μεγάλες χρονικές περιόδους περίπου όμοιοι, δημιουργώντας παρόμοιες πολιτιστικές και κοινωνικές αντιλήψεις¹³: οι αναφορές στην κοινωνική θέση της γυναίκας αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα ομοιοτήτων, αν και παρόμοια στοιχεία μπορούν να εντοπιστούν και σε δημοτικά τραγούδια άλλων λαών, έξω από τον βαλκανικό χώρο, οπότε και οφείλονται είτε σε ένα κοινό υπόστρωμα μιας επίσης κοινής πρωτόγονης ποίησης, είτε –το πιθανότερο– σε πολυγενετισμό. Κοντά σ' αυτά, μια σειρά δημοτικών τραγουδιών εμφανίζεται με παραλλαγές σε όλους τους βαλκανικούς λαούς, όπως τα τραγούδια της Λυγερής και του Χάρου, που αποδίδεται σε ελληνικό μεσαιωνικό πρότυπο¹⁴, του Νεκρού Αδελφού¹⁵, του Κολυμβητή¹⁶ κ.λπ., στα οποία η μορφολογική και θεματολογική ανάλυση υποδεικνύει την προτεραιότητα των ελληνικών παραλλαγών. Παρόμοια συμπεράσματα διατυπώνονται για τα χρησιμοποιούμενα εκφραστικά μέσα, τη στιχουργική δομή και τη μελωδία των βαλκανικών δημοτικών τραγουδιών.

Ομοιότητες παρατηρούνται όμως και στις παροιμίες ή τα γνωμικά των βαλκανικών λαών, όπου περιλαμβάνονται πληροφορίες για κοινωνικές δομές και πρακτικές, ιστορικές συγκυρίες, νοοτροπίες και αντιλήψεις. Οι κοινές αυτές μορφές¹⁷ συχνά αποδίδονται στην επίδραση των ελληνικών πάνω στις υπόλοιπες παροιμίες, αν και ο παράγοντας των κοινών ή παρόμοιων συνθηκών ζωής δεν πρέπει να παραγνωρίζεται, αφού είναι εξίσου ή και περισσότερο σπουδαίος για την ερμηνεία και την κατανοήση του φαινομένου.

Η σημασία της εξέτασης των παροιμιών για τη μελέτη των δεσμών των βαλκανικών λαών τονίστηκε ήδη το 1968 από τον Nikolai Ikononov¹⁸

¹³ Γ. Α. ΜΕΓΑΣ, ό.π., 304. Δ. Β. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, *Εθνολογικά-Λαογραφικά* 1, Αθήνα 1997, σ. 7-33.

¹⁴ Γ. Α. ΜΕΓΑΣ, ό.π., 306. Δ. Β. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, *Εθνολογικά-Λαογραφικά* 1, σ. 50-74.

¹⁵ Δ. Β. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, «Η παραλογή του νεκρού αδελφού», *Αθηνά* 79 (1983-84) 108 κ.εξ. (= Ο ΙΔΙΟΣ, *Από τα δημοτικά μας τραγούδια...* σ. 9-79).

¹⁶ Κ. ΡΑΜΑΙΟΣ, *Η ποίηση...* σ. 115-124, με βιβλιογραφία (σ. 123-124). Πρβλ. Ν. ΡΟΛΠΙΣ, «Cola pesce in Grecia», *Archivio per le Tradizioni Popolari* 22 (1904) 212-217.

¹⁷ Δ. ΛΟΥΚΑΤΟΣ, «Subjects et elements communs d'experience et de sagesse populaires dans les proverbes grecs et bulgares», *Πρακτικά Α' Ελληνοβουλγαρικού Συμποσίου*, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 39-45.

¹⁸ Ν. ΙΚΟΝΟΜΟΒ, *Balkanska Narodna Madrost, usporednici na balgarski, srabski, rurski, rumanski, gracki i albanski, poslovice i pogovorski*, Sofia 1968.

αλλά και πρόσφατα (1985) από τον Μιχάλη Μερακλή¹⁹. Ο Ικοπομον αποδίδει τα κοινά πολιτισμικά στοιχεία που διαπιστώνονται στην συγκατοίκηση των βαλκανικών λαών μέσα στα σύνορα της οθωμανικής αυτοκρατορίας, και στις μετακινήσεις πληθυσμών, που μετέφεραν και πολιτισμικά δεδομένα συντελώντας στην ανταλλαγή τους, στο επίπεδο πάντοτε του παραδοσιακού πολιτισμού. Αναγνωρίζει μάλιστα ότι αρκετές παροιμίες και γνωμικά προέρχονται από τους Τούρκους και τους Έλληνες, από τους οποίους κατόπιν διαδόθηκαν στους υπόλοιπους βαλκανικούς λαούς.

Σε αρκετές βαλκανικές παροιμίες υπόκεινται αρχαία ελληνικά ρητά και παροιμίες²⁰, γεγονός που οφείλεται στη διάδοση της ελληνικής παιδείας στις αντίστοιχες χώρες και τους λαούς τους, αλλά και σε ελληνικά δάνεια μέσα από τη μακροχρόνια πολιτιστική επαφή των βαλκανικών λαών. Στη νεότερη βιβλιογραφία οι επιδράσεις του ελληνικού πάνω στους άλλους βαλκανικούς πολιτισμούς είναι παραδεκτές, εξηγούνται μάλιστα με βάση ιστορικά και οικονομικά αίτια²¹: ο ελληνορθόδοξος εκκλησιαστικός οργανισμός του Οικουμενικού Πατριαρχείου με την πολιτισμική και γλωσσική ακτινοβολία του σε βαλκανικούς ορθόδοξους λαούς μέσα στην περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας και η ύπαρξη ελληνοφώνων γραφειοκρατικών ηγετικών ομάδων²² οδήγησαν στην κυριαρχία μιας κοινής γλώσσας, με εκκλησιαστικές καταβολές, που χρησιμοποιήθηκε και ως *lingua franca* των μικροαστών και μεγαλοαστών εμπόρων, ανεξαρτήτως εθνικότητας, μετά το 1750. Έτσι η ελληνική γλώσσα θεωρήθηκε συστατικό στοιχείο του χριστιανικού βαλκανικού πολιτισμού, σε αντιπαράθεση με τον αντίστοιχο μουσουλμανικό, και μέχρι το πρώτο μισό του 19ου αιώνα, οπότε αναφύονται τα πρώτα σπέρματα των βαλκανικών εθνικισμών. Φυσικά, στο παροιμιολογικό υλικό υπάρχουν και ξένα στοιχεία (αραβικά, περσικά, αρμενικά κ.λπ.) αλλά και πολλές διαφορές. Η συγκριτική όμως μελέτη των παροιμιών αποκαλύπτει πολλές κοινές διατυπώσεις, η ύπαρξη των οποίων μπορεί να αποδοθεί εξίσου σε ελληνικές επιδράσεις και σε κοινούς όρους ζωής, οι οποίοι συντέλεσαν τουλάχιστον στην πρόσληψη και παγίωση των όποιων ελληνικών μορφωμάτων.

¹⁹ Μ. Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ, *Παροιμίες ελληνικές και των άλλων βαλκανικών λαών (συγκριτική μελέτη)*, Αθήνα 1988 (β' έκδοση).

²⁰ Μ. Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ, *Παροιμίες...* σ. 90-91.

²¹ Μ. Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ, *Παροιμίες...* σ. 19-20.

²² Κ. ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή...*, Αθήνα 1979, σ. 32, 39-40.

Την άλλη όψη του νομίσματος αποτελούν οι παροιμίες με τις οποίες ο ένας βαλκανικός λαός χαρακτηρίζει και προσδιορίζει τον άλλο, όπου παρατηρούνται οι επιδράσεις εθνικών ανταγωνισμών, συγκρούσεων ή συνεργασιών²³, ανάλογα με τις ιστορικές τύχες και τις εμπειρίες κάθε λαού. Και στην περίπτωση αυτή αλληλεπιδράσεις και δάνεια υφίστανται αμφιτερόπλευρα: εκτός από τις ελληνικές επιδράσεις πάνω στον λαϊκό τουρκικό πολιτισμό, η τοπική και χρονική συνύπαρξη των δύο λαών προκάλεσε την δημιουργία προσηγορικών, επωνύμων και τοπωνυμίων της ελληνικής γλώσσας που χαρακτηρίζονται ως τουρκογενή και τουρκοσύνθετα²⁴, ενώ αντίστοιχα παραδείγματα μπορούν να αναζητηθούν και σε ανάλογα παραδοσιακά τουρκικά πολιτισμικά μορφώματα. Από την άποψη αυτή το γλωσσικό υλικό παρέχει σημαντικά παραδείγματα τέτοιων αλληλεπιδράσεων, αφού η χρήση μιας λέξης προϋποθέτει γνώση της αντίστοιχης έννοιας ή χρησιμοποίηση του αντίστοιχου αντικειμένου, άρα ευρύτετες πολιτισμικές επαφές. Στον τομέα αυτό η λεπτομερής γλωσσολογική έρευνα θα είχε πολλά να προσφέρει, ώστε να γνωρίσουμε και να μελετήσουμε μια ακόμη πτυχή της πολιτισμικής συγγένειας των βαλκανικών λαών.

Για την προώθηση του προβληματισμού αυτού σημαντική είναι και η συμβολή των δεδομένων του υλικού πολιτισμού. Παλαιότερα ο Γεώργιος Μέγας²⁵, μελετώντας συγκριτικά τις βαλκανικές λαϊκές μορφές κατοικίας, συμπέρανε ότι υφίστανται θεμελιώδεις διαφορές ανάμεσα στα επιμέρους χαρακτηριστικά της παραδοσιακής σλαβικής οικίας και των οικιών των Σλάβων της Βαλκανικής, θεώρησε μάλιστα ότι η εξέλιξη των λαϊκών βαλκανικών οικοδομικών μορφών συντελέστηκε στο βαλκανικό έδαφος, με βάση μορφές που υπήρχαν πριν την κάθοδο των Σλάβων στα Βαλκάνια. Το ίδιο υπέθεσε και για τα σπίτια των Αλβανών, αποδίδοντας μόνο τις πιο απλές και πρωτόγονες μορφές σε κληρονομιά των Ιλλυριών και συσχετίζοντας τους πιο σύνθετους τύπους με την ελληνική πολιτισμική επίδραση. Θεώρησε μάλιστα ότι οι βασικοί τύποι της ελληνικής λαϊκής οικίας προέρχονται από εξέλιξη μορφών αρχαίων ελληνικών οικιών²⁶, οι

²³ Π. ΧΙΔΙΡΟΓΛΟΥ, *Εθνολογικοί προβληματισμοί από την τουρκική και την ελληνική παροιμιολογία*, Αθήνα 1987, με βιβλιογραφία.

²⁴ Π. ΧΙΔΙΡΟΓΛΟΥ, *Εθνολογικοί προβληματισμοί...* σ. 25-30.

²⁵ Γ. Α. ΜΕΓΑΣ, *Η ελληνική οικία. Ιστορική αυτής εξέλιξης και σχέσεις προς την οικοδομική των λαών της Βαλκανικής*, Αθήνα 1947.

²⁶ Γ. Α. ΜΕΓΑΣ, στη *Λαογραφία* 26 (1963-1969) 439 κ.εξ. Δ. Β. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, *Εθνολογικά-Λαογραφικά* 2, Αθήνα 1998, σ. 7-21.

οποίοι πέρασαν στον ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό και δι' αυτού στα αντίστοιχα πολιτισμικά συστήματα των υπόλοιπων βαλκανικών λαών.

Σε παρόμοια συμπεράσματα οδηγεί η μελέτη επιμέρους αρχιτεκτονικών στοιχείων, με κυριότερο παράδειγμα τη μορφή της αρχιτεκτονικής προεξοχής στην παραδοσιακή αρχιτεκτονική των βαλκανικών λαών, η οποία αποδεικνύεται όχι οθωμανικό αλλά πανάρχαιο λειτουργικό και μορφολογικό στοιχείο²⁷, που παρέλαβαν οι υπόλοιποι βαλκανικοί λαοί από τους Έλληνες, μετά την εγκατάστασή τους στη γεωγραφική περιοχή των Βαλκανίων. Αλλά και τα παραδοσιακά επαγγέλματα των βαλκανικών λαών²⁸ παρουσιάζουν χαρακτηριστικές ομοιότητες, αν βεβαίως ληφθούν υπόψη οι διαφοροποιήσεις που επιβάλλονται από τις ιδιαίτερες γεωγραφικές και οικονομικές συνθήκες κάθε τόπου. Το ίδιο ισχύει και για τα στοιχεία της λαϊκής τεχνολογίας, των παραδοσιακών καλλιτεχνικών και γενικά του υλικού πολιτισμού των διαφόρων γειτονικών λαών, οι οποίοι μπορούσαν να επικοινωνούν χωρίς να δεσμεύονται από σύνορα, στα πλαίσια της πολυεθνικής οθωμανικής αυτοκρατορίας.

Μεγάλο ρόλο στη διάδοση κοινών πολιτισμικών στοιχείων ανάμεσα στους βαλκανικούς λαούς έπαιξαν οι μετακινούμενες πληθυσμιακές ομάδες, οι οποίες ταξίδευαν στον βαλκανικό χώρο σε εποχιακή βάση. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι συντεχνίες των παραδοσιακών οικοδόμων, οι οποίες ξεκινώντας από ελληνικές περιοχές (Πελοπόννησο, Μακεδονία, Ήπειρο) περιόδευαν όλα τα Βαλκάνια, κάποτε μάλιστα και πέρα από αυτά, χτίζοντας ιδιωτικά και δημόσια κτήρια²⁹. Οι μάστορες αυτοί, παραμένοντας στις περιοχές που επισκέπτονταν για τις ανάγκες της εργασίας τους, ασκούσαν τα έθιμά τους παραδειγματίζοντας τους γηγενείς, αλλά και προσλάμβαναν από εκείνους συνήθειες, ονόματα, τοπωνύμια, τραγούδια, παραδόσεις, παροιμίες κ.λπ., ώστε να τα φέρουν πίσω στην πατρίδα τους, όταν επέστρεφαν από την περιοδεία τους. Ενδεικτική είναι η περίπτωση των δουλγέρηδων της Θράκης, οι οποίοι ήταν φορείς παραδοσιακής τέχνης και πολιτισμού³⁰, συντελώντας στην

²⁷ Ν. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, *Η αρχιτεκτονική προεξοχή, το «σαχνισί»*. Συμβολή στη μελέτη της ελληνικής κατοικίας, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 386.

²⁸ Στ. ΗΜΕΛΛΟΣ-Α. ΠΟΛΙΤΜΕΡΟΥ-ΚΑΜΗΛΛΑΚΗ, *Παραδοσιακός υλικός βίος του ελληνικού λαού (ερωτηματολόγιο)*, Αθήνα 1983, σ. 284-294.

²⁹ Χ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Η μαθητεία στις κομπανίες των χτιστών της Πελοποννήσου*, Αθήνα 1987, με σχετική βιβλιογραφία (σ. 119-126).

³⁰ Κ. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΗ-ΜΟΥΣΙΟΠΟΥΛΟΥ, «Η συντεχνία των δουλγέρηδων φορέας παραδοσιακής τέχνης και φυτώριο συνδικαλισμού», *Πρακτικά Γ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Θεσσαλονίκη 1979, σ. 539-566.

πολιτισμική επικοινωνία των περιοχών που επισκέπτονταν για να εργαστούν.

Το ίδιο μπορεί να παρατηρηθεί και για τις δραστηριότητες των εμπόρων³¹, οι οποίοι περιόδευαν ολόκληρο τον βαλκανικό χώρο μεταφέροντας τα εμπορεύματά τους και προσκομίζοντας στη Ελλάδα έργα τέχνης άλλων περιοχών, που συνέβαλαν στις ξένες επιδράσεις οι οποίες διαπιστώνονται πάνω στην ελληνική λαϊκή τέχνη. Οι δραστηριότητες αυτών των επαγγελματιών ομάδων συντέλεσαν στη δημιουργία κοινού ύφους σε πολλά προϊόντα των παραδοσιακών τεχνών των βαλκανικών λαών. Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα μπορούν να αναφερθούν τα μνημειακά δείγματα αρχιτεκτονικής στα αρχοντικά της Βόρειας Ελλάδας, παράλληλα των οποίων απαντούν και στις υπόλοιπες βαλκανικές χώρες, στα οποία κάποτε διαπιστώνονται και κοινές επιδράσεις ξένων πολιτισμών, που οριοθετούν μια ακόμη διαπίστωση: μικρό ποσοστό των κοινών πολιτισμικών στοιχείων οφείλεται σε κοινές επίσης επιρροές ξένων πολιτισμικών προτύπων (γερμανικών, γαλλικών κ.λπ.), που αφομοιώθηκαν και μεταπλασμένα διαδόθηκαν στους βαλκανικούς λαούς. Η αντιστροφή αυτής της πορείας, αν και ενίοτε διαπιστώνεται, μπορεί να θεωρηθεί φαινόμενο μάλλον σπάνιο και σποραδικό.

Στους αντίποδες αυτών των επιδράσεων, που φέρνουν επίσης σε επαφή τον λαϊκό βαλκανικό πολιτισμό με τον λόγιο ευρωπαϊκό, βρίσκονται οι λαϊκότερες πολιτισμικές επαφές που επιτεύχθηκαν μέσω των μετακινήσεων των Σαρακατσάνων, ενός νομαδικού κτηνοτροφικού ελληνικού πληθυσμού. Οι Σαρακατσάνοι μετακινούνταν σε μια περιοχή από τη Γιουγκοσλαβία και τη νότια Βουλγαρία ως την Πέργαμο και τη Μικρά Ασία³², όσο ο χώρος των Βαλκανίων ήταν διοικητικά ενιαίος, ενώ οι μετακινήσεις τους σταμάτησαν βαθμιαία μετά τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο και την οριστικοποίηση των συνόρων στην περιοχή. Στο μέτρο που έρχονταν σε επαφή με τους κατοίκους των περιοχών που επισκέπτονταν, οι Σαρακατσάνοι διέδιδαν και πολιτισμικά αγαθά, συμβάλλοντας στην πολιτισμική ενσωμάτωση του βαλκανικού χώρου.

Μια σειρά ομοιοτήτων και αλληλεπιδράσεων μπορεί να διαπιστωθεί στον τομέα της λαϊκής τέχνης, όπου τα εθνικά όρια είναι εξαιρετικά δυσδιάκριτα. Στους τομείς της υφαντικής και της διακοσμητικής³³, για

³¹ Γ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Η μαθητεία στα επαγγέλματα (16ος-20ός αι.)*, Αθήνα 1986, σ. 22, 28, 50, 103. Δ. Β. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, *Εθνολογικά-Λαογραφικά 2...*, σ. 118-134.

³² Γ. Β. ΚΑΒΒΑΔΙΑΣ, *Σαρακατσάνοι. Μια ελληνική ποιμενική κοινωνία*, Αθήνα 1991, σ. 29.

³³ Α. ΡΑΡΑΜΙΧΑΕΛ, «Hand-woven textiles in South-Easter Europe», ανακοίνωση στο Β' Διεθνές Συνέδριο Σπουδών Νοτιοανατολικής Ευρώπης (Αθήνα 1970).

παράδειγμα, υφίστανται ευδιάκριτες ομοιότητες, κυρίως στα θέματα που χρησιμοποιούνται για τη διακόσμηση: η χρήση του σταυρού αποτελεί χαρακτηριστική περίπτωση, αφού παρουσιάζεται συχνή και εκτεταμένη³⁴ και συνδέεται με την κοινή θρησκεία των βαλκανικών λαών, ενώ η παρουσία παραστάσεων ανθρώπινων κεφαλών εξηγείται, όπως και στην ελληνική λαϊκή τέχνη, από το αποτρεπτικό-μαγικό περιεχόμενο που δίνεται στην απεικόνισή τους³⁵. Στην περίπτωση μάλιστα των παραστάσεων πετεινών στα κεντήματα των βαλκανικών λαών έχουν προταθεί διάφορες ερμηνείες, σύμφωνα με τις οποίες η απεικόνιση του ζώου έχει σκοπούς γονιμικούς και αποτρεπτικούς³⁶ ή αποτελεί μαγική προσπάθεια πρόκλησης γρήγορου και εύκολου τοκετού για τη νεόνυμφη γυναίκα³⁷. Πέρα όμως από τις όποιες ερμηνευτικές προοπτικές παραμένει η βάση του φαινομένου, η ύπαρξη δηλαδή κοινών διακοσμητικών θεμάτων στα κεντήματα των βαλκανικών λαών, που χρωματίζεται μάλιστα εθνικά με τη χρήση αρχαίων ελληνικών πηγών για την ερμηνεία του περιεχομένου των συμβολισμών και της χρήσης τους στα συγκεκριμένα κεντήματα.

Στον τομέα των εθίμων και των παραδοσιακών εθιμικών εκδηλώσεων είναι εμφανείς οι ίδιες ακριβώς τάσεις, μετά από μια απλή συγκριτική εξέταση των διαθέσιμων στοιχείων. Εδώ μάλιστα τα ελληνικά ορθόδοξα έθιμα έχουν επιδράσει στον παραδοσιακό πολιτισμό και των μουσουλμάνων της περιοχής, ώστε να έχουμε περιπτώσεις που παρουσιάζουν ιδιαίτερο επιστημονικό ενδιαφέρον για τον μελετητή. Εξάλλου, αποτελεί παλαιό πόρισμα της έρευνας ότι τα βαλκανικά όρια του Ελληνισμού, ως πολιτισμικής αξίας, είναι πολύ βορειότερα από τα πολιτικά και γεωγραφικά σύνορα του ελληνικού κράτους³⁸, θέση που μπορεί επαρκώς να στηριχθεί στο υπάρχον λαογραφικό υλικό.

Η περίπτωση της εθιμικής πυροβολίας (αναστενάρια) των βαλκανικών λαών είναι ενδεικτική και χαρακτηριστική ταυτοχρόνως: το έθιμο έχει διαπιστωθεί σε ελληνικούς πληθυσμούς, κατ' αρχήν στο Κωστή της Ανατολικής Ρουμελίας και μετά στους τόπους εγκατάστασης των προσ-

³⁴ Α. ΠΑΠΑΜΙΧΑΗΛ-ΚΟΤΤΡΟΥΜΠΑ, *Τέχνη και Ζωή. Αι επί των οικοδομημάτων της Σύμης απεικονίσεις Α'.* Το σταυρόσχημον ή σταυροειδές 1, Αθήνα 1980, σ. 107-109, σημ. 1.

³⁵ Κ. ΚΟΡΡΕ, *Η ανθρώπινη κεφαλή θέμα αποτρεπτικό στη νεοελληνική λαϊκή τέχνη*, Αθήνα 1978, σ. 28.

³⁶ Α. ΚΥΡΙΑΚΙΔΟΥ-ΝΕΣΤΟΡΟΣ, *Λαογραφικά Μελετήματα 1*, Αθήνα 1975, σ. 109-136.

³⁷ Κ. ΡΩΜΑΙΟΣ, «Ο κόκορας στα κεντήματα των λαών της Βαλκανικής χερσονήσου», *Λαβύρινθος 2* (1976) 17-30.

³⁸ ΣΤ. ΚΥΡΙΑΚΙΔΗΣ, *Τα βόρεια εθνολογικά όρια του Ελληνισμού*, Θεσσαλονίκη 1946, σ. 10-14.

φυγοποιημένων πληθυσμών της περιοχής (Αγία Ελένη Σερρών, Μαυρολεύκη Δράμας, Μελίκη Ημαθίας, Λαγκαδάς κ.λπ.)³⁹. Παρόμοιες πράξεις μαρτυρούνται και στον Άγιο Ιωάννη Βιζύης⁴⁰ και το Μπροντίβο⁴¹. Από τους Έλληνες παρέλαβαν τα αναστενάρια και οι Βούλγαροι, αφού μαρτυρούνται στα βουλγαρικά χωριά Madschura (περιγραφή του Ρ. Slawejkoff, 1866), Ourgari (περιγραφή J. Kazaska, 1938) και στα βουλγαρικά χωριά γύρω από το Κωστή (περιγραφές Μ. Arnaudoff, 1914 κ.εξ.). Ακόμη και η σχετική βουλγαρική βιβλιογραφία παραδέχεται ότι οι Βούλγαροι παρέλαβαν το έθιμο από τους Έλληνες της περιοχής⁴², χαρακτηρίζοντάς το έτσι καθαρώς ελληνικό στοιχείο που διείσδυσε στον λαϊκό πολιτισμό των βουλγαρικών πληθυσμών. Αν μάλιστα γίνει παραδεκτή η άποψη ότι τα αναστενάρια πρέπει να συνδεθούν ερμηνευτικά με αρχαίες οργιαστικές λατρείες της Θράκης και με τις πανάρχαιες λαϊκές καταβολές της λατρείας του Διονύσου⁴³, πρόκειται ουσιαστικά για ένα αρχαϊκό μόρφωμα, το οποίο όχι μόνο επέζησε αλλά και διαδόθηκε σε όμορους, πλην του ελληνικού, λαούς της περιοχής.

Παρόμοιες κοινές μορφές⁴⁴ διαπιστώνονται και σε άλλα παραδοσιακά έθιμα των βαλκανικών λαών, που υποδηλώνουν κοινότητα αντιλήψεων και πίστεων ανάμεσα στις διάφορες εθνότητες του χώρου. Η κοινότητα αυτή συνήθως αποδίδεται σε μετάδοση μορφών παραδοσιακού βίου από τον ελληνικό προς τους άλλους πολιτισμούς, με αφετηρία τη συνύπαρξή τους στον ίδιο τόπο και χρόνο και υπό τις αυτές συνθήκες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι μορφές του λαϊκού θεάτρου και των λαϊκών δρωμένων στα Βαλκάνια, τόσο στις εποχιακές εκφάνσεις τους, όσο και με την ευκαιρία

³⁹ Γ. Α. ΜΕΓΑΣ, «Η έννοια και ο χαρακτήρ των αναστεναρίων», *Λαογραφία* 29 (1974) 4.

⁴⁰ Γ. Α. ΜΕΓΑΣ, «Αναστενάρια και έθιμα της Τυρινής Δευτέρας εις το Κωστή και τα πέριξ αυτού χωριά της Ανατολικής Θράκης», *Λαογραφία* 19 (1960) 475.

⁴¹ Γ. Α. ΜΕΓΑΣ, ό.π., 491.

⁴² Μ. ΑΡΝΑΟΥΔΟΥ, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917, σ. 50-58. Γ. Α. ΜΕΓΑΣ, ό.π., 472-474.

⁴³ Γ. Α. ΜΕΓΑΣ, *Ελληνικά εορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήναι 1956, σ. 197-203. Γ. ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΙΔΗΣ, *Τα αναστενάρια. Περιγραφή του εθίμου*, Αθήνα 1974. Μ. ΜΙΧΑΗΛ-ΔΕΔΕ, «Το αναστενάρι. Ψυχολογική και κοινωνιολογική θεώρηση», *Θρακικά* 46 (1973) 23-278. Η ΙΔΙΑ, «Σκέψεις για το αναστενάρι από έρευνα στην Ανατολική Ρωμυλία», *Πρακτικά Δ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 205-223. W. RUCHNER, «Beiträge zu thrakischen Feuerlauf (Anastenaria / Nestinari) und zur thrakischen Karnevalsszene (Kalogeros / Kuler / Köpek Bey). Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie», *Zeitschrift für Balkanologie* 17:1 (1981) 47-75.

⁴⁴ Δ. ΛΟΥΚΑΤΟΣ, «Le folklore des peuples du Sud-Est Européen entre le passé et le present», *Ελληνικές ανακινώσεις στο Ε' Διεθνές Συνέδριο Σπουδών Νοτιοανατολικής Ευρώπης*, Αθήναι 1985, σ. 37-47. Δ. Β. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, *Εθνολογικά-Λαογραφικά* 2..., σ.189-201.

του καρναβαλιού ή των μεταμφιέσεων του δωδεκαημέρου. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν οι χειμερινοί αγερμοί για τα κάλαντα των Χριστουγέννων και των άλλων εορτών του δωδεκαημέρου, όπου παρατηρούνται κοινές εθιμικές πράξεις και μορφές⁴⁵ με χρήση φωτιάς και συμβόλων που αποσκοπούν στην επίτευξη ευγονίας, αλλά και οι ανοιξιάτικοι αγερμοί του Ευαγγελισμού, του Λαζάρου και για την υποδοχή των χελιδονιών⁴⁶. Το ίδιο μπορεί εξάλλου να παρατηρηθεί για τα έθιμα του Σαββάτου της Πεντηκοστής⁴⁷, με τις αρχαίες καταβολές τους, όπως και για τις ευετηρικές τελετές όπου χρησιμοποιούνται ομοιώματα ανθρώπων και στηρίζονται στην πίστη για την ανάσταση ενός νεκρού⁴⁸, για να απεικονιστεί συμβολικά η ανάσταση και η αναζωογόνηση της φύσης μετά από τη χειμερινή της νάρκη. Κοινότητα εξάλλου παρατηρείται και στο δρώμενο με το κάψιμο του ομοιώματος του Ιούδα, κατά τις μέρες που γιορτάζεται το Πάσχα⁴⁹.

Στην δεύτερη από τις περιπτώσεις που αναφέρθηκαν παραπάνω οι απόκριες γιορτάζονται με μια σειρά εθιμικών πράξεων και μεταμφιέσεων, οι οποίες πάντως υπόκεινται στις ίδιες γενικές αρχές, με καταβολές και στις αρχαίες διονυσιακές τελετές, όπως δέχεται η σχετική επιστημονική έρευνα⁵⁰. Ιδιαίτερη σημασία παρουσιάζει η κοινή βαλκανική φυτομορφική και ζωομορφική μεταμφίεση για την επίτευξη βροχής ή γενικότερα γουμιότητας⁵¹, η οποία παρατηρείται και σε περιπτώσεις μεταμφιέσεων του δωδεκαημέρου, με τους ίδιους και πάλι σκοπούς.

Υφίσταται βεβαίως και η άλλη όψη του νομίσματος, που εκπροσωπείται από επιστημονες βαλκανικών λαών, με την τάση να μειωθεί η πολιτισμική προσφορά των νεοελλήνων και να δοθεί αρχαία προοπτική στην ύπαρξη διαφόρων εθνοτήτων στην Βαλκανική χερσόνησο. Χαρακτηριστικά ενδεικτικό παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση του Eug. Teodorov, ο οποίος μελετώντας τα βουλγαρικά έθιμα για τον άγιο Γεώργιο και τον εορτασμό της μνήμης του, αποδίδει την αρχή τους σε έθιμα των αρχαίων Θρακών, των οποίων η κληρονομιά θεωρεί ότι κληροδοτήθηκε απευθείας στους

⁴⁵ Β. ΠΟΥΧΝΕΡ, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια (συγκριτική μελέτη)*, Αθήνα 1989, σ. 27-36.

⁴⁶ Β. ΠΟΥΧΝΕΡ, *Λαϊκό θέατρο...*, σ. 36-45.

⁴⁷ Β. ΠΟΥΧΝΕΡ, *Λαϊκό θέατρο...*, σ. 54-57.

⁴⁸ Β. ΠΟΥΧΝΕΡ, *Λαϊκό θέατρο...*, σ. 61-68.

⁴⁹ W. PUCHNER, «Forschungsnotiz zum Judasbrennen», *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 31: 80 (1977) 229-232.

⁵⁰ Β. ΠΟΥΧΝΕΡ, *Λαϊκό θέατρο...*, σ. 80.

⁵¹ W. PUCHNER, «Veleviski kum onomatologijata i etimologijata na bulgarskite igruckite nazvanija na obreda za duzd dodola / perperuna», *Bulgarski Folklore* 9:1 (1983) 59-65.

Βουλγάρους⁵². Τις απόψεις του αντέκρουσε συστηματικά ο Γεώργιος Μέγας⁵³, παρέχοντας ένα δείγμα της κριτικής που πρέπει να γίνεται στην υπάρχουσα βιβλιογραφία. Ο Μέγας αναφέρθηκε σε ανάλογες εργασίες των Βουλγάρων λαογράφων Μ. Arnaudoff και Chr. Vakarelski, που σε μελέτες τους παραδέχονται τα πολιτισμικά δάνεια των Βουλγάρων από τον ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό, αντικρούοντας έτσι τις απόψεις του Τεοδωρον.

Ωστόσο δεν πρέπει να παραγνωρίσουμε το γεγονός ότι κάποτε και οι Έλληνες πήραν πολιτισμικά στοιχεία από τους γειτονικούς τους βαλκανικούς λαούς, καθώς η συνύπαρξή τους στο πλαίσιο των ίδιων πολυεθνικών αυτοκρατοριών υποβοηθούσε τέτοιες συναλλαγές. Το ζήτημα αυτό, που είναι υπαρκτό, θα πρέπει ίσως να αποτελέσει αντικείμενο ιδιαίτερης λαογραφικής μελέτης στον μέλλον, που θα αποσαφηνίσει και τις ακριβείς διαστάσεις των πολιτισμικών αυτών δανείων. Ομοιότητες και αλληλεπιδράσεις έχουν διαπιστωθεί και στο επίπεδο της παραδοσιακής κοινωνικής οργάνωσης, εκεί όπου έχει γίνει σχετική συγκριτική έρευνα: χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση αλληλεπιδράσεων ανάμεσα στους οικογενειακούς θεσμούς Ελλήνων και Βουλγάρων στη Θράκη⁵⁴, που οφείλεται βεβαίως στις εκτεταμένες επαφές των δύο λαών. Ομοιότητες επίσης υφίστανται στην πρακτική εξαγοράς της νύφης, η οποία έχει διαπιστωθεί και στους άλλους, πλην του ελληνικού, βαλκανικούς λαούς, σύμφωνα με τις μελέτες των Edmund Schneeweis, Jean Cuisinier, Josef Kohler, Christo Vakarelski, Margaret Hasluck, Ibrahim Yasa και S. S. Bobtsev⁵⁵, όπου επισημαίνονται ταυτότητες γαμηλίων θεσμών ανάμεσα στους λαούς της περιοχής. Το ίδιο ισχύει και για τη χρήση σημαίας κατά τις γαμήλιες πομπές και στις τελετουργίες που συνοδεύουν γενικά τον γάμο⁵⁶, έθιμο το οποίο ανάγεται γενικότερα στο ιστορικό παρελθόν των λαών της Βαλκανικής.

⁵² Ε. ΤΕΟΔΩΡΟΝ, «Altthracische Erbschaft in der bulgarischen Folklore», *Thracia. Primus Congressus Studiorum Thracicorum*, Serdicae 1972, σ. 315-325.

⁵³ Γ. Α. ΜΕΓΑΣ, «Οι αρχαίοι Θράκες και η βουλγαρική λαογραφία», *Λαογραφία* 30 (1975) 3-10.

⁵⁴ ΕΛ. ΑΛΕΞΑΚΗΣ, «Αλληλεπιδράσεις στους οικογενειακούς θεσμούς Ελλήνων και Βουλγάρων στη Θράκη», *Πρακτικά Γ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Θεσσαλονίκη 1976, σ. 25-40. Ο ΓΙΩΣ, «Η δομή της ελληνικής οικογένειας στη Θράκη», *Μνήμων* 5 (1975) 49-80.

⁵⁵ ΕΛ. ΑΛΕΞΑΚΗΣ, *Η εξαγορά της νύφης. Συμβολή στη μελέτη των γαμηλίων θεσμών στη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα 1984, σ. 117-118.

⁵⁶ ΕΛ. ΑΛΕΞΑΚΗΣ, *Η σημαία στο γάμο. Τελετουργία-εξάπλωση-προέλευση*, Αθήνα 1990, σ. 28.

Φυσικά, στο ίδιο πλαίσιο παρουσιάζονται και σημαντικές διαφοροποιήσεις παραδοσιακών κοινωνικών θεσμών, ιδίως όσον αφορά την μορφή της οικογενειακής δομής (διευρυμένη ή πυρηνική οικογένεια κ.λπ.)⁵⁷, που οφείλονται στις διαφορετικές, κατά λαούς, ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες. Το φαινόμενο μάλιστα των διαφοροποιήσεων αυτών διαπιστώνεται και σε πλήθος άλλων τομέων της παραδοσιακής ζωής, ώστε οι διάφοροι εθνικοί παραδοσιακοί πολιτισμοί να διακρίνονται μεταξύ τους. Όσο μάλιστα ενδιαφέρει η εξέταση των ομοιοτήτων, άλλο τόσο πρέπει να απασχολήσουν την έρευνα και οι διαφορές, αφού η συνεξέταση αυτών των παραγόντων μπορεί να προσφέρει αξιόπιστα συμπεράσματα για το ήθος, το ύφος και τον χαρακτήρα των βαλκανικών λαών και του παραδοσιακού πολιτισμού τους. Οι διαφορές αυτές αποτελούν την άλλη πλευρά του φαινομένου που εξετάζεται εδώ, αφού επισημαίνουν τομείς όπου δεν ασκήθηκε ή δεν καρποφόρησε η ελληνική πολιτισμική επίδραση, στην οποία, κατά κύριο λόγο, οφείλονται οι κοινές μορφές των διαφόρων βαλκανικών παραδοσιακών πολιτισμικών συστημάτων.

Η τελευταία αυτή παρατήρηση εισάγει στο πρόβλημα γύρω από την ύπαρξη ή μη κοινού βαλκανικού πολιτισμού, κοινού δηλαδή –στις βασικές βεβαίως εκφάνσεις του– παραδοσιακού πολιτισμού των βαλκανικών λαών. Το ζήτημα αυτό έχει απασχολήσει από παλιά τη λαογραφική έρευνα, αφού ήδη από τον 19ο αιώνα υπό το πρίσμα αυτό ο Josef Strzygowski θεώρησε ότι η λαϊκή τέχνη των βαλκανικών λαών παρουσιάζει ενότητα. Η διερεύνηση του προβλήματος, με βάση τα διαθέσιμα στοιχεία της έρευνας, υποδεικνύει ωστόσο μια άλλη πραγματικότητα, σύμφωνα με την οποία υφίστανται βεβαίως πολλά κοινά στοιχεία στον παραδοσιακό πολιτισμό των βαλκανικών λαών, υφίστανται όμως και πολλές διαφορές, όπως και παραπάνω θίχτηκε. Οι διαφοροποιήσεις αυτές οφείλονται στις τοπικές και ψυχολογικές ιδιομορφίες κάθε λαού, καθώς και στις συνθήκες κάτω από τις οποίες αναπτύχθηκε ο παραδοσιακός πολιτισμός του. Η έρευνα οφείλει να προχωρήσει σε βάθος και να επισημάνει ομοιότητες και διαφορές, με συστηματική συγκριτική εργασία, ώστε να υπάρξει μια βάση επαρκών δεδομένων, πάνω στην οποία να στηριχθούν μεταγενέστερες συνολικές θεωρήσεις των ερμηνευτικών προβλημάτων που παρουσιάζουν οι παραδοσιακοί πολιτισμοί των βαλκανικών λαών. Πάντως, ενιαίος βαλκανικός λαϊκός πολιτισμός δεν φαίνεται να υφίσταται, αφού οι υπάρχουσες διαφορές είναι πολλές και οι διάφοροι λαοί της περιοχής έχουν διαφορετικές ιστορικές

⁵⁷ Β. ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Αθήνα 1991, σ. 105-106, 109, με βιβλιογραφία.

καταβολές και διαφοροποιημένες εθνικές συνειδήσεις, παρά τα εμφανή κοινά σημεία που εμπεριέχονται στα πολιτισμικά αυτά σύνολα και είναι εύκολα διακριτά, με μια απλή συγκριτική εξέταση.

Οι συγκριτικές λαογραφικές μελέτες στον χώρο των Βαλκανίων παρουσιάζονται εξαιρετικά περιορισμένες⁵⁸ και η ανάπτυξή τους είναι απαραίτητη για τη μεθοδική διερεύνηση του προβλήματος, αλλά και του ιδιαίτερου χαρακτήρα των επιμέρους παραδοσιακών πολιτισμών των βαλκανικών λαών. Η ευθύνη για το έργο αυτό ανήκει πρωτίστως στους λαογράφους των Βαλκανίων, οι οποίοι οφείλουν να συνεργαστούν για την επίτευξη των καλύτερων δυνατών αποτελεσμάτων. Η συνεργασία αυτή, πέρα από προκαταλήψεις και εθνικούς προσανατολισμούς, θα προσεγγίσει την αλήθεια για το θέμα που μας απασχολεί εδώ και θα προβάλλει το ακριβές μέγεθος της προσφοράς των ελληνικών πολιτισμικών στοιχείων στη διαμόρφωση και την παγίωση των δεδομένων των παραδοσιακών πολιτισμικών συστημάτων, που αναπτύχθηκαν στους βαλκανικούς λαούς. Στις σημερινές δύσκολες μέρες για τα Βαλκάνια και τους λαούς τους, η ανάμνηση παλαιών πολιτισμικών επιτευγμάτων και η υπόμνηση των πολιτισμικών δεσμών ανάμεσα στους λαούς ίσως συμβάλλουν στην άμβλυση των παθών και στην προσέγγιση των αντιπάλων.

Όπως και προηγουμένως αναφέρθηκε, οι Έλληνες έδωσαν αλλά και πήραν παραδοσιακά πολιτισμικά στοιχεία, κατά την επαφή τους με τους υπόλοιπους βαλκανικούς λαούς. Αν εδώ μνημονεύονται, κατά κύριο λόγο, όσα προσέφεραν, αυτό γίνεται επειδή στα πλαίσια μιας περιορισμένης δημοσίευσης το ζήτημα αυτό δεν μπορεί να εξαντληθεί. Από την άλλη πλευρά, όσα οι Έλληνες έδωσαν στους υπόλοιπους βαλκανικούς λαούς, στο επίπεδο πάντοτε του παραδοσιακού πολιτισμού, γνώρισαν μεγάλη διάδοση σε διάφορους και διαφορετικούς πληθυσμούς, ώστε να αποτελούν μια κοινή βάση για τη διαπίστωση υπερεθνικών ομοιοτήτων στην συγκρι-

⁵⁸ Βλ. ενδεικτικά Α. ΜΑΖΟΝ, *Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud*, Paris 1936. Μ. ΚΟΖΕΜΗΛ, *Le mouvement musical dans les pays balkaniques*, Ankara 1937. Β. ΓΕΡΟΒ, *Zur Frage der altbulgarischen Form des Names der Stadt Saloniki*, Sofia 1939, με εντελώς μεροληπτική θεώρηση. Δ. Γ. ΒΟΓΑΖΑΝΗΣ, «Βούλγαροι και Έλληνες. Συγκριτική λαογραφική και ιστορική μελέτη», *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 17 (1952) 101-146. Κ. ΡΙΖΜΑΙΟΣ, «Δημοτικά τραγούδια Σέρβων και Βουλγάρων δανεισμένα από ελληνικά πρότυπα», *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 17 (1952) 307-365 (= Ο ΙΔΙΟΣ, *Δημοτικό Τραγούδι...*, σ. 11-45). Για την λαογραφία άλλων βαλκανικών λαών βλ. ενδεικτικά Π. ΠΑΠΑΧΡΗΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, «Η τουρκική λαογραφία», *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 16 (1951) 256-257 και Δ. Β. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, «Αι λαογραφικά σπουδαί εις την Ρουμανίαν», *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 18 (1953) 193-205.

τική βαλκανική λαογραφία. Αντιθέτως, όσα οι ίδιοι παρέλαβαν ήταν αρκετά αλλά και μεμονωμένα στοιχεία, που δεν παρουσίαζαν διάδοση σε όλους τους λαούς των Βαλκανίων, ώστε να μην αποτελούν βάση ομοιοτήτων και κοινών στοιχείων, γι' αυτό και δεν εξετάζονται συστηματικά εδώ.

Οπωσδήποτε, η ανάδειξη κοινών στοιχείων στους παραδοσιακούς πολιτισμούς των βαλκανικών λαών, ανεξαρτήτως των εκτιμήσεων για την καταγωγή και την προέλευσή τους, συμβάλλει στην προσπάθεια συγκριτικής εξέτασης της βαλκανικής λαογραφίας, που τώρα αρχίζει να τίθεται σε σύγχρονες επιστημονικές βάσεις. Κι αυτό το κέρδος είναι αξιοσημείωτο, τόσο για την επιστήμη, όσο και για την πολιτική, ιδίως στο πεδίο των διακρατικών σχέσεων και προσεγγίσεων.

Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ

*Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης
Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας
Πανεπιστημιούπολη Κομοτηνής
691 00 Κομοτηνή (ΕΛΛΑΣ)*

«ΑΚΙΝΔΥΝΟΥ, ΕΛΠΙΔΟΦΟΡΟΥ, ΑΝΕΜΠΟΔΙΣΤΟΥ» DE ODISEAS ELITIS. UN ITINERARIO MÍSTICO

RESUMEN: El objetivo del presente artículo es demostrar la existencia de una dimensión mística en la poesía de Odiseas Elitis (1911-1996) a través del análisis del poema «Ακινδύνου, ελπιδοφόρου, ανεμποδίστου» («Del inofensivo, del esperanzado, del intrépido»), perteneciente a la colección Τα Ελεγεία της Οξώπετρας (*Las Elegías de Oxópetra*, 1991). El autor plantea la hipótesis de que en dicho poema se relata un itinerario místico en que el sujeto poético, tras atravesar la muerte y espiritualizar el mundo, alcanza la iluminación trascendente. Algunos textos en prosa del poeta apoyan la teoría de la dimensión mística de su obra.

PALABRAS CLAVE: Elitis, mística, muerte, iluminación.

ABSTRACT: The aim of this article is to prove, through the analysis of the poem «Ακινδύνου, ελπιδοφόρου, ανεμποδίστου» («Inoffensive's, hopeful's, intrepid's»), belonging to the book Τα Ελεγεία της Οξώπετρας (*Oxopetra's Elegies*), that there is a mystical dimension in Odysseus Elytis' (1911-1996) poetry. The author expounds the hypothesis that in this poem a mystical itinerary is related where the poetical subject, passing through death and spiritualization of the world, reaches transcendent illumination. Some prose texts of the poet support the theory of a mystical dimension in his poetry.

KEY WORDS: Elytis, mysticism, death, illumination.

Dentro de la extensa bibliografía surgida en torno a la poesía de Odiseas Elitis (1911-1996), sobre todo después de la concesión del premio Nobel en 1979, llama la atención el escaso número de trabajos que han tra-

tado, de un modo más o menos profundo, la dimensión mística de su obra. Y ello a pesar de que en uno de los primeros, el libro de María Lambadaridu-Pozu *Οδυσσεάς Ελύτης: ένα όραμα του κόσμου* (*Odiseas Elitis: una visión del mundo*), aparecido en 1981, la autora relata una entrevista con el poeta en que éste, tras leer el texto, le confiesa que esa dimensión mística es central en su obra, y se lamenta de que ningún crítico anterior la haya destacado¹. Si bien desde entonces algunos artículos e incluso libros han venido a subsanar la carencia², a la altura de 1992 Nicos Dimu afirmaba todavía que «la dimensión mística y, por qué no, profética de la poesía de Elitis, ha sido escasamente advertida»³. Lo cierto es que en ninguno de los estudios citados se ha tratado de analizar rigurosa y monográficamente la presencia de lo místico en la poesía del autor griego; cuando se trata con amplitud, el tono es más bien ensayístico y subjetivo que auténticamente científico⁴. Por ello, uno de los objetivos primordiales de este artículo es abrir nuevas perspectivas al tema, esta vez desde un punto de vista específico y documentado, y al mismo tiempo mostrar la pertinencia de un estudio de la dimensión mística en el conjunto de la obra de Elitis, que abordaremos en el futuro.

Antes de entrar en el análisis del poema propuesto, es conveniente esbozar un planteamiento general de la cuestión. ¿Hasta qué punto se puede hablar de mística en Odiseas Elitis? ¿Qué entendemos por mística cuando nos acercamos a su poesía? Porque es evidente que Elitis no es un místico en el sentido tradicional de la palabra, sino un poeta. Por lo tanto, el misticismo que podamos encontrar en él ha de hallarse no sólo inserto

¹ M. LAMBADARIDU-POZU (1994), pp. X-XI.

² Destacaremos los siguientes: L. LIJNARÁ, *Η μεταλογική των πραγμάτων: Οδυσσεάς Ελύτης*, Atenas 1980; A. BERLÍS, «Η πραγματικότητα και η δυνατότητα», *Χάρτης* 21-23 (1986) 335-347; Y. JULIARAS, «Αινίγματα της ποίησης του Οδ. Ελύτη (Στη ρότα του Μικρού Ναυτίλου)», *Χάρτης* 21-23 (1986) 401-411; M. Z. KORIÐAKIS, «Το αμύγδαλο του κόσμου», *Χάρτης* 21-23 (1986) 457-459; P. SHERRARD, «Ο Οδυσσεάς και η ανακάλυψη της Ελλάδας», *Χάρτης* 21-23 (1986) 501-521; C. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, «Ο θάνατος παγίδα: Οδυσσεά Ελύτη Τα ελεγεία της Οξύπετρας», en: M. ΒΙΤΤΙ (ED.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Ελύτη: επιλογή κριτικών κειμένων*, Iταclio 1999, pp. 411-423; E. CACNAVATOS, «Για το "πως µς τι γίνεται τρόπο να φανερωθεί 'το μη λεγόμενο"», en: M. ΒΙΤΤΙ (ED.), *o.c.*, pp. 433-441; y N. DIMU, *Δοκίμια 1: Οδυσσεάς Ελύτης*, Atenas 1992.

³ N. DIMU (1992), p. 39. Todas las traducciones son mías, mientras no se indique lo contrario.

⁴ Es el caso de las obras, ya citadas, de María Lambadaridu-Pozu y de Nicos Dimu. La primera puede ser un excelente punto de partida para estudiar la mística en Elitis, pero en ningún caso puede considerarse definitiva en este aspecto.

en su poesía, como una de sus múltiples dimensiones, sino en su mismo concepto de la poesía. Sus propias palabras nos guiarán perfectamente hacia el esclarecimiento de esta cuestión:

«Por supuesto, existe el misterio. Pero el misterio no es tan sólo una puesta en escena que aprovecha los juegos de luz y oscuridad para impresionarnos; es aquello que continúa siendo misterio incluso bajo la luz absoluta. Es entonces cuando adquiere ese esplendor que atrae y que llamamos Belleza. La Belleza que es un camino –acaso el único camino– hacia la parte desconocida de nosotros mismos, hacia aquello que nos trasciende. Porque eso es en el fondo la poesía: el arte de aproximarse y llegar a aquello que nos trasciende.

Formar palabras con los millares de signos secretos de que está sembrado el mundo y que constituyen otras tantas sílabas de una lengua secreta, y con esas palabras frases, cuyo desciframiento nos acerca a la verdad más profunda»⁵.

Este fragmento, que pertenece al discurso de recepción del premio Nobel, demuestra dos cosas: por una parte, que el autor utiliza de un modo plenamente consciente el misticismo que pueda aparecer en su obra y, por otra, que dicho misticismo está para él indisolublemente ligado a la poesía. Además, la poesía es el ámbito de una búsqueda: la búsqueda por el hombre de un más allá de sí mismo que llama «lo que nos trasciende» o «la verdad más profunda». Digamos, pues, que la poesía está definida por esa búsqueda, y es en ella donde adquiere su sentido más pleno. ¿Podemos considerar, sin embargo, que esta búsqueda encaja en los esquemas de lo que se ha venido llamando «mística»? Veamos una definición del término de Juan Martín Velasco:

«...para mí, donde se da la experiencia del Misterio, en términos religiosos, del fondo de la realidad, en términos profanos, estamos ante un hecho que podemos con razón denominar místico, aunque en un grado y bajo una forma que puede no comportar aspectos que caracterizan la experiencia de esos sujetos a los que solemos llamar místicos y que se distinguen por una forma, una intensidad y una profundidad de la experiencia que nuestra descripción deberá tener en cuenta y desarrollar»⁶.

⁵ O. ELITIS (1993), p. 319.

⁶ J. MARTÍN VELASCO (1999), p. 290.

En el texto de Elitis aparecen los dos términos cuya experiencia constituye el hecho místico para Martín Velasco: el “misterio” y “la verdad más profunda”, si bien hay que resaltar que, obviamente, el misticismo del poeta griego ha de situarse en la esfera de lo profano.

A todo esto, no obstante, podría objetarse que no hay en el pasaje del autor griego referencia alguna a una experiencia de esas realidades últimas⁷, como exige Martín Velasco. Sin embargo, los estudiosos del fenómeno místico suelen citar la siguiente frase de Pascal para mostrar cómo la conciencia de la búsqueda, o de la trascendencia, es ya en sí misma una forma de experiencia: «No me buscarías si no me hubieses encontrado»⁸, le dice Dios al francés. Esa conciencia, presente en Elitis, nos permite afirmar que dentro de su poesía se desarrolla cierto tipo de “hecho místico”.

Pero, ¿qué características tiene ese hecho místico? En primer lugar, es clave en él el concepto de “transparencia”. La “transparencia”, semejante en cierto modo a la espiritualización propugnada por la teología mística ortodoxa, como veremos después, consiste en la capacidad, proporcionada por la poesía y realizada en ella, de ver dentro de las cosas, hacer que su núcleo, su esencia inmaterial, queden abiertos a la percepción, dejen ver incluso otras cosas tras ellas⁹. La poesía debe proporcionarnos una capacidad tal de visión de los objetos, que podamos «retener sus esencias y conducirlos a una pureza tal que se transparente su sentido metafísico»¹⁰. Esta transparencia metafísica no es más que la analogía poética de la transparencia física que el poeta encuentra en el paisaje griego iluminado por el sol, que constituye para él, como ya hemos dicho antes, una casi inefable experiencia de misterio¹¹. De ahí nacerá el concepto, acuñado por el propio poeta, de «metafísica solar»¹², que superará sin embargo, como veremos, en sus últimas obras. Otro de los elementos básicos de este hecho místico es la conciencia, casi platónica, de que existe una correspondencia entre la naturaleza o lo material y lo espiritual, una suerte de analogías que

⁷ En este aspecto, quizá sí podría considerarse relato de una experiencia trascendente el fragmento de la entrevista que el poeta concedió en 1975 a Ivar Ivask, en que narra tres contactos con el misterio en la luz, «Αναλογίες φωτός», *Οδυσσεύς Ελύτης. Εκλογή 1935-1977*, Atenas 1979³, p. 201.

⁸ J. MARTÍN VELASCO, p. 261.

⁹ «Αναλογίες φωτός», pp. 201-202.

¹⁰ O. ELITS (1993), p. 317.

¹¹ «Αναλογίες φωτός», pp. 201-202.

¹² *O.c.*, pp. 196 y 201.

¹³ *O.c.*, pp. 189-190.

el arte, y especialmente la poesía, deben contribuir a evidenciar¹³. Esas analogías se basan en gran medida en los sentidos, que precisamente por tener una correspondencia espiritual, no sólo no están conceptuados negativamente, sino que constituyen el medio más valioso y fiable para acceder a la verdad:

«Para el poeta –puede parecer extraño, pero es verdad–, la única lengua común que queda es la de los sentidos. Desde hace miles de años, el modo en que dos cuerpos se tocan no ha cambiado. Ni ha provocado ningún conflicto, como los cientos de ideologías que han teñido de sangre nuestras sociedades y nos han dejado con las manos vacías»¹⁴.

Los sentidos son valiosos porque son esencialmente puros, de modo que acaban adquiriendo la cualidad tradicionalmente más alejada de ellos: la santidad, en un intento de unir armónicamente el mundo clásico con el mundo cristiano:

«Y yo llevé igualmente a mi poesía un método de comprensión del mundo a través de los sentidos. Por supuesto, los antiguos griegos hicieron lo mismo, con la diferencia de que carecían del concepto de santidad, que sólo apareció con la llegada del cristianismo. Intenté armonizar esos dos términos; lo cual significa que, aun cuando hablo de las cosas más sensoriales, percibo su existencia como en un estado de pureza y santidad. Aspiro a la fusión de estas dos corrientes. No soy cristiano en el sentido estricto, pero adapto el concepto cristiano de santificación al mundo de los sentidos»¹⁵.

El objetivo de la búsqueda mística, por tanto, no es desligarse de los sentidos para alcanzar un absoluto ajeno al mundo y a la materia. Muy al contrario, consiste en usar la pureza de los sentidos para conseguir que, dentro de este mundo, se nos transparente el otro, que está contenido en él y es nuestra verdadera patria. La misión de la búsqueda es, pues, hacernos dignos de alcanzar esa «verdad más profunda» con la que convivimos, pero a la que no somos capaces de acceder:

«De Heráclito a Platón, y de Platón a Jesús, distinguimos ese «vínculo», que llega en distintas formas hasta nuestros días y nos dice más o menos lo mismo: que dentro de este mundo está contenido el otro

¹⁴ O. ELTIS (1993), p. 33.

¹⁵ «Αναλογίες φωτός», pp. 188-189.

mundo, que con los elementos de este mundo se recompone ese otro mundo, el de "más allá", la segunda realidad, que está superpuesta sobre ésta en la que vivimos contra natura. Es una realidad a la que tenemos derecho, pero de la que nuestra propia incapacidad nos hace indignos¹⁶.

Se trata, por tanto, de una suerte de αποκατάστασις (*restauración*), según es concebida por la Iglesia ortodoxa¹⁷. Para este estado final, es misión de la poesía trascender los contrarios y consumir una *coincidentia oppositorum*, que es en cierto modo su esencia:

«Creo que la poesía, en un determinado nivel de plenitud, no es ni optimista ni pesimista. Más bien representa un tercer estado del espíritu, en que los opuestos dejan de existir. Por encima de un determinado nivel de altura, no existen ya los opuestos¹⁸».

Éste, de una manera bastante sintética, es el esquema básico de las teorías de Elitis en cuanto a la dimensión mística de su poesía y de la poesía en general. Sin embargo, en sus últimos años van introduciéndose algunas variaciones. No olvidemos que el propio Elitis, en 1975, divide su obra en tres etapas, la última de las cuales, perteneciente a la «metafísica solar», se cierra, según él, con *Μαρία Νεφέλη* (*María Nefeli*, 1978), poemario que en ese momento estaba preparando¹⁹. Lo que viene después es, por lo tanto, parte de una nueva etapa, especialmente a partir de *Ημερολόγιο ενός αθέατου Απριλίου* (*Diario de un abril invisible*, 1984). Desde esta obra la muerte, antes casi ausente de los poemas de Elitis, empieza a convertirse en un tema central, y los tonos antes solares y luminosos de sus poemas comienzan a ceder paso a otros más oscuros y lúgubres. El proceso culmina con la aparición en 1991 de *Τα Ελεγεία της Οξόπετρας* (*Las elegías de Oxópetra*), donde la «metafísica solar» como tal ha quedado ya plenamente abolida y, bajo la influencia de románticos alemanes como Novalis o Hölderlin, predomina un paisaje nocturno. Nicos Dimu ha resumido de un modo espléndido el cambio que sufre la dimensión mística del poeta:

¹⁶ O. ELITIS (1993), p. 321.

¹⁷ T. ΣΠΙΔΙΚ (1978), pp. 144-145.

¹⁸ «Αναλογίες φωτός», p. 190.

¹⁹ O.c., pp. 195-197.

«Su evolución desde un misticismo sensorial intramundano (la «metafísica solar») a una religiosidad –siempre intramundana– más amplia (fuera de dogmas e iglesias) es un camino de iluminación, dentro de las palabras y más allá de ellas»²⁰.

Lo místico, por tanto, amplía su ámbito de influencia, y se entrelaza con la muerte, lo cual no supone en absoluto una renuncia a los principios anteriores del poeta, sino, por el contrario, la realización verdadera y definitiva, hasta sus últimas consecuencias, de la frase que encabezaba *Μαρία Νεφέλη*: «Por la otra cara soy el mismo»²¹, de modo que la reconciliación de los opuestos pueda llevarse a cabo plenamente²². El autor se adentra en la oscuridad para, finalmente, recuperar de nuevo la luz en un estadio superior, como iluminación definitiva y trascendente. El tono sobrio, la contención expresiva y el predominio de la oscuridad en el libro han llevado a algún autor a plantear la presencia de un cierto apofatismo²³, que sin embargo, como veremos en nuestro análisis del poema propuesto, aunque aparece sugerido, no es la corriente principal en esta obra.

El poema que hemos seleccionado para analizar y elaborar una hipótesis sobre sus símbolos y su contenido, «Ακινδύνου, ελπιδοφόρου, ανεμποδίστου» («Del inofensivo, del esperanzado, del intrépido»), es precisamente el que abre la colección *Τα Ελεγεία της Οξώπετρας*. Precisamente por ello lo hemos elegido, ya que es el que presenta los temas y el tono que predominarán y serán desarrollados a lo largo del libro. He aquí el texto original y la traducción que proponemos:

ΑΚΙΝΔΥΝΟΥ, ΕΛΠΙΔΟΦΟΡΟΥ, ΑΝΕΜΠΟΔΙΣΤΟΥ

Τώρα, στη βάρκα όπου κι αν μπεις άδεια θα φτάσει
 Εγώ αποβλέπω: σ' έναν μακρύ θαλασσινό Κεραμεικό
 Με Κόρες πέτρινες και που κρατούν λουλούδια. Θά 'ναι νύχτα και Αύγουστος
 Τότε που αλλάζουν των αστερισμών οι βάρδιες. Και τα βουνά ελαφρά

²⁰ N. DIMU (1992), p. 39.

²¹ O. ELITIS (2002), p. 358.

²² Respecto a este asunto, son interesantes las siguientes palabras de Nicos Dimu: «En su último período, el paisaje espiritual cambia. La sombra no es sólo el contorno de la luz, sino una presencia autosuficiente. Según pasan los años, la oscuridad se hace más presente –es imposible ignorarla. Hay que trascenderla [...]. En este período parece haber trascendido ya la oposición Luz-Noche. Sigue el camino clásico del místico que, ascendiendo hacia el Uno, supera, sobrepasa las oposiciones fenoménicas» (N. DIMU [1992], p. 107).

²³ E. CACNAVATOS (1994).

Cuando cambian las guardias de las constelaciones. Y los montes ligeros
Llenos de aire oscuro se alzan un poco más arriba de la línea del horizonte
Olores aquí o allá a hierba quemada. Y una tristeza de origen ignoto
Que desde lo alto

forma un arroyo sobre el mar adormecido

Brilla en mi interior aquello que ignoro. Y sin embargo brilla

Ay belleza aunque nunca te entregaste a mí por entero
Algo pude arrebatarte. Digo: aquel verde de pupila que se introduce
Por primera vez en el amor y aquel otro dorado, que dondequiera que lo pongas
refulge.

Agarrad los remos los acostumbrados al rigor. Es imposible
Que me llevéis adonde van los demás. No he nacido para pertenecer a parte alguna
Señor feudal del cielo allí pretendo ser restablecido
En mis derechos. También lo dice el aire
De pequeño el milagro es flor, y cuando crece, muerte

Ay belleza tú me traicionarás como Judas
Será de noche y en agosto. Arpas enormes se oirán de cuando en cuando y
Con el poco azul de mi alma la Oxo Petra de en medio de la negrura
Comenzará a emerger. Pequeñas diosas, jóvenes desde toda la eternidad
Frigias o Lidias con corona de plata y con aletas verdosas cantando en torno a mí
se reunirán

Entonces, cuando se cobren los castigos de cada uno
Color de amargo guijarro: tanto
Con hebillas de dolor todos tus amores: tanto
La turba de la roca y la atroz grieta de tu sueño sin barreras: dos veces tanto

Hasta que de repente, el fondo del mar con todo su plancton iluminado
Se invertirá sobre mi cabeza. Y otras cosas hasta entonces no reveladas
Se manifestarán como vistas a través de mi carne
Peces del éter, cabras de enjuto cuerpo en los reflujos toques de campana de
Mirovlitis²⁴

Mientras a lo lejos en las profundidades la tierra seguirá girando con una barca
negra y vacía perdida entre sus mares.

²⁴ «Mirovlitis» es un término aplicado a aquellos santos y mártires cuyos restos exhalan un aroma de mirra.

En primer lugar hay que hacer referencia al título. Según Nina Anguelidi, en su edición de la obra en español, el día 2 de noviembre, fecha del nacimiento de Elitis, corresponde en el calendario de la Iglesia griega a los mártires designados con estos epítetos²⁵. Por lo tanto, ya desde el principio se marca la vinculación exclusiva del contenido del poema con la vida y la muerte del poeta, con su historia personal; poniéndose el acento, además, en que, al igual que los mártires que de algún modo «presiden» su vida vencieron a la muerte, él también la vencerá. Lo religioso y lo poético se entrelazan desde el principio.

El poema comienza con el poeta sobre una barca que inmediatamente remite al mundo clásico, a Caronte y el viaje de las almas a los infiernos, es decir, a la muerte. Si sumamos la referencia a la muerte cristiana del título con esta referencia a la muerte clásica, tenemos una forma de sincretismo paganismo-cristianismo que se desarrollará en todo el poema y que, como vimos anteriormente, había sido uno de los objetivos de Elitis desde muy pronto. Como todo itinerario místico en busca de la iluminación, éste ha comenzado voluntariamente: el poeta reconoce que *aspira* a aquello que ha de ser el destino del viaje. Por lo tanto, el deseo de obtener algo (la iluminación, que llegará después) lo ha movido a ponerse en camino y subirse a esa barca que, sea como sea, ha de llegar vacía. Nos hallamos por tanto ante el tema del *amor*, omnipresente en la literatura mística, que se resume en que el hombre, atraído por el absoluto (se llame éste como se llame), inicia un viaje voluntario hacia él, pasando en ocasiones a través de la aniquilación mística, para unir los contrarios y alcanzar la trascendencia²⁶.

He aquí, pues, el inicio del itinerario místico del poema. Pero, ¿qué sentido tendrá esa muerte que hay que alcanzar y atravesar para salir, al otro lado de ella, a la iluminación? ¿Cómo podemos interpretar el proceso que comienza a partir de ahí y culmina en una superación de los contrarios, y en una restauración de todas las cosas en un nivel más profundo de existencia, como veremos? Es aquí donde hay que evocar la influencia que sobre este libro tardío de Elitis ejercieron las *Elegías de Duino* de Rilke, como bien reconocen Nina Anguelidi²⁷ y Nicos Dimu²⁸, y que puede apre-

²⁵ O. ELITIS (1999), p. 53.

²⁶ Cf. por ejemplo el *épos*, impulso inicial del ascenso para Proclo, en: M. TOSCANO-G. ANCOCHEA (1998), p. 41; o el retorno que surge del deseo del alma en Plotino, A. LOUTH (1985), p. 35; podrían aportarse numerosos casos más.

²⁷ O. ELITIS (1999), p. 53.

²⁸ N. DIMU (1992), p. 110.

ciarse desde el mismo título. En esta obra, el poeta alemán busca, a través de la palabra poética y la interiorización del mundo, conducir al hombre a un ámbito vital en que éste descubra la verdadera dimensión de las cosas, en que los límites y la definición conceptual queden abolidos para dar paso a la libertad del sumirse en la corriente vital que todo lo incluye²⁹. Como dice en la elegía VII: «... en realidad la más visible dicha sólo / se nos da a conocer cuando la transformamos por dentro»³⁰. Ese mundo interiorizado, que conectaremos con la idea de transparencia y espiritualización de Elitis, es, acabado el proceso, un mundo sin injusticia ni sinrazón, donde, y esto es lo más importante, se ha hecho evidente por fin que no hay distinción entre vida y muerte, que todo forma parte de una vasta corriente existencial³¹. La muerte, por tanto, ha quedado abolida como negación de la vida, y es incluso un ámbito más libre, más perfecto, porque no posee las limitaciones individuales de ésta. Es en ese momento de interiorización total cuando, también en Rilke, se produce una especie de iluminación en que todo se ensancha y los contrarios desaparecen, dando paso a una inmortalidad sin límite:

«Mira, yo vivo. ¿De qué? Ni la niñez ni el futuro
menguan... Existencia rebosante
surge en mi corazón»³².

El factor fundamental de influencia de Rilke sobre *Ta elegía της Οξώπετρας* es, a mi entender, esta idea de la muerte como ámbito de libertad mística en que debe sobrevenir la iluminación y el conocimiento de lo inefable. Por ello considero que Elitis se mueve en este sentido sobre los mismos conceptos, aunque adaptándolos a sus ideas de aprehensión de lo trascendente por los sentidos y de restauración del mundo superior sobre éste por medio de la transparencia. Esta idea de la indistinción vida-muerte no es exclusiva de Rilke; aparece también en los románticos alemanes, cuya influencia sobre el poemario es asimismo notoria³³. Las siguientes citas de Schelling se muestran sorprendentemente cercanas a las concepciones del poema que analizamos:

²⁹ Cf. R. M. RILKE (2001), pp. 9-51, el prólogo de Eustaquio Barjau (todas las traducciones citadas de este libro son del propio Eustaquio Barjau).

³⁰ O.c., p. 101, vv. 48-49.

³¹ O.c., p. 115.

³² O.c., p. 115, Elegía IX, vv. 77-79.

³³ N. DIMU (1992), p. 107.

«Toda vida subsiste “espiritualizada”, aunque en apariencia se haya consumido. La muerte de un hombre no es una separación, sino más bien una “esencialización”»³⁴.

«Ningún hombre es en vida lo que realmente es; sólo después de muerto se revela su esencia»³⁵.

Asimismo, para Novalis, autor a quien Elitis dedica uno de los poemas de *Ta elegía της Οξώπετρας*³⁶, es posible borrar los límites entre la vida y la muerte y, fundiéndose con la muerte, experimentar a Dios³⁷.

Porque es evidente que la aspiración del poeta es atravesar la muerte: «Yo aspiro: a un largo Cerámico marino». El Cerámico, cementerio de Atenas en la Antigüedad, vuelve a sugerir la idea de muerte como destino deseado. Pero, al mismo tiempo, es un cementerio marino, lo cual, además de dar la vuelta a la típica imagen elitiana del mar luminoso y paradisíaco (el Egeo, prototípicamente), otorga a esa muerte el matiz de abismo devorador, en que las distinciones y los límites individuales se pierden. Un mar que, como señala María Lambadaridu-Pozu, es en otras ocasiones la misma muerte que corroe poco a poco la «Oxo Petra»³⁸. El sentido de infinitud lo acentúa el adjetivo “largo”. Sin embargo, en ese espacio de la muerte habrá lugar, prevé ya, para los vestigios de vida que conduzcan a la salvación; así, habrá «Cores de piedra que sostienen flores». Esas Cores, muchachas, son una nueva aparición de la figura del “eterno femenino” que, a lo largo de la obra de Elitis, regresa una y otra vez bajo distintas formas y con distintos nombres³⁹. El propio autor reconoce que el espíritu toma en su poesía la forma de una muchacha con alas⁴⁰. Por tanto, ya prevé una forma del espíritu en medio de ese paso oscuro y tenebroso que es en principio la muerte (antes de transmutarla en lo que realmente es, al modo de Rilke), pero una forma aún sin alas e inerte (las Cores son «de piedra»).

La experiencia de la muerte se producirá «de noche». Creo que no es preciso insistir en la vasta simbología de la noche dentro de la literatura

³⁴ M. WIDAKOWICH-WEYLAND (1982), p. 52 (traducción de la autora).

³⁵ *O.c.*, p. 65.

³⁶ «Ελεγείο του Grüningen», O. ELITIS (2002), pp. 555-556.

³⁷ M. WIDAKOWICH-WEYLAND (1982), pp. 68-70.

³⁸ M. LAMBADARIDU-POZU (1994), p. 216.

³⁹ Cf. J. CARSON (1986).

⁴⁰ «Αναλογίες φωτός», p. 199.

mística de todos los tiempos y lugares. En el mismo Rilke, la noche es «el ámbito en el que reinan las puras relaciones, porque su oscuridad no nos permite ver las cosas en su anecdótica concreción»⁴¹. La oscuridad aparece de este modo por primera vez; el poeta va penetrando poco a poco en ella. Y hace que se subvierta de nuevo una antigua preferencia de Elitis: el mediodía, instante antes de la transparencia, deja ahora paso a la noche, en la cual dicha transparencia comenzará a realizarse desde este momento. Sin embargo, dentro de la densidad del símbolo de la noche, tenemos un nuevo elemento atenuante: no estamos ante una noche a secas, sino ante una noche de «agosto», es decir, una noche veraniega, más clara que las demás y, sobre todo, la más corta del año. Lo cual subraya una vez más que la oscuridad que se atravesará ni es perpetua ni es tan profunda como podría suponerse: la salvación se halla ya en su propia esencia. Otro elemento luminoso viene a acentuar más aún este concepto: en esa noche «cambian las guardias de las constelaciones»; no sólo es una noche estrellada, sino que en ella va a producirse un cambio cósmico, un paso de nivel que afectará a todo el universo⁴².

A partir de ahora, en mi opinión, comienza a producirse un primer fenómeno de interiorización y espiritualización del espacio. Los objetos del cosmos van desrealizándose y el paisaje va poco a poco deviniendo fantástico, casi alegórico. Las propiedades más esenciales de los objetos van cambiando. Al mismo tiempo, el escenario parece recordar lejanamente al de los encuentros de Moisés con Dios, en el Horeb y en el Sinaí, experiencias místicas prototípicas que han sido modelo posteriormente de las de judíos y cristianos, e incluso de musulmanes.

Los montes pierden su característica más esencial: ya no son pesados, sino, muy al contrario, «ligeros». Con lo cual desaparece su grave materialidad, y se espiritualizan. La transparencia comenzará a realizarse, pues, en este punto. A esa ligereza de los montes hay que añadir que están «llenos de aire oscuro». El aire, uno de los dos elementos preferidos por Elitis, según él mismo confiesa⁴³, no es en realidad más que un aspecto del concepto de «suspensión» que aparece en gran parte de su obra, y que simboliza también la espiritualización e interiorización del espacio. No olvidemos que, en origen, la palabra griega que significa «espíritu», *πνεύμα*, significaba

⁴¹ R. M. RILKE (2001), p. 62.

⁴² Abunda así en el paralelismo microcosmos-macrocosmos, de que tanto gusta Elitis desde el *Ἄξιον Ἐστί*.

⁴³ El otro es el agua. «Αναλογίες φωτός», pp. 199-200.

«soplo vital, aire». Abundando en el símbolo de la noche, el aire que llena los montes es «oscuro»; con ello se difumina aún más el contorno material de las montañas, que tienen en su perfil uno de los rasgos fundamentales de su imagen física, al menos para el ojo humano. La espiritualización de los montes se completa con su suspensión «un poco más arriba de la línea del horizonte»: es decir, se hallan «levitando» sobre la tierra. A pesar de esta espiritualización profunda, los sentidos siguen siendo, como siempre, el modo inmediato de percepción: hay «olores aquí o allá a hierba quemada».

Toda la escena, si la analizamos detenidamente, tiene reminiscencias de las visiones bíblicas de Moisés. Es evidente que, en un contexto místico como éste, cualquier referencia a un monte evoca el episodio de *Éxodo*. Si, además, aparece también esa «hierba quemada» que irremediablemente nos sugiere la aparición de Dios en la zarza ardiendo⁴⁴, la evocación queda completa. A esto podríamos añadir la connotación litúrgica que adquiere esa «hierba quemada», que puede recordarnos asimismo al incienso quemado en la liturgia. Los adverbios «aquí o allá», por otra parte, dan un carácter de indeterminación a la escena, donde el poeta parece avanzar a ciegas (no ve el fuego, ni sabe de dónde procede, tan sólo percibe un olor proveniente de un lugar desconocido).

Como si de una primera intervención de lo superior se tratase, en este instante cae «desde lo alto» una «tristeza de origen ignoto» (se resalta así su carácter sobrenatural), y «forma un arroyo sobre el mar adormecido». Una tristeza que vivifica pues las aguas detenidas de ese mar abisal que contiene o simboliza la muerte. Esta intervención repentina de la «gracia», si se nos permite hacer este arriesgado paralelismo, se ve reforzada por la revelación que suscita en el poeta, expresada al modo de uno de los oscuros aforismos de Heráclito o de los apotegmas de los Padres del desierto: «Brilla en mi interior aquello que ignoro. Y sin embargo brilla». Varios conceptos tradicionalmente místicos se condensan en esta frase que, sintomáticamente, forma un verso independiente de las dos estrofas que lo rodean. En primer lugar, tenemos el tema propiamente dicho de la iluminación, que aquí, después de esa depuración espiritualizante, se produce tan sólo en el nivel del microcosmos. La expresión «en mi interior» establece otro rasgo frecuente en la experiencia trascendente: su carácter interior al individuo, resaltado en todas las tradiciones místicas. Ese «brillo» interior remite, por otra parte, al conocidísimo tema místico de la chispa divina presente en el hombre. Esta chispa, la parte más profunda y elevada del alma o el cora-

⁴⁴ *Éx.* 3, 1-6.

zón, es participante de Dios, o es Dios mismo; todos la llevamos dentro, y es ella la que nos posibilita, al buscar la unión con aquello de donde proviene, salir de nosotros mismos y fundimos con lo absoluto⁴⁵. En este punto, por tanto, el poeta sufre una suerte de iluminación que le hace plenamente consciente de que su búsqueda merece la pena, de que hay en él una semilla que hará posible su trascendencia. Siguiendo otro lugar común místico, el sujeto aún no alcanza a comprender esa luz interior: es algo que «ignora». La mística apofática, desde sus orígenes, propugna la ignorancia, las tinieblas de la razón, como el único modo de acceder a lo absoluto. Sin embargo, la valoración positiva de los sentidos no parece apoyar teorías netamente apofáticas en Elitis; la ignorancia de esa luz interior no indicaría, pues, más que su carácter sobrenatural.

Una vez que ha tomado conciencia del misterio que lo habita, el poeta interpela a la belleza y le reprocha que nunca se le ha «entregado por entero». Si recordamos ahora un fragmento de las palabras de Elitis que citábamos al principio del texto, comprenderemos mejor lo que puede significar esa «belleza»:

«Pero el misterio no es tan sólo una puesta en escena que aprovecha los juegos de luz y oscuridad para impresionarnos; es aquello que continúa siendo misterio incluso bajo la luz absoluta. Es entonces cuando adquiere ese esplendor que atrae y que llamamos Belleza. La Belleza que es un camino –acaso el único camino– hacia la parte desconocida de nosotros mismos, hacia aquello que nos trasciende»⁴⁶.

La belleza, pues, es el camino hacia lo que nos trasciende. Y el poeta le reprocha que nunca se le haya entregado «por entero»; el método de aprehensión de esa realidad que es la belleza no puede realizarse totalmente, por tanto, de un modo discursivo y por voluntad del sujeto, sino que ella misma ha de darse de una sola vez, irracionalmente, como un relámpago que arrebata al hombre en un solo instante. Ni más ni menos, el proceso que todos los místicos describen en sus experiencias de unión. La belleza, por otra parte, a lo largo de la historia, ha sido relacionada o identificada frecuentemente con el absoluto, Dios, el Uno. Así ocurre en Platón (lo Bello), o en algunos pasajes de Dionisio Areopagita⁴⁷, por ejemplo. A pesar de que la belleza no se le ha entregado, él ha podido «arrebatarle»

⁴⁵ Cf. J. MARTÍN VELASCO (1999), p. 262.

⁴⁶ O. ELITIS (1993), p. 319.

⁴⁷ PSEUDO DIONISIO (1981), pp. 142-143.

algo. De manera que, a lo largo de su vida, ha tenido atisbos de ese misterio que es la belleza. Y da dos ejemplos: el amor, la pasión amorosa⁴⁸, y «aquel otro dorado» que no puede dejar de refulgir «dondequiera que lo pongas». El verbo que utiliza para este último concepto el poeta es un neologismo creado por él mismo, «ουλίζω», literalmente «brillar como el mes de julio»; ello me lleva a pensar que ese dorado no es más que la luz del sol, que siempre reconoció, especialmente en el pasado –y este fragmento del poema parece ser una evocación del pasado–, como portadora del misterio.

Tomando conciencia de su singularidad («no es posible / que me llevéis adonde van los demás»), el poeta sabe ahora cuál es su origen, su patria verdadera, a la cual habrá de llegar al final de su viaje. Si bien no pertenece «a parte alguna», es «señor feudal del cielo», y allí debe restablecer sus derechos. Todo el proceso descrito en el poema consiste, pues, en ese intento por regresar al cielo. La idea del camino místico como un viaje de vuelta a la verdadera patria prenatal es muy frecuente en todas las épocas, pero sobre todo en el neoplatonismo. Para Plotino, el amor que atrae hacia el Uno es también nostalgia de nuestro origen; el camino místico, pues, es *επιστροφή* (*conversión o regreso*), proceso de reintegración en el Uno⁴⁹. Igualmente, para Platón la contemplación es el acto por el que el alma trata de regresar a su patria natural⁵⁰. Finalmente, la teología mística ortodoxa expresa algo muy parecido en la idea de *αποκατάστασις* (*restauración*), término que prácticamente aparece en el poema, en el verbo «ν' αποκατασταθώ» («ser restaurado o restablecido»). El poeta tiene ahora muy claro su objetivo y la naturaleza de su viaje. En el propio cosmos parece haber conciencia de ello: «También lo dice el aire».

En cursiva, para destacar quizá que es la llave de todo el poema, aparece ahora un nuevo aforismo a la manera de Heráclito o de los apotegmas de los Padres: «*De pequeño el milagro es flor, y cuando crece, muerte*». Iluminación parcial que marca el principio de otra fase en el avance, un tanto zigzagueante, hacia la iluminación final. Su contenido es absolutamente revelador: si la vida (la «flor») es ya una forma de milagro, es decir, de trascendencia, la muerte lo es mucho más, supone la otra cara, más amplia y más plena, de esa trascendencia, su desarrollo; si hay algún ámbito, pues,

⁴⁸ Rilke también cree en el amor como forma del misterio, pues permite salir de los propios límites y abandonar la individualidad, R. M. RILKE (2001), p. 77.

⁴⁹ M. TOSCANO-G. ANCOCHEA (1998), p. 36.

⁵⁰ A. LOUTH (1985), p. 3.

en que se puede aprehender «por entero» el misterio, ése será el ámbito de la muerte. Siguiendo a Rilke en todo momento, la otra gran idea que subyace a esta frase es la absoluta unidad de la muerte y la vida, que no son en el fondo más que caras distintas del mismo «milagro».

Penetramos ahora un poco más adentro en la experiencia. Espiritualizado ya el cosmos en su interior y conociendo secretos que le han sido revelados a lo largo del proceso, el poeta se adentra en la fase en que la muerte comienza a ser superada. Después de equipararse indirectamente a Jesús («Ay belleza tú me traicionarás como Judas»), el vencedor de la muerte por antonomasia, afirma que «arpas enormes se oirán de cuando en cuando», sugiriéndonos una música sobrenatural (atiéndase al adjetivo «enormes»: toda exageración del tamaño suele tener por objeto sugerir lo sobrenatural) con la que sigue abundando en la percepción sensorial de lo espiritual. Entonces, «con el poco azul de mi alma la Oxo Petra de en medio de la negrura / comenzará a emerger». La Oxo Petra, símbolo fundamental del poemario, presente desde su mismo título, nos hace pensar en griego en la idea de «piedra exterior, piedra que sobresale». Aunque es un lugar real, un promontorio en la isla griega de Astipalea, su simbolismo es aclarado por el propio poeta, como explica Nina Anguelidi en su traducción de la obra: «Según su autor, consultado al respecto por los traductores, el vocablo sugiere [...] un punto avanzado de la vida dentro de la muerte».⁵¹ El mar que la rodea, por lo tanto, simboliza a la muerte que, en este caso, es presentada de nuevo con rasgos abisales: «la negrura», utilizando un concepto que nos puede recordar un tanto a la vía apofática (aniquilación en la nada, en el abismo, para luego recomponer un cosmos y una vida ya definitivamente inmortales). En este punto, por consiguiente, la nueva vida «comenzará a emerger»; la muerte va siendo vencida. Y el artifice de esa victoria no es más que ese misterioso «poco azul de mi alma». Esta nueva referencia a una pequeña parte del alma a través de la cual se obtiene la salvación parece aludir otra vez al concepto de chispa divina que hemos analizado más arriba. Pero, ¿por qué el color azul? Además de constituir una nueva muestra de analogía entre lo sensorial y lo espiritual, este color es mencionado en otro texto de Elitis vinculado a la inmortalidad: «Una transparencia nos permite siempre distinguir [...] el poco azul de la inmortalidad platónica»⁵². El hecho de que, dentro de la extensa gama de nombres para el color azul que posee el griego, se utilice el mismo en

⁵¹ O. ELITIS (1999), p. 53.

⁵² O. ELITIS (1993), p. 27.

ambas ocasiones (*κτανό*), nos confirma en la idea. Pero no sólo en Elitis tiene el azul connotaciones místicas. Alois M. Haas, en un célebre trabajo, estudia la presencia de este color en la literatura mística; vinculado a la luz y al cielo, su relación con la inmortalidad se remonta a los Padres del desierto e incluso a la Biblia⁵³. Después de este inicio de la superación de la muerte, lo espiritual se presentará ya de un modo vívido: la figura femenina, antes Cores medio inertes, está representada ahora por diosas «jóvenes desde toda la eternidad», con «aletas verdosas»; estos personajes, mezcla de ángeles cristianos y ninfas o musas clásicas, lo envuelven cantando, en la primera imagen de gozo que aparece en el texto.

Pero, después de la espiritualización y de la superación de la muerte por medio de la chispa del alma, es precisa todavía una purificación final antes de alcanzar la iluminación definitiva. Una nueva fase de desazón sobreviene en este momento, en que cada uno debe pagar sus «penas». Como si del Juicio Final se tratase, el sujeto ha de pagar «con hebillas de dolor todos sus amores», así como «la turba de la roca y la atroz grieta de su sueño sin barreras». En todo proceso místico hay una etapa de aridez antes de la unión; una purificación final que permita al individuo presentarse desnudo y, por lo tanto, abierto a la presencia de lo trascendente. Así ocurre con algunos místicos de la Iglesia ortodoxa, como, por poner un ejemplo, San Isaac Siríaco, quien, antes de la «adquisición del amor perfecto, que es la plenitud de la gracia», sitúa la purificación y la liberación de las pasiones⁵⁴. Nótese que la desazón del momento queda claramente expresada en el vocabulario absolutamente negativo que domina en el pasaje y que antes no había aparecido en absoluto: «dolor», «amargo», «atroz», «penas», etc.

La purificación es la última etapa voluntaria del proceso. A lo largo de ella deberá presentarse la iluminación, si se presenta, de modo absolutamente exterior y ajeno al poeta. Es, en definitiva, imprevisible. Es por ello por lo que la estrofa que comentamos queda incompleta y es interrumpida por el comienzo de la siguiente: «hasta que, de pronto...». La iluminación irrumpe con toda su fuerza, dando por concluido el proceso de purificación.

Y entonces, por fin, el mundo es transformado, y la restauración (*αποκατάστασις*) se consume. El fondo del mar, «con todo su plancton iluminado», se invierte sobre su cabeza. La iluminación vuelve a simbolizarse a tra-

⁵³ A. M. HAAS (1999).

⁵⁴ V. LOSSKY (1982), pp. 151-152.

vés de elementos cósmicos, sin descuidar la idea, no obstante, de que afecta al individuo: la inversión del fondo del mar iluminado se producirá «sobre su cabeza». La unión de los contrarios ha tenido lugar: el fondo del mar, el abismo, se ha convertido sobre su cabeza en un cielo cuyas estrellas son el plancton iluminado. Cielo, tierra y fondo del mar son ya uno en un mundo en que se ha consumado una inversión (que denota explícitamente el verbo «se invertirá»), una positivación del negativo a que antes estaba reducido. Como indica Lina Lijnará acerca de *To Φωτόδειτρο και η δέκατη τέταρτη ομορφιά* (*El árbol de luz y la decimocuarta belleza*, 1971), aquí las profundidades y el cielo son uno; el mundo bajo tierra es igual al de arriba; avanzar hacia lo profundo no conduce a la oscuridad, sino a la luz⁵⁵. «El camino arriba y abajo es uno y el mismo», en palabras de Heráclito. Transparencia e interiorización son ya completas, y se confunden, pues «otras cosas hasta entonces no reveladas / se manifestarán como vistas a través de mi carne». La materia se ha espiritualizado y deja ver otras cosas a su través, cosas que la iluminación ha permitido aprehender de una vez, y para cuya comprensión los métodos discursivos no habrían bastado. Enumera seguidamente algunas de estas cosas, que hacen hincapié nuevamente en la desrealización de la materia y en la transparencia. En primer lugar, serán «peces del éter». Si buscamos en una de las obras inspiradoras del poema, el *Fedón* de Platón, encontramos las siguientes palabras, que nos revelan el sentido de esta imagen:

«Y la causa de nuestro error es que nuestro peso y nuestra debilidad nos impiden elevarnos por encima del aire, porque si alguno pudiese llegar a las alturas valiéndose de unas alas, apenas hubiera sacado la cabeza fuera de nuestro aire impuro, vería lo que pasa en aquellos dichosos parajes, como los peces que se elevan sobre la superficie del mar ven lo que pasa en este aire que respiramos»⁵⁶.

El aire «no impuro» para Platón es en este contexto el éter. De modo que el hombre, a la manera de un pez en el éter, ha salido del mundo corriente, y ha entrado en una dimensión, antes inaccesible para él —como para un pez el aire que respiramos—, pero a la que ahora, tras su camino místico, se ha adaptado. Las «cabras de enjuto cuerpo» vuelven a indicarnos una desmaterialización de la materia, y con los «toques de campana de Mirovltitis» se hace una nueva referencia a la muerte, en este caso la de los

⁵⁵ L. LIJNARÁ (1980), pp. 115-116.

⁵⁶ PLATÓN (1994), p. 203.

mártires (ver n. 24) cuyos restos no sólo no han sido vencidos por la muerte, sino que exhalan un aroma agradable. Muerte y vida, por tanto, son el último aspecto, el más importante, de una unión que es cósmica, pero sólo en virtud de que el cosmos ha sido interiorizado y se encuentra como visto «a través de la carne» del individuo. El último verso, que aparece solo, además de mostrarnos cómo la barca ha llegado efectivamente vacía, como se decía en el primer verso, deja claro que el poeta, sujeto de esta experiencia, se encuentra ya en otro mundo, en un mundo transmutado y paradisíaco, más allá de la muerte, ya que «a lo lejos en las profundidades la tierra seguirá girando». Acaso en ese mundo que Platón describe en el *Fedón*:

«Pero lo que se encuentra en los otros parajes está aún muy por encima de lo que vemos en éstos, y para haceros conocer la belleza de esta Tierra pura que está en medio del cielo, os diré si queréis una bella fábula que merece ser escuchada»⁵⁷,

y el poeta ha restablecido definitivamente sus derechos sobre su patria, el cielo.

Álvaro GARCÍA MARÍN

C/ Rocafort 35, 6º dcha.
28021 MADRID

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- «Αναλογίες φωτός», *Οδυσσεάς Ελύτης. Εκλογή 1935-1977*, Ατenas, Ακμών, 1979³, pp. 187-203.
- BERLÍS, Aris: «Η πραγματικότητα και η δυνατότητα», *Χάρτης 21-23* (1986) 335-347.
- CACNAVATOS, Ector: «Για το “πώς με τι γίνεται τρόπο να φανερωθεί ‘το μη λεγόμενο’», en: Mario VITTI (ED.): *Εισαγωγή στην ποίηση του Ελύτη: επιλογή κριτικών κειμένων*, Ιρακλίο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1999, pp. 433-441.
- CARSON, Jeffrey: «Μαρίνα», *Χάρτης 21-23* (1986) 437-456.
- DIMU, Nicos: *Δοκίμια I: Οδυσσεάς Ελύτης*, Ατenas, Νεφέλη, 1992.
- ELITIS, Odiseas: *Εν λευκώ*, Ατenas, Ίκαρος, 1993².

⁵⁷ *Ibid.*

- *Elegías de Oxópetra*, trad., pról. y notas de Nina Anguelidi y Horacio Castillo, Buenos Aires, Nuevohacer, 1999.
- *Ποίηση*, Atenas, Ίκαρος, 2002².
- HAAS, Alois M.: *Visión en azul: Estudios de mística europea*, Madrid, Siruela, 1999.
- JULIARAS, Yorgos: «Αινίγματα της ποίησης του Οδ. Ελύτη (Στη ρότα του Μικρού Ναυτίλου)», *Χάρτης* 21-23 (1986) 401-411.
- KOPIDAKIS, M. Z.: «Το αμύγδαλο του κόσμου», *Χάρτης* 21-23 (1986) 457-459.
- LAMBADARIDU-POZU, María: *Οδυσσεάς Ελύτης: Ένα όραμα του κόσμου*, Atenas, 1994².
- LJNARÁ, Lina: *Η μεταλογική των πραγμάτων: Οδυσσεάς Ελύτης*, Atenas, Ίκαρος, 1980.
- LOSSKY, Vladimir: *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona, Herder, 1982.
- LOUTH, Andrew: *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- MARTÍN VELASCO, Juan: *El fenómeno místico: Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 1999.
- PAPAYEORYÍU, Costas: «Ο θάνατος παγίδα: Οδυσσεά ελύτη *Τα Ελεγεία της Οξόπετρας*», en: Μ. ΒΙΓΓΙ: *Εισαγωγή στην ποίηση του Ελύτη: επιλογή κριτικών κειμένων*, Ιρακίο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1999, pp. 411-423.
- PLATÓN: *Diálogos: Gorgias, o de la retórica; Fedón, o de la inmortalidad del alma; El Banquete, o del amor*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994³².
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: *Los nombres divinos y otros escritos*, Barcelona, 1981.
- RILKE, Rainer Maria: *Elegías de Duino; Los Sonetos a Orfeo*, Madrid, Cátedra, 2001.
- SHERRARD, Philip: «Ο Οδυσσεάς Ελύτης και η ανακάλυψη της Ελλάδας», *Χάρτης* 21-23 (1986) 501-521.
- ŠPIDLIK, T.: *La spiritualité de l'Orient chrétien: Manuel systematique*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1978.
- TOSCANO, M.-ANCOCHEA G.: *Místicos neoplatónicos-Neoplatónicos místicos: de Plotino a Ruysbroeck*, Madrid, Etnos, 1998.
- WIDAKOWICH-WEYLAND, Miriama: *La nada y su fuerza: un ensayo sobre mística comparada*, Buenos Aires, Distal, 1982.

ECOS DE LA HIMNOGRAFÍA BIZANTINA EN *ΤΟ ΑΞΙΟΝ ΕΣΤΙ* DE ODYSSEAS ELYTIS

RESUMEN: Este artículo analiza la influencia de la himnografía bizantina en *Τὸ Ἄξιον ἔστί* de Elytis. El contacto con la poesía litúrgica griega y, especialmente, con los himnos de Romano el Melodo, jugaron un papel destacado en el desarrollo de la poesía de Elytis y en la génesis del poema. Los ecos de los himnos eclesiásticos griegos son perceptibles no sólo en el contenido, sino también en la morfología de la composición de Elytis, en aspectos como la elección del título, la estructura tripartita del poema o el empleo de tipos y esquemas métricos de la tradición himnográfica. Elytis halló la inspiración para este poema en los *kontakia* de Romano, en el himno anónimo *Akathistos* a la Santísima Madre de Dios, el *Canon* para la fiesta *Akathistos* de José el Himnógrafo y la himnografía bizantina de la Cuaresma y Semana Santa, especialmente los *Encomia* o Lamentos por la Muerte de Cristo.

PALABRAS CLAVE: O. Elytis; *Τὸ Ἄξιον ἔστί*; himnografía; Bizancio; Romano el Melodo; Ἀκάθιστος Ἕμνος; José el Himnógrafo; Ἐπιτάφιος Θρήνος.

ABSTRACT: This paper analyzes the influence of Byzantine hymnography on Elytis' *Τὸ Ἄξιον ἔστί*. The contact with Greek liturgical poetry and, specially, with the hymns of St. Romanos the Melodist played a significant role in the development of Elytis' poetry and the genesis of the poem. The echoes of the Greek ecclesiastical hymns are perceptible not only in the contents, but also in the morphology of Elytis' composition, in aspects like the election of the title, the tripartite structure of the poem or the use by Elytis of genres and metrical patterns from the hymnographical tradition. Elytis found inspiration for his poem in the *kontakia* of St. Romanos, the anonymous *Akathist* hymn to the

Most Holy Mother of God, the *Canon* for the feast of the *Akathist* of St. Joseph the Hymnographer and the Byzantine hymnography for Easter and Holy Week, specially the *Encomia* or Christ's Tomb Laments.

KEY WORDS: O. Elytis; Τὸ Ἄξιον ἔστί; hymnography; Byzance; St. Romanos the Melodist; Ἀκάθιστος Ὕμνος; St. Joseph the Hymnographer; Ἐπιτάφιος Θρήνος.

En 1959 ve la luz en Atenas la primera edición de *Τὸ Ἄξιον ἔστί*¹, obra en la que el poeta griego Odysseas Elytis (1911-1995) venía trabajando intensamente durante al menos la última década. El largo período de casi absoluto silencio poético que había seguido a la publicación en 1945 de su *Ἄσμα ἠρωϊκὸ καὶ πένθιμο γιὰ τὸν χαμένο ἀνθυπολοχαγὸ τῆς Ἀλβανίας*² se mostraba entonces como una etapa excepcionalmente creativa. Los años que van desde 1947 a 1958 constituyen para Elytis un período de intensa y apasionada reflexión sobre su propia estética, lleno de fructíferas experiencias personales. Elytis viaja durante estos años por Suiza, Francia, España, Reino Unido e Italia y mantiene contactos con algunos de los poetas y artistas más relevantes de su época (Reverdy, Breton, Eluard, Camus, Jouve, Char, Tzara, Ungaretti, Picasso, Matisse, Leger, Chagal, Giacometti)³.

Es precisamente durante esta etapa, considerada por G. P. Savidis «uno de los más maduros y honestos ejemplos de inflexible conciencia artística en la historia de la poesía europea»⁴, cuando Elytis descubre la riqueza poética de los himnos de la Iglesia griega y la obra del más excepcional de sus poetas, Romano el Melodo. De esta fecunda relación surgirá *Τὸ Ἄξιον ἔστί* y un breve ensayo sobre la poética del genio de Émesa⁵. De su encuentro con el arte bizantino dejará también constancia Elytis en su obra pictórica, en «collages» como *Πορτραῖτο* (1968), *Σοφία ὀρθή* (1974) y *Μυστικὴ συνάντηση* (1975).

¹ O. ΕΛΓΗΣ, *Τὸ Ἄξιον ἔστί*, Atenas, Ἴκαρος, 1961. La mayoría de los críticos fechan esta edición en 1959, un año antes de que le fuera otorgado el Premio Nacional de Poesía. L. Politis y A. Karandonis, por el contrario, la fechan dos años después.

² O. ΕΛΓΗΣ, *Ἄσμα ἠρωϊκὸ καὶ πένθιμο γιὰ τὸν χαμένο ἀνθυπολοχαγὸ τῆς Ἀλβανίας*, Atenas, Ἴκαρος, 1962.

³ Véase O. ΕΛΓΗΣ, *Ἀνοιχτὰ Χαρτιά*, Atenas, Ἀσπερίας, 1974.

⁴ En la revista *Ὁ Ταχυδρόμος*, 10 diciembre 1960, pp. 14-15.

⁵ O. ΕΛΓΗΣ, «Ῥωμανὸς ὁ Μελωδός», *Ἐν Λευκῶ*, Atenas, Ἴκαρος, 1992, pp. 35-51.

Tò "Αξιον ἔστί, una de las más altas cumbres de la poesía griega de la última mitad del siglo XX, es un canto enigmático y polifónico en el que, bajo una arquitectura sutil y matemática, el poeta exalta con extraordinario lirismo la creación toda y a la Pasión del Helenismo que resurge de nuevo purificado por la experiencia del sacrificio. Con *Tò "Αξιον ἔστί* Elytis completa y trasciende un importante ciclo de su obra marcado por su experiencia personal de la guerra y el sufrimiento colectiva del pueblo griego —guerra con Italia en el frente de Albania (1940-1941), triple ocupación por los ejércitos italiano, búlgaro y alemán (1941-1944), Guerra Civil (1947-1949)— que el poeta plasmó en obras como *Βαρβαρία* (1940), *"Ασμα ἠρωϊκὸ καὶ πένθιμο* (1945) y *'Αλβανιάδα* (1962), principalmente.

En *Tò "Αξιον ἔστί* —a decir del profesor Linos Politis— «el camino más allá del surrealismo llega a un maravilloso resultado. La nueva libertad poética hace aquí brotar una poesía alegre, juvenil, inundada por la luz y por el Egeo, dominada todavía, a diferencia del primer surrealismo, por un sentimiento mediterráneo del metro y del orden»⁶. Elytis, al que el profesor Maronitis considera el «servidor más creativo y el esposo más fiel de la lengua griega»⁷ de todos los tiempos, tiene conciencia de la indivisibilidad de la lengua griega desde Homero a nuestros días. Inspirado en el movimiento liberador en el área de la expresión del surrealismo, Elytis contribuye con *Tò "Αξιον ἔστί* a la renovación de la lengua poética griega «explotando —en expresión de Linos Politis— un nuevo filón, hasta ahora muy poco explotado, la lengua de los himnos eclesiásticos, y logrando así enriquecer con esta fuente su propia expresión poética y, al mismo tiempo, dar un curioso rejuvenecimiento a la propia lengua tradicional con el contacto con su fresco lirismo»⁸. Fue Tasos Lignadis quien en su espléndido comentario de la obra de Elytis⁹ analizó por primera vez en detalle el alcance de la influencia de la himnografía de la Iglesia griega en la obra de Elytis y estableció un esquema de la estructura de la obra que sería luego adoptado por la práctica totalidad de los críticos posteriores¹⁰ y en el que

⁶ Λ. ΠΟΛΙΤΗΣ, *Ποιητική Ἀνθολογία*, VIII, Atenas, Ἐκδόσεις Γαλαξίας, 1965, p. 10.

⁷ Δ. Μ. ΜΑΡΟΝΙΤΗΣ, «Πρώτα φιλολογικὰ προλεγόμενα στὸ "Αξιον ἔστί τοῦ Ἐλύτη», *Ἐποχές* 29 (1965) 13-19.

⁸ L. POLITIS, *Historia de la Literatura Griega Moderna*, trad. esp., Madrid, Cátedra, 1994, p. 239.

⁹ Τ. ΛΙΓΝΑΔΗΣ, *Τὸ "Αξιον ἔστί τοῦ Ἐλύτη. Εἰσαγωγή, Σχολισμός, Ἀνάλυση*, Atenas, Κέδρος, 1971.

¹⁰ Así en Γ. ΒΑΛΕΤΑΣ, «Τὸ "Αξιον ἔστί καὶ ἡ μεγαλοπρέπεια τῆς λαϊκῆς ἀντίστασης», *Αἰωρικὰ Γράμματα* 43-44 (1978), p. 152; Κ. ΦΡΙΑΡ, *"Αξιον ἔστί τὸ τίμημα*, Atenas, Κέδρος, 1979,

tomó prestados términos himnográficos como ὕμνος, κεκραγάριον, μεγαλυνάριον, οἶκος, etc.

Con este artículo nos proponemos un doble objetivo: por un lado, contribuir al estudio de la estructura y el fenómeno de la intertextualidad en la obra de Elytis, y, por otro, profundizar en el análisis de la impronta de la literatura griega medieval, en general, y de la poesía litúrgica, en particular, en la cultura griega y su recepción en la obra de los grandes poetas griegos del siglo XX. Confiamos en que los lectores y estudiosos de la obra de Elytis encuentren en nuestro estudio nuevas claves interpretativas que les permitan seguir desentrañando el rico y complejo universo de *Τὸ Ἄξιον ἔστί*, poema con el que Elytis intentó escribir la teogonía del mito neohelénica¹¹, una geografía espiritual sobre la que el poeta proyecta su propia mitología existencial, un catálogo de todo lo que es realmente bello, de todo lo que merece sobrevivir a los horrores de la guerra.

1. LA HIMNOGRAFÍA Y LA ARQUITECTURA DE *ΤΟ ΑΞΙΟΝ ΕΣΤΙ*

Algunos críticos¹² consideran, acertadamente a nuestro parecer, que Elytis tomó el título de su obra del primer tropario de la segunda στάσις del Ἐπιτάφιος Θρήνος¹³. Más improbable es que Elytis tuviera presente a la hora de elegir el título de su obra la tradición hagiorita que relaciona este himno con el homónimo icono mariano que se venera en la basílica del Πρωτότον en el Monte Atos¹⁴. Con las palabras Ἄξιόν ἐστί comienza también el conocido μεγαλυνάριον o himno a la Virgen de la Divina Liturgia de San Juan Crisóstomo¹⁵, y que está a su vez también relacionado con

p. 44; Λ. ΛΥΧΝΑΡΑ, *Ἡ μεταλογικὴ τῶν πραγμάτων: Ὀδυσσεὺς Ἐλύτης*, Atenas, Ἴκαρος, 1980; Δ. Μ. ΜΑΡΩΝΙΤΗΣ, *Ὅροι τοῦ λυρισμοῦ στὸν Ὀδυσσεὺς Ἐλύτη*, Atenas, Κέδρος, 1980 y J. A. MORENO JURADO, *Odysseas Elytis*, Madrid, Ediciones Jucar, 1982, pp. 63-69.

¹¹ Β. ΝΙΩΤΗΣ, «Ὀδυσσεὺς Ἐλύτης: ἡ Συνείδηση τοῦ Ἑλληνικοῦ Μύθου», *Κριτική* 2 (1961) 3-18.

¹² Véase K. FRIAR, o. c., p. 44, y J. A. MORENO JURADO, o. c., p. 64.

¹³ Ἄξιόν ἐστί | μεγαλύνειν σε τὸν ζωδότην | τὸν ἐν τῷ σταυρῷ τὰς χεῖρας ἐκτείναντα | καὶ συντρίψαντα τὸ κράτος τοῦ ἐχθροῦ.

¹⁴ Τ. ΛΙΓΝΑΔΗΣ, o. c., p. 241.

¹⁵ Ἄξιόν ἐστίν ὡς ἀληθῶς | μακαρίζεις σε τὴν Θεοτόκον, | τὴν ἀειμακάριστον καὶ παναμώμητον | καὶ Μητέρα τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Τὴν τιμωτέραν τῶν Χερουβείμ | καὶ ἐνδοξότεραν ἀσυγκρίτως τῶν Σεραφεῖμ, | τὴν ἀδιαφθόρως Θεοῦ λόγον τεκοῦσαν, | τὴν ὄντως Θεοτόκον, σὲ μεγαλύνομεν.

el Ἐπιτάφιος y el εἰρμός de la IX Oda del Τριώδιον del Viernes Santo de Cosme el Melodo.

Todos los críticos coinciden en señalar la riqueza arquitectónica del poema de Elytis y las reminiscencias bíblicas y litúrgicas de su estructura tripartita. En su estudio de la morfología del poema Lignadis relaciona el diseño arquitectónico de *Τὸ Ἄξιον ἔστί* con la estructura de la Divina Liturgia. Así, las tres unidades de *Τὸ Ἄξιον ἔστί*, un canto al misterio de la victoria de la vida sobre la muerte —elemento esencial de la celebración eucarística—, constituirían, respectivamente, una doxología del nacimiento del Hijo del Hombre, un treno a la Pasión del Cordero de Dios que quita el pecado del mundo y un himno pascual a la inmortalidad del mundo¹⁶.

Lignadis¹⁷ pone en relación la primera unidad del poema —Ἡ Γένεσις—, cuyas siete partes, basándose en el propio texto, denomina ὕμνοι, con el estilo y lenguaje del Antiguo Testamento. El elemento épico en prosa de Τὰ Πάθη, que el propio Elytis denomina Ἀναγνώσματα, recuerda estilística y funcionalmente la proclamación del Evangelio durante la Eucaristía. En el elemento lírico de Τὰ Πάθη se distinguen dos partes: 18 secciones en verso libre (Α΄-ΙΗ΄) con un marcado tono confesional (κεκραγάρια) próximo a la poesía bíblica y que Lignadis denomina Ψαλμοί; y 12 secciones corales (α΄-ιβ΄) —Ἄσματα, en terminología de Lignadis—, en las que la presencia de la himnografía bizantina es intensa. Elytis divide los versos de estas doce unidades en hemistiquios mediante una florecilla o ῥόδαξ, elemento tipográfico empleado en algunas de las ediciones de los libros litúrgicos para la separación de los *cola* métrico-musicales. Los ecos de la tradición himnográfica son también perceptibles en el Δοξαστικόν, término que designa en himnografía al tropario que sigue a la doxología trinitaria. Lignadis en ocasiones se refiere a esta tercera parte de la composición de Elytis con el término μεγαλυνάριον, que designa al himno a la Virgen de la Divina Liturgia, a los versículos que se insertan entre los troparios de la Oda IX u Ὠδὴ τῆς Θεοτόκου y a los troparios del Ἐπιτάφιος Θρήνος.

Apoyándonos en el análisis de Lignadis nos atrevemos a establecer, a nuestra vez, un paralelismo entre *Τὸ Ἄξιον ἔστί* y la estructura de los oficios del Triduo Sacro bizantino y, concretamente, el Ὁρθρος u Oficio de Maitines del Viernes Santo, la popularísima Ἀκολουθία τῶν Παθῶν anticipada generalmente a la tarde del Jueves Santo¹⁸. Así, el ἐξάψαλμος (Salmos 3,

¹⁶ T. ΛΙΓΝΑΔΗΣ, *ο. c.*, pp. 29-32.

¹⁷ T. ΛΙΓΝΑΔΗΣ, *ο. c.*, pp. 14-15.

¹⁸ Véase la edición de los oficios de Semana Santa en *Τριώδιον κατασκευτικόν*, Atenas, Ἀποστολική Διακονία, 1960.

37, 62, 87, 102 y 142) con el que arranca este oficio desempeñaría una función similar a la de los siete himnos de Ἡ Γένεσις, proemio temático y lírico a toda la composición. Nótese que en la interpretación alegórica del oficio divino, el ἐξάψαλμος del Ὁρθρος simboliza la Creación (ἐξάψαλμος-ἑξαήμερον) y el Antiguo Testamento.

Las doce perícopas evangélicas que se suceden tras el ἐξάψαλμος narran diversos acontecimientos de la Pasión de Jesucristo¹⁹. De modo similar las seis lecturas de Τὰ Πάθη, cercanas al estilo desnudo de los Ἀπομνημονεύματα de Makrygiannis²⁰, narran episodios de la Guerra de Albania –Ἡ πορεία πρὸς τὸ μέτωπο, Οἱ ἡμιονηγοί– ; la Ocupación –Ἡ μεγάλη ἔξοδος, Τὸ οἰκόπεδο μὲ τὶς τσουκνίδες–, y la Guerra Civil –Ἡ αὐλὴ τῶν προβάτων–, para concluir con una esperanzadora profecía de futuro –Προφητικόν–, próxima por su estilo y estructura al Apocalipsis de San Juan²¹.

Entre las perícopas evangélicas se insertan de forma armónica diversos salmos e himnos que desempeñan en el oficio de Maitines del Viernes Santo una función similar a la de los salmos y cantos –siempre en la terminología de Lignadis– de Τὰ Πάθη. Como las XV antífonas de la Ἀκολουθία τῶν Παθῶν, que en número de tres se intercalan entre las cinco primeras lecturas evangélicas, dos cantos –doce en total, como los ἰδιόμελα del Oficio de las Horas del Viernes Santo atribuidos a Cirilo de Jerusalén– sirven de proemio y epílogo a cada una de las lecturas.

La δοξολογία marca el comienzo de la última parte del Oficio de Maitines del Viernes Santo. De igual manera el Δοξαστικόν, que constituye también un gozoso canto de alabanza a la Creación y al profético espíritu Creador, sirve de colofón a la composición de Elytis. Por otra parte, el Δοξαστικόν presenta varias semejanzas con el ya mencionado Ἐπιτάφιος Θρήνος, el cual, como el Δοξαστικόν, cierra en la himnografía bizantina los oficios de la semana de Pasión y es también un canto a la belleza y la victoria de la vida²².

¹⁹ I: Jn 13, 31-18, 1; II: Jn 18, 1-28; III: Mt 26, 57-75; IV: Jn 18, 28-16; V: Mt 27, 3-32; VI: Mc 15, 16-32; VII: Mt 27, 33-54; VIII: Lc 23, 32-49; IX: Jn 19, 25-37; X: Mc 15, 43-47; XI: Jn 19, 38-42; y XII: Mt 27, 62-66.

²⁰ Γ. ΒΛΑΧΟΓΙΑΝΝΗ (ED.), *Στρατηγού Μακρυγιάννη Ἀπομνημονεύματα*, Atenas 1947².

²¹ Cf. Γ. ΒΑΛΕΤΑΣ, *ibid.*, p. 164 y ss.

²² Sobre la relación del Ἐπιτάφιος Θρήνος con Τὸ Ἄξιον ἔστί, en general, y con el Δοξαστικόν, en particular, véase el apartado 5 de nuestro trabajo.

2. ECOS DE LA POESÍA DE ROMANO EL MELODO

A principios del siglo VI Romano el Melodo (oriundo de la ciudad siria de Émesa, diácono primero en Beirut y luego en Constantinopla en tiempos del emperador Anastasio, 491-518) transforma la poesía litúrgica bizantina con sus largos *κοντάκια* o *himnos* de tema único, en los que los troparios se estructuran de forma original. Encabeza el poema una estrofa-*preludio* (προοίμιον, κοντάκιον), independiente del resto del poema por su melodía y factura poética, que concluye con una aclamación final (ἔψυμνιον) que se repite al final de todas las estrofas del poema (οἶκοι), entre 20 y 30, cuyas iniciales forman un acróstico (ἀκροστιχίς). La actividad poética de Romano alcanzó su cenit entre los años 532-556. Su muerte fue probablemente anterior a la segunda dedicación (ἐγκαίνια) de Santa Sofía el 565. Los especialistas han tributado grandes elogios a los poemas de Romano, verdaderos dramas religiosos, de un lirismo pocas veces igualado en la himnografía bizantina, en los que aúna la pureza y el ardor de su inspiración con una lengua y estilo deliberadamente simples. De su obra han llegado hasta nosotros un centenar de poemas.

El mencionado artículo sobre Romano el Melodo constituye un documento fundamental para el análisis de la relación de Elytis con la obra del poeta-himnógrafo. Para Elytis, Romano consiguió «trasplantar del tronco del antiguo helenismo al tronco del helenismo medieval un modo de expresión que llegó incólume hasta nuestros días»²³. El premio Nobel de literatura (1979) considera a Romano una de las tres columnas que, junto a Píndaro y a Andreas Kalvos, «sostienen los arcos de una de las fachadas de toda la palabra poética griega»²⁴. Romano consigue, a juicio de Elytis, superar el pensamiento cansado de la poesía helenística y la debilidad de la primera poesía cristiana (Sinesio de Cirene, Gregorio Nazianzeno, los dos Apolinarieos)²⁵.

A pesar de renunciar a toda pretensión científica, Elytis pasa revista en su ensayo a varios de los temas cruciales de la filología romaneas, tales como la cuestión del origen helenosirio o hebreo²⁶ del poeta o la génesis y

²³ Ο. ΕΛΥΤΗΣ, «Ῥωμανὸς ὁ Μελωδός», *Ἐν Λευκῶ*, Atenas, Ἴκαρος, 1992, p. 35.

²⁴ Ο. ΕΛΥΤΗΣ, *ο. c.*, p. 45.

²⁵ Ο. ΕΛΥΤΗΣ, *ο. c.*, pp. 48-51.

²⁶ Esta teoría, que tiene su origen en una noticia del patriarca Germán I (645-740), ha sido sostenida por P. MAAS en «Die Chronologie der Hymnen des Romanos», *BZ* 15 (1906) 1-44, y «Das Kontakion», *BZ* 19 (1910) p. 285ss.; y E. WELLEZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1980.

origen del κοντάκιον. Frente a la opinión de Grosdidier de Matons²⁷, que considera al género una progresiva evolución de la retórica a la versificación, sostiene Elytis que el κοντάκιον es una creación personal de Romano. Relaciona, así mismo, la poesía de Romano con el ritmo y la eufonía del *Παρθένιον* de Metodio de Olimpo²⁸. Por lo que se refiere a las ediciones de la obra de Romano, Elytis²⁹, que parece conocer la de Grosdidier de Matons³⁰ y la edición ateniense de Tomadakis³¹, y quizá también las más antiguas de J. B. Pitra³² y K. Krumbacher³³, toma claro partido por la edición y el análisis métrico propuestos por P. Maas y C. A. Trypanis³⁴.

Elytis considera que la lengua constituye, junto con su riqueza métrica, el segundo pilar sobre el que se asienta la originalidad de Romano. Frente a los que opinan que la lengua de Romano no es más que la κοινή del siglo VI, Elytis subraya sus creaciones lingüísticas, las palabras de estratos más antiguos y las formas lingüísticas “corruptas” empleadas por el poeta heleno-sirio por su, para algunos, insuficiente conocimiento de la lengua griega. La correcta posición de la palabra como primera célula creativa del discurso y la creación de compuestos sobre prototipos de la antigua herencia lingüística son características de la conciencia lingüística de nuestros dos poetas. La poesía griega moderna a partir de 1930, inspirada en el movimiento liberador del surrealismo, rompió los límites de la expresión lingüística del pasado y abrazó la lengua griega en su totalidad. A pesar de que en el siglo VI la purificación de la lengua poética, tal y como las concibe la poesía contemporánea, no preocupa a Romano, también él, mientras se dirige a su básico objetivo de servir a las necesidades culturales de la Iglesia, queda a menudo atrapado involuntariamente en la magia del lenguaje³⁵.

Del estilo de Romano, el poeta cretense destaca el uso de desacostumbrados y grandiosos adjetivos, las aliteraciones, los abruptos encabal-

²⁷ J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris 1977.

²⁸ O. ΕΛΥΤΗΣ, *o. c.*, p. 37. Sobre Metodio de Olimpo véase la bibliografía al respecto de Θ. Ε. ΔΕΤΩΡΑΚΗΣ, *Βυζαντινή Γυμνογραφία*, Heraclio 1997, pp. 8-9.

²⁹ O. ΕΛΥΤΗΣ, *o. c.*, p. 38.

³⁰ J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode Hymnes*, I-V, Paris 1961-1964.

³¹ Ν. Π. ΤΩΜΑΔΑΚΗΣ, *Ῥωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ Ὕμνοι*, Α΄-Δ΄, Atenas 1954-1961.

³² J. B. PITRA, *Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata*, I, Paris 1876; y *Sanctus Romanus veterum melodorum princeps*, Paris 1888.

³³ K. Krumbacher (1856-1909) publicó, en diversos estudios, en total 13 κοντάκια a partir de los códices *Patmienses* 212 y 213.

³⁴ P. MAAS-C. A. TRYPANIS, *S. Romani Melodi Cantica. Cantica genuina*, Oxford 1963.

³⁵ O. ΕΛΥΤΗΣ, *o. c.*, pp. 41-46.

gamientos, las imágenes, las comparaciones, las expresiones proverbiales y el frecuente recurso a la antítesis; procedimientos expresivos todos ellos empleados con profusión en *Tò "Αξιον ἔστι*³⁶.

Pero analicemos en detalle los términos de la relación de intertextualidad que se establece entre *Tò "Αξιον ἔστι* y la obra de Romano. En el verso 5 del Salmo III de Τὰ Πάθη ("Ἐλαβε τὸν Βότρυ ὁ Βορρᾶς) Elytis reelabora la imagen neotestamentaria de Jn 15, 5-6 (ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα, ὁ μένων ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν αὐτῷ, οὗτος φέρει καρπὸν πολὺν) según el prototipo del himno a Adán y Eva y la Navidad de Romano el Melodo (cf. *Navidad* II, 237, α', verso 1: Τὸν ἀγεώργητον βότρυν | βλαστήσασα ἡ ἄμπελος).

En el verso 22 del Canto III (Εἶπα: μὲ μόνο τὸ σπαθί * τοῦ κρύου νεροῦ θὰ παραβῶ) el paralelismo con el primer verso del proemio del himno a los Cuarenta Mártires, 57³⁸, es patente (Τὸ ξίφος τὸ ὑγρὸν | οὐκ ἐπτοήθητε).

El primer verso del Canto IV de τὰ Πάθη ("Ἐνα τὸ χελιδόμ * κι ἡ "Ανοιξη ἀκριβή) nos remite al primer verso de la cuarta estrofa del segundo himno a la Navidad (Τῆς χελιδόνας ἀκούσας | κατ' ὄρθρον κελαδούσης μοι | τὸν ἰσοθάνατον ὕπνον | Ἀδὰμ | ἀφείς ἀνάστηθι).

En el primer himno a la Navidad del Señor o himno a María y los Magos (cf. Romano, *Navidad* I, 139, proemio, verso 4: μάγοι δὲ μετὰ ἀστέρως | ὁδοιποροῦσι, y α', versos 5-6: ἐκέει εὐρέθη φρέαρ ἀνόρυκτον, | οὐ πιεῖν Δαβὶδ | πρὶν ἐπεθύμησεν), parecen estar inspirados los versos 7-9 del mismo canto:

Πάρθηκε ἀπὸ μάγους * τὸ σῶμα τοῦ Μαγιοῦ
Τὸ ἔχουε θάψει σ' ἔνα * μνήμα τοῦ πελάγους
Σ' ἔνα βαθὺ πηγάδι * τὸ ἔχουε κλειστό

El segundo verso del Salmo VI (Στὴ θηλὴ τῆς θύελλας τὰ σκοτεινὰ τὰ χεῖλη) tiene paralelos en los himnos de Romano a la Masacre de los Inocentes, 340, ιδ', verso 8 (καὶ τὰς θηλὰς δὲ κατασχεθῆναι) y *Εἰς τὸν ιηπτήρα*, 1741, ιβ', 7 (ἦλθεν ἐπὶ θηλὴν πικράν).

³⁶ O. ΕΛΥΤΗΣ, *ο. c.*, pp. 46-48.

³⁷ Según la edición de P. MAAS-C. A TRYPANIS, *ο. c.*, pp. 9-17.

³⁸ P. MAAS-C. A TRYPANIS, *ο. c.*, pp. 487-495.

³⁹ P. MAAS-C. A TRYPANIS, *ο. c.*, pp. 1-9.

⁴⁰ P. MAAS-C. A TRYPANIS, *ο. c.*, pp. 17-26.

⁴¹ P. MAAS-C. A TRYPANIS, *ο. c.*, pp. 122-131.

Los versos 19 y 20 de este mismo salmo (Στὸ σεμνὸ τενεκὲ μὲ τὸ χρῶμα βουτῶ | τὰ πίνελα μαζί τους καὶ βάφω) nos remiten al himno a la Negación de Pedro, 18⁴², ζ', verso 8 (καὶ τὸ σῶμά μου μέλαν, | ὄθεν βάπτω καὶ γράφω).

Las referencias al primer himno a la Navidad (María y los Magos), 1, se repiten a lo largo del Salmo VIII. El verso 14 (Γιὰ μᾶς, γιὰ μᾶς τὸ ματωμένο σίδερο) está cercano al estilo del verso 4 de la estrofa 19 (ὕμᾶς τὸ μάννα πάλαι διέθρεψε καὶ πέτρα ἐπότισε).

En el verso 27 (Ἄλλὰ ἐσὺ μὲς στὸ χέρι μας τὸ λύχνο τοῦ ἄστρου) hallamos una nueva referencia a los versos 8-9 de la estrofa 14 del mismo himno (περιερχόμενοι τὴν γῆν | καὶ ἐξερευνῶντες αὐτὴν | μετὰ λύχνου τοῦ ἄστρου | ποῦ ἐτέθη) y al verso 5 de la estrofa 15 (μετὰ λύχνου περιερχόμεθα). Esta misma imagen reaparece en el primer verso del Canto V (ΜΕ ΤΟ ΛΥΧΝΟ τοῦ ἄστρου * στοὺς οὐρανοὺς ἐβγήκα).

Los versos 28-29 del Salmo VIII (μὲ τὸ λόγο σου ἀναψες, τοῦ ἀθῶου στόμα | θύρα τῆς Παραδείσου) nos remiten a los versos 4-6 de la estrofa novena del mismo himno (ἡ δὲ ἀνοίγει | θύραν καὶ δέχεται | τῶν μάγων τὸ σύστημα· | ἀνοίγει θύραν | ἡ ἀπαράνοικτος | πύλη ἦν ὁ Χριστὸς | μόνος διώδευσεν).

El Canto VI arranca con la misma invocación bíblica (ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ἤλιε νοητέ) que encontramos en el verso 5 de la primera estrofa del himno al Bautismo de Cristo de Romano, 5⁴³ (ἀνατέλλει | τὰς ἀκτῖνας | ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης).

Finalmente, en el dístico formado por los versos 16-17 del Canto IX (Ἄλλὰ πρὶν στὴν κοιλάδα ποῦ | Λές καὶ στένων ὁ Ἄδης | σείτηκε | ἐβόησε) existe una clara semejanza con el verso 4 de la estrofa novena del tercer himno a la Resurrección, 26⁴⁴ (ὁ Ἄιδης ταῦτα | στένων ἐβόα).

3. ECOS DEL ΑΚΑΘΙΣΤΟΣ ΎΜΝΟΣ

El Ἀκάθιστος ὕμνος εἰς τὴν Ὑπεραγίαν Θεοτόκον, el más brillante monumento de la poesía litúrgica griega temprana, constituye el gran capítulo de la himnografía bizantina grabado en el subconsciente colecti-

⁴² P. MAAS-C. A TRYPANIS, *o. c.*, pp. 131-141.

⁴³ P. MAAS-C. A TRYPANIS, *o. c.*, pp. 34-41.

⁴⁴ P. MAAS-C. A TRYPANIS, *o. c.*, pp. 196-200.

vo del pueblo griego. Este himno alfabético, considerado por muchos obra de Romano⁴⁵, conmemora la salvación de Constantinopla del asedio de los persas y ávaros en tiempos del emperador Heraclio (626). El 'Ακάθιστος "Υμνος es el único κοντάκιον que sigue siendo cantado en la práctica litúrgica actual en su integridad durante el "Ορθρος u Oficio de Maitines del V Sábado de Cuaresma y, por secciones, durante el 'Απόδειπνον u Oficio de Completas del viernes de cada una de las cuatro primeras semanas de Cuaresma ('Ακολουθία τῶν Χαιρετισμῶν). En el himno distinguimos dos unidades claramente diferenciadas: la primera (estrofas α'-μ'), de contenido eminentemente bíblico, narra los acontecimientos que van desde la Anunciación a la Presentación del Señor; la segunda (estrofas ν'-ω'), de mayor calado teológico, desarrolla diversos temas cristológicos y mariológicos.

Los versos 33-34 del Himno V –sobre la creación del amor y las muchachas– de 'Η Γένεσις ("Ημουν στὸν ἕκτο μήνα τῶν ἐρώτων | καὶ στὰ σπλάχνα μου σάλεινε σπόρος ἀκριβός) nos recuerda el verso 55, estrofa ε', del 'Ακάθιστος⁴⁶ ('Εχουσα θεοδόχον | ἡ παρθένος τὴν μήτραν).

La invocación ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ἤλιε νοητέ del Canto VI entronca también con la tradición del 'Ακάθιστος (cf. verso 252, estrofa φ': χαίρε, ἀκτὶς νοητοῦ ἡλίου).

En el verso 9 del Canto XI de Τὰ Πάθη (Ντυμένα στοῦ πελά * γους μόνο τὸ λινό) apreciamos cierto paralelismo con el verso 166, estrofa ν' (χαίρε, στολή τῶν γυμνῶν παρρησίας).

En el último verso de la XVII estrofa del Δοξαστικόν (ιερεῖς καὶ πουλιὰ νὰ τραγουδοῦν τὸ χαίρε; cf. 'Ακάθιστος "Υμνος, versos 7-8, estrofa α': "Αγγελος πρωτοστάτης | οὐρανόθεν ἐπέμφθη | εἰπεῖν τῇ θεοτόκῳ τὸ "χαίρε"; y 281, estrofa ψ': χαίρε, καύχημα σεβάσμιον | ἱερέων εὐλαβῶν) el poeta introduce los siete dísticos que cierran la primera unidad del Δοξαστικόν y que constituyen en sentido estricto catorce χαιρετισμοί, forma de la himnografía bizantina que, en número de trece, se repite al final de cada una de las estrofas impares del 'Ακάθιστος.

El cuarto de estos χαιρετισμοί (Χαίρε ἡ ποῦ ξυπνᾶς καὶ τὰ θαύματα γίνονται) nos remite a los versos 42, estrofa γ' (χαίρε, τὸ τῶν ἀγγέλων |

⁴⁵ Θ. Ε. ΔΕΤΩΡΑΚΗΣ, 'Ο 'Ακάθιστος "Υμνος καὶ τὰ προβλήματα του, Atenas, Κουλάνδρη-Χορ, 1993, pp. 24-27.

⁴⁶ Según la edición de W. CHRIST-M. PARANIKAS, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, Lipsiae 1971, pp. 140-147.

πολυθύλητον θαῦμα) y 134, estrofa λ' (χαῖρε, τῆς ἀπάτης τὴν πλάνην πατήσασα).

Las referencias a los versos 87, estrofa η' (χαῖρε, παραδείσου θυρῶν ἀνοικτήριον), 212, estrofa ρ' (χαῖρε, βυθοῦ ἀγνοίας ἐξέλκουσα) y 25, estrofa β' (Βλέπουσα ἡ ἀγία | ἐαυτὴν ἐν ἀγνεῖα) son manifiestas en el tercer dístico:

Χαῖρε τοῦ παραδείσου τῶν βυθῶν ἡ Ἄγία
Χαῖρε τῆς ἐρημίας τῶν νησιῶν ἡ Ἄγία

El décimo verso de la estrofa (Χαῖρε μετὴν ὠραία λαλιὰ ἢ δαμάζοντας τὸ δαίμονα) nos remite al verso 43, estrofa γ' del Ἀκάθιστος (χαῖρε, τὸ τῶν δαιμόνων | πολυθρήνητον τραῦμα).

En el verso trece (Χαῖρε ἡ ἀκριβοσπάθιστη καὶ σεμνή) el poeta nos presenta el "ídolo" guerrero femenino al que dirige sus saluciones y en el que aglutina las nociones Παναγία-Ἑλλάδα-Ἐλευθερία. El Ἀκάθιστος es todo él un canto epinicio a la ὑπέρμαχος στρατηγός que mantuvo inexpugnable el estado de los romanos de Oriente, como nos recuerda el más conocido de los proemios del himno:

Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια,
ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν, εὐχαριστήρια
ἀναγράφω σοι ἡ πόλις σου, θεοτόκε.
Ἄλλ', ὡς ἔχουσα τὸ κράτος ἀπροσμάχητον,
ἐκ παντοίων με κινδύνων ἐλευθέρωσον,
ἵνα κράζω σοι· χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.

A propósito del carácter bélico del "ídolo" femenino del poema de Elytis véanse, también en el Ἀκάθιστος, los versos 86, estrofa η' (χαῖρε, ἀοράτων ἐχθρῶν ἀμυντήριον), 91, estrofa η' (χαῖρε, τῶν ἀθλοφόρων | τὸ ἀνίκητον θάρσος) y 284-285, estrofa ψ' (χαῖρε, δι' ἧς ἐγείρονται τρόπαια | χαῖρε, δι' ἧς ἐχθροὶ καταπίπτουσι), así como el arriba citado verso 43 de la estrofa γ'. Por otra parte, el epíteto σεμνή nos recuerda el verso 281, estrofa ψ' (χαῖρε, καύχημα σεβάσμιον ἱερέων εὐλαβῶν).

Finalmente, en el tercer verso de la estrofa once de la segunda unidad del Δοξαστικόν, en la que canta a la belleza, la vida y las muchachas (τὰ κορίτσια τ' Ἀγγελία τῶν Μυστηρίων), apreciamos una referencia al verso 204, estrofa ρ', del Ἀκάθιστος (χαῖρε, σοφίας Θεοῦ δοχεῖον).

4. ECOS DEL CANON DE JOSÉ EL HIMNÓGRAFO

Estrechamente ligado al Ἰσχυρὸς Ὕμνος está el canon (κανὼν) que el poeta greco-siciliano José el Himnógrafo (840-883) escribió para el Oficio de Maitines del V Sábado de Cuaresma (Sábado del Ἰσχυρὸς Ὕμνος) sobre la base musical de los εἰρμοὶ compuestos por Juan Damasceno y que constituye una de las piezas claves de la himnografía mariana bizantina. Este prolífico poeta –se cree que sus obras ascienden a las doscientas– ha sido alabado por la variedad de su frase, gracia y sentido del ritmo. Compuso principalmente cánones para las memorias de los santos y cánones y στιχηρὰ para el oficio del ciclo ferial o propio de los días de semana, por lo cual es considerado padre del libro litúrgico que los contiene y que recibe los nombres de Μεγάλη Ὀκτώηχος o Παρακλητική.

La imagen de la zarza ardiente que Elytis utiliza en el verso 21 del Himno I de Ἡ Γένεσις (Ὁ ἀκόμη χλωρὸς μὲς στῆ φωτιά) aparece reiteradamente en el poema de José el Himnógrafo (cf. versos 118-119, Oda VI⁴⁷: χαίρε ἡ ἀφλεκτος | βάτος, νεφέλη ὀλόφωτε; y 152-153, Oda VIII: Μωυσῆς κατενόησεν ἐν βάτῳ | τὸ μέγα μυστήριον τοῦ τόκου σου).

El verso 36 del Himno II (ἀγαθὰ σκύψανε τὰ ζῶα μοσχάρια καὶ ἀγελάδες) recuerda los versos 23-24 de la Oda III del Canon de José el Himnógrafo (δάμαλις τὸν μόσχον ἢ τεκοῦσα | τὸν ἄμωμον, χαίρε, τοῖς πιστοῖς).

En los versos 4-5 del Himno III (Ἔλαβε τὸν Βότρυ ὁ Βορρᾶς | καὶ τὸν Στάχυ ὁ Νότος) Elytis pudo tener también en cuenta los versos 123-124, Oda VII (ἄμπελος ἀληθινὴ | τὸν βότρυ τὸν πέπειρον | ἢ γεωργήσασα, | οἶνον στάζοντα) y 17-18, Oda III (Στάχυν ἢ βλατήσασα τὸν θεῖον | ὡς χώρα ἀνήροτος σαφῶς).

El epíteto ἦλιε νοητέ del primer verso del Canto VI de la composición de Elytis aparece también en los versos 122-123, Oda VII (χαίρε ὄχημα | ἡλίου τοῦ νοητοῦ).

El primer verso del Canto X (ΤΗΣ ΑΓΑΠΗΣ αἵματα | μὲ πορφύρωσαν) nos remite a los versos 57-59, Oda IV (χαίρε κογχύλη | πορφύραν θεῖαν βάψασα | ἐξ αἱμάτων σου | τῷ βασιλεῖ τῶν δυνάμεων).

Elytis tomó del verso 9, Oda I (Ῥόδον τὸ ἀμάραντον, | χαίρε ἡ μόνη βλαστήσασα) el epodo con el que concluye cada una de las cinco estrofas del Canto X de Τὰ Πάθη (Μακρινὴ μητέρα * Ῥόδο τὸ Ἀμάραντο).

⁴⁷ Según la edición W. CHRIST-M. PARANIKAS, o. c., pp. 247-252.

El verso 16 del Salmo XVI (πού ἀργὰ τὰ μάτια του ἄνοιξαν καὶ σταλάξανε τὴ δροσιά) nos recuerda los versos 107-109, Oda VI (Ἐκ σοῦ ἡ δρόσος ἀπέσταξε | φλογμὸν πολυθείας ἢ λύσσασ· | ὄθεν βοῶμέν σοι· | χαῖρε ὁ πόκος ὁ ἔνδροσος).

Las cinco estrofas tetrásticas del Canto XII obedecen al siguiente modelo métrico-musical:

1 υ - υ υ - υ υ | υ υ υ - υ υ - υ υ
 2 υ - υ υ - υ υ | υ - υ - υ υ υ
 3 υ υ - υ υ υ - | υ υ υ - υ
 4 υ - υ υ - | υ υ - υ υ - υ υ

El modelo es casi enteramente idéntico a la καταβασία que sirve de εἰρμός al Canon del Sábado del Ἀκάθιστος de José el Himnógrafo:

Ἄνοιξω τὸ στόμα μου | καὶ πληρωθήσεται πνεύματος,
 καὶ λόγον ἐρεύξομαι | τῇ βασιλίδι μητρὶ·
 καὶ ὀφθήσομαι | φαιδρῶς πανηγυρίζων,
 καὶ ἄσω γηθόμενος | ταύτης τὰ θαύματα.

1 υ - υ υ - υ υ | υ υ υ - υ υ - υ υ
 2 υ - υ υ - υ υ | υ υ υ - υ υ -
 3 υ υ - υ υ υ - | υ υ υ - υ
 4 υ - υ υ - υ υ | - υ υ - υ υ

En el primer verso de este canto (Ἄνοιξω τὸ στόμα μου * κι ἀναγαλλιάζει τὸ πέλαγος) Elytis reelabora el primer verso de este mismo εἰρμός. En el verso 8 (Κρυφὰ γιὰ ν' ἀκοῦν * τῶν ἐρώτων τὰ θαύματα) hace lo propio con el cuarto verso.

En la décima estrofa de la primera unidad del Δοξαστικόν se repite la metáfora bíblica de la zarza ardiente que habíamos encontrado al principio del poema⁴⁸ (ΧΑΙΡΕ ἢ Καιομένη καὶ χαῖρε ἢ Χλωρῇ | Χαῖρε ἢ Ἀμεταμέλητη μὲ τὸ πρῶραῖο σπαθί).

5. ECOS DEL ΕΠΙΤΑΦΙΟΣ ΘΡΗΝΟΣ (ΤΑ ΕΓΚΩΜΙΑ)

El popularísimo Ἐπιτάφιος Θρήνος del Oficio de Maitines del Sábado Santo es una larguísima serie de antifonas divididas en tres secciones (στά-

⁴⁸ Ver *supra*.

σεις) y dedicadas originalmente a ser intercaladas entre los versículos del Salmo 118 (Ἄνωμος). Obra de autor desconocido, los ἐγκώμια constituyen una de las obras cumbre de la himnografía tardo-bizantina y reflejan nítidamente la estética manierista y la concepción sobre la vida y la muerte del renacimiento de los Paleólogos.

El verso 10 del Himno I de Ἡ Γένεσις (κλαίγοντας γοερά) nos remite al último *colon* del tropario 60 de la estación I del Ἐπιτάφιος⁴⁹ (ἐκραζεν ἡ Παρθένος θρηνησοῦσα γοερώς).

El verso 36 del Himno II (ἀγαθὰ σκύψανε τὰ ζῶα μοσκάρια καὶ ἀγελάδες) recuerda el tropario III 27 (Ἡ δάμαλις τὸν μόσχον | ἐν ξύλῳ κρεμασθέντα | ἠλάλαζεν ὀρώσα).

En el verso 10 del Himno VII (ὁ καιρὸς τοῦ σκύμνου καὶ τοῦ ροδαμοῦ) Elytis recrea la imagen bíblica de Gn 49, 9 (ἀναπεσῶν ἐκοιμήθη ὡς λέων καὶ ὡς σκύμνος· τίς ἐγερεῖ αὐτόν;) que encontramos en el tropario I 38:

Ὡσπερ λέων, Σῶτερ, | ἀφυπνώσας σαρκί,
ὡς τις σκύμνος ὁ νεκρὸς ἐξανίσταται,
ἀποθέμενος τὸ γῆρας τῆς σαρκός.

En los versos 5-6 del Salmo III de Τὰ Πάθη (ἔλαβε τὸν Βότριν ὁ Βορῆς | καὶ τὸν Στάχυ ὁ Νότος) el autor de Τὸ Ἄξιον ἔστί rudo tener en mente los troparios I 29 (Ὡσπερ σίτου κόκκος | ὑποδὺς κόλπους γῆς, | τὸν πολύχουν ἀπέδωκας ἄσταχυν | ἀναστήσας τοὺς βροτοὺς τοὺς ἐξ Ἀδάμ) y II 40 (Ἡρῆης ἀπὸ γῆς, | ἀλλ' ἀνέβλυσας τῆς σωτηρίας | τὸν οἶνον, ζωήρρητε ἄμπελε. | Δοξάζω σου τὸ πάθος καὶ τὸν σταυρόν), respectivamente.

La segunda estrofa del Canto IV, un tradicional χελιδόνισμα en el que el poeta profetiza la cercana Resurrección según el tipo iconográfico bizantino de la εἰς Ἄιδου κάθοδος, está muy próxima a los troparios II 11 (μύρον ἀληθῶς | σὺ ἀκένωτων ὑπάρχεις, Λόγε· | ὄθεν σοι καὶ μύρα προσέφερον | Μυροφόροι, μύρα ζῶντι Θεῷ) y III 17 (ὦ γλυκύ μου ἔαρ, | γλυκύτατον μου τέκνον, | ποῦ ἔδυσ σου τὸ κάλλος;). La Primavera encerrada en el abismo del mar es el propio Cristo que, envuelto en la suave fragancia de las lilas, decide resucitar del sepulcro:

Θέ μου Πρωτομάστορα * μέσα στὶς πασχαλιές καὶ Σὺ
Θέ μου Πρωτομάστορα * μύρισες τὴν Ἀνάσταση!

⁴⁹ Citamos a partir de nuestra propia edición del texto que figura en nuestro todavía inédito Trabajo de Grado, *El Ἐπιτάφιος Θρήνος (Τὰ ἐγκώμια) y sus problemas*, presentado en la Universidad de Salamanca en mayo de 2001.

En los versos 3 y 6 del Canto V el poeta busca desesperadamente en el cielo su alma y lágrimas para llorar la desgracia de su pueblo: Πού να βρω τὴν ψυχὴ * μου τὸ τετράφυλλο δάκρυ! (cf. Ἐπιτάφιος I 67: τίς μοι δώσει ὕδωρ | καὶ δακρῶν πηγάς; | ἡ θεόνυμφος Παρθένος ἐκραύγαζει, | ἵνα κλαύσω τὸν γλυκύν μου Ἰησοῦν).

En el verso 5 del mismo canto tristes mirtos plateados de sueño rocían los ojos del poeta: Μοῦ ράντισαν τὴν ἄψη (cf. Ἐπιτάφιος I 28: δακρυρρούς θρήνους | ἐπὶ σέ ἡ ἀγνή | μητρικῶς, ὦ Ἰησοῦ, ἐπιρραίνουσα | ἀνεβλόα· πῶς κηδεύσω σε, Ἰγίε; y II 21: Σὲ τὸν τοῦ παντός | γλυκασμὸν ἡ μήτηρ καθορώσα | πόμα ποτιζόμενον τὸ πικρὸν, | δάκρυσι τὰς ἄψεις βρέχει πικρῶς).

En el verso 14 el espectáculo de las muchachas enlutadas y los jóvenes empuñando los fusiles revuelve las entrañas del poeta: Τὰ σπλάγχνα μου ἀναδεύουν (cf. Ἐπιτάφιος II 22: Τέτρωμαι δεινῶς | καὶ σπαράττομαι τὰ σπλάγχνα, Λόγε, | βλέπουσα τὴν ἀδικὸν σου σφαγὴν· | ἔλεγε ἡ πάναγος ἐν κλαυθμῷ).

Respecto al epíteto ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ἤλιε νοητέ del primer verso del Canto VI, al que nos hemos referido reiteradamente, digamos que Cristo aparece en el tropario II 15 y 25 del Ἐπιτάφιος como ὁ φωσφόρος τῆς δικαιοσύνης y ἡλιε δικαιοσύνης, respectivamente.

El Canto VIII constituye, por su forma y lirismo, un verdadero treno. Desde el punto de vista temático el canto está estrechamente ligado a la IV Lectura, Τὸ οἰκόπεδο μὲ τὶς τσουκνίδες, que narra el asesinato por las fuerzas extranjeras de ocupación del joven Λευτέρης, traicionado por el “invisible” Judas. El poeta canta a la oscura noche del período de la Ocupación, el terrible invierno del 41-42. Lleno de lágrimas contempla los desiertos valles nevados y piensa que incluso los árboles, convertidos en horcas, serán deshonorados. No hay resto alguno de alegría. Los pueblos y ciudades, desiertos, se convierten en puertas del Hades. La muerte todo lo inunda y sube como densa nube que consigue ocultar al sol. Mujeres enlutadas sacan de los pozos, en lugar de agua, cadáveres de víctimas inocentes:

Ἦ πικρὲς γυναῖκες * μὲ τὸ μαῦρο ροῦχο
παρθένες καὶ μητέρες
Ποῦ σιμὰ στὴ βρύση * δίνετε νὰ πιοῦνε
στ' ἀηδόνια τῶν ἀγγέλων
Ἔλαχε νὰ δώσει * καὶ σὲ σὰς ὁ Χάρος
τὴ φύχτα του γεμάτη
Μὲς ἀπ' τὰ πηγάδια * τίς κραυγὲς τραβᾶτε
ἀδικοσκοτωμένων

La indignación consume al poeta cuando ve los camiones del ejército de ocupación cargar el pan de cada día –Τοῦ Θεοῦ τὸ σῆμα (cf. Ἐπιτάφιος I 29 y II 16)– para llevarlo a Alemania. La única presencia viva en las calles, las pintadas en las paredes: ΨΩΜΙ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ. Oscuridad por todas partes, en la naturaleza, en las calles, en el corazón del hombre. Cuando el poeta llama a las puertas, no encuentra más que el dolor sembrado por los asesinos. La experiencia histórica hace pensar al poeta que llegan días negros para su país. Cada resto de vida es tan terrible, que envenena incluso las almas de los monstruos.

El Canto VIII, uno de los más musicales de toda la composición, está compuesto sobre la melodía de la tercera στάσις de los ἑγκώμια. Lo forman 8 estrofas integradas por cuatro “troparios” cada una. La repetición de las palabras iniciales de la primera y segunda estrofas en la última, nos recuerda la repetición del primer tropario al final de cada estación del Ἐπιτάφιος. Cada “tropario” aparece dispuesto en dos versos, formados, como en la tercera estación del Ἐπιτάφιος, por tres *cola*, de los cuales son hexasílabos los dos primeros y heptasílabo el tercero. Los dos *cola* del primer verso están separados en dos hemistiquios hexasílabos por el ρόδαξ, el elemento tipográfico propio de los libros litúrgicos que separa las frases métricas y musicales de los himnos, que el poeta emplea en los cantos de la segunda unidad. El canto VIII puede, efectivamente, ser cantado con la melodía de la tercera estación del Ἐπιτάφιος (Tono III), respondiendo la mayoría de sus versos al siguiente esquema métrico:

- u - u - u | - u - u - u
u - u - u - u -

Acierta el poeta a reproducir incluso las “irregularidades” métricas que algunos metricistas han atribuido a la himnografía bizantina. Así, el octavo verso de la primera estrofa es anapesto y no yámbico como el segundo verso de la quinta. El sexto verso de la misma estrofa es troqueo y no yambo.

En el Salmo XIII el poeta contempla cómo el horror se vuelve omnipresente fuera y dentro del alma del hombre: Τὰ φριχτὰ σηκώνει ἡ γῆς κί ἡ ψυχὴ τὰ φριχτότερα! Este verso recuerda el primer verso del tropario II 3 del Ἐπιτάφιος: Ἐφριξεν ἡ γῆ | καὶ ὁ ἥλιος, Σῶτερ, ἐκρύβη.

En la estrofa V del Canto IX Elytis rinde un homenaje al escritor Stratís Myrivilis (1892-1969) recordando el capítulo Ἡ παπαρούνα de su novela Ἡ

ζωή ἐν τάφῳ (1924), que precisamente toma su título del tropario I 1 del Ἐπιτάφιος. Las referencias al tropario I 32 (Ἡ ζωὴ τοῦ τάφου | γευσαμένη, Χριστός) y al tercer *colón* del tropario I 25 (καὶ μὴ εὐρηκῶς τοῦτον, Δέσποτα) son manifiestas:

Ἡ ζωὴ ποῦ τὸ θάνατο * Σὰν τὸν ἥλιο γυμνῆ
 γεύτηκε ξαναγύρισε
 Καὶ μὴν ἔχοντας ἄχ ἄλλο * Ἡ ζωὴ ποῦ τὰ πάντα
 τίποτε σπατάλησε
 Στὰ χαλάσματα κάρφωσε * μία παπαρούνα που λάμπει!

La tercera unidad del poema –Τὸ Δοξαστικόν– es una doxología, un gran himno de alabanza al Creador, el espíritu profético que desvela el sentido de la vida y la muerte, y a lo Creado, el pequeño mundo que es el gran y único mundo. A lo largo de las tres partes en las que se divide el Δοξαστικόν se suceden 11 estrofas tetrásticas (5 pares estróficos y una estrofa libre) que comienzan con la frase ΑΞΙΟΝ ΕΣΤΙ, tomada, como el propio título del poema, del primer tropario de la segunda estación de los ἐγκώμια, auténticos μεγαλυνάρια, como los del Oficio de Maitines del Sábado Santo, que glorifican los aspectos más pequeños y sutiles de la Creación:

ΑΞΙΟΝ ΕΣΤΙ τὸ φῶς καὶ ἡ πρώτη
 χαραγμένη στὴν πέτρα εὐχὴ τοῦ ἀνθρώπου
 ἡ ἀλκὴ μὲς τὸ ζῶο ποῦ ὀδηγεῖ τὸν ἥλιο
 τὸ φυτὸ ποῦ κελήδησε καὶ βγήκε ἡ μέρα

6. OTRAS REFERENCIAS HIMNOGRAFICAS EN ΤΟ ΑΞΙΟΝ ΕΣΤΙ

En el Salmo II de Τὰ Πάθη el poeta confiesa su fe en la indivisibilidad de la lengua griega desde Homero a nuestros días y la interrelación entre lengua y libertad según Solomós. En los versos 19-20 el poeta afirma su propia identidad como griego proclamando su fe en la Ortodoxia combativa de 1821, que adquiere nuevo sentido con la Ἀνάστασις τοῦ Γένους, y declarándose heredero, musical y lingüísticamente, de Bizancio. La doxología de los himnos eclesiásticos, el acervo musical bizantino, constituye una de las primeras experiencias musicales de todo griego:

ψαλμωδίες γλυκές με τὰ πρῶτα-πρῶτα Δόξα Σοι.
Μονάχη ἔγνοια ἢ γλώσσα μου, με τὰ πρῶτα-πρῶτα Δόξα Σοι!

En los versos 20-22 del Salmo XVIII (Τώρα τὸ χέρι τοῦ Θανάτου | αὐτὸ χαρίζει τὴ Ζωή· | καὶ ὁ ὕπνος δὲν ὑπάρχει) se percibe el eco del conocido y antiquísimo tropario anónimo del Domingo de Pascua⁵⁰:

Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν | θανάτῳ θάνατον πατήσας
καὶ τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι | ζῶν χαρισάμενος.

En el Canto IV de Τὰ Πάθη, canto plagado de referencias a la Resurrección y a la primavera, los versos 15-16 (Κι ὅπως δαγκώνει ἀράχνη * δάγκωσε τὸ φῶς | ἔλαμψαν οἱ γιαιοὶ * κι ὅλο τὸ πέλαγος) recrean la imagen de la victoria de la luz sobre las tinieblas que encontramos en los versos 20-21, Oda III, del conocido Canon Pascual de Juan Damasceno⁵¹, el gran himnógrafo y padre de la Iglesia del siglo VIII (Νῦν πάντα πεπληρωται φῶτος, | οὐρανός τε καὶ γῆ καὶ τὰ καταχθόνια).

El primer verso del Salmo XIII de Τὰ Πάθη (ANOMIES ἐμίαναν τὰ χέρια μου, πῶς νὰ τ' ἀνοίξω;) está muy cercano en el estilo del popularísimo δοξαστικὸν ἰδιόμελον del Miércoles Santo, obra de la monja Casiana, la legendaria poetisa bizantina del los siglos IX-X (cfr. versos 17-18⁵²: ἀμαρτιῶν μου τὰ πλήθη | καὶ κριμάτων μου ἀβύσσους | τίς ἐξιχιάσει, ψυχοσώστα σωτήρ μου;).

También encontramos en el poema de Elytis ecos del popular Oficio de la Divina Comuniῶν (Ἀκολουθία τῆς Θείας Μεταλήψεως), que figura en el Ὁρολόγιον⁵³ y en el que encontramos trímetros yámbicos de Simeῶν Metafrasta (s. X) y un delicadísimo poema de Simeῶn el Nuevo Teólogo (949-1022), representante por excelencia de la teología mística del período mesobizantino.

El verso 5 del Salmo III (καὶ τὸν Στάχυν ὁ Νότης) tiene también su paralelo en el θεοτοκίον de la Oda I del canon alfabético de este oficio (Γῆ ἀγαθῆ, εὐλογημένη, Θεόνυμφε, τὸν στάχυν ἢ βλαστήσασα τὸν ἀγεώρητον καὶ σωτήριον κόσμῳ, ἀξίωσόν με τοῦτον τρώγοντα σῶζεσθαι).

⁵⁰ Según la edición W. CHRIST-M. PARANIKAS, *o. c.*, p. 90.

⁵¹ Según la edición W. CHRIST-M. PARANIKAS, *o. c.*, pp. 218-221.

⁵² Según la edición W. CHRIST-M. PARANIKAS, *o. c.*, p. 104.

⁵³ Ὁρολόγιον τὸ μέγα, Atenas, Ἄσπρη, 1973, pp. 427-447.

A lo largo del poema encontramos expresiones como τὰ κορίτσια τ' Ἀγγεία τῶν Μυστηρίων (Δοξαστικόν, Β', estrofa XI, verso 3) y εἰκονίσματα θάχω τ' ἄχραντα κορίτσια (Τὰ Πάθη, Canto XI, verso 8), que se repiten constantemente a lo largo del Oficio de la Divina Comuni6n (cf. κοντάκιον: τῶν ἀχράντων, Δέσποινα, καὶ φρικτῶν μυστηρίων σου μετασχεῖν τῷ ἀθλίῳ μὴ εἰς κρίμά μοι γένοιτο).

7. CONCLUSIÓN

La poesía litúrgica bizantina constituye, como hemos comprobado, una de las principales fuentes de Τὸ Ἄξιον ἐστὶ. La himnografía de la Iglesia griega y, especialmente, la poesía de Romano el Melodo, jugó un papel fundamental en la génesis del poema y en la cristalización de la concepción de la poética que subyace a toda la obra. Como el poeta-himnógrafo, el autor de Τὸ Ἄξιον ἐστὶ transforma el “yo” subjetivo en un “yo” colectivo, para, sin sacrificar el tono confesional de la obra, cantar al sacrificio y la resurrección de todo el pueblo griego. Elytis inscribe deliberadamente su obra en una tradición poética, un determinado modo de expresión que la himnografía heredó de la poesía griega antigua y que transmitió intacto a la poesía griega contemporánea. Elytis encuentra en los himnos de la Iglesia griega y, especialmente, en la riqueza lingüística y estilística de Romano, un aliado de excepción en su búsqueda de la –en expresión del propio autor– ἀναπαρθένευση del verbo poético y la consecución de la pureza plástica.

La himnografía extiende su influencia a todas las esferas de la creación poética, tanto en lo que se refiere al contenido –Τὰ Πάθη y Δοξαστικόν entroncan directamente con la temática de los himnos de los ciclos de la Pasión y Resurrección–, como, principalmente, a la forma –elección del título y de la estructura del poema, uso de modelos métrico-musicales (Canon de José el Himnógrafo, tercera στάσις del Ἐπιτάφιος) y subgéneros literarios (μεγαλυνάρια, χαιρετισμοί) propios de la himnografía bizantina, etc.–

Elytis emplea en su obra dos tipos de fuentes himnográficas: por un lado, una fuente “cult” o “literaria”, los κοντάκια de Romano, relegados desde hace siglos a una posición muy marginal en los libros litúrgicos y que el poeta conoce casi exclusivamente a través de la lectura; y, por otro, la himnografía popularizada a través de la práctica litúrgica, obras como el

Ἀκάθιστος Ὕμνος, el Canon de José el Himnógrafo y el Ἐπιτάφιος Θρήνος, con las que el poeta entabla por primera vez contacto a través de su ejecución musical en el templo y que constituyen parte esencial del acervo cultural y sentimental que comparten el poeta y su pueblo.

Francisco Javier GARCÍA BÓVEDA

La Plata, 47
37310 Macoitera
SALAMANCA

LA REPÚBLICA GRIEGA EN SU DÉCIMO ANIVERSARIO VISTA POR DIPLOMÁTICOS ESPAÑOLES. PERSPECTIVAS DE CAMBIO DE RÉGIMEN

RESUMEN: Este artículo es una aproximación a la situación de la República griega en el décimo aniversario de su proclamación, siendo la prensa casi unánime en sus elogios, augurándole larga vida a la misma, dada la aparente salud de que gozaba. Sin embargo, las perspectivas de cambio de régimen no se harían esperar. La crisis económica de fondo y la rivalidad entre los dos grandes partidos políticos, el antimonárquico partido liberal de Venizelos y el monárquico partido popular de Tsaldaris, plantearían la posibilidad de una dictadura militar, que se haría realidad después del golpe de Estado de 10 de octubre de 1935, lo que supuso el regreso del rey Jorge II tras una farsa plebiscitaria.

PALABRAS CLAVE: República griega, dictadura militar, golpe de Estado de 10 octubre de 1935, Jorge II.

ABSTRACT: This article is an approach to the situation of the Greek Republic in the tenth anniversary of its proclamation. The press was almost unanimous in its praises and predicted long life to the Republic because of the apparent health that it enjoyed. However, the perspectives of a change of regime were imminent. The economic crisis behind and the rivalry between the two big political parties, the antimonarchical liberal party of Venizelos and the monarchical popular party of Tsaldaris, would put the possibility of a military dictatorship that came true after the coup of 10 October 1935, what supposed the return of the king George II after a false plebiscite.

KEY WORDS: Greek Republic, Military Dictatorship, Coup d'état of 10 Oct. 1935, George II.

1. PLANTEAMIENTO

Tras la retirada de las tropas griegas de Asia Menor, un grupo de oficiales griegos, furiosos contra los responsables del desastre, proclamaban la revolución, se imponían de inmediato y obligaban al rey Constantino a abdicar (14 de septiembre de 1922) e irse de Grecia. El país, tras las graves consecuencias económicas de una guerra agotadora, heredaba además la pesada carga de una repentina superpoblación –los refugiados griegos–. Seguía en Grecia una etapa de continua efervescencia y agitación sediciosa, principalmente una serie de motines militares que daban la oportunidad a ciertos ambiciosos oficiales republicanos, en particular a Pángalos y Kondylis, de mezclarse activamente en la política y causar confusión en los asuntos griegos. Así, ciertos oficiales, con la intervención indirecta del general y jefe del partido liberal I. Metaxás, descontentos por la intromisión del ejército en la política y porque se habían creado dentro de él favoritismos y camarillas, proclamaban la contrarrevolución el 22 de octubre de 1923, pero ésta era aplastada y numerosos altos cargos fueron dados de baja en el ejército.

Aquel movimiento provocó la reacción de los jefes de la revolución de 1922, sobre todo de los oficiales republicanos, quienes a pesar de la opinión contraria de Venizelos se apresuraron a alejar al rey Jorge II (18 de diciembre de 1923) y a proclamar la República el 25 de marzo de 1924. En esta violenta imposición de la República tuvo un papel destacado el líder de la Unión Demócrata, Aléxandros Papanastasiou¹. La República fue seguida de tres dictaduras. El gobierno de Venizelos elegido en 1928 fue el único en todo el período de entreguerras que cumplió el mandato de cuatro años. Con él hubo un poco de tranquilidad. Hizo numerosas reformas, pero la Gran Depresión impidió mejores resultados en su gestión.

Venizelos lideró el antimonárquico partido liberal, y Tsaldaris, el monárquico partido popular. En 1933 Venizelos perdió las elecciones, triunfando arrolladoramente Tsaldaris. A pesar de que el primer ministro

¹ M. MORCILLO, «Caída de la monarquía y proclamación de la República griega (1924). El reconocimiento internacional», *Erytheia* 22 (2001) 229-240; N. KASTRINÓS, *Papanastasiou. El reformador y la República*, Atenas 1975; A. E. VACALÓPOULOS, *Historia de la Grecia moderna, 1204-1985*, Santiago de Chile 1995, pp. 287-288; S. B. MARKEZINIS, *Historia política de la Grecia contemporánea, 1828-1969*, vols. I-IV, Atenas 1966-1969; F. N. GRIGORIADIS, *Historia de Grecia, 1909-1941*, vols. I-IV, Atenas 1971-1972; G. DAFNIS, *Grecia entre dos guerras, 1923-1940*, vols. I-II, Atenas 1955; C. M. WOODHOUSE, *Modern Greece. A short history*, London, Ed. Faber and Faber, 1986⁴.

Tsaldaris había dado su beneplácito a la constitución republicana, las presiones para la instauración de la monarquía iban en aumento. En 1935, alarmados por las purgas de republicanos en las Fuerzas Armadas, Venizelos intentó un golpe de Estado, que resultó un fracaso y tuvo que refugiarse en París. Un grupo de oficiales exigió a Tsaldaris que reinstaurara la monarquía o que dimitiese. A ello siguió una farsa plebiscitaria que fue favorable a la restauración de la monarquía. Jorge II asumió el trono por segunda vez, como era de esperar, en 1935².

2. LA REPÚBLICA GRIEGA TRAS LAS ELECCIONES MUNICIPALES DE FEBRERO DE 1934

A punto de cumplirse el décimo aniversario de la proclamación de la República, el 11 de febrero de 1934 se celebraban en toda Grecia las elecciones municipales que, por razones de índole política, habían sido aplazadas reiteradamente. Finalmente, verificadas las mismas, el gobierno había conseguido un considerable triunfo. Claro que sólo se trataba de elecciones municipales, pero la inquietud en la que se venía debatiendo la política interior, por la actitud de lucha irreconciliable que mantenían los elementos de la oposición, especialmente el Sr. Venizelos, daba a la contienda electoral un aspecto que excedía del marco limitado de las cuestiones locales o comunales. Así se puede comprender la importancia que concedería el gobierno a esta especie de renovación de confianza mediante el voto popular, en el que tomaron parte las mujeres ejercitando los derechos adquiridos recientemente. En España la mujer ejercería su derecho al voto, conseguido en 1931 tras la proclamación de la Segunda República, en 1933.

A pesar de la implacable animosidad existente entre los dos campos adversarios, las elecciones se celebraron con un orden perfecto. Otra de sus características fue la gran afluencia de electores asistente a las urnas: en Atenas, por ejemplo, donde el censo comprendía un total de 79.842 electores, habían votado 69.226. Aunque en las principales ciudades de Grecia consiguieron mayoría los candidatos gubernamentales, hay que hacer la salvedad de Patras, donde triunfaron los liberales, y Volo, entre otras menos importantes. En Atenas, a cuya alcaldía aspiraban cuatro candidatos, el Sr. Kotzias (gubernamental) obtuvo 31.342 votos contra 29.204 de Patsis (liberal), mientras que el alcalde saliente Mercouris (independiente) sólo

² R. CLOGG, *Historia de Grecia*, Madrid, Cambridge University Press, 1998, pp. 190-213.

consiguió 5.195, y el comunista Nefeludis, 3.600. En El Pireo también fue elegido un alcalde gubernamental por 14.591 votos frente a los 13.615 que alcanzó el candidato liberal. Quizá, lo más digno de destacar fuera el éxito de los elementos gubernamentales en Salónica, por ser la segunda ciudad de Grecia y gran centro comercial e industrial. Llama también la atención la circunstancia de haber salido elegido un alcalde comunista en Cavalla (ciudad al nordeste de Grecia, con un importante comercio de tabaco) con 3.779 votos. Es de advertir también que en muchas de las localidades donde los partidos gubernamentales habían logrado mayoría, los liberales les seguían muy de cerca en votación; por tanto, el Sr. Tsaldaris, que habría comprendido lo necesitado que estaba su gabinete de una inyección que le fortaleciera en el poder, había estado, sin duda, hábil al aplazar hasta ese momento las elecciones precediéndolas de un acontecimiento sonado internacional, como el reciente de la firma del pacto balcánico, capaz de atraerle el favor popular. Cuando las fuerzas en lucha aparecían tan igualadas, cualquier suceso o circunstancia podía influir decisivamente en la balanza electoral³.

Si el resultado de las elecciones municipales se pudiera transpolar al resto del país, podríamos decir que había triunfado el régimen gubernamental, que había estabilidad y que la República gozaba de buena salud. Al menos, eso es lo que se recogía en la prensa griega con motivo de la celebración del décimo aniversario desde su instauración en 1924.

3. LA REPÚBLICA GRIEGA EN SU DÉCIMO ANIVERSARIO A TRAVÉS DE LA PRENSA GRIEGA

Según el ministro de España en Grecia, Pedro García Conde, el 25 de marzo de 1934 se celebraba la conmemoración de la proclamación de la República griega, instituida hacía diez años, y la declaración de independencia alcanzada hacía más de cien. A diferencia de otros años, en aquella ocasión señalada del décimo aniversario de la República, instigado probablemente el gobierno –lo formaban en su mayoría, como es sabido, antiguos elementos monárquicos– por el reproche de tibieza republicana que le atribuía la prensa de oposición, no se limitaron los festejos a la ceremonia religiosa en la catedral y al desfile de tropas ante la tumba del soldado

³ A.M.A.E. (=Archivo Ministerio Asuntos Exteriores), Fondo renovado, leg. 840, exp. nº 7: despacho dirigido por el ministro de España en Grecia al ministro de Estado; Atenas, 12 de febrero de 1934.

desconocido, con la asistencia a ambos actos del presidente de la República, el gobierno y el Cuerpo Diplomático, sino que el Sr. Zaimis, presidente de la República, dio en el palacio presidencial por la noche una recepción seguida de baile, invitando al Cuerpo Diplomático y a todos los funcionarios de la Administración griega.

Además, al día siguiente, aparte de la habitual recepción en la Universidad, hubo un festival militar en el Stadium, cuyos invitados de honor no sólo fueron los agregados militares de las respectivas legaciones, sino principalmente los pilotos turcos que, representando oficialmente a su país, se habían trasladado a Atenas con el exclusivo objeto de asistir a la fiesta nacional griega para corresponder así a un gesto análogo que había tenido anteriormente el gobierno helénico y poner de relieve la sinceridad de las relaciones amistosas entre ambos pueblos.

La prensa y las personalidades políticas de un campo y de otro hicieron declaraciones significativas con motivo de este décimo aniversario. El Sr. Venizelos, en un artículo titulado *La República*, elogiaba la obra llevada a cabo bajo el régimen republicano, haciendo especial hincapié en las instituciones de carácter económico que supo crear, como el Banco Agrícola, las Oficinas de uvas pasas y del algodón, las Granjas modelo, las Sociedades de exportación de frutas secas, etc. Por otro lado, el *Eleftheron Vima*, principal órgano de la oposición, y otros periódicos venizelistas habían publicado las siguientes líneas del Sr. Venizelos:

«Pasando revista a la obra de la primera década desde la instauración de la República podemos sentirnos orgullosos, a pesar de haberse cumplido en medio de tantas circunstancias difíciles y haber debido hacer frente al enorme problema del establecimiento de un millón de refugiados.

Nosotros, que creyentes de este régimen estamos resueltos a defenderlo contra toda intriga de cualquiera parte que proceda, podemos estar seguros de que los frutos de la segunda década serán más valiosos. En esta convicción saludamos llenos de esperanza el aniversario de hoy».

El Sr. Cafandarís, ex Presidente del Consejo y jefe del partido progresista, que formaba una parte muy importante de la oposición coaligada liberal, había publicado en el periódico *Neos Cosmos* un largo artículo resaltando las ventajas del régimen republicano y la obra de la República helénica en los diez años de existencia, a la vez que censuraba los regímenes monárquicos, de los cuales sólo exceptuaba la realeza inglesa:

«Aquellos que sienten nostalgia –decía al final de su artículo– por las pompas reales no simpatizan con el aspecto sobrio de la República y tratan de mantener al pueblo en la infancia. Por fortuna –añadía– las fuerzas reaccionarias no encuentran terreno propicio en nuestro país y es característico y consolador el hecho de que, cuando en el resto del mundo se atestigua un desfallecimiento momentáneo de las masas, permitiendo un resurgimiento precario del despotismo, la penetración democrática en Grecia se realiza con una fuerza tan invencible, que el aniversario de la primera década encuentra al helenismo compacto e indivisible en su fe republicana».

Por otro lado, el *Proia*, periódico gubernamental de abolengo monárquico, cuyo propietario era el ministro de Economía nacional y su director, en aquel momento, el hermano del ministro, Esteban Pasmazoglou, había publicado con motivo de la Fiesta Nacional, además del artículo de fondo que le ensalzaba, dos artículos firmados, uno por el general Kondylis, ministro de Guerra, y el otro por el almirante Hadjikyriakos, ministro de Marina. El general Kondylis, jefe del partido radical de la coalición gubernamental, después de hacer diversas consideraciones sobre el régimen republicano establecido, comentaba la instauración del mismo en los siguientes términos:

«Las condiciones interiores del país en el momento de la instauración de la República presentaban como dudosa su estabilización. Uno de los grandes partidos del país –se refería al partido popular dirigido por el Presidente del Consejo Sr. Tsaldaris– se había mostrado opuesto a este cambio de régimen y la gran mayoría que obtuvo la República en el plebiscito no pudo acallar las protestas suscitadas contra la proclamación de ese régimen por una Asamblea unilateral de la cual estaba ausente una gran parte, casi la mitad, del mundo político del país.

Sin embargo, el régimen republicano no sufrió amenaza por ese lado. La lealtad del partido popular limitó su actuación en el cuadro de una oposición normal. Ninguna violencia se manifestó, ningún esfuerzo subversivo provino de ahí hasta que el propio partido procedió al reconocimiento oficial y sin reservas de la República.

Pero si el régimen republicano no corrió peligro alguno durante sus primeros años gracias a la lealtad de sus adversarios, estuvo en grave riesgo, y repetidas veces, en manos de sus amigos».

A este respecto el general Kondylis proseguía su artículo relatando sucintamente la Dictadura de Pángalos, las continuas suspicacias del partido liberal y el golpe de Estado de 5 de marzo de 1933:

«En aquel momento –añadía– la República podía considerarse definitivamente establecida. El partido popular y los otros más modestos que cooperaban con él gobernaban desde hacía un año sin haber tenido que hacer frente a la mayor tentativa contra ella.

Si existía todavía un peligro para nuestro régimen, ese peligro sólo provenía de aquellos que a la ligera luchaban contra fantasmas dando al extranjero y al interior la impresión de que el mantenimiento del régimen en Grecia era una cuestión de partido».

En el otro de los citados artículos, el Sr. Hadjikyriakos enaltecía con entusiasmo los esfuerzos heroicos de los libertadores de Grecia de 1821 y, refiriéndose a continuación al aniversario de la República, decía que ésta fue instaurada efectivamente en circunstancias anormales, pero que en aquel momento todos los griegos la habían aceptado con verdadero patriotismo:

«La República –añadía– no corría ningún riesgo, estaba consolidada e incumbía a los griegos realzarla y hacerla respetable. Existían, desgraciadamente, todavía los rencores, la escisión y las querellas de partido que dificultaban la vida pública, siendo de esperar que por el bien común esas pasiones se calmasen y que con motivo de la fiesta nacional, ese gran día sagrado para el helenismo, todos se hicieran cargo de sus obligaciones hacia la nación y estrechasen sus manos en memoria de aquellos que habían sacrificado sus vidas, sus bienes y sus hijos para darnos la libertad».

En contraste con el citado diario *Proia*, cuyo artículo de fondo y los dos precedentemente extractados de figuras destacadas del gobierno ensalzaban la fiesta nacional y el régimen conmemorado por ésta, no deja de ser extraña la actitud de otro periódico de matiz gubernamental, el *Kathimerini*, que en su número del día de la fiesta nacional insertaba también un artículo de su director, el Sr. Vlachos, personalidad del periodismo ateniense que gozaba de prestigio y, sobre todo, de amistad y confianza entre algunos de los elementos que asumían el poder en aquel momento:

«Los republicanos celebran hoy –empezaba diciendo el Sr. Vlachos– el décimo aniversario de su República. Por razones de deber, de orden y de conveniencia, puesto que vivimos reunidos, celebramos también reunidos ese aniversario nosotros que no somos republicanos.

Decimos que no somos republicanos. Pero ¿somos entonces monárquicos? Lejos de ello. Y aún mucho menos monárquicos en el sentido

que ha adquirido últimamente esta palabra en Grecia, o sea, hombres que procuran la restauración de la última dinastía».

El Sr. Vlachos confesaba que ese cambio nadie lo deseaba porque Grecia, decía, no tiene ya energías para empeñarse en semejante esfuerzo, el cual, aun venciendo, sería de un resultado precario:

«Nosotros ya no somos monárquicos –continúa–, pero tampoco republicanos, ya sea porque ese régimen nos ha sido impuesto, ya sea porque hemos observado que sus rendimientos son exiguos. Si dependiese de nosotros –añadía– abogaríamos por una dictadura, pero con un hombre como Mussolini, Kemal o Hitler».

Haciendo luego un examen de la obra de la República, la consideraba casi nula. Al terminar su artículo reconocía que sería una disonancia en el día de la fecha. No importa, decía:

«Ahora bien –proseguía– convendremos en que la República, buena o mala, impuesta legalmente o no, es hoy el régimen de Grecia bajo el cual vivimos todos y, si en sus diez primeros años no ha producido nada, quizá ofrezca en los diez siguientes un medio de conseguir más tarde, en lugar de un dictador que apetece y no tenemos, un presidente con energía, voluntad y alientos que, actuando dentro de los límites del régimen, labore por el bien del país.

En estas esperanzas descontamos del porvenir un poco de alegría que cedemos a la fiesta de hoy para que resulte por nuestra parte también una feliz fiesta común y fraternal de los helenos».

Éstos eran, a grandes rasgos, los juicios expresados con relación a la fiesta nacional y al aniversario de la proclamación de la República griega por las personalidades más opuestas en el campo político, para poder resaltar mejor la conclusión que se desprende de todos ellos. En opinión del diplomático español, la República griega se encontraba perfectamente asentada en aquel momento y nada debía temer de ningún sector político, pues aun aquellos elementos, adictos o colaboradores, por cierto, del actual gobierno, que pretendían en un principio la restauración de la dinastía destronada en 1924, habían terminado por persuadirse, pensaba, de que ni la situación ni el bienestar del país la aconsejaban⁴.

⁴ Ibid.: despacho dirigido por el ministro de España en Grecia al ministro de Estado; Atenas, 27 de marzo de 1934; G. DAFNIS, *Grecia entre dos guerras 1923-1940*, vols. 1-2, Atenas 1955.

4. PERSPECTIVAS DE CAMBIO DEL RÉGIMEN POLÍTICO

Aun cuando el régimen republicano había sido valorado positivamente en la prensa en su décimo aniversario y a pesar del triunfo del partido gubernamental en las elecciones municipales de 1934, la exigua mayoría que en la Cámara de los Diputados tenía la coalición gubernativa y el hecho de hallarse ésta en minoría en el Senado frente a los grupos liberales de oposición coaligados, dificultaba hasta tal extremo la labor gubernamental, complicada además por una animosidad rayana en el odio, existente desde hacía tiempo, entre los dos principales campos adversos, que por iniciativa del presidente del Consejo, espíritu ponderado, y actuando de mediador el Sr. Papanastasiou, ex-presidente y jefe del partido obrero-agrario, se procedió a negociar un acuerdo entre el gobierno y la oposición, entre cuyos puntos más importantes destacaban la reelección del Sr. Zaïmis a la presidencia de la República, la cuestión de ser forzosa o facultativa la convocatoria de las dos cámaras en sesión común, el voto inmediato de la representación proporcional y el asunto llamado del anuario militar.

En el curso de las laboriosas gestiones, a pesar de cierta resistencia, especialmente por parte de Venizelos, que no se había resignado todavía a que le hubiesen arrebatado el poder de las manos en las elecciones de marzo de 1933, se habría conseguido, previos pequeños retoques, un resultado conciliador, de no ser por la reforma militar que el gobierno estaba decidido a emprender cuanto antes y a la cual se oponían los liberales, pues sería perjudicial para muchos de sus significados partidarios en el ejército.

Fracasadas las negociaciones, el gobierno se dispuso a presentar ante el Parlamento dos proyectos de Ley: el de la reforma militar, estableciendo, entre otras medidas disciplinarias, cierto orden de antigüedad en los ascensos y retiros forzosos, y el de la reforma electoral, implantando el sistema mayoritario a base de grandes circunscripciones⁵. Poco después se volvieron a retomar las gestiones, tantas veces interrumpidas y reanudadas, para llegar a un acuerdo del mundo político sobre los tres problemas del momento: la elección de presidente, la ley electoral y el escalafón del ejército. Al final se decía que se llegaría a un acuerdo basado en la reelección del presidente de entonces y en el aplazamiento de las elecciones de dipu-

⁵ A.M.A.E., Fondo renovado, leg. 840, exp. n.º 7: despacho dirigido por el ministro de España en Grecia al ministro de Estado, Atenas, 5 de mayo de 1934.

tados para marzo de 1935, con una ley electoral de sistema proporcional propugnada por la oposición.

En cualquier caso, la situación era extraordinariamente confusa. El Sr. Tsaldaris deseaba llegar a un acuerdo. El Sr. Venizelos que, en caso de presentar su candidatura a la presidencia, contaría con la mayoría de los votos del Senado y del Congreso reunidos en sesión común, quería vender cara esta circunstancia y quería imponer su criterio en las dos leyes antes mencionadas. A decir verdad, y según se recogía en la prensa, Venizelos estaría dispuesto a aceptar un acuerdo, que se llevaría a efecto en septiembre de 1934. Extremaba la probabilidad de este acuerdo la circunstancia de que los elementos del partido popular más declaradamente monárquicos habían manifestado su disgusto, no sólo con palabras, sino también con intenciones de complot y con la dimisión, que todavía no se había hecho pública, de sus más significados representantes: el Sr. Theotokis, ministro de Agricultura, y el Sr. Rhallis, ministro de Comunicaciones. Al parecer, éste había declarado que, si el gobierno llegaba a un acuerdo con la oposición, se separaría del partido popular, y el primero pediría al presidente que lo sustituyera en su cartera.

Si el Sr. Tsaldaris, deseoso de evitar las elecciones, extremaba las concesiones, era muy probable que aquella disensión en el partido popular fuese un hecho. En ese caso la situación política, ya bastante confusa, se complicaría aún más, abriendo un cauce favorable a una dictadura militar, en ese momento deseada por muy pocos y combatida por muchos. Si, por el contrario, el acuerdo con la oposición se llevaba a efecto a bajo coste y, sobre todo, si el Sr. Tsaldaris sabía llevar al otro campo la disensión que en aquel momento amenazaba el suyo, en el primer caso sin elecciones y en el segundo con ellas, se produciría, muy posiblemente, la afirmación de la política del momento por un largo período: es decir, un gobierno conservador integrado en su mayor parte por antiguos monárquicos, que alejaría indefinidamente la posibilidad de una restauración, que era, en el fondo, lo que los gobernantes del momento deseaban ardientemente⁶.

4.1. *Juramento del presidente de la República*

En cualquier caso, el curso político no se detenía y, tal y como estaba previsto, el 14 de diciembre de 1934 prestaba juramento para el nuevo

⁶ Ibid.: despacho dirigido por el ministro de España en Grecia al ministro de Estado; Atenas, 16 de agosto de 1934.

período quinquenal de mandato el Sr. Presidente de la República. Al acto, que revistió una gran solemnidad, asistió el Cuerpo Diplomático. Y en presencia de las autoridades civiles y militares, del Sr. Arzobispo católico de Atenas y de los representantes de la Universidad y de la Magistratura, el respetable Sr. Alejandro Zaímis, de 79 años de edad, con la mano puesta en el Evangelio repitió con voz clara la fórmula del juramento que le fue leída por el Arzobispo primado de la Iglesia Ortodoxa de Grecia, monseñor Chrysóstomos, a quien rodeaban en aquel momento los miembros del Santo Sínodo, los presidentes de ambas cámaras y el gobierno en pleno. Los diputados y senadores concurrieron en su casi totalidad, incluso los de la oposición, con los señores Caphandaris, Papanastasiou⁷ y Michalakópoulos al frente. Sólo el Sr. Venizelos, fiel a su promesa de «no regresar a Atenas hasta que el actual gobierno caiga del poder», había preferido quedarse en su isla de Creta, haciendo brillar más aún con la ausencia su hosca y preeminente personalidad.

Al día siguiente, el flamante presidente recibió a los miembros del Cuerpo Diplomático. Al llegar al ministro español, Sr. Ramón Abella, el Sr. Zaímis, que estuvo muy atento con el diplomático, le reiteró sus más vivas simpatías por el presidente de la República española, Sr. Alcalá Zamora, y se expresó en términos de la mayor consideración para el gobierno que «dirige con tanto acierto en estos tiempos difíciles los destinos de España».

En cuanto a la cuestión política, según un comunicado, el presidente del Consejo, Sr. Tsaldaris, no presentaría la dimisión colectiva del gobierno, pues con arreglo al código fundamental de Grecia no estaba obligado a hacerlo en manera alguna, por no haber cambiado la persona del jefe supremo del Estado. La crisis sería, por tanto, muy limitada, quedando circunscrita todo lo más a la provisión de dos o tres carteras⁸.

4.2. Elecciones a la Asamblea Constituyente

Tal y como figuraba en el calendario electoral, el 9 de junio de 1935 se celebraron en todo el país las elecciones a la Asamblea Constituyente. La jornada electoral se caracterizó por la tranquilidad y una falta absoluta de apasionamiento y entusiasmo, por completo inusitados para las costumbres

⁷ N. KASTRINÓS, *Papanastasiou. El reformador y la República...*

⁸ A.M.A.E., Fondo renovado, leg. 840, exp. n° 7: despacho dirigido por el ministro de España en Grecia al ministro de Estado; Atenas, 15 de diciembre de 1934; D. JONDROKUKIS, *El Gólgota de la República helénica*. Atenas 1974.

políticas y el temperamento batallador del pueblo griego. Según el diplomático español Ramón Abella, ello se debía a la abstención de los partidos venizelistas. La oposición del general Metaxás, a pesar de la violencia de sus manifestaciones antigubernamentales, no había tenido fuerza suficiente para avivar el interés de la opinión pública, convencida hasta la saciedad de que esta oposición no era otra cosa que una querrela o disputa de familia. Por otra parte, la debatida cuestión del régimen, suscitada por el mismo Metaxás, había sido más o menos escamoteada, según el ministro español, por el gobierno del Sr. Tsaldaris. Éste rehusó pronunciarse categóricamente acerca de ello y «se declaró partidario del régimen que el pueblo griego desease». Por tanto, la consulta electoral no habría de resolver ninguna cuestión importante. Según cifras oficiales, los resultados fueron los siguientes:

Número de votantes	1.074.679
Frente gubernamental	685.670
Unión monárquica de Metaxás	146.879
Comunistas	94.140

El resto de los votos se distribuía entre las papeletas en blanco o nulas y los votos dados a los independientes.

Así, pues, el gobierno dispondría en el nuevo parlamento de una mayoría nutridísima y compacta como ningún otro gobierno había poseído hasta ese momento. De los 300 diputados electos, 253 eran del partido popular, cuyo jefe era el Sr. Tsaldaris, y 34 del partido radical nacional, que seguía al general Kondylis: en total, 287. Los monárquicos de Metaxás tuvieron que contentarse con 7, y los 6 restantes pertenecían a un partido independiente de Macedonia, de escasa influencia en los destinos del país. Por lo que respecta a los comunistas, a pesar de los votos que habían obtenido, se quedaban sin representación en la Cámara. Es cierto que el partido del Sr. Tsaldaris había conseguido una victoria arrolladora, pero había que advertir, decía el representante español, que tanto los monárquicos como los venizelistas se pusieron de acuerdo para acusar al gobierno de haber falseado sin mayores escrúpulos, con intervenciones ilegales y toda clase de fraudes, el resultado de la votación.

Resultaría difícil emitir una opinión imparcial sobre semejantes acusaciones. Sin embargo, el hecho de que en la víspera de las elecciones se hubiesen reconstituido por decreto todos los “comités electorales de control”, los cuales, conforme a la ley, tenían que estar constituidos por sorteo

bajo la intervención del poder judicial, daba derecho a sospechar que el gobierno tenía empeño en alejar de las secciones a todos los testigos molestos. Por lo que se refiere a la cifra auténtica de las abstenciones, que permitiría hacer un cálculo cierto de los republicanos que permanecieron fieles a los antiguos partidos venizelistas, el Ministerio del Interior no había facilitado hasta aquel momento los datos indispensables. Pretendía, no obstante, que la abstención no había excedido de un 15 a un 20%, mientras que si se daba crédito a lo que los republicanos aseguraban, había llegado, cuando menos, a un 50%.

Pero la cuestión principal en aquel momento, la del régimen, no había recibido solución alguna en las elecciones y continuaba, con mayor intensidad cada día, envenenando a la opinión pública. En efecto, el gobierno que, para agrupar en torno suyo tanto los votos republicanos como los monárquicos, había evitado cuidadosamente plantear el dilema del régimen, se creía obligado en aquel momento a perseverar oficialmente en su neutralidad, aunque a decir verdad sólo a duras penas conseguía ocultar sus preferencias por la monarquía, pues la actitud de la mayor parte de la prensa oficiosa era francamente favorable a la vuelta del rey. Con todo, el presidente del Consejo, para cumplir la promesa que había hecho al pueblo, estaba decidido a resolver ese delicado asunto por medio de un plebiscito, que se verificaría en los primeros días del mes de octubre. Entre tanto, la Asamblea nacional que se reuniría el primero de julio votaría una constitución republicana, sin perjuicio y bajo condición de cambiarla a monárquica si el plebiscito se pronunciase por el rey. Todo ese procedimiento, complicado y lógicamente poco comprensible, parecía demostrar cierto desacuerdo en el seno del gobierno y hasta cierto temor de someter la cuestión al fallo popular⁹.

4.3. *La cuestión del cambio de régimen*

Había transcurrido el mes de agosto sin que la perturbación producida en la vida política del país por el planteamiento de la cuestión del cambio de régimen hubiese sido favorablemente modificada por ningún esclarecimiento. A pesar de la tranquilidad aparente que reinaba en la capital, se

⁹ A.M.A.E., Fondo renovado, leg. 840, exp. n° 7: despacho dirigido por el ministro de España en Grecia al ministro de Estado; Atenas, 15 de junio de 1935; G. MAVROGORDATOS, *Still-born republic: social coalitions and party strategies in Greece 1922-1936*, Berkeley, University of California Press, 1983.

advertía sin esfuerzo que agitaba a la población una sorda efervescencia, muy a duras penas contenida. De vez en cuando surgían pequeños incidentes de consecuencias más o menos graves y significativas (redacciones de periódicos saqueadas, artistas republicanos de café-concierto maltratados en la escena, etc.), dándose la circunstancia de que eran siempre provocados por los elementos monárquicos, los cuales parecían contar con el apoyo más o menos decidido de las autoridades. Todo ello, como era natural, contribuía a la excitación de los elementos republicanos, que el Gobierno procuraba calmar con la consabida promesa de un plebiscito sincero y de su más absoluta y escrupulosa neutralidad. Sin embargo, había que reconocer que esa neutralidad tan encarecida y ponderada parecía comprometerse un poco más cada día, pues si el presidente del Consejo había conseguido hasta ese momento evitar la manifestación de sus preferencias, la mayoría de sus colegas, con el ministro de Guerra y el vicepresidente Sr. Kondylis al frente, lejos de poner sordina a sus palabras proclamaban en voz alta a cada instante sus aspiraciones monárquicas.

Por lo demás, era un hecho cierto, a pesar de lo que dijeran los comunicados oficiales, que en determinados círculos militares de Atenas se había preparado recientemente un complot, bajo el patrocinio del Ministerio de Guerra, para llevar a cabo una brusca restauración, seguida de una dictadura monárquica. Esta atrevida maquinación fracasaría gracias a la oposición de la mayoría de los oficiales y, sobre todo, merced a la formal negativa del propio rey Jorge de recuperar su trono por un acto de fuerza. En cualquier caso, no cabe la menor duda de que el partido monárquico estaba dividido acerca de la táctica que convenía seguir para el triunfo de su causa, pues mientras algunos de sus miembros deseaban una restauración forzada, apoyada en las bayonetas, otros, más confiados en la opinión pública, querían un plebiscito inmediato. Había, en fin, un tercer grupo que, dándose exacta cuenta de que no existía en ese momento en el país una verdadera corriente monárquica y temiendo, por consiguiente, la derrota total de su causa en el plebiscito, se contentaba con obtener su aplazamiento *sine die*, a fin de dejar por lo menos en suspenso la cuestión del régimen.

Los republicanos, por su parte, no obstante la ausencia de su jefe, condenado a muerte y desterrado, se organizaban para la próxima lucha y, como se sentían en mayoría, recobraban confianza. Las organizaciones republicanas se multiplicaban en todas las provincias. El esfuerzo de los republicanos tendía ahora a que el gobierno declarase inútil el plebiscito en vista de la evidente mayoría del partido republicano o, en su defecto, a

proceder sin dilación a la consulta popular que les sería, pensaban ellos, enteramente favorable. Deseaban evitar a toda costa el aplazamiento de la solución definitiva. Y era indudable que en eso estaban de acuerdo con la opinión sana del país, que no quería en manera alguna que se convirtiera en enfermedad crónica esta crisis aguda sobre el régimen, la cual, si se prolongaba aún más tiempo, iba a sumir al país en la completa anarquía¹⁰.

4.4. *El golpe de Estado y la Dictadura del general Kondylis*

Dada la crítica situación por la que estaba atravesando el país, a casi nadie sorprendió el golpe de Estado del 10 de octubre de 1935 que, lejos de despejar el ambiente social, no hizo más que acumular nubes sombrías en el horizonte político del país. El nuevo régimen surgido el 10 de octubre del golpe del ministro de Guerra del gobierno destituido, Sr. Kondylis, merced a la inexplicable ceguera y a la indudable debilidad del Sr. Tsaldaris, no parecía apoyarse hasta aquel momento más que en las bayonetas que lo habían impuesto, y sabido es que esas armas de combate no eran, ni mucho menos, un asiento cómodo y seguro.

Los dos grandes partidos del país, el venizelista republicano y el popular, llegaron a ponerse por una vez de acuerdo en su odio común hacia la nueva dictadura. Los unos odiaban, como era natural, al traidor de la idea republicana, y los otros sentían animadversión por el que ellos consideraban responsable de haber comprometido la noble causa de la restauración al usurpar de manos de sus legítimos poseedores el estandarte monárquico.

El propio ejército, en cuyo nombre el general Kondylis dio el golpe de Estado, no parecía tener especial aprecio a este antiguo sargento, encarado en las alturas del poder por una serie de oscuras intrigas. Y hasta el mismo rey Jorge II no daba muestras tampoco de experimentar un entusiasmo excesivamente caluroso hacia el valiente soldado que le había conquistado el trono, presintiendo acaso que no tendría una gran libertad de movimientos en su asiento real, tan celosamente guardado. Es cierto que Kondylis había asegurado que su gobierno era de carácter transitorio, formado únicamente para mantener el orden hasta el regreso del rey a finales de noviembre, momento en el que él presentaría su dimisión, aunque ya

¹⁰ A.M.A.E., Fondo renovado, leg. 840, exp. nº 7: despacho dirigido por el ministro de España en Grecia al ministro de Estado; Atenas, 31 de agosto de 1935.

nadie se podía creer esto. El general Kondylis y su grupo se habían comprometido de tal manera y eran de tal forma detestados por el país, que ya no les era posible abandonar el poder cuando quisieran. En cualquier momento se podría operar un cambio en la situación.

En opinión del representante español, no cabía duda de que la astucia del presidente del Consejo y Regente, y su larga práctica de golpes de Estado y pronunciamientos, unidas a las medidas draconianas de la dictadura, hacían por aquel momento muy difícil cualquier sublevación popular; pero, por otra parte, si se tenían en cuenta las pocas simpatías que la dictadura inspiraba, incluso entre la oficialidad del ejército y la marina, y la efervescencia que en ellos reinaba, no resultaría aventurado asegurar que sería en los cuarteles y en los buques de guerra donde se decidiera la suerte del nuevo régimen¹¹.

4.5. Resultado del plebiscito sobre el cambio de régimen

El plebiscito de ratificación del cambio de régimen operado por el golpe de Estado del 10 de octubre, es decir, de la restauración de la “democracia coronada”, como era de buen tono llamar a la monarquía en Grecia, se celebró el 3 de noviembre en una atmósfera de calma y de indiferencia casi absolutas. Esta tranquilidad obedeció especialmente al hecho de que el resultado de la consulta popular era por todo el mundo conocido de antemano. El mismo general regente Kondylis había asegurado a la opinión pública, sin la menor vacilación, que la monarquía obtendría el 85% de los sufragios y, como era natural, había tomado a tiempo las necesarias medidas para que la realidad no se encargase de desmentirlo. Los resultados del escrutinio excedieron en mucho las previsiones de Kondylis, en proporción tal, que los monárquicos las encontraron un tanto exageradas. La “democracia coronada” recogió 1.500.000 votos, frente a los 30.000 de la oposición¹². La monarquía, instaurada por sorpresa un mes antes y apoyada en el ejército y la marina, cuidadosamente depurados de cualquier elemento peligroso, parecía estar al abrigo de todo riesgo inmediato. El plebiscito se había realizado, sencillamente, para permitirle al rey, des-

¹¹ Ibid.: despacho dirigido por el ministro de España en Grecia al ministro de Estado, Atenas, 21 de octubre de 1935.

¹² Richard Clogg, en su *Historia de Grecia*, ofrece cifras diferentes de las del diplomático español sobre el resultado del escrutinio: 1.491.992 votos a favor de la monarquía frente a los 32.454 de la oposición.

pués de su declaración solemne de no estar dispuesto a ocupar de nuevo su trono sin el llamamiento sincero e imparcial de la mayoría de sus súbditos, que pudiese cumplir su augusta palabra.

Todo el interés se concentraba, por lo tanto, en la actitud que adoptaría Jorge II una vez de regreso en la capital, y sobre la manera como resolvería los numerosos y graves problemas que tenía planteados el país. No cabía la menor duda de que una política hábil y prudente del soberano conseguiría atraer a la monarquía los sufragios de muchos de sus enemigos, afirmándole en el trono; pero faltaba saber si tendría la fuerza de carácter y la libertad y el prestigio necesarios para cumplir esa difícil misión¹³.

Matilde MORCILLO ROSILLO

E. U. de Magisterio
Universidad de Castilla-La Mancha
Pza. de la Universidad 3
02071 ALBACETE

morcillo@mag-ab.uclm.es

¹³ A.M.A.E., Fondo renovado, leg. 840, exp. nº 7: despacho dirigido por el ministro de España en Grecia al ministro de Estado: Atenas, 5 de noviembre de 1935; HEURTLEY *ET ALII*, *Breve Historia de Grecia*, Madrid, Espasa Calpe, 1969, pp. 158-163.

RESEÑAS

L. GIL FERNÁNDEZ, *Onéirata. Esbozo de oniro-tipología cultural grecorromana*, Las Palmas de Gran Canaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 2002, 172 pp.

«Uno de los problemas del mundo antiguo que más me ha llamado la atención, por su incidencia en la vida cotidiana y en la experiencia religiosa, ha sido el de la fenomenología onírica. [...] durante años estuve reuniendo materiales para un libro que aspiraba a hacer con el título *Óneiros: sueño y ensueño en las creencias de griegos y romanos*, a la manera de *Psyche* de Erwin Rohde». Así se expresaba L. Gil en su “Autobiografía intelectual”, aparecida en el homenaje que la revista *Ánthropos* le dedicó en 1990¹. El libro que ahora reseño viene a cumplir, al menos en parte, aquel viejo deseo, al ofrecer al lector lo que el autor, con modestia quizás excesiva, califica como simple “esbozo de oniro-tipología”, cuando en realidad contiene un verdadero análisis, ricamente documentado, de cinco tipos diferentes de ensueños. A lo largo de su dilatada trayectoria científica G. no sólo ha estudiado aspectos diversos de la onirocrisis —la relación entre ensueños y responsabilidad moral, el papel de los sueños en la diagnosis médica, los ensueños eróticos, etc.²—, sino que ha dirigido también varias tesis doctorales relacionadas directa o indirectamente con la fenomenología onírica. Estamos, pues, ante un trabajo de madurez, en el que se pone en evidencia la maestría del autor en este campo tras una vida entera de estudio.

¹ Nº 104, pp. 13-20.

² Cf. su bibliografía en el volumen mencionado de *Ánthropos*, pp. 20-22, así como en las pp. 137-138 de este libro.

En el capítulo primero (pp. 11-21) delimita el campo de su estudio, el de los que llama sueños "significativos", frente a los "banales", que son prolongación durante el letargo de las actividades y preocupaciones de la vigilia. El autor se adhiere a la corriente que pone de relieve las diferencias existentes entre las experiencias oníricas de los antiguos y las de los modernos, determinadas por las diferencias en las pautas culturales. Entre los sueños significativos limita su análisis a los de contenido manifiesto, sin intentar una interpretación latente, lo que supondría admitir la universalidad de la simbología onírica, además de que tropezaría con la imposibilidad de poder contrastar las asociaciones personales del soñador. El segundo capítulo (pp. 25-31) está dedicado a los sueños eróticos, concretamente a las modalidades incestuosa y teriomórfica, y el tercero (pp. 35-45), a los sueños reveladores del poder, un tipo más de *omina imperii* o premoniciones *ex eventu* que la propaganda oficial ponía en circulación para enaltecer la figura de los gobernantes. El cuarto capítulo (pp. 49-65) analiza diversas variantes de sueños premonitorios de la muerte (aviso de viaje, mensaje cifrado, abandono del *moriturus* por sus divinidades tutelares, sueños prefiguradores del premio o castigo en la otra vida, y la imagen de la escala celeste). En el quinto (pp. 69-100) estudia los sueños que califica de "señal decisiva", es decir, los que contienen una indicación de victoria o derrota, o un aviso salvador —en especial, de carácter curativo—, los que revelan algo oculto y los que exhortan a un cambio radical de vida. Finalmente, el capítulo sexto (pp. 103-130) está consagrado al ensueño prostagmático que, en ausencia de reglas culturales y morales fijas instituidas por una Revelación definitiva, establece orientaciones parciales en determinadas circunstancias, bien en el ámbito individual, bien en el colectivo. Habitualmente se empleaba estos ensueños para justificar y dar fuerza a una decisión difícilmente explicable por otro medio: así, la fundación de una ciudad, la instauración de un culto, las decisiones políticas, etc., son los contextos más frecuentes de estos ensueños *κατὰ πρόσταγμα*. El libro se cierra con un listado de siglas, una amplia bibliografía y un índice general (pp. 131-172).

Confieso mi rubor y azoramiento a la hora de emitir un juicio sobre el libro. Para quien, como yo, ha sido discípulo y colaborador del prof. Gil durante años, no es fácil ponderar la alabanza, pero es que ni siquiera, pienso, es deseable, así que hablaré *ex abundantia*. Además de en la probada capacidad abstractiva y de síntesis del autor, el valor primordial del libro reside en el gran número de ejemplos que ilustran los diversos tipos del "esbozo", extraídos por igual de la literatura griega y latina, desde

Homero hasta Justiniano. La sola extensión del índice –casi treinta páginas para un total de 172 del libro– da una idea de la cantidad de nombres contenidos en los ejemplos, que acreditan a su autor –algunos ya lo sabíamos desde mucho antes– como uno de los mejores conocedores de las literaturas griega y latina. Si a ello sumamos el probado dominio que el prof. Gil tiene del español escrito, con una combinación admirable de riqueza y variedad léxica y precisión sintáctica (su periodo, creo, es buen ejemplo de lo que los antiguos llamaban εὐσύνωπος, por su medida y, ante todo, por su certera puntuación), se entiende por qué el libro se lee de un tirón con facilidad y deleite. Pero como hasta el mejor escribano deja escapar un borrón, también aquí hay alguno, aunque mínimo. Así, en la p. 106, al hablar del sueño de Latino, por inadvertencia se califica a Eneas y sus compañeros de “griegos” en lugar de “troyanos”; en la p. 110 leemos τοιοῦθε πεισθεῖς Λοξίουμαντεύματα, por μαντεύμασι, y en la p. 115, καθ' ὑπνοῦς, por ὕπνους. Bien poca cosa, como se ve.

Ajenos al autor son el diseño y colocación de acentos y espíritus/apóstrofos, no muy elegantes. Teniendo en cuenta que el editor, como organismo público, está obligado por ley a sacar a concurso sus trabajos y que no siempre las imprentas adjudicatarias tienen experiencia contrastada en la composición de textos griegos, se explica esta presentación algo defectuosa. Se trata de un viejo problema más o menos generalizado en todos los servicios de publicaciones, pero que no deja de ser molesto, sobre todo cuando nos comparamos con publicaciones allende nuestras fronteras. Por el contrario, las características materiales de la edición –papel, tinta, composición, presentación– no tiene nada que envidiar a ninguna otra.

En resumen, es un acierto que una universidad como la de Las Palmas haya incluido entre sus publicaciones un estudio como éste, especializado y minoritario, sí, pero muy sugerente e instructivo.

José M. FLORISTÁN

A. VARGAS VALENCIA, *Las Instituciones de Justiniano en Nueva España*, México, UNAM, 2001.

Dos ramas de la investigación histórica cada vez más alejadas para desgracia de ambas, la Filología y la Historia del Derecho, han pretendido aunarse en un proyecto conjunto del Centro de Estudios Clásicos y el Insti-

tuto de Investigaciones Jurídicas de México, que pretende plasmarse en la *Bibliotheca Iuridica Latina Mexicana*. Bienvenido sea este empeño de reunir de nuevo la consulta directa de las fuentes y la aplicación de principios jurídicos al estudio de la Historia, una combinación indispensable que la tendencia creciente a la especialización y la decadencia de la enseñanza del latín y el griego hacen cada vez menos frecuente.

La traducción de las *Institutiones* de Justiniano en la colección citada es obra de la autora de este libro, Aurelia Vargas, que pretende estudiar aquí su recepción en el Virreinato de Nueva España. Como ejemplo de la continuidad entre el Derecho Romano y la ciencia y práctica jurídicas novohispanas, la elección de esta obra es un claro acierto: en efecto, hasta la elaboración de los códigos decimonónicos, el *Corpus Iuris Civilis* (*Institutiones, Digesta, Codex y Novellae*) sigue ocupando un importante lugar en el derecho positivo como fuente directa, aunque supletoria, pues a él se acude con frecuencia para llenar las lagunas de los derechos nacionales, que por otra parte están impregnados de los principios justinianeos.

A situar el lugar de las *Institutiones* en la tradición jurídica occidental dedica V. la primera parte de la obra. Es una sobria introducción para un público no iniciado, que consigue perfectamente su objetivo de hacer comprender la génesis e importancia de la obra justiniana en el derecho medieval europeo, en especial en la Península, en que la figura de Pichardo de Vinuesa como comentador de las *Institutiones* se destaca con justicia. La breve presentación de los glosadores y postglosadores italianos es especialmente lograda. La necesaria concisión lleva aparejada alguna generalización dudosa y ciertas imprecisiones de detalle que no empañan el conjunto –p. 30: Europa como “un crisol en que se funden lo nórdico (?), lo germánico y lo mediterráneo”; pp. 32 y 46: la denominación del *Liber Iudiciorum* como *Fuero Juzgo* (el nombre de su traducción castellana posterior, no del original visigodo, un error por lo demás muy común); p. 46: la Península entera como parte del Imperio Bizantino (cuando en realidad la presencia bizantina se reducía al sur)–. La bibliografía es exclusivamente en español e italiano, y la mención de la aportación alemana, al fin y al cabo la más importante en el estudio del Derecho Común, se reduce a la capital *Historia del Derecho Privado* de F. Wieacker.

La segunda parte se ocupa de la tradición justiniana en Nueva España. De nuevo una introducción sobre la conquista y la sociedad novohispana precede al tema anunciado en el título. Se echa un poco en falta la sobriedad que caracterizaba la primera parte, pues es un tema en que hay que extremar el cuidado para abordarlo con el menor prejuicio posible y tratar

de no juzgar épocas pasadas con categorías contemporáneas. Es dudosa la utilidad para el tema del libro de veinte páginas que resumen con declarada intención apologética (p. 70) una cuestión, la de los resultados de la conquista, a la que se ha consagrado una enorme bibliografía en diversas lenguas cuya mención brilla por su ausencia. Hay que reconocer que es imposible guardar una objetividad plena en el estudio de las épocas históricas que más atañen nuestra condición presente. Pero la conciencia de esta misma imposibilidad debería evitar dogmatismos y valoraciones que se alejan del deseable rigor científico. Es preferible desechar los tópicos generales y ceñirse al estudio de las fuentes que presentan hechos y personajes concretos de gran interés, como hace V. cuando describe el Colegio de Santa Cruz de Tletelolco (pp. 62-63), en el que las lenguas oficiales de enseñanza eran náhuatl y latín, o la figura de Vasco de Quiroga (pp. 75-77) —objeto de sus investigaciones anteriores— y sus esfuerzos integradores basados en las ideas utópicas renacentistas. Queda aquí apuntada la cuestión apasionante de la utilización de modelos de la Antigüedad clásica en la conceptualización europea —y más tarde criolla— del Nuevo Mundo, un campo de expansión de los estudios clásicos aún muy abierto, en el que merece destacarse la aportación de Juan Gil.

En este campo el estudio de las obras jurídicas es especialmente relevante. En las pp. 72-73 se explica brevemente la utilidad de las discusiones justinianeas de los conceptos de esclavitud y usucapión a la hora de categorizar jurídicamente por parte española la conquista y las relaciones de indígenas y europeos. Este aspecto de la recepción de las *Instituciones* merecería, sin duda, mucha mayor profundización.

Pero el campo real de la investigación es más limitado de lo que el título y el prólogo pueden sugerir. La única vía de penetración de la obra justiniana en el orden jurídico novohispano que se investiga a fondo es su presencia en el mundo académico americano de los siglos XVI-XVIII: V. analiza con minuciosidad y precisión los planes de estudio de la universidad de México, las cátedras de “Instituta” en que se comentaban las *Instituciones*, los métodos de enseñanza y los comentarios y ediciones de la obra utilizados. Una vez más, la consulta directa de archivos y fuentes produce los frutos más novedosos e interesantes: por ejemplo, demuestra la utilización en las aulas del comentario de Schneidewin, pese a su prohibición por la Inquisición. Es especialmente iluminador el capítulo (pp. 114-126) dedicado a las tesis exigidas para obtener la graduación en Leyes, en que debía comentarse un pasaje del *Corpus Iuris*, que incluye el análisis detallado de una tesis como ejemplo.

Una segunda vía de penetración de evidente mayor importancia es el uso de las *Instituciones* en la práctica jurídica novohispana. Pero V. renuncia explícitamente a desarrollar aquí esta “fecunda veta por explorar” (p. 127). Sin duda su trabajo sobre la presencia de la obra en la formación de los juristas facilitará tal exploración. La investigación la praxis jurídica es, de hecho, lo que da sentido a todo este trabajo previo, pues es siempre en la práctica, más que en la docencia, donde el Derecho adquiere su relevancia social y, por tanto, donde su estudio histórico es más importante.

El papel del Derecho Romano en la creación de un nuevo orden jurídico en América es, sin duda, un excelente espejo en el que se refleja el poder de la tradición clásica en la formación de nuevas sociedades y cosmovisiones. El libro de V. es un buen punto de arranque hacia futuros estudios en la misma línea. Muchas de las limitaciones señaladas proceden de no dirigirse exclusivamente a un público de juristas, lo cual la hace caer a veces en la vulgarización o en el tratamiento superficial de algunos temas. Es la inevitable cruz de la interdisciplinariedad indispensable en estudios de esta índole.

Miguel HERRERO DE JÁUREGUI

Exposición *Bizancio en España. De la Antigüedad tardía a El Greco*, Museo Arqueológico Nacional, Madrid, 22 de abril-julio de 2003.

En los últimos años no ha dejado de crecer el interés por el arte bizantino en los países de nuestro entorno, atraídos investigadores y curiosos por la riqueza de sus materiales, su capacidad para mantener vivo el espíritu del humanismo griego, que ha sido considerado relevante en la formación de los valores europeos actuales, y por la nobleza y pureza de su estilo. Un interés que ha afectado tanto a la profundidad y cuantía de las investigaciones sobre la materia como a la celebración de exposiciones con los fondos conservados en cada país o la excelente acogida dispensada a colecciones provenientes de los territorios que gozaron de la benéfica influencia de aquella civilización.

En este sentido cabe entender la muestra que, con el título *Splendori di Bizancio*¹, tuvo lugar en Milán en 1990. Ponía el acento en los objetos de

¹ *Splendori di Bizancio. Testimonianze e riflessi d'arte e cultura bizantina nelle chiese d'Italia*. catálogo de la exposición, Milan 1990.

arte decorativo, aquellos que podían ser transportados con mayor facilidad. La exposición de Londres de 1994, *Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture*², sacó a la luz los vínculos que se establecieron entre Bizancio y Gran Bretaña desde que esta última era una provincia en la época de Constantino; venía a ser la culminación de las celebradas con anterioridad y un homenaje a aquellos que, como Dalton, “salvaron” a las antigüedades bizantinas de los sótanos del Museo Británico.

No menos importante fue la exposición celebrada en el Museo del Louvre de París a lo largo de los meses de noviembre y diciembre de 1992 y enero de 1993, donde pudieron admirarse más de trescientas cincuenta obras bajo el esclarecedor encabezamiento de *L'art byzantine dans les collections publiques françaises*³. La riqueza y diversidad de estas colecciones han permitido un seguimiento minucioso de sus fondos, tarea en la que no ha sido ajena la fascinación que desde los tiempos más antiguos ha habido en Francia por todo lo que venía de Bizancio y su entorno. ¿Cómo entender, si no, el atractivo generado tres años más tarde en el Pavillon des Arts de la misma ciudad por *Visages de l'icône*⁴?

Los ejemplos conservados en España ponen de manifiesto que a este lado de los Pirineos también eran apreciados los productos artísticos que procedían del Mediterráneo Oriental en los siglos medievales. Así puede entenderse la presencia en nuestro país de la cubierta (?) que, procedente de la catedral de Jaca, se conserva ahora en el Metropolitan Museum de Nueva York, el célebre icono de esteatita que adorna la catedral de Toledo o el Díptico de Apión de la Catedral de Oviedo, por citar algunas de las piezas más significativas.

No hubo en España, sin embargo, una fascinación por lo bizantino que hubiera permitido la formación de colecciones con la riqueza y diversidad que atesora Francia, por no hablar de Italia. No hubo equivalente al papel jugado en otros países europeos por los cruzados en el comercio de este tipo de objetos, ni la seducción y el cuidado envidiable que les prestaron caballeros y peregrinos primero y sus distintos depositarios más tarde.

Por todo lo anterior, no se ha procedido en España a un seguimiento minucioso de sus fondos, ni siquiera se ha hecho un inventario de los mis-

² D. BUCKTON (ED.), *Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture*, catálogo de la exposición, Londres 1994.

³ J. DURAND (ED.), *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, catálogo de la exposición, París 1992.

⁴ *Visages de l'icône*, catálogo de la exposición, París 1995.

mos. Tan solo unas pocas obras emblemáticas han estado presentes en las exposiciones de referencia: el Disco de Teodosio de la Real Academia de la Historia, el Díptico relicario de la catedral de Cuenca o el manuscrito de la *Sinopsis historiarum* de Juan Escilitzes, de la Biblioteca Nacional de Madrid.

De ahí la oportunidad de esta exposición dividida en seis grandes secciones que siguen un orden temático. La primera trata de ofrecer una panorámica sobre “El descubrimiento del arte bizantino” en España. Un proceso lento que necesitó del esfuerzo de viajeros, diplomáticos, eruditos y profesionales de la Historia del Arte y se extendió a lo largo del siglo XIX y entrado el XX. *El viaje de la fragata Arapiles* y el testimonio que nos ha legado D. Juan de Dios de la Rada y Delgado son bien reveladores en este sentido. No son menos interesantes *El plano topográfico de Constantinopla* de Tomás López de Vargas Machuca o el álbum *Istambul Yadigari*, que recoge los lugares más evocadores desde que Constantinopla se convirtió en la gran ciudad que llegó a ser.

La Sección II se ocupa de las “Imágenes del poder”, del gran arte oficial y aristocrático, fiel a las técnicas del lujo, que tuvo como misión ensalzar la figura del emperador, convertido en el elegido de Dios y su representante en la tierra, en la cabeza visible del Imperio cristiano. El *Disco de Teodosio* anuncia una tendencia que se consolidará con el tiempo; la numismática, con ejemplos magníficos procedentes del Museo Arqueológico Nacional, ratifica esta evolución. El *Díptico de Apión*, la *Cruz colgante de la corona de Recesvinto* o los tejidos seleccionados, ilustran adecuadamente este propósito.

La sección III acoge distintos objetos que ilustran “La vida cotidiana” en Bizancio y, por extensión, en otras áreas del Mediterráneo oriental. Objetos que fueron exportados a España y que distintas excavaciones han rescatado en Malaca, Carteia, Traducta o Cartago Spartoria, posible capital bizantina. Los *cinco ungüentarios orientales* del Museo Arqueológico Municipal de Cartagena o el *Conjunto monetar* del Museo Municipal de Algeciras orientan al visitante de manera expresiva. La *Lauda sepulcral de Saturna* nos revela la presencia de población greco-hablante en Mérida y su entorno en el siglo VI.

La sección IV ofrece una selección de la extraordinaria colección de “Manuscritos bizantinos” que se conservan tanto en la Biblioteca Nacional de Madrid como en la del monasterio de El Escorial. Son un excelente testimonio de la afición del arte bizantino por las materias ricas que manifiestan la búsqueda del esplendor, del color que se revela también en el

empleo de los fondos de oro. El *Himno Akathistos* o el *Sacramentario* procedente de Sicilia han gozado, desde antiguo, de merecido reconocimiento. Destinados al uso litúrgico o al goce privado, convertidos en portavoces del saber antiguo –*Scholia Minora de la Iliada*– o espejos de dogmas y creencias, los manuscritos que se pueden contemplar en la exposición transmiten al visitante también una idea ajustada de los valores artísticos cambiantes en Bizancio y de la relevancia de su palabra escrita.

La Sección V agrupa un significativo y variado muestrario de “El arte para la liturgia”, de la importancia concedida al arte por la Iglesia. De espíritu monástico, de inspiración oriental, que quiso fijar desde el siglo IX, para siempre y en función del dogma, las reglas que habían de guiar a los artistas. *Iconos* como el de esteatita de la catedral de Toledo, *incensarios* como los pertenecientes a una colección particular y al Museo Diocesano de Mallorca y distintas cruces explicitan de manera efectiva este propósito. Sobresale la *Cruz del Monte Atos* conservada en el Museo Arqueológico Nacional, pieza magnífica que sigue el esquema tradicional en su versión más elaborada: de gran tamaño entre las de su género y ya del siglo XVII.

La última sección, “Bizancio después de Bizancio: el Greco”, se hace eco de las manifestaciones artísticas bizantinas que perduraron tras la caída de Constantinopla. Sobresalieron los iconos, que se mantuvieron fieles a la tradición paleóloga, aunque no desdeñaron las novedades occidentales. El Museo de Iconos de la Casa Grande de Torrejón proporciona excelentes ejemplos, alguno de ellos emparentado con el quehacer artístico de Jorge Clotzas.

El Greco se formó en este ambiente y hoy está admitida por la crítica su deuda permanente con el arte bizantino. En unas ocasiones le interesa la composición entera de una escena –caso de *El Expolio*, del que se ofrece el lienzo de su taller del Museo de El Prado y basado en los iconos de *El Prendimiento*–; en otras acude a figuras aisladas –como la de *El Redentor* del Museo de El Greco de Toledo– o maneja conceptos tan amplios como la falta de profundidad o menores como la posición de los pies; es el caso de *Santiago el Mayor peregrino* del Museo de Santa Cruz, también de Toledo. Porque El Greco, precisa Miguel Ángel Elvira en el catálogo, supo situarse en la cumbre creativa de dos planteamientos estéticos, el bizantino y el italiano, de forma que su arte puede, de forma armónica y a la vez distanciada, insertarse en dos tradiciones artísticas que –desde

nuestra perspectiva actual— parecían haberse distanciado de forma irreconciliable.

El catálogo⁵ refleja esta propuesta; las fichas correspondientes a las 166 piezas expuestas se agrupan en torno a las secciones mencionadas, precedidas por textos introductorios a cargo de Miguel Cortés Arrese, Marina Chinchilla Gómez, Pedro Bádenas de la Peña, Darío Bernal Casasola, Margarita Vallejo Girvés, Inmaculada Pérez Martín, Ángela Franco Mata y Miguel Ángel Elvira Barba.

Esta propuesta no se ajusta a la clasificación tradicional del arte bizantino: iconos, cerámica, monedas... Así podía contemplarse en la magnífica *Splendeur de Byzance*, en los Musées royaux d'Art et d'Histoire de Bruselas, con motivo de la Europalia '82⁶. Tampoco sigue un criterio estrictamente cronológico desde la fundación a la caída de Constantinopla: así se ofreció en París en 1992 o en Londres dos años más tarde.

En el último caso, las colecciones británicas, a pesar de los tesoros incuestionables que contienen, no parecían suficientes para ilustrar adecuadamente y de manera seriada los once siglos de historia que abarcaba la muestra. Así ocurre en nuestro caso, por lo que no parecía un camino adecuado; además, la importancia adquirida durante estos últimos años por la historiografía artística aconsejaba la inclusión de una sección "El descubrimiento de Bizancio en España", que orientase al espectador en esta dirección. Por último, la atención creciente que se viene prestando al periodo que siguió a la caída de Constantinopla, durante el cual se mantuvieron formas de vida y cultura entre los griegos y en el arte, al menos hasta el siglo XVII, hacía necesaria su inclusión en esta propuesta. Y con más motivo si tenemos en cuenta que El Greco mantuvo toda su vida sus raíces bizantinas.

De ahí que el título que enuncia la exposición y la resume sea como sigue: *Bizancio en España. De la Antigüedad tardía a El Greco*. La sede escogida para su celebración, el Museo Arqueológico Nacional, no ha podido ser más acertada: tanto por los fondos que atesora en este campo del conocimiento como por la brillante proyección de sus actividades. Se trata, en definitiva, de la primera exposición de estas características que se celebra en España, que ha permitido dar a conocer una parcela novedosa

⁵ *Bizancio en España. De la Antigüedad tardía a El Greco*, catálogo de la exposición, Madrid 2003.

⁶ *Splendeur de Byzance*, catálogo de la exposición, Bruselas 1982.

de nuestro patrimonio y sumarnos, al tiempo, al esfuerzo cultural desplegado en este campo de conocimiento por los países de nuestro entorno cultural.

Miguel CORTÉS ARRESE

Miguel ATALIATES, *Historia*. Introducción, edición, traducción y comentario de Inmaculada Pérez Martín, Madrid, CSIC, 2002. LXXI + 386 pp., 4 láms., 4 mapas (*Nueva Roma*, vol. 15).

La *Historia* de Miguel Atalates nos informa de los acontecimientos ocurridos en Bizancio entre 1034 y 1079/80. En la última frase de su obra el autor expresó su voluntad de continuar el relato, pero la caída de su protector, el emperador Nicéforo III Botaniates, en 1081, no le permitió llevar a cabo el plan inicial. La *Historia* comienza con una *Dedicatoria* a este emperador llena de elogios a su figura. Con relativa brevedad se describen los sucesos de los años 1034-1057, con más detalle los acontecimientos de la década 1057-1067 y de forma más pormenorizada todavía los hechos de la siguiente década. Como subraya el autor en el *Proemio*, escribe basándose en sus experiencias personales, circunstancia que aumenta el valor de su testimonio. El tercio final del texto, que presenta una composición muy compleja, abandona los principios de concisión y claridad habituales y exalta la figura de Botaniates internándose «en el proceloso mar de la literatura encomiástica» (p. XLVIII). Aparte de sus méritos literarios, la *Historia* es una fuente de información de primera importancia sobre diversos aspectos de la historia de Bizancio del s. XI, como las iniciativas imperiales de tipo fiscal, el funcionamiento del ejército o la población de las márgenes del Danubio; constituye, además, un testimonio excepcional sobre la histórica campaña de Romano Diógenes en Anatolia y la batalla de Mantzikert (1071), en la que Atalates estuvo presente.

Este preámbulo puede dar una idea de la importancia del libro que aquí se reseña. Se trata, fundamentalmente, de una edición bilingüe de la *Historia* de Atalates en la que el texto griego responde a la necesidad que había de una edición científica y rigurosa de esta obra (cf. pp. LXIII-LXIV sobre las deficiencias de la edición clásica de Emanuel Bekker, Bonn 1853), mientras que el texto español ofrece la primera traducción de la *His-*

toria a nuestra lengua. La edición va precedida de una larga introducción que consta de las siguientes partes (pp. IX-LXI): 1. Bizancio en el siglo XI; 2. La renovación intelectual. Miguel Atalíates y Miguel Pselo; 3. Biografía de Miguel Atalíates; 4. Estructura y composición de la *Historia*; 5. El legado de la Antigüedad y los modelos historiográficos; 6. Transmisión de la *Historia*; 7. La edición *bekkeriana* y la presente edición. Siguen a la edición nada menos que 1243 notas repartidas en trece secciones, correspondientes a la *Dedicatoria*, el *Proemio* y los reinados de cada emperador (pp. 231-341), y una extensa bibliografía (pp. 343-360). La obra concluye con cuatro índices (*Index Graecitatis*, *Index verborum ad res byzantinas spectantium*, *Index nominum*, *Index locorum*, pp. 361-382) y cuatro mapas (Anatolia, Propóntide y Bitinia, Armenia y Siria).

A pesar del valor intrínseco de la *Historia*, es difícil hablar de Atalíates sin mencionar al autor de la *Cronografía*, Miguel Pselo, «la primera figura de aquella renovación intelectual que marcó los años centrales del siglo XI». Inmaculada Pérez, que se muestra totalmente partidaria de identificar a Pselo con Miguel de Nicomedia, no elude la comparación entre ambos historiadores (pp. XXI-XXIV). Las semejanzas externas no son pocas: su vida en la capital, sus brillantes carreras en la administración civil, su pertenencia a círculos próximos a la corte... Tanto Atalíates como Pselo eran *hominnes novi* y cultivaron la literatura jurídica además de la historiografía. Como historiadores ambos describieron, fundamentalmente, sucesos de los que fueron testigos presenciales. Atalíates, como Pselo, se esfuerza por investigar las causas de los acontecimientos descritos y divide su obra –aunque, desde luego, no con tanta precisión como aquél– en distintas partes, correspondientes al reinado cada emperador. Pero estas semejanzas externas sólo subrayan de forma más intensa las diferencias en el contenido de sus obras, en el carácter de su método histórico. Pselo se concentra en Constantinopla, en las intrigas palaciegas, en la inestabilidad de los destinos de los gobernantes y sus súbditos. Atalíates, que, como revela su apellido, era probablemente oriundo de Atalia (Panfilia, Asia Menor), muestra más interés por los acontecimientos de política exterior en la periferia del imperio, sobre todo en las regiones orientales: Capadocia, Cilicia, Armenia. Al crear el paradigma del emperador ideal, que para Atalíates encarnaba Nicéforo Botaniates, este historiador, a diferencia de sus predecesores, concede gran importancia al origen noble y al valor militar, dos virtudes indiferentes para Pselo. De hecho, Atalíates presta especial atención al arte de la estrategia, a las tácticas y a otras cuestiones militares, lo que resulta intere-

sante en la medida en que no pertenecía al estamento militar ni era su ideólogo.

En lo que se refiere a las concepciones sociales de Ataliates, destaca su oposición a los funcionarios del fisco, a la confiscación de bienes, y su respeto hacia la aristocracia hereditaria. Es de señalar también la importancia en su obra de las masas populares, sobre todo de las poblaciones urbanas; éstas actúan como una especie de héroe colectivo, si bien no se comportan como una fuerza política única, de acuerdo con la propia realidad socio-económica del siglo XI. En un pasaje en el que se ha querido ver una especie de clasificación de la clase dominante de Constantinopla, el historiador sitúa en primer lugar a los miembros del senado, seguidos del clero, los comerciantes y «los nazarenos», es decir, los monjes (cf. 270.5-9 E. B[ekker] = 192.18-23 I. P[érez] y n. 325 de la p. 327).

En relación con la ciencia y, en general, con el legado cultural de la Antigüedad, cuya influencia en la *Historia* es analizada de forma exhaustiva por I. Pérez, Miguel Ataliates, fiel al espíritu de la historiografía bizantina, muestra una actitud de reverencia, si bien, a diferencia de Pselo, que absorbe profundamente este mundo, da frecuentes muestras de un «naturalismo ingenuo», en expresión de A. Kazhdan; su curiosidad por las manifestaciones sorprendentes, fantásticas, inesperadas del mundo animal y de la naturaleza pueden servir de ejemplo (cf. sus descripciones del elefante y la jirafa en 48-50 E. B. = 36.21-38.4 I. P.).

En cuanto a la estructura y la composición de la *Historia* (XXXIV-XLVII), señala Inmaculada Pérez que el relato histórico de Ataliates se articula, salvo el tercio final, en función de una serie de constantes: el módulo narrativo básico es el del reinado de un emperador, como es tradicional en la historiografía bizantina desde el siglo X; esta unidad histórica comienza con una caracterización general de la personalidad del emperador y de sus actuaciones y concluye con un balance y una valoración moral de su reinado; en el tratamiento de la política imperial se describe la avaricia/generosidad del emperador, «un binomio bajo el que se enmascara el proceso de ampliación del poder (o de sus fastos) a círculos sociales más amplios [...] y la crítica de distribuciones de riqueza poco equitativas» (p. XLV); en general, pero no siempre, la figura imperial se sitúa en el centro de la atención y es tratada «con claroscuros, con sus virtudes y sus defectos». En cuanto a la estructura de la *Historia*, que ha hecho correr ríos de tinta por la «composición tortuosa» de la parte final, con sus excesos retóricos en exaltación de Nicéforo Botaniates, I. Pérez piensa que responde a «la suma de dos partes diferenciadas por sus distintos objetivos y recursos compositivos y

separadas por el clímax dramático alcanzado por la muerte de Romano Diógenes. La primera parte se desarrolla de un modo lineal, respetando en general la cronología de los hechos [...] y se articula nítidamente en función de las figuras imperiales y de los temas centrales de la política imperial [...]. La segunda parte respeta inicialmente esta estructura, presentando del modo usual el reinado de Miguel Ducas, pero el relato lineal se rompe en seguida, puesto que el historiador parece haber preferido seguir la secuencia cronológica de distintas cuestiones [...]; más adelante, la compleja estructura narrativa en que se articula la rebelión de Botaniates, cuya figura se contraponen no sólo a la del emperador sino también a la de Nicéforo Brieno, que inicia su propia sedición en Macedonia, hace reiterativa y confusa la presentación del héroe» (pp. XLIII, XLIV).

El texto de la *Historia* ha llegado hasta nosotros gracias a dos manuscritos relativamente cercanos a la fecha de composición de la obra: el *Par. Coislín. gr.* 136 (P), que, escrito en el segundo cuarto del s. XII, es el único códice con el texto completo de la *Historia* y sirvió de base a la edición de E. Bekker de 1853, y el *Escorialensis* T.III.9 (E), que, según I. Pérez, es anterior en pocos decenios a P (cf. su análisis en pp. LVIII-LX) y cuyo testimonio no tuvo en cuenta la edición bekkeriana. La edición de Inmaculada Pérez se basa en una nueva transcripción del códice P, sobre la que ha colacionado el códice E. A partir del texto y las variantes de la tradición resultantes, ha registrado las correcciones y los errores de la edición de Bekker, que señala en el aparato crítico. Cuando no se indica lo contrario, el texto editado en 1853 coincide con el *Coislínianus*. En el aparato crítico la editora ha consignado también las correcciones propuestas por los estudiosos del texto de la *Historia* (Rosenstein, Pertusi, Thurn, Grégoire, Kazhdan...). Finalmente, ha incluido igualmente la lección que ofrece el texto de la *Continuación de Escilitzes*, que contiene un resumen de la *Historia* con la información fundamental.

La traducción de I. Pérez refleja de modo admirable tanto el «estilo sucinto y simple» que anuncia el propio Atalates en el *Proemio* como los excesos de la retórica encomiástica a que se abandona éste en la última parte de su obra. El lector español se sentirá atraído, entre otras cosas, por la belleza y la claridad del relato, las reflexiones del autor sobre las causas profundas de los hechos que narra, así como por los pequeños detalles, anécdotas y apuntes autobiográficos que iluminan la narración.

En mi opinión, la edición de la *Historia* de Miguel Atalates por Inmaculada Pérez es una contribución de primer orden a los estudios sobre historiografía bizantina que, además, por la belleza de su traducción y el rigor

y claridad de sus explicaciones sobre la obra, merece la atención de un público mucho más amplio y variado que el de los helenistas o bizantinistas.

José SIMÓN PALMER

Günter PRINZING (ED.), *Demetrii Chomateni ponemata diaphora*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 2002 (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae, series Berolinensis, XXXVIII*) XIII+388*+535 pp.

Si la aparición de un nuevo volumen del *CFHB* es siempre un acontecimiento para la Bizantinística, más aún lo es en este caso, no sólo por la importancia del autor editado, accesible hasta la fecha únicamente a través de la *editio princeps* de J. B. Pitra en 1891, sino, y sobre todo, por la solvencia reconocida del editor, Günter Prinzing [=P.], que lleva casi tres décadas dedicado al estudio de la obra de Comateno y ha publicado ya varios estudios sobre la misma que el lector puede encontrar en la bibliografía de este volumen. La importancia del autor y la complejidad de su texto explican sobradamente el tiempo dedicado a este libro por parte de P., tal como voy a intentar demostrar en las líneas subsiguientes, que pretenden tan sólo orientar al lector acerca de la importancia que tiene esta obra monumental, de referencia inevitable ya para los estudios bizantinos desde múltiples perspectivas.

De la biografía de Demetrio Comateno, a la que P. dedica las primera parte de su introducción (pp. 3*-45*) sabemos poco. Nacido ca. 1150/1175 en un lugar indeterminado del Imperio (de una familia quizás procedente de Asia Menor, donde hay dos localidades llamadas *Choma*, pp. 43*-44*) y emparentado tal vez con Juan Comateno, logoteta del patriarca de Constantinopla activo en 1191, Comateno desempeñó a finales del siglo XII la función de apocrisario de los arzobispos búlgaros de Ocrida ante la sede patriarcal, tal como demuestra P. a través de la convincente interpretación de un pasaje de su contemporáneo Juan Apocauco que lo califica por entonces como τῶν ἐκάστοτε Βουλγαρίας ἀποκρίσεις παρὰ τοῖς πατριάρχαις ποιούμενον (pp. 5*-8*). Dado que los arzobispos de Ocrida escogían entre el clero griego de la capital a sus ayudantes, ello puede ser ya un primer indicio de la formación constantinopolitana de Comateno, algo que encaja, como veremos, con su gran erudición. Desde que en 1204, aprove-

chando la ocupación latina de buena parte del imperio, los búlgaros ocupan Ocrida y expulsan al arzobispo griego Juan Camatero, hasta que en torno a 1214-1215 Camatero regresa a su sede con Comatenos como su *chartophylax*, no sabemos nada de la vida de nuestro autor, que quizás se refugió en el Epiro, o quizás en Nicea como tantos bizantinos expulsados entonces de la capital (p. 12*). En cualquier caso, tras la muerte de Camatero tal vez a principios de 1216, Comatenos se convierte en su sucesor y nuevo arzobispo de Ocrida, cargo que desempeña sin interrupción durante unos veinte años. Es ésta una época crucial para el arzobispado autocéfalo de Ocrida, en la que Comatenos hace valer por primera vez la independencia de su sede metropolitana frente a Constantinopla aprovechando que la capital ha sido ocupada por los latinos y que el patriarca, refugiado en Nicea, ha perdido parte de su autoridad. El déspota del Epiro, Teodoro Ducas (1215-1230), rival de los Láscaris de Nicea, inicia, a costa del reino latino de Salónica y de los búlgaros, una política de expansión territorial que devolverá a la sede de Ocrida el poder efectivo sobre todas las sedes obispales sufragáneas de Macedonia y le dotará de una autoridad casi patriarcal incluso frente a otras sedes metropolitanas del Epiro, como Corfú o Naupacto, que parecen reconocer a Demetrio una cierta primacía. La coronación de Teodoro Ducas como emperador por el propio Comatenos en Salónica el 29 de Mayo de 1227 (pp. 20*-23*), tras la conquista de la ciudad a los latinos, representa el momento cumbre del poderío militar del Epiro, que, sin embargo, se desmorona rápidamente tras 1230, cuando los búlgaros derrotan de manera estrepitosa a las tropas de Teodoro en la batalla de Clacotniza y empiezan a recuperar las tierras conquistadas por éste.

El rápido ascenso y caída del imperio de Teodoro Ducas en apenas 15 años, apenas plasmado en los mapas históricos del periodo, podría haberse convertido en un simple episodio fugaz de la historia bizantina de no ser por la obra de Demetrio Comatenos, concretamente los llamados *ponemata diaphora* que P. edita en este volumen (al que seguirá un segundo con el resto de las obras menores que el estudioso alemán analiza con un cierto detalle en las pp. 46*-61*). Se trata de 152 documentos o actas que reflejan la intensa actividad judicial de la sede metropolitana de Ocrida entre los años 1215 y 1236, la mayoría de ellos salidos de la pluma del propio Comatenos. Su extraordinaria importancia como testimonio de la praxis jurídica bizantina era conocida, así como la enorme cantidad de datos históricos que nos transmiten sobre la vida cotidiana de los habitantes del Epiro de principios del XIII, pero nadie hasta la fecha había realizado un

estudio integral de esta colección de escritos como el que aborda P., que consigue demostrar, con un análisis minucioso de la forma y contenido de todos y cada uno de ellos, que la colección se formó de acuerdo con unos criterios organizativos bastante precisos.

Para llegar a esta conclusión P. realiza, antes que nada, un resumen detallado del contenido de cada uno de los documentos, que caracteriza brevemente desde el punto de vista formal y procura datar aproximadamente mediante criterios internos a pesar de la ausencia de referencias cronológicas precisas en la gran mayoría de ellos. Una minuciosa bibliografía acompaña a cada acta, en la que P. rastrea con frecuencia los precedentes en notas a pie de página de numerosos estudios, gran parte de ellos en lenguas eslavas (pp. 62*-268*). Estos registros en alemán son fundamentales para acercarse a la voluminosa obra de Comateno editada en la segunda parte del volumen (pp. 1-462) y permiten hacerse una idea aproximada de su contenido, que creo necesario esbozar aquí brevemente antes de pasar a los resultados de las investigaciones realizadas por el autor sobre este *corpus*.

En las actas de Comateno encontramos todo tipo de situaciones. Muchas de ellas, por ejemplo, que abordan cuestiones de derecho matrimonial, nos presentan a una población macedonia en la que la convivencia extramatrimonial, calificada de *παλλακισμός*, es tan frecuente (nº 16 referido al propio emperador Teodoro, y también nº 21, 29, 33, 40, 44, 135, 136) como la existencia de maridos que descuidan sus obligaciones sexuales con respecto a sus mujeres justificando así plenamente el divorcio a ojos de la ley (nº 12, 123, 132). Algunas mujeres incluso imponen la tonsura a sus maridos cuando ven que son incapaces de cumplir con sus obligaciones (nº 79). El mutuo odio y la amenaza de suicidio de la mujer también es causa de divorcio (nº 17). La iteración del matrimonio en el seno de comunidades cerradas es frecuente, lo que suscita frecuentes dudas en la población acerca de la legalidad de sus enlaces, dudas que en muchos casos van más allá de lo que estipulan los cánones. Casos como los de si alguien puede casarse con la viuda del hermano del que fue padre de su primera mujer (nº 1); si alguien puede casarse con la hermana de la mujer con la que ha cometido adulterio el sobrino de un primo hermano suyo (nº 6); si alguien puede casarse con la suegra de aquella que es hermana de la mujer de su propio hermano (nº 7) son planteados ante la jurisdicción del arzobispo, que no ve impedimento alguno a todos estos matrimonios. Hay numerosas actas dedicadas a contratos y herencias en los que el objeto de disputa es frecuentemente un viñedo (que en algún caso, como en nº 69,

se obliga incluso a un convento a devolver a su legítimo dueño). Constantemente hay referencias a escritos que sirven de base a acuerdos y contratos, y que son parafraseados con frecuencia en las actas, lo que demuestra el alto grado de formalización del sistema administrativo del Epiro. Por ello no hay que extrañarse de que los propios interesados falsifiquen también los documentos (nº 89 y 92). Frente a ello nos encontramos, sin embargo, con que la prueba del hierro candente (πεπυρακτώμενον σίδηρον) se practica en algunas comunidades, pese a su nulo valor judicial incluso en el caso en el que el acusado, sorprendentemente, la supera con éxito (nº 87, 127). Hay también alusiones a prácticas paganas como la de los antiguos *rosalia* de la Antigüedad (nº 120) durante los cuales un σύνταγμα νεωτέρων recorre τὰς κατὰ χώραν κώμας reclamando regalos mediante farsas y danzas (παιγνίοις τισὶ καὶ ὀρχήμασι καὶ βεβακχευμένοις ἄλλασι καὶ σκηνικαῖς ἀσχημοσύναις) que son duramente condenadas por las autoridades. Se nos aparecen también monjes pederastas arrepentidos después de años de vivir en pecado (nº 119) o diáconos que disparan con flechas desde la muralla matando a los enemigos que asaltan su ciudad (nº 75).

En la *expositio* del caso, redactada con elegante sencillez y concisión, pero sin ahorrarse detalles significativos, las actas reflejan de manera vívida los problemas personales de la población macedonia de toda clase y condición. Tras muchas de ellas se ve el trasfondo de las importantes convulsiones políticas y sociales que vivía entonces la zona del Epiro, en la que los griegos intentaban reconstruir la antigua administración desplazada por la conquista búlgara. Son muchos los casos en los que se alude a la dominación búlgara como responsable de una ruptura del imperio de la ley y como fuente de abusos y problemas que ahora la autoridad de Comateno se ve obligada a juzgar (nº 48, 52, 54, 59, 81, 94, 102). Muy duras son las reflexiones que Comateno hace a propósito de la falta de respeto a las leyes de los búlgaros en el acta 81 (νόμοι δὲ Ῥωμαίων Βουλγάροις χρῆμα εἰκαῖον καὶ μηδενὸς ἀξιούμενον λόγου). No es por ello de extrañar que la iglesia griega decidiera expulsar a los obispos búlgaros de sus sedes cuando recuperó el poder sobre ellas, pero al mismo tiempo permitiera que residieran en ella los miembros del clero bajo nombrados durante la dominación búlgara para que hubiese una cierta continuidad en el gobierno (nº 8, 146). Si pensamos que toda esta labor se vendrá abajo tras la reconquista búlgara iniciada a partir de 1230, a la que luego seguirán periodos de dominio griego (desde Nicea) y serbio, se comprende fácilmente que la inestabilidad política de la región hiciera imposible el mantenimiento de una estructura estatal estable y derivara en un caos que facilitó, en última

instancia, el avance turco. También los latinos aparecen con una cierta frecuencia en las actas, como cuando en el acta nº 22 se juzga un enfrentamiento entre dos griegos del Peloponeso a propósito de sus acuerdos para hacer frente a la ocupación latina, o cuando en el acta nº 60 una mujer, para defender su ilegítima posesión de unos bienes, se casa con un extranjero en Corfú porque éste representa a la potencia ocupante.

Un grupo significativo de documentos tiene un carácter especial por la importancia de las personas a las que se dirigen, como es la carta enviada a San Sava, el fundador de la iglesia serbia, recriminándole que se sustraiga a la autoridad del arzobispo de Ocrida (nº 86), el perdón que Comateno concede a Teodoro Ducas por la ejecución de un bandido (nº 110) o las cartas que dirige al patriarca de Constantinopla, residente en Nicea, justificando la autonomía de Ocrida por la identificación de esta sede con la *Iustiniana Prima* a la que el emperador Justiniano y el Papa concedieron el tercer puesto dentro de los patriarcados de la Iglesia (nº 112, 113).

En prácticamente todas las actas Comateno acude a los textos jurídicos y canónicos para fundamentar su decisión y reproduce incluso su tenor literal. Sin duda los *Basílicos* de la dinastía macedonia son la fuente más usada y citada, lo que prueba su vigencia e importancia. Pero hay también otras muchas fuentes jurídicas aludidas por el autor, indicadas por P. en el aparato de fuentes y listadas en un impresionante *index locorum* al final del volumen (pp. 521-532). Hay pasajes incluso que aportan nuevos testimonios sobre juristas como Taleleo (s. VI: nº 38.139-143 y nº 41.113-117) o Eustacio Romano (s. XI: nº 144, 82-104). Comateno se embarca además en ocasiones en reflexiones de teoría política muy interesantes, entre las que quizás se pudiera citar la que hace en el acta nº 106 acerca de la diferencia que existe entre el poder del emperador basado en la ley y la justicia (*δικαιωτικόν*) y el basado en la autoridad (*ἐξουσιαστικόν*), lo que le sirve para revisar una decisión de éste. Pero las disquisiciones de Comateno no sólo están apoyadas en fuentes jurídicas, sino salpicadas de alusiones a autores clásicos como Homero, Aristóteles, Platón, Demóstenes, Plutarco o incluso Eurípides y Píndaro, por no hablar de la detallada reflexión que dedica a la medición del diámetro del círculo por Euclides en el acta nº 109. De esta forma Comateno convierte simples casos judiciales en pequeñas joyas literarias.

Todo este fascinante material es ahora fácilmente asequible gracias a la edición de P., pero la labor del estudioso alemán en este volumen ha ido mucho más allá, como decía, del simple comentario o edición de las actas de Comateno. Frente a anteriores estudiosos, que por lo general veían en

esta colección de actas una compilación más o menos desordenada, P. ha intentado buscar un criterio de edición de todas ellas que explique su actual orden y disposición. Para ello ha analizado de manera sistemática, con una meticulosidad propia del verdadero filólogo griego (no muy frecuente, por desgracia), su configuración formal, su distribución por materias de derecho y su cronología (son las pp. 269*-307*, que representan, sin duda, la gran aportación de su libro).

Las conclusiones de P. son tan convincentes como fundadas y permiten establecer, mediante una serie de pasos perfectamente encadenados que no es posible detallar aquí, que un redactor anónimo, quizás el propio *chartophylax* de Comateno, copió las 152 actas directamente del registro arzobispal de Ocrída. P. considera que este registro fue concebido por Comateno de manera muy similar al del Patriarcado de Constantinopla¹ en un momento de rivalidad entre ambas sedes. La similitud formal analizada por P. en los distintos tipos de documentos encontrados en ambos registros (*apokriseis, entálmata, diagnoseis, semaiómata...*) confirma sobradamente su suposición. La falta en los *Pon. diaph.* de protocolos y escatocolos y otros elementos fundamentales para determinar la categoría formal de cada documento es explicada también convincentemente por P., que concluye que fueron suprimidos por el compilador, el cual estaba preocupado, sobre todo, por presentar una serie de documentos que sirvieran de ilustración a los distintos problemas jurídicos planteados, y no por mantener la identidad formal original de las actas. La transmisión autónoma de algún acta con estos elementos diplomáticos perdidos, especialmente el acta nº 50 (cf. pp. 339*-340*), confirma lo acertado de su hipótesis. Es más que probable también que a ese compilador responda la confección de un *pinax* inicial a partir del que luego se elaborarían los epígrafes que preceden a cada acta (pp. 346*-352*).

Por todo ello P. concluye que la selección de actas debió de ser ordenada en primer lugar de acuerdo con un criterio temático, que él establece en aproximadamente 19 grupos (pp. 296*-298*²). Las actas seleccionadas para cada grupo en función de su contenido fueron luego ordenadas for-

¹ *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, vol. I (ed. H. Hunger-O. Kresten) Viena 1981; vol. II (ed. H. Hunger-O. Kresten-E. Kislínger-C. Cupane) Viena 1995; vol. III (ed. J. Koder-M. Hinterberger-O. Kresten) Viena 2001 (= *CFHB* 19.1, 2 y 3).

² En sucesión se tratan, pues, diversos temas de derecho matrimonial, herencias, compraventas, derecho penal, disciplina eclesiástica, derechos de los huérfanos, juramentos, apropiación ilegal de bienes, prescripción de derechos, política eclesiástica, expiación de delitos, disolución de esponsales, relaciones extramatrimoniales o administración eclesiástica.

malmente en dos apartados sucesivos: el primero comprendería aquéllas que incluyeran una referencia expresa al destinatario o en las que el remitente (Comateno) hablase en el texto en primera persona del plural, y el segundo, aquéllas en las que no se diera ninguna de estas dos circunstancias. Cada uno de estos dos grupos se ordenó entonces de acuerdo con la fecha, lo que permite a P. finalmente datar de forma aproximada todas las actas de la colección a pesar de que, como dijimos, sólo en unas pocas hay algunas referencias cronológicas precisas (pp. 303*-305*). Sólo algunas actas sueltas, quizás difícilmente clasificables por su especial relevancia o, incluso, en algún caso desplazadas por error de su posición original, alteran el esquema propuesto por P., pero ello es algo que resulta fácilmente comprensible, es más, inevitable, dada la compleja labor de organización de un material tan heterogéneo.

Después de este análisis los *Pon. diaph.* emergen, no ya como una simple compilación de documentos jurídicos, sino como un intento sistemático de ilustrar la praxis jurídica bizantina a través de una serie de actas redactadas y elaboradas literariamente a partir de casos reales juzgados en el Epiro de principios del siglo XIII. Con razón puede sugerir P. que después de este análisis los *Pon. diaph.* pueden ser ya equiparados a la *Peira* (s. XI), que era hasta la fecha la única colección anterior a la época de Comateno que nos proporcionaba, de acuerdo con una organización temática, una visión de la praxis jurídica bizantina. Este aspecto es fundamental para darnos cuenta de la importancia de los *Pon. diaph.* para el historiador del derecho, que tantas veces se ve asaltado por la duda de en qué medida las compilaciones legales que nos han llegado fueron realmente utilizadas para impartir justicia. Aunque la jurisprudencia no fue en Bizancio fuente de derecho en la medida en que esto ocurría en la antigua Roma (de lo que es prueba el *Digesto*), sí se puede decir que, considerando el amplio uso de la *oikonomía* en muchos de los casos juzgados por Comateno, es claro que composiciones como la presente o la *Peira* debieron de ser concebidas en gran medida para orientar la labor judicial y que muchos de los casos reales aquí abordados se debieron de utilizar como precedentes de otros nuevos similares.

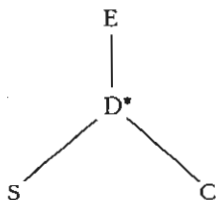
Para terminar esta reseña es preciso comentar con un poco de detalle la sección que P. consagra al problema de la transmisión manuscrita de los *Pon. diaph.* (pp. 308*-342*), entre otras cosas porque en ella desempeñan un papel crucial destacados humanistas españoles del s. XVI. P. analiza y describe con precisión todos los manuscritos que contienen actas de los *Pon. diaph.*, datándolos, siguiendo en lo posible su historia e indicando muy acertadamente el tipo de obras con las que la nuestra aparece copiada

en el correspondiente manuscrito. Da además un listado minucioso de todos los manuscritos que contienen no sólo los *Pon. diaph.*, sino también otras obras de Comateno (pp. 343*-345*). Si descartamos los manuscritos que han transmitido actas sueltas de nuestra colección, la transmisión manuscrita se apoya básicamente en cuatro manuscritos. El más importante es el *Monacensis graecus* 62 (=M) que fue copiado en Italia entre 1550 y 1565 por Emmanuel Bembaines y tal vez adquirido por S. Quicchelberger, bibliotecario de Johann Jacob Fugger, durante su presencia en el concilio de Trento. M es el único manuscrito que contiene los 152 actas de los *Pon. diaph.* Por otra parte contamos con un grupo de 3 mss. que contienen sólo las actas 1-77 de la obra, tal vez porque, como apunta P. a sugerencia de Ernst Gamillscheg (p. 334*, n. 37), quizá el original de la obra estaba copiado en dos volúmenes y sólo el primero estuvo a disposición de los copistas de este grupo. Los tres manuscritos son: 1) el *Escorialensis graecus* 207 (=E), copiado por el copista Nicolás Coniates, probablemente entre 1550-1565 en relación con el concilio de Trento, y propiedad de Antonio Agustín (de cuya biblioteca pasó a El Escorial); 2) el *Salmanticensis* 2732 (=S), copiado por Andrés Darmario en Trento entre diciembre de 1562 y febrero de 1563, propiedad de Diego de Covarrubias (de cuya biblioteca pasó a Salamanca); 3) el *Cantabrigensis* 1246 (=C), copiado por Darmario y Nicolás de la Torre entre 1563-1564, propiedad de Antonio de Covarrubias (y luego del Conde Duque de Olivares, de cuya biblioteca pasó a Francia y finalmente a Cambridge). P., a través de las lecturas coincidentes y divergentes de los tres manuscritos, llega a la conclusión de que C y S son copia indirecta de E y postula una copia perdida D* que sería el eslabón perdido entre los dos primeros y E. Como hay noticia de una copia perdida de Comateno en un manuscrito de la biblioteca de Francisco de Mendoza y Bobadilla, el "cardenal de Burgos", conocido por un inventario³, P., por sugerencia de Martin Sicherl (p. 329*, nota 35) cree que la copia perdida D* podría identificarse con este manuscrito perdido de Bobadilla. P. sugiere que Darmario, que tuvo acceso a la biblioteca de Bobadilla, como ha demostrado Otto Kresten⁴, pudo utilizar el ejemplar propiedad de éste

³ Ch. GRAUX, *Los orígenes del fondo griego de El Escorial*, Madrid 1982, p. 410, n° 169 del inventario: "Demetrius Chomatianus, archiepiscopus Bulgariae, de numptiis" (el título dado al libro tiene que ver, probablemente, con el hecho de que las primeras actas de los *Pon. diaph.* están dedicadas a problemas de derecho matrimonial).

⁴ O. KRESTEN, "Der Schreiber und Handschriftenhändler Andreas Darmarios", en D. HARLFINGER (ED.), *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt 1980, pp. 406-419, esp. p. 410.

como modelo de S y C. Como Darmario, como le indica también Otto Kresten a P. en una carta que le escribió en 1976 (p. 323*, n. 33), estuvo relacionado con el copista Coniates responsable de la copia de E, tendríamos entonces cuatro manuscritos de *Pon. diaph.* 1-77 copiados en la tercera sesión del Concilio de Trento para un círculo reducido de humanistas españoles por los copistas Coniates y Darmario. Las conclusiones de P. se expresan en este esquema:



Existe, sin embargo, un pequeño problema cronológico en la reconstrucción de P., y es el hecho, bastante probable, de que Bobadilla no estuviera en Italia cuando Darmario llegó a ella poco antes de la tercera sesión del Concilio de Trento. Sabemos, desde luego, que no estuvo en la tercera sesión de Trento (1562-1563), en la que se hizo representar, por lo que Darmario no pudo obtener de él el ejemplar D* que sirvió de modelo a S y C, copiados allí esos años. Es también probable que Bobadilla tampoco estuviera entonces ni siquiera en Italia, sino en España, donde las modernas biografías lo sitúan permanentemente desde 1557, aunque hay que decir que no disponemos todavía de un estudio fiable y exhaustivo sobre el personaje. Sabemos, además, que incluso Páez de Castro, que durante muchos años procuró a Bobadilla manuscritos y libros desde Italia, había salido de allí para Flandes en 1555, antes de que Darmario llegase a Roma en torno a 1559. Es verdad que Darmario tuvo acceso a los libros de Bobadilla (como señala Kresten), pero eso fue a partir del momento en que Darmario llegó a España, años después del Concilio, con posterioridad desde luego a 1566, año en el que murió Bobadilla. No es, por lo tanto, posible pensar que un manuscrito de Comatenos en poder de Darmario, copiado en Trento y modelo de S y C, pasara a propiedad de Bobadilla cuando Darmario llegó a España. La única posibilidad que queda para relacionar a D* con el ejemplar perdido de Bobadilla es, a mi entender, que 1) Darmario realizara en Roma o Trento una copia D* del original E de mano de Coniates antes de que éste pasara a propiedad de Antonio Agustín; 2) que Dar-

mario confeccionara en Trento, a partir de su original D*, dos copias, S y C, para Antonio y Diego de Covarrubias, obviamente también muy interesados, como Agustín, por el derecho bizantino; 3) que después de eso la copia D* llegara a manos de Bobadilla en España de algún modo que no nos es conocido, quizás a través de alguna de sus amistades presentes en Italia.

Pienso, no obstante, que el ejemplar D* pudo ser la copia de trabajo de Darmario realizada a partir de E y de la que nuestro prolífico copista se habría servido como modelo para confeccionar otras copias destinadas a sus clientes españoles (como S y C)⁵. Si esto es así, parece poco lógico que Darmario se deshiciera de D* prematuramente y que el ejemplar cayera en manos de Bobadilla, ausente entonces de Italia. Admitiendo, pues, que el eslabón D* era la copia de trabajo de Darmario y que éste no se deshizo nunca de ella, es posible pensar entonces que el manuscrito perdido de Bobadilla pudo estar en relación directa con E (quizás era una copia de éste), ya que sabemos que algún otro manuscrito salido del taller de Nicolás y Juan Coniates, activos en el Norte de Italia (probablemente en Venecia) en los años cincuenta del siglo XVI, pasó a propiedad de Bobadilla, como por ejemplo el *Matritensis* 4735 de la Biblioteca Nacional, que fue copiado con seguridad antes de 1555 y que tiene el *exlibris* del cardenal de Burgos⁶. A pesar de estas salvedades, ello no altera lo más mínimo el *stemma* postulado por Prinzing ni, por lo tanto, afecta a los criterios de edición de las 77 primeras actas. Por el contrario, el *stemma* de Prinzing es el que permite por vez primera reconstruir de forma convincente la relación de todos los manuscritos españoles.

Los completos índices de nombres propios (pp. 465-483), de términos bizantinos con su correspondiente traducción latina (pp. 485-515: muy útiles, entre otras muchas cosas, para determinados conceptos jurídicos que no aparecen recogidos habitualmente en los diccionarios); de términos inusuales (pp. 517-520) y de fuentes (pp. 521-532), así como tres láminas de M, E y el *cod. Petrop. Gr.* 250, cierran el volumen, que sin duda será

⁵ Sabemos de otros casos en los que Darmario confeccionó numerosas copias a partir de un ejemplar de su propiedad, como en el caso de los *Excerpta de legationibus* (cf. el *prae-fatio* de la ed. C. de Boor, Berlín 1903) o los *Stratagemata* de Polieno (cf. la ed. de E. Woelfflin-I. Melber, Leipzig 1887, pp. XVI-XVIII). Doy aquí gracias a Otto Kresten por estas referencias.

⁶ Cf. E. GAMILLSCHEG, «Zu Kopisten des 16. Jahrhunderts: 1. Der Schreiber Johannes Chonianos (Choniatas)», *Jahrbücher der Österreichischen Byzantinistik* 29 (1980) 279-287.

punto de partida para un gran número de estudios sobre la historia, cultura, lengua, sociedad y derecho del periodo que no habrían sido posibles sin el excelente trabajo realizado por el autor.

Juan SIGNES CODONER

Une histoire du doux pays de Chypre. Traduction du manuscrit de Venise de Leontios Machairas, trad. par Isabelle Cervellin-Chevalier. Nancy 2, Institut d'Études Néo-Helléniques, Éditions Praxandre, Collection Lapi-thos 18, Besançon 2002, 326 pp.

Aparece, al fin, en una publicación asequible la tan esperada versión al francés de la *Narración de la dulce tierra de Chipre* de Leoncio Maqueras, considerada como la obra cumbre de la literatura chipriota medieval. Hasta ahora, todos los que queríamos conocer de cerca la *Narración* de Maqueras nos veíamos obligados a luchar contra la dificultad de acceso a las fuentes originales y a sus primeras ediciones. Dejando ya de lado la desfasada, aunque todavía importante, traducción de E. Miller y C. Sathas, *Léonce Makhairas, Chroniques de Chypre* (Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes, IIème série, vol. III, París 1882), había que acudir a la edición y traducción inglesa de R. M. Dawkins, *Recital concerning the Sweet Land of Cyprus, entitled "Chronicle"*, I-II, Oxford 1932, reimpresa en Famagusta en 1969 y en Nueva York en 1980. Los intentos más recientes de actualizar esta obra, como son la traducción al búlgaro de P. Tivcev, *Leontij Mahera, Kiparska chronika* (Sofía 1974) o la edición de A. Pavlidis, *Λεοντίου Μαχαιρά, Εξήγησις της γλυκείας χώρας Κύπρου η ποία λέγεται Κρόνακα τουτέστιν Χρονικόν* (2ª ed., Nicosia 1995), cierran las puertas a todo aquel lector que desconozca estas lenguas.

La presente traducción, que parte de la tesis doctoral de Isabelle Cervellin-Chevalier¹, ha visto la luz en el seno de l'Institut d'Études Néo-Helléniques de la Universidad de Nancy 2 donde, bajo la dirección e iniciativa de

¹ Isabelle CERVELLIN-CHEVALIER, *Édition critique et traduction française annotée de la Chronique de Léontios Machairas/Λεόντιος Μαχαιράς*. Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2001. Se puede adquirir con gran facilidad a través de la página web de la editorial, www.septentrion.com, donde hay publicados otros títulos de gran interés.

Andreas Jachisavas, tanto se está haciendo por el rescate y la difusión de importantes textos pertenecientes a todas las etapas de la historia de la literatura chipriota.

Los acontecimientos que fueron jalonando la historia del Chipre franco de los Lusignan nos son transmitidos por numerosas fuentes tanto occidentales como bizantinas, pero la existencia de cronistas chipriotas contemporáneos de los acontecimientos que cuentan, como son Leoncio Maqueras y Jorge Bustronio, nos ofrece unos documentos preciosos no sólo para calibrar el valor y la riqueza de la lengua vulgar chipriota convertida en vehículo de narración y en testimonio de la fusión de culturas que se produjo en Chipre, sino también para conocer esos hechos “desde dentro”.

En su *Narración*, compuesta en torno al primer cuarto del siglo XV y más conocida simplemente como *Crónica*, Leoncio Maqueras revela desde el principio su doble visión de la Historia: como *magistra vitae* y como objeto de disfrute. Su *Crónica* comienza en la época de Constantino el Grande describiendo el paso de Santa Elena por la isla después de su peregrinación en busca de la Santa Cruz y pasa de puntillas sobre los acontecimientos que durante la III Cruzada provocaron la caída de Chipre en manos de los latinos. En realidad, el objetivo histórico de Maqueras es la dinastía Lusignan, por lo que la narración pormenorizada comienza con la subida al trono de Pedro I (1358/9) y termina con la liberación del rey Jano en 1426, después de la derrota de Chipre ante los mamelucos de Egipto en la batalla de Querocetia. Las deslavazadas anotaciones posteriores que presenta el manuscrito y que abarcan de forma muy somera hasta la muerte de Elena Paleóloga y Juan II (1458) se consideran ajenas a la totalidad del texto y añadidas por un copista posterior.

Con esa manifiesta intención de “enseñar deleitando”, Maqueras mezcla en su obra elementos heterogéneos que van desde la aportación de fuentes documentales para exponer la historia antigua, hasta los relatos de testigos presenciales de acontecimientos que él no vivió, pasando por sus propios recuerdos y vivencias. También dedica algunos pasajes a explicar el funcionamiento de determinadas instituciones en Chipre, como la Iglesia o la jerarquía nobiliaria franca, y a hablarnos en concreto de los muchos santos de la isla, datos que hoy en día nos resultan preciosos. Mención aparte merecen las historias extraídas de la tradición oral chipriota, que van trufando la narración histórica central y otorgan gran amenidad a la lectura, constituyendo uno de los materiales más importantes para estudiar el acervo popular de la isla.

El texto se nos conserva en cuatro manuscritos que se consideran copias de la obra original de Maqueras². Sin embargo, las transformaciones que presentan los manuscritos hicieron de las cuatro copias, en palabras de la propia Isabelle Cervellin-Chevalier, «cuatro variaciones sobre el mismo tema»³, por lo que se ha optado por la fijación previa del texto del manuscrito de Venecia (V), considerado como la reproducción más fiel de la obra compuesta por Maqueras. Aunque la traductora no mencione nada en el prólogo de esta edición –demasiado breve para nuestro gusto, ya que consideramos que se hubiera hecho necesaria la inclusión de una introducción–, en un artículo publicado en *Erytheia*⁴ explicó que el criterio seguido para suplir las lagunas del texto fue tomar principalmente del manuscrito de Oxford (O) los pasajes ausentes en V. Esto es importante, pues en V llegan a faltar tres folios enteros (12, 42 y 51). Siguiendo este mismo criterio, también se han tomado de O algunos pasajes que faltan en V y que ofrecen mayor consistencia y rotundidad al conjunto de la narración.

La presente edición no va dirigida a especialistas, ya que se trata únicamente de la traducción de la obra sin texto griego y sin aparato crítico, y es precisamente en su modestia donde reside su gran mérito. El lector interesado en los complejos aspectos filológicos que un texto de estas características ofrece sabe que puede acudir a la edición completa de la tesis, pero, así presentada, la *Crónica* se hace accesible y atractiva a un público más general y heterogéneo y adquiere importancia por sí misma, por su interés histórico y narrativo, siempre injustamente eclipsado por su cualidad de monumento lingüístico del dialecto griego local del Chipre medieval⁵.

Son, precisamente, su vigor y viveza en la exposición de los hechos que la *Crónica* cuenta, los elementos que ponen de manifiesto que la obra fue pensada para ser leída en alto ante un auditorio. El propio Maqueras

² El manuscrito de Oxford (MS Selden Supra 14, *olim* Selden 13), de la Bodleian Library de la Universidad de Oxford; el manuscrito de Rávena (187, *olim* 141, 1 G), conservado en la Biblioteca Classense de Rávena; el manuscrito de Venecia (GR. VII, 16, Coll. 1080) de la Biblioteca Nazionale Marciana de Venecia; y los dos ejemplares de Strambali –resúmenes en italiano de la *Crónica*–, custodiados uno en la Biblioteca Vaticana de Roma (nº 3941) y otro en la Bibliothèque Nationale de París (nº 387).

³ Isabelle CERVELLIN-CHEVALIER, «Description du manuscrit de Venise de la Chronique de Chypre de Léontios Machairas», *Erytheia* 22 (2001) 97-118.

⁴ Isabelle CERVELLIN-CHEVALIER, «Les problèmes de traduction posés par le texte du manuscrit de Venise de la Chronique de Chypre de Léontios Machairas», *Erytheia* 20 (1999) 173-196.

⁵ Cf. Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA, «La narrativa popular en la *Crónica* chipriota de Leoncio Maqueras», *Erytheia* 15 (1994) 125-140.

alude en varias ocasiones a «aquellos que me escuchan», y es constante la intervención de los protagonistas de la historia en primera persona y en estilo directo⁶. Esto crea un conflicto desde el punto de vista de la traducción, pues se hace necesario respetar el espíritu del original, de sintaxis un tanto plana y paratáctica, haciendo agradable su lectura. Así, pues, ante los problemas de pasar a lenguaje escrito un texto pensado para transmisión oral, la traductora ha optado por una forma literaria clásica con cierto aire arcaizante que da como resultado un francés elegante y fluido.

Por otra parte, ya Dawkins ofrecía en su edición un índice de contenidos que hacía referencia a los párrafos en que se divide el texto original, pero en este caso se ha decidido dividir el *continuum* del texto en capítulos, precedidos por un breve título que va articulando la evolución temática dentro de la obra. Al lado de cada uno de estos epígrafes aparece el folio del manuscrito de Venecia en el que empieza ese pasaje en concreto para que, en caso de que se desee acudir al texto original, resulte más sencilla su localización.

Las notas a pie de página, al tratar únicamente la traducción, se centran en el contenido y ofrecen gran cantidad de información añadida a la simple lectura sobre lugares mencionados, personajes, linajes familiares, expresiones del habla que aparecen en chipriota y que pueden retrotraerse al francés medieval e incluso tener un referente directo en el francés moderno. También añade en ocasiones bibliografía empleada en un momento muy puntual para explicar un dato determinado y que no se incluye en la rica bibliografía final.

En efecto, el lector que quiera profundizar en cualquiera de los aspectos que la *Crónica* encierra se verá plenamente satisfecho con las veinticinco páginas de bibliografía agrupada por temas (sobre los manuscritos, sobre las traducciones anteriores de la obra, estudios lingüísticos sobre el chipriota medieval, historia medieval, religión y bibliografía general). Además, se ha seguido el buen criterio de poner por separado, dentro de cada apartado, las entradas en griego y las entradas en alfabeto latino, ya que de esa manera no se crean problemas de transliteración ni transcripción que puedan interferir a la hora de buscar un título en concreto. Es perfectamente comprensible que en una bibliografía tan nutrida y compleja se

⁶ Esto ha permitido que la obra fuera adaptada al teatro por Mijalis Pieris en 1998 y representada con gran éxito por el ΘΕ.ΠΑ.Κ. *Vd.* EUSEBI AYENSA I PRAT, «Taller de Teatro de la Universidad de Chipre (ΘΕ.ΠΑ.Κ.): Leondios Majerās, *Descripción de la dulce tierra de Chipre, Erytheia* 20 (1999) 373-375.

haya colado un gazapo de los llamados coloquialmente 'corta-pegar': la última entrada de la página 314 es atribuida a W. H. Rudt de Collenberg, el autor de la entrada inmediatamente anterior, cuando en realidad es un texto antiguo: *Texte officiel de l'allocution adressée par des barons de Chypre au roi Henri II*, editado por L. de Mas Latrie en la *Revue des questions historiques* de 1888. No obstante, ya que el resto de la entrada es correcto, no dará lugar a confusión si alguien acude a consultarla.

Por último, debemos reseñar el buen gusto demostrado al colocar en la contraportada la reproducción en color, de excelente calidad y detalle, de la primera página del manuscrito, donde podemos hacernos una idea de la disposición del texto original en dos columnas y disfrutar de la belleza de la caligrafía. Incluso podemos apreciar un error del propio copista, que se apresura a tachar en la quinta línea de la segunda columna la palabra equivocada mediante un elegante punteado en rojo.

EVA LATORRE BROTO

Minna ROZEN, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*, Leiden, Brill, 2002, XV + 414 pp., incluido un mapa.

La comunidad judía de Estambul es una de las más antiguas de Europa y una de las poquísimas del Sureste europeo que logró sobrevivir a la Shoah sin pérdidas significativas. Su historia, por tanto, reviste un gran interés no sólo para los judaístas, sino también para los científicos dedicados a estudios bizantinos, neogriegos, otomanos y de historia de los Balcanes. Eso sí, su investigación requiere amplios conocimientos lingüísticos: turco otomano, hebreo, griego y ladino/judezmo son sólo algunos de los idiomas imprescindibles para tratar la historia de los judíos estambuliotas.

M. Rozen ya se ha dado a conocer a través de sus numerosos trabajos sobre los judíos en la baja modernidad, como, por ejemplo, su obra sobre las comunidades judías de Jerusalén en época otomana (*The Jewish Community of Jerusalem in the Seventeenth Century*, Tel Aviv 1985 —en hebreo—). Por lo tanto, sus investigaciones en relación con su proyecto (de la Universidad de Tel Aviv) sobre las lápidas judías en Estambul pueden considerarse en cierta medida como trabajos preparativos para este libro, publicado en la prestigiosa serie de la editorial Brill «The Ottoman Empire and its Heritage» como tomo nº 26.

Entre sus fuentes se encuentran principalmente, aparte de las mencionadas lápidas, los numerosas *responsa* (*sheelot we-teshuvo*) de rabinos de Estambul y de otras grandes ciudades, como Salónica, que intervinieron en litigios jurídicos de la capital. Como su propósito es presentar una historia general de las numerosas comunidades judías estambuliotas (*kebillot*), también consulta documentos (*ferman*) y registros (*tabrir defter*) otomanos.

Su método se orienta en gran medida por modelos recientes de la antropología, lo cual no extraña, dada la especial atención que presta la autora a las estructuras familiares. La obra se reparte en doce capítulos. El primero, dedicado a la conquista otomana de Constantinopla en 1453, narra los hechos históricos; en el segundo estudia las consecuencias inmediatas de la conquista, en el orden jurídico, administrativo y económico. El capítulo tercero se dedica a los diferentes subgrupos étnicos (“ethnic”, p. 92 y *passim*) de los judíos de Estambul: por un lado, los romaniotas (es decir, los judíos grecohablantes de Bizancio); por otro, los refugiados españoles y portugueses –sefardíes– llegados en diversas fases de inmigración, en parte ya como *marranos* superficialmente cristianizados; y, finalmente, (p. 49 y ss.) los ashkenazim. El capítulo cuarto versa sobre la evolución demográfica de la comunidad judía de 1478 a 1688, basándose en los registros del impuesto de capitación (*cizye defterleri*). El capítulo quinto está dedicado a cuestiones geográficas y describe el desarrollo de los diversos asentamientos y barrios judíos. Rozen insiste con razón en el hecho de que no hubo gueto y que judíos y no judíos convivían en muchos barrios de Estambul. El mapa situado al final del libro resulta de gran utilidad para este capítulo. En el capítulo sexto, Rozen analiza el arraigamiento de las comunidades judías en la ciudad otomana, contemplando ambos lados: en primer lugar, desde una perspectiva otomana, la estructura de los barrios llamados “*mahalle*”; en segundo lugar, desde un punto de vista judío, la organización interna: la comunidad y la presidencia, los rabinos y autonomía comunitaria. De ello resulta claramente que la estructura abierta de las comunidades era parte del sistema otomano de “ciudad”. El capítulo séptimo trata de los contactos intraétnicos entre las diferentes comunidades judías, prestando especial atención a la difícil relación entre sefardíes y romaniotas. A través de los *responsa* y de las lápidas (y, con ellas, de numerosos nombres personales) Rozen analiza la progresiva “sefardización” de los romaniotas (vid. las estadísticas pp. 90/91), un proceso lento y complejo, como muestran los numerosos conflictos a los que tuvieron que hacer frente los rabinos. También trata la complicada relación entre los sefardíes y España. Rozen supone, con razón, que la huida y expulsión

fueron una experiencia traumática para muchos refugiados. El capítulo octavo es el más extenso del libro y seguramente uno de sus pasajes centrales: aquí la autora investiga, basándose en los numerosos *responsa*, el comportamiento matrimonial y de divorcio, la economía familiar judía, la poligamia y el matrimonio de levirato, mujeres abandonadas (*agunot*), infancia y educación y, finalmente, la esclavitud (como en Bizancio, sobre todo esclavitud doméstica). Todo ello sin olvidar los problemas que plantean sus fuentes y la compleja interacción entre la cultura judía y las circundantes; teniendo también siempre en cuenta la diversidad de las tradiciones judías (sefardíes, ashkenazíes, romaníotas). El capítulo noveno aborda la estratificación social, las relaciones entre pobres y ricos, los conceptos de erudición y “nobleza” (lo que no deja de ser llamativo, sobre todo entre sefardíes); finalmente, se estudia el caso de los famosos “judíos de corte”, que llegaron a alcanzar gran prestigio y poder a partir de mediados del siglo XVI, ejerciendo como médicos o comerciantes. La interpretación de Rozen, que resalta el reducido número poblacional que representaban estas personas en comparación con el conjunto de la sociedad otomana y con la gran mayoría de judíos, cuyo papel fue mucho menos espectacular, me parece correcta. Desde esta perspectiva, personajes famosos como Joseph Nasi y su madre Donya Gracia pierden mucho del protagonismo que se les ha atribuido hasta ahora. El capítulo décimo está dedicado a los aspectos económicos de la vida judía, centrandose en sus observaciones en los gremios otomanos que, al contrario de lo que sucedía en occidente, no excluían a los judíos. Rozen observa atinadamente que “in short, virtually every kind of work could be undertaken by Jews” (p. 233) y resalta el gran “take off” que vivió la actividad económica judía tras la llegada de los sefardíes. Igual que los caps. 9 y 10, también los capítulos 11 y 12 están estrechamente relacionados. En ellos Rozen se pregunta qué ingredientes conformaron “la” cultura judía estambulota: la cultura oficial hebrea y aramea, la cultura otomana circundante (presente en diferentes facetas) y, finalmente, la cultura popular española de los grupos analfabetos, especialmente de las mujeres, si bien en este punto no parece haberse tenido suficientemente en cuenta el trabajo de S. Faroqhi, *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich* (Munich 1995). Trata asimismo cuestiones como el mercado de libros, los conocimientos de turco, la cultura femenina, la vestimenta y las actividades de ocio. Finalmente, tras las muy mesuradas conclusiones, Rozen publica veinte documentos importantes, en general *responsa* de rabinos estambulotas, todos traducidos al inglés. Esto permite al lector que

no domina el hebreo seguir la argumentación de la autora mediante la lectura de las fuentes. Varios índices muy útiles completan el libro.

Con esta notable monografía nos hallamos ante una excelente exposición que sobrepasa con creces las obras pioneras de Galante y Rozanes. La autora extrae conclusiones prudentes, sin dejarse desviar por planteamientos ideológicos. Su trabajo nos permite comprender la razón por la cual la estructura especial de las *kehillot* dio como resultado tal variedad cultural, y eso hasta hoy, aunque las diferencias entre sefardíes y romaniotas han ido desapareciendo en gran medida. Pero probablemente la valía de este libro, cuyo principal propósito es exponer la interacción entre las culturas judías y no judías, reside en que no es una historia judía, que por casualidad tiene lugar en Estambul, sino que realmente se trata de una historia de Estambul con especial enfoque en su población judía.

Johannes NIEHOFF-PANAGIOTIDIS

M.-F. AUZÉPY-A. DUCELLIER-S. YÉRASIMOS, *Istanbul*, introd. de G. Veinstein, París, Ed. Citadelles & Mazenod, Collection "L'art et les grandes civilisations. Les grandes cités", 2002. 484 págs., 509 ilustr.

Este volumen, destinado a un amplio público, es un compendio gráfico de gran valor sobre el pasado y el presente de la ciudad de Estambul, organizado cronológicamente y distribuido para ilustrar los textos de Marie-France Auzépy, Alain Ducellier y Stéphane Yerasimos, que, aun siendo divulgativos, están a la altura de sus autores. El título, *Istanbul*, nos anuncia ya que el tratamiento de la ciudad pretenderá incardinar la gran metrópoli turca en su predecesora cristiana. Por ello, es quizá algo más que una coincidencia que el libro haya sido publicado justamente en torno al 550 aniversario de la conquista otomana de Constantinopla y que su plan de tratar conjuntamente la ciudad anterior y posterior a esa fecha nos remita instantáneamente a los tira y afloja actuales entre una Turquía de vocación europeísta y la Unión Europea.

La serie de ilustraciones, que empieza por una magnífica fotografía de satélite del Bósforo, impone su protagonismo sobre el texto; incluye no sólo fotografías de los restos arqueológicos de la Constantinopla romana y bizantina (algunos no muy conocidos y otros representados profusamente) y de la arquitectura y el arte decorativo del Estambul otomano y actual,

sino también ilustraciones de la cultura de las civilizaciones cuya capital fue Constantinopla-Estambul; la mayor parte son grabados y miniaturas extraídas de manuscritos famosos, como el inevitable *Skylitzes Matritensis* —que, por cierto, aparece datado erróneamente a comienzos del siglo XIV, y no a mediados del siglo XII, cuando fue en realidad copiado—.

El tratamiento histórico de Constantinopla-Estambul ha sido dividido en cuatro períodos: el primero, tratado por Auzépy, es fundamentalmente el tardoantiguo, prolongado hasta 1025 (fecha de la muerte de Basilio II); el segundo, obra de Ducellier, llega hasta 1453, fecha de la conquista otomana; el tercero y el cuarto, ambos de Yerasimos, llegan hasta finales del siglo XVIII y hasta la actualidad respectivamente. Estos dos últimos capítulos son los más amplios, lo que permite un tratamiento detallado del urbanismo de Estambul, su población y la política capitalina. El hilo de la narración es la arquitectura urbana —en menor grado en la parte escrita por Ducellier, más histórica y más interesada en la mirada del “otro” sobre la capital bizantina, mientras que el interés de Auzépy recae más sobre los restos arqueológicos—, pero los autores nunca dejan de tratar en paralelo con los monumentos su trasfondo histórico, la economía, la vida social y el ceremonial que se desarrolla en los escenarios urbanos descritos; esta amplitud de miras permite que las narraciones históricas centradas en la ciudad sean a la vez una adecuada introducción a la civilización y la historia bizantina y otomana.

Los autores no han rehuído el tratamiento de cuestiones complejas que harían necesario un análisis más elaborado que el permitido por el perfil del libro, inadecuado para un tratamiento con todo el detalle que necesitan. Sea como fuere, la presentación forzosamente a vuela pluma no cae en las obviedades ni en las imprecisiones. Al final del volumen se ha incluido una serie de anejos con mapas, tablas cronológicas, índices de nombres y una bibliografía muy completa.

Inmaculada PÉREZ MARTÍN

V. FERNÁNDEZ (ED.), *Cavafis*, Málaga, ed. Litoral-ed.Unesco, 1999. 177 pp.

Parece imposible añadir algo nuevo a la copiosa bibliografía de y sobre Cavafis, el poeta griego probablemente más traducido (bien es verdad que no siempre directamente del griego) y, sin duda, el autor de la literatura

moderna más conocido internacionalmente por el lector común. Fenómeno insólito, por cuanto es una figura aislada dentro del panorama literario griego, irrepetible y sin continuación, pero proyectado gracias sobre todo a los escritores británicos y americanos (los hermanos Durrell, Henry Miller), que centraron la atención de sus lectores en algunos personajes relevantes como el alejandrino.

Pues bien, la presente edición no es una más. No se trata ni de una nueva traducción que sumar a las ya existentes, ni de un estudio filológico o literario sobre su peculiar obra. Es eso también, pero mucho más. Ingente tarea colectiva, coordinada por el editor, Vicente Fernández, fruto del *II Coloquio sobre Grecia*, celebrado en Málaga en 1998, dedicado monográficamente a Cavafis, el resultado es este magnífico libro de bellísima factura, tanto por el contenido como por el continente, como suele ser habitual, por otra parte, en la revista Litoral que acoge la publicación con el patrocinio de la Unesco. No podemos dejar de elogiar este aspecto, a menudo olvidado, de la edición: es difícil encontrar ejemplares tan pulcros y exquisitos como este libro, que corresponde a la merecida fama de una de las revistas literarias más prestigiosas de nuestro país. Tanto las abundantes ilustraciones como la tipografía, el papel, y la alta calidad del resultado final merecen un sincero aplauso y entusiasta recomendación. El editor reconoce en su presentación que la preparación de este volumen les ha procurado un gran placer, que espera se transmita al lector. Sin duda lo han conseguido, pues es un placer leerlo o simplemente, *tenerlo*, como comprenderán los *amantes* de los libros, los coleccionistas. Éste es un buen ejemplar para *deleitarse*, para poseer, para regalar y para recomendar. Un libro para disfrutar en pequeños sorbos, como un buen vino, tanto con las magníficas ilustraciones, como con los poemas que contiene.

Que no son sólo los del alejandrino –en su versión original acompañada de diversas traducciones–, sino de algunos poetas actuales que se han inspirado en él para dedicarle sus propias creaciones.

En efecto, no encontraremos aquí una nueva traducción de la poesía cavafiana, sino una compilación de diversas interpretaciones de la misma, en ocasiones con diversas traducciones de un mismo poema, lo cual permite la comparación o la visión poliédrica de un mismo objeto, en este caso poético. Una voz, como acertadamente define el editor, “polifónica”. Así, del poema *Fui* se ofrecen hasta 8 versiones diferentes.

En otros casos (así, el poema *Deseos*), se traduce a 8 lenguas (catalán, portugués, alemán, francés, inglés, italiano, euskera, asturiano y castellano) en la sección denominada “Cavafis políglota”.

El cuerpo principal del libro es la “Cartografía cavafiana”, que recoge, junto a un utilísimo mapa geográfico-cavafiano, 66 poemas, referidos principalmente al espacio histórico helenístico, a partir del poema *En el 200 a.C.*, con estribaciones en la época bizantina, pero sin adentrarse en el mundo actual. En realidad no es una antología de Cavafis, sino una antología de sus traducciones castellanas. El texto original se presenta con una tipografía específica, en color azul, y a continuación las traducciones castellanas, de traductores acreditados en la obra cavafiana como P. Bádenas, M. Castillo Didier, A. Silván, R. Irigoyen, J. Ferraté.

Todo ello precedido de dos estudios que enmarcan al autor en su contexto histórico y literario: “Constandinos Cavafis, alejandrino, 1863-1933 d.C.”, por el propio Vicente Fernández, y “Alejandría: la figura en la alfombra o la experiencia de la modernidad” por Ioanna Nikolaidu, y un álbum de Cavafis, que va relatando su biografía al hilo de las imágenes.

En la sección “La huella de Cavafis” se reúnen 16 poemas de autores actuales que han “dialogado” con la obra del alejandrino, así Fernando Quiñones, Lázaro Santana, José M^a Álvarez, Ramón Irigoyen, Luis Antonio de Villena, Juan Luis Panero, Luis de Cañigal o Luis Alberto de Cuenca, entre otros.

El conjunto se completa con otro tipo de contribuciones no literarias, manifestaciones pictóricas del mundo poético del autor que ha inspirado a artistas contemporáneos como Dámaso Ruano, Rafael Pérez Estrada o Miguel Gómez Peña, en una sección que han denominado, tomando el título del famoso poema *Esperando a los bárbaros*. Algunas de esas ilustraciones recogen la iconografía del propio poeta, con dibujos de pintores afamados como Tsarujis, Hockney o Subirachs, e incluso fotografías de él, tomadas de la prensa griega de la época.

Al final se enumeran todas las traducciones de Cavafis en todas las lenguas hispánicas.

Estos juegos literarios, poéticos, que han sido “divertimenti” para los autores, lo son también para el lector.

Es difícil, como dijimos al principio, añadir algo nuevo a la producción sobre Cavafis. Por ello, la original apuesta de los autores resulta de lo más acertado. Felicitamos de nuevo al editor y a los autores del libro, por la calidad del contenido y por la belleza del resultado final. Y esperamos, nosotros también, no a los bárbaros, sino la continuación de su tarea con otros autores griegos, que dé como fruto otros libros de esta índole y el mismo nivel.

AMOR LÓPEZ JIMENO

V. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *La ciudad de las ideas. Sobre la poesía de C. P. Cavafis y sus traducciones castellanas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad de Málaga, 2001, 459 págs.

Sin duda es casual –una casualidad que, sin embargo, se diría que tiene vocación de norma– el hecho de que casi todos los grandes poetas tengan muchas de las características del corredor de fondo: un comienzo prudente –callado, casi secreto– desde el que se va ganando el territorio incierto del lector. Así el caso de Cavafis: a pesar de que su amistad con E. M. Foster, desde 1914, lleva su nombre y su obra a lectores ilustres como T. S. Eliot (una traducción de «Itaca» se publicó en *The Criterion* en 1924), L. Durrell, W. H. Auden, A. Gide o M. Yourcenar, no es hasta la década de los años cincuenta (casi veinte años después de su muerte) cuando empiezan a publicarse traducciones de su poesía canónica completa.

Algo similar ha ocurrido en lo referente a la atención crítica con respecto a su obra. En un memorable poema escrito en otoño de 1910, C. P. Cavafis hace suyo, en la escritura, un pasaje de Plutarco en el que «El dios abandona a Antonio»; no han abandonado, sin embargo, los dioses de la recepción crítica la obra del poeta alejandrino cuya voz –desde el aislamiento personal y desde lo precario de la difusión primera de sus poemas a través de *plaquettes* y cuadernos de muy escasa tirada– se ha impuesto como una de las fundamentales de la poesía contemporánea escrita en cualquier lengua.

Buena prueba de ese “no abandono” es el libro que aquí se reseña y que se inscribe, muy en primera línea, en el conjunto –también en cualquier lengua– de los estudios cavafianos, ese conjunto en cuya línea medular –dejando al margen a los traductores– figura, al menos, una destacada docena de escritores e investigadores: Forster (1919), Malanos (1933), Pontani (1940), Sareyanis (1944), Seferis (1947), Peridis (1949), Tsircas (1958), Savidis (1966), Liddell (1974), Lavagnini (1976), Pieris (1992) y Vayenás (1994), a los que hay que unir ahora el nombre de Vicente Fernández González (2001), sin duda alguna uno de los más solventes cavafistas del ámbito hispánico.

Que el profesor Fernández González conoce a la perfección el terreno que pisa había quedado ya de manifiesto en el espléndido número monográfico –*Cavafis*– que, en 1999, preparó para la revista *Litoral*, en el que, junto a un muy estimable material gráfico y a textos de y sobre el poeta, presentaba una muestra de su huella en la poesía española de los últimos años. Vicente Fernández es buen conocedor de la poesía española contem-

poránea, y este hecho debe ser considerado no como un “además”, sino como un hecho necesario –por nuclear– cuando de recepción y de traducción de poesía se trata: sin el conocimiento sólido de la evolución de la serie literaria (poética, en este caso) en la lengua de llegada (la lengua española, en este caso), no hubiese sido posible escribir un libro riguroso como éste.

En *La ciudad de las ideas* (guiño cavafiano en el título, puesto que es un verso del poema «El primer peldaño») se afronta el estudio de las traducciones de Cavafis al español, entendiendo que lo traducido pasa ya a formar parte de la cultura receptora y que, por tanto, la voz de Cavafis en español (la voz de sus textos españoles, podríamos decir) entra necesariamente en diálogo con las voces de los poemas españoles escritos en el momento y se suma al acervo literario de la poesía española, contribuyendo al ensanchamiento de su espacio: de ahí la necesidad de procurar el estudio de relaciones y de eliminar cualquier tentación de hiato, y por eso, en definitiva, se afirma que «el estudio de un espacio literario no puede prescindir de las obras traducidas que ese espacio acoge». No es gratuito, pues, que la primera parte de este estudio tome como punto de partida una de las antologías más difundidas de poesía española actual, *Treinta años de poesía española*, en la que el antólogo, J. L. García Martín –siguiendo, por una parte, el ensayo de M. D’Ors *En busca del público perdido. Aproximación a la última poesía española joven (1975-1993)* y, por otra, a E. Molina Campos en «La poesía de la experiencia y su tradición»– traza las principales tendencias existentes: Cavafis aparece citado como uno de los referentes de, al menos, dos tendencias.

El propósito de Fernández González es ambicioso: siguiendo –tal como se advierte en la introducción– el método propuesto por Antoine Berman (*Pour une critique des traductions: John Donne*), se pretende una *lectura estereoscópica*; «es decir, la lectura exhaustiva, desde la consideración semiótica de los textos, de originales y versiones, prestando atención al universo extratextual tanto de aquéllos como de éstas».

Al estudio de las versiones y del «universo extratextual» correspondiente se dedica la primera parte del libro, «Cavafis entre nosotros»: un total de cuatro capítulos en los que se analizan las características del espacio literario en que se producen las traducciones de Cavafis al español: las distintas lecturas de la poesía de Cavafis atendiendo al discurso poético (y meta-poético) de las generaciones del cincuenta y del setenta: por una parte Elena Vidal/José Ángel Valente y Gabriel Ferraté –lectura que, acertadamente, se relaciona tanto con la tradición anglosajona (Auden) como con

la de la generación del veintisiete (Cernuda, Aleixandre)—, y por otra, Lázaro Santana, María José Velo/Alejandro Amusco o José María Álvarez; ya a partir de los años ochenta, Luis de Cañigral, Pedro Bádenas, Ramón Irigoyen, Alberto Manzano o Alfonso Silván.

Constituye esta primera parte no sólo una descripción y análisis de las traducciones del poeta alejandrino, sino también un certero acercamiento a la poética de las dos generaciones españolas mencionadas.

De los cuatro apéndices con que se cierra la primera parte, cabe destacar especialmente el primero, una valiosa y exhaustiva bibliografía descriptiva de las ediciones españolas e hispanoamericanas de la poesía de Cavafis en lengua española.

En la segunda parte, «La ciudad de las ideas», se atiende a los originales (en su textualidad) y al «universo extratextual» correspondiente a través del análisis, en seis capítulos, de otros tantos poemas de Cavafis: «Esperando a los bárbaros», «Las exequias de Sarpedón», «El dios abandona a Antonio», «Filheleno», «Darío» y «En el 200 a. C.». La amplitud del enfoque (que sigue el propósito ya mencionado de «lectura estereoscópica») hace que estos seis capítulos adquieran la entidad de valiosos ensayos que completan, entre todos, un acercamiento global a la poesía de Cavafis mediante un entramado en el que se dan cita el análisis textual, el estudio de relaciones histórico-culturales, la conexión con textos y poéticas de otras literaturas, los problemas de traducción y el análisis comparativo de soluciones.

Los seis poemas estudiados en la segunda parte, junto con «Días de 1908» (analizado en un capítulo anterior), se ofrecen en una original antología de traducciones en el «Apéndice general» con que termina el libro: un gran libro no sólo por su carácter de, a mi juicio, imprescindible para el conocimiento de la poesía de Cavafis, sino también por señalar camino para el estudio de la traducción poética.

FRANCISCO RUIZ NOGUERA

Maria Antonietta SORCI, *Il Dedalo a Creta di Angelo Sikelianòs*, Roma, Carocci Editore, Col. Recherche 121, 2002, 111 pp.

De la isla de Sicilia, de larga tradición en los estudios de Filología bizantina y neogriega, nos llega una nueva publicación sobre Sikelianòs que viene a sumarse a los trabajos y actos celebrados, tanto dentro como

fuera de Grecia, con ocasión del 50 aniversario de la muerte del gran poeta de Léucade, entre los cuales cabe destacar un número monográfico de la revista *Nea Estia*, correspondiente a diciembre de 2001, y el congreso internacional organizado en Nicosia los días 17 y 18 de noviembre del mismo año por el Departamento de Filología Bizantina y Neogriega de la Universidad de Chipre en recuerdo –lo que nos es especialmente grato señalar– del neohelenista catalán Alexis Eudald Solà, fallecido pocos meses antes.

Este libro, publicado por la editorial Carocci en una serie de monografías sobre temas diversos titulada «*Richerche*», constituye un extracto de la tesis doctoral de [Maria Antonietta] S[orci] sobre el teatro de Sikelianós, dirigida por el profesor Vincenzo Rotolo y defendida brillantemente en la Universidad «La Sapienza» de Roma en octubre de 1996. El libro –y en general la tesis Doctoral de la que éste nace– parte de una premisa no falta de base, a saber, la importancia del teatro de Sikelianós en el marco de la dramaturgia griega del siglo XX, una importancia a menudo ofuscada por la brillantez de su obra lírica. En efecto, que en el contexto de la rica y variada literatura griega moderna la poesía ocupa un lugar de primer orden es algo –creemos– que nadie se atreverá a poner en duda. Esta realidad, sin embargo, tiene también su aspecto negativo, ya que esta misma excelencia poética no permite valorar en su justa medida otros géneros como el teatro, considerados tradicionalmente como menores. El caso de Cazantzakis, gran amigo de Sikelianós, cuya obra dramática –sin duda alguna erróneamente, como ha demostrado la Dra. Omatos– es vista a menudo como un mero «divertimento» filosófico sin el interés y la solidez de su obra narrativa, es un buen ejemplo de ello. Por lo que respecta al teatro de Sikelianós, el libro de S. viene a matizar, a nuestro entender con muy buen criterio, esta opinión, aceptada casi como dogma de fe por todos los historiadores de la literatura neogriega.

En la introducción (pp. 9-11) la autora da con suma precisión una serie de informaciones claves para la perfecta comprensión de esta tragedia. Así, recuerda al lector poco versado en la obra de Sikelianós que se trata –como de hecho ocurre con el resto de su obra dramática– de una pieza de madurez, publicada en 1943, es decir, en unos momentos especialmente difíciles de la historia griega. De ahí que el tema de la tragedia sea, como señala el propio Sikelianós en una nota autógrafa, «il dramma della libertà (...), storia e nello stesso tempo Mito (...), vissuto dal poeta e dal suo popolo» (p. 10), combinado todo ello con su sueño de renovación universal expresado por su famosa «Idea délfica». Después de exponer brevemente

te el contenido de los diferentes capítulos, la autora acaba esta introducción con los preceptivos agradecimientos.

Muy útil es también, por no aparecer en ninguna de las historias de la literatura griega al uso, el resumen que da S. del contenido de esta obra en el primer apartado del capítulo I (pp. 13-18). Sin embargo, desde un punto de vista filológico, es mucho más meritorio el segundo y, sobre todo, el tercer apartado de este primer capítulo, dedicados respectivamente a la génesis de la obra (pp. 18-20) y a la descripción del único manuscrito de esta tragedia —el llamado manuscrito de Egina, por haber sido redactado en esta isla griega—, conservado actualmente en el Centro de Estudios del Asia Menor (pp. 20-34). En el segundo apartado, titulado «La genesi del *Dédalo a Creta*», la autora, sirviéndose de las cartas de Sikelianós a su amigo N. Cazantzakis, a quien le dedicó esta obra, y de varias entrevistas publicadas en revistas atenienses, hace interesantes observaciones sobre la técnica de Sikelianós. Así, defiende con argumentos convincentes que su confesión al gran escritor cretense de que en 1924 ya había acabado el *Dédalo* no debe ser interpretada al pie de la letra, sino que parece aludir simplemente a la confección, a nivel puramente mental, del plan general de la obra, de donde se deduce que Sikelianós atribuía «maggior importanza al momento creativo rispetto a quello compositivo» (p. 18), lo cual no deja de tener su importancia a la hora de enfrentarse al estudio de ésta y demás obras del leucadita. En el apartado dedicado al texto autógrafo de la tragedia (pp. 20-34), la autora acomete una descripción detallada del único manuscrito que nos la ha conservado, fechado en Egina el 28 de julio de 1942, el cual, a pesar de ser el que seguramente entregó Sikelianós a la redacción de *Nea Estia* para su publicación el año siguiente, presenta aún pequeñas diferencias respecto al texto publicado, especialmente evidentes en el coro final, en el elenco de los personajes y en el título. Del hecho de que en el manuscrito el título sea simplemente *Dédalo*, S. deduce que debió de ser con posterioridad a su redacción que Sikelianós pensó en ampliar este ciclo mitológico con una nueva obra, *Dédalo en Sicilia*, lo que le llevó a ubicar la primera obra en la isla de Creta.

Esta descripción se completa con la edición comentada, por primera vez en griego, de una serie de notas autógrafas de esta tragedia, así como de *Dédalo en Sicilia*, conservadas en el museo E. Benakis de Atenas. El contenido de estas notas es diverso, aunque cabe destacar especialmente los versos, didascalias y apuntes varios sobre las dos tragedias en torno a Dédalo. En cualquier caso, coincidimos con la profesora S. en afirmar que el material de *Dédalo en Creta*, contenido en los fascículos 2 y 3 de estas

notas, ayuda sobremanera a reconstruir la fase anterior al manuscrito egípcio, ya que en él documentamos la presencia de versos utilizados o bien rechazados en la redacción definitiva y la génesis de numerosas ideas que a la postre constituirán el trasfondo ideológico de la obra, al tiempo que permiten calibrar las fuentes en las que Sikelianós se inspiró para la redacción de muchos pasajes de su tragedia.

En el segundo capítulo del libro, que presenta el sugerente título de «Daedalus rediens» (pp. 35-44), la autora analiza otras dos composiciones de Sikelianós en torno al mito del ingeniero cretense: la tragedia «Dédalo en Sicilia», concebida por su autor como una continuación de *Dédalo en Creta*, y el poema «Dédalo», compuesto unos años antes de la obra que nos ocupa. A diferencia del poema, la tragedia nunca vio la luz, a pesar de haber expresado reiteradamente Sikelianós su deseo de escribirla, dando incluso orientaciones sobre cómo debía ser representada, esto es, a continuación de *Dédalo en Creta*, subrayando con ello la estrecha vinculación entre ambas obras. S., sin embargo, en lo que es un excelente ejemplo de buen quehacer filológico, reconstruye su contenido a partir de las notas autógrafas de Sikelianós conservadas en el Museo Benakis y a las cuales nos hemos referido anteriormente. Muy convincente es también su análisis del poema «Dédalo», en el que cree encontrar *in nuce* algunas de las ideas que aparecerán desarrolladas años más tarde en la tragedia objeto de este libro, como la visión del arte de Dédalo como símbolo del empeño y de la lucha por la liberación interior del hombre.

Al problema de las fuentes, que no podía dejar de ser tratado en este libro, dedica íntegramente S. el tercer capítulo (pp. 45-73). Entre las fuentes modernas, cabe destacar la obra de Gustave Glotz *La civilisation égéenne*, de la que Sikelianós transcribe párrafos enteros en sus notas autógrafas anteriormente citadas. Para calibrar la influencia de esta obra en muchas páginas de la tragedia, S. inserta, en el cuerpo de estas notas, los fragmentos de la monografía de Glotz seguidos por Sikelianós. Completan este apartado unos interesantes comentarios de la propia autora, que, para no alterar la imagen de conjunto que ofrecen las notas autógrafas del poeta y los párrafos del libro de Glotz que les sirven de base, son reproducidas al final del mismo bajo el epígrafe de «Osservazioni». Mucho más complicado es el problema de las fuentes antiguas, ya que Sikelianós no dejó constancia de haber seguido ninguna obra concreta en el momento de componer su *Dédalo en Creta*. Qué duda cabe, sin embargo, de que una tragedia de estas características presupone un profundo conocimiento de las fuentes griegas y latinas sobre Minos, Dédalo y Teseo, para ceñirnos únicamente a

los principales personajes de la tragedia. Ante la imposibilidad de encontrar la fuente o fuentes directas en la que se inspiró Sikelianós, S. reproduce los pasajes literarios griegos y latinos que más pudieron influir sobre el genio creativo del leucadita, desde Homero hasta Diodoro Sículo, señalando en cualquier caso que estos fragmentos «vanno dunque intesi non come peculiare indicazione di fonti direttamente utilizzate dall'autore (...) quanto piuttosto di opere antiche che in maniera più o meno diretta ispirarono Sikelianòs e che comunque ritroviamo riflesse nella sua opera» (p. 58). Otro de los grandes enigmas que presenta esta obra en lo que se refiere a sus fuentes es la posibilidad de que Sikelianós se inspirara también en las artes decorativas, como nos consta que ocurrió con la tragedia *Asclepio*, para cuya composición parece que fue determinante la impresión que produjo en el ánimo del autor una inscripción del Asklepeion de Epidauro. Nuevamente, sin embargo, las conjeturas de S. son difícilmente demostrables y a nadie más que al propio Sikelianós le cabe saber si los frescos de Cnosos o las metopas del Tesoro de los Sicionos de Delfos jugaron algún papel en la concepción y posterior redacción de la obra.

Después de esta aproximación formal a la obra objeto de estudio en este libro, el último capítulo, titulado «Percorsi dedalei» (pp. 75-99), está dedicado en su práctica totalidad al estudio de *Dédalo en Creta* en el contexto de la obra y el pensamiento de Sikelianós. Así, a parte de unas palabras sobre los proyectos de representación de esta tragedia, unos proyectos que nunca, a pesar de los esfuerzos de su autor, llegaron a materializarse (pp. 86-88), S. aborda en las primeras páginas la evolución del mito de Dédalo en la poesía y la obra crítica de Sikelianós, no limitándose únicamente a referencias directas, como la contenida en el poema «Dédalo» anteriormente citado, sino rastreando incluso las más leves alusiones al mito en poemas anteriores, como una fugaz referencia a Dédalo «constructor de alas» en el *Alafroískiotos* o a la metáfora de las «alas liberadoras» en el *Himno delfico*. Por su especial relevancia dentro de la obra, la autora dedica varias páginas al análisis del coro final, ausente, como hemos señalado, en el manuscrito de Egina. Nuevamente S. hace gala de su profundo conocimiento de la obra de Sikelianós, escudriñando en composiciones anteriores el rastro de algunas ideas e imágenes ampliamente desarrolladas en este coro. De este modo, la identificación de Pasífae con la tierra helénica, de cuyo sacrificio nacerá la vida, nos lleva a poemas como «Marcha espiritual» o «Marcha universal de Grecia», mientras que la imagen de libertad representada por la danza tiene sus primeras manifestaciones en poemas anteriores como «Juramento de la Estigia», «Resistencia» y

«Klisura». Todas estas imágenes confluyen armónicamente en esta tragedia para expresar la consabida visión profética de la humanidad pacificada en torno a Grecia, guía espiritual y moral de todos los hombres. Así, pues, en esta obra, concluye S., reconocemos nuevamente «i tratti di quella concezione ellenocentrica che costituisce il nucleo della poetica e dell'azione di Sikelianós» (p. 85). En el último apartado de este capítulo (pp. 88-93) se analiza la vocación teatral y la conciencia trágica de Sikelianós, para lo cual S. aporta interesantes datos sobre la concepción que este autor tenía del género dramático, que no sólo cultivó como autor, sino incluso, en su juventud, como actor, colaborando con la compañía de C. Jústomanos en más de una representación. Sin embargo, para S. la pasión de Sikelianós por el teatro, fruto de su admiración por la tragedia antigua, excede los límites del género dramático propiamente dicho, a juzgar por la estructura dialogada de muchos de sus poemas, como, por ejemplo, «Fiesta del ingreso» o «En Yoánina», en los que se establece una constante alternancia de voces y personajes. En suma, por tanto, el género teatral, visto por Sikelianós como la suma de todas las artes, como el mejor medio, en definitiva, para la catarsis y la renovación espiritual que él definió con el nombre de «Idea délfica», presenta un interés mucho mayor del que parece a primera vista en el marco de su rica y variada obra.

El libro acaba con dos apéndices en los que se estudian las variantes formales que presentan las tres ediciones de *Dédalo en Creta*, a saber, *la editio princeps* de Nea Estía en 1943, la edición del Instituto Francés de Atenas de 1950 y la de Y. P. Savidis de 1971 (pp. 101-107). En cualquier caso, a diferencia de lo que ocurre con la versión manuscrita, estas variantes, como se puede deducir del listado presentado por S., son poco numerosas y reducidas además, en la mayoría de ocasiones, al campo de la puntuación. En el segundo de los apéndices se reproducen las anotaciones manuscritas de Sikelianós en el elenco de los personajes del manuscrito de Egina, unas anotaciones de las cuales S. extrae interesantes conclusiones sobre el proceso de composición de la tragedia. Finalmente, cierra el libro una bibliografía sumaria, en la que se reseñan no sólo las ediciones de la obra de Sikelianós y las fuentes manuscritas de la misma, sino también los principales estudios llevados a cabo hasta la fecha sobre la poética del gran renovador de la idea délfica.

En suma, el libro de María Antonietta Sorci se ha ganado por méritos propios un lugar destacado en el marco de la cada vez más extensa bibliografía sobre el gran poeta de Léucade. La claridad con la que la autora expone sus profundos conocimientos sobre el teatro de Sikelianós, adquiri-

dos a lo largo de años de investigación en las principales bibliotecas y archivos atenienses, la convierten en una obra muy recomendable, tanto para el lector especialista –que agradece, sobre todo, sus agudos comentarios y sus completísimas notas– como para quien se enfrenta por primera vez a uno de los conjuntos poéticos más sólidos de la literatura griega del siglo XX. Qué duda cabe, sin embargo, de que la traducción al italiano de muchos pasajes reproducidos únicamente en griego e, incluso, la inclusión en forma de apéndice de una versión italiana de *Dédalo en Creta*, versión que nos consta que existía en la Tesis Doctoral de la autora, hubiera facilitado aún más la difusión de este libro entre el gran público. En cualquier caso, esta carencia, debida posiblemente a razones editoriales, no quita ningún mérito a un manual que, a pesar de su brevedad, estamos convencidos de que se convertirá en una obra de referencia para el teatro de Sikelianós.

Eusebi AYENSA

Canciones populares neogriegas. Antología de Nikolaos Politis. Traducción, introducción y notas de Román Bermejo López-Muñoz. Valladolid, Disbabela, Colección de traducciones ignotas, 2001, 287 pp.

Tras el monográfico que la revista *Más cerca de Grecia* dedicó en 1997 a la canción popular griega, se publica ahora esta traducción de la antología que en su día realizase N. G. Politis. El volumen, lejos de aportar algo a su predecesor, adolece de inexcusables deficiencias metodológicas y, lo que es peor, de traducción. Se trata, pues, de una oportunidad desaprovechada en el estudio y difusión del folclore griego en lengua castellana y un claro ejemplo de la falta de rigor científico que, ya en demasiadas ocasiones, se observa entre los traductores de este material. Sin juzgar la mayor o menor calidad de las traducciones, enumeraré someramente las incoherencias y erratas que creo obvias y, por tanto, evitables.

En algunos casos considero que la responsabilidad no es sólo del traductor, sino del editor. El ejemplo más meridiano es la doble grafía en la transcripción del nombre del antólogo. En la cubierta aparece –disparatadamente– como *Nicolaus Politis*, mientras que tanto en la portadilla como en la portada interior la forma es *Nikolaos Politis*. Este grave descuido es el primero de una larga serie de incoherencias en la transliteración y trans-

cripción de términos, acompañado además del uso indiscriminado de las comillas, la negrita y la cursiva. El traductor indica que utiliza el sistema ELOT-ISO, “Organismo Griego de Normalización y Organización Internacional de Normalización”. Si este sistema ya de por sí se adecua mejor al mundo anglosajón y francés, la falta de coherencia en su utilización convierte la transcripción en una suerte de ejercicio aleatorio. El ejemplo más recurrente son las referencias a los cantos acrítricos que el traductor transcribe así: “los cantares akrítricos son de los akrites” (p. 29); “...con la excepción de las akrítrikas”(p. 30); “...en los cantares akrítrikos” (p. 118); “la rama de los cantares akrítricos...” (p. 123); “...de los cantos akrítricos” (p. 123). La alternancia de las formas “akrítricos” o “akrítrikos” parece obedecer a una oscura lógica interna. Sin salir de la misma familia de palabras, en el prólogo a la traducción encontramos que “se las denomina ‘canciones akrítricas’ por sus protagonistas, los ‘akritas’...” mientras que en el glosario final el traductor indica que la forma es “akrites (sing. akritas)”. Me he extendido con este ejemplo que sería aplicable a otros muchos términos: así, las referencias al “Monte Athos” (p. 60), la “canción de Charos” (p. 239), o la lengua “katharevousa” (p. 22). Es una lástima que todavía no se haya generalizado una normalización en castellano de las transcripciones y transliteraciones del griego moderno, cuando esas normas existen y están bien razonadas lingüísticamente. No hay peor imagen para nuestra neogrecística que este caos lleno de grafías y resultados fonéticamente aberrantes en español; en especial, esa proliferación de *th*, *ch*, *kh*, *ou*, etc., que quizá sólo persiguen dotar de “color griego” a las traducciones (¿cómo debemos leer *Cbrysokou-vouliótissa* [p. 151]?).

Las erratas, además, son muy numerosas: “dejarlos en salud o ‘buenos día’” (p. 75), “existe una excelente edición bilingüe” (p. 285), “mavromiliá” (p. 96). Así mismo, algunos rasgos estilísticos o literarios resultan inadecuados. En la página 75, el traductor aclara que “quizá hubiera sido preferible dejarlos en ‘salud’ o ‘buenos día’ o *algo así*” (la cursiva es mía), otras veces refuta las dataciones o títulos del antólogo sin aportar datos que lo apoyen: en nota a pie de página indica que “XVI pone siglo X, lo que me ha parecido una vacilación excesiva en la datación” (p. 218), cree que las canciones históricas (denominación que podría ser muy discutida) “en general, son de tema triste” (p. 28) o indica que un libro “trae traducciones en edición bilingüe” (p. 38).

No me detengo tampoco en consideraciones ideológicas e históricas por haber elegido publicar esta antología que, ya en la misma Grecia, está completamente superada y sólo tiene interés bibliofílico, así como en los

comentarios del prólogo y a las traducciones. Los condicionamientos nacionalistas que operaban en los investigadores (y editores) del folclor griego en el siglo pasado están dejando paso a un enfoque menos beligerante y más científico donde los cancioneros de minorías (sefardí, pomaco) o los urbanos (*rebética, murmúrica*) ocupan un lugar fundamental.

En el caso que nos ocupa, las deficiencias en la transcripción de términos y las múltiples erratas son suficientes para un acto de reflexión sobre la naturaleza de la publicación y un aviso de atención para los estudiosos del folclor griego.

Alberto CONEJERO LÓPEZ

NOTICIAS

1453-2003: DL ANIVERSARIO DE LA CAÍDA DE CONSTANTINOPLA

Entre los días 21 y 25 de abril tuvieron lugar, en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense, unas Jornadas de Historia de Bizancio con este título para conmemorar el 550 aniversario de la toma de la Ciudad por el sultán otomano Mehmed II el Conquistador, organizadas por la Asociación Cultural Hispano-Helénica y financiadas por el Ministerio de Ciencia y Tecnología y la Universidad Complutense. Intervinieron en ellas los siguientes ponentes: I. PÉREZ MARTÍN («Constantinopla, principio y fin. Continuidad, ruptura y decadencia en la definición de la Historia de Bizancio»); J. GIL FERNÁNDEZ («La toma de Constantinopla en el plano escatológico»); A. BRAVO GARCÍA («Fin del mundo y fin de Constantinopla en las fuentes griegas»); P. BÁDENAS DE LA PEÑA («Los intelectuales bizantinos ante la caída de Constantinopla»); J. SIGNES CODOÑER («*Translatio studiorum*: la emigración bizantina a Europa Occidental en las décadas finales del Imperio»); P. DÍAZ MAS («El eco de la caída de Constantinopla en las literaturas hispánicas»); F. J. JUEZ GÁLVEZ-J. GARCÍA GABALDÓN («La caída de Constantinopla y los eslavos»); J. M. FLORISTÁN IMÍZCOZ («Los últimos Paleólogos, los reinos peninsulares y la cruzada»); M. A. DE BUNES IBARRA («Legitimación y deslegitimación de la toma de Constantinopla») y E. AYENSA I PRAT («*Volverá a ser vuestra*. La caída de Constantinopla y su recuerdo en la tradición popular griega: origen y evolución de un mito»). Las conferencias fueron seguidas de interesantes coloquios, en los que ponentes y público asistente intercambiaron

puntos de vista que enriquecieron las exposiciones. Está previsto que las diez conferencias, junto con una serie de textos de historiadores de la conquista –Esfrantzés, Ducas, Calcóndilas, Critobulo, etc.– y de trenos y planchos por su pérdida en traducción española, aparezcan en una monografía colectiva que llevará el título de *La toma de Constantinopla y el fin de Bizancio: mitos y realidades*, que aparecerá en la colección «Nueva Roma» del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Como colofón de la celebración de la efemérides, el 29 de mayo, día de la caída de la ciudad, tuvo lugar en el Museo Arqueológico Nacional, también organizado por la A.C.H.H., un concierto a cargo de Yorgos Panetsos, profesor de guitarra del Conservatorio de Viena, profesor del Departamento de Psicología de la Música de la Universidad de Viena y director del Festival de Guitarra «Forum Gitarre», en el que interpretó obras de Filemón Ginalis, Leo Brouwer, Roland Dyens, Nuccio d'Angelo, Mikis Theodorakis y Carlo Domeniconi. La sala del Museo se quedó pequeña para todo el público que quiso asistir.

J. M. FLORISTÁN

DE LA ALFA A LA EÑE: UNA APROXIMACIÓN A LA LITERATURA NEOHELÉNICA TRADUCIDA AL ESPAÑOL

El Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea de la Universidad Complutense organizó los días 5, 6 y 7 de mayo, en memoria de la Dra. Dña. Goyita Núñez fallecida el año pasado, unas Jornadas bajo el título «De la alfa a la eñe: una aproximación a la literatura neohelénica traducida al español», acompañadas de una exposición de libros griegos traducidos a lenguas hispánicas. Bajo el título «Recordando a Goyita», la sesión matinal del día 5 estuvo dedicada al homenaje académico, en el que hicieron una emotiva semblanza suya la decana de la Facultad de Filología, Dra. Dña. Pilar Saquero; el embajador de Grecia, Excmo. Sr. D. Petros Angelakis; el catedrático de Filología Griega, Dr. D. Luis Gil; la presidenta de la Sociedad Hispánica de Estudios Neohelénicos, Dra. Dña. Olga Omatos; el presidente de la Asociación Cultural Hispano-Helénica, Dr. D. José M. Floristán, que entregó a su familia, a título póstumo, la medalla de oro de la A.C.H.H., y D. Alfonso Silván, que recitó de manera admirable poesías con acompañamiento musical de violonchelo a cargo de Bárbara Sanchez. El acto concluyó con la inauguración de la exposición de libros, una interesante recopilación de casi 200 volúmenes editados en España o en países hispanoamericanos.

Los asistentes a las tres sesiones científicas que, bajo el título general de «La voz de autores y traductores», se desarrollaron las tardes de esos tres días, tuvieron la oportunidad de escuchar interesantísimas comunicaciones de personas que han trabajado en el campo de la traducción. En la sesión del lunes intervinieron José A. Moreno Jurado («Traduciendo poesía: Grecia»), Olga Omatos («Sufriendo con *Erofilis*») y Margarita Ramírez-Montesinos («Veinte autores griegos ante el amor y la mar»). El martes por la tarde habló, en primer lugar, el director del Centro Nacional del Libro de Grecia, Sr. Christos Lazos, sobre la labor que dicho Centro desempeña, tanto en Grecia como en todo el mundo. A continuación Takis Antoniadis, que tradujo con Alicia Gervás Ríos la *Pequeña Inglaterra* de Ioanna Karistiani, disertó sobre el «Viaje a Andros: apuntes personales». Finalmentè, Dimitris Kalokiris, autor griego, y Vicente Fernández González, profesor de la Universidad de Málaga y traductor de su obra, con el título «La voz del autor y la voz del traductor», ofrecieron al público una excelente disertación y la lectura de un fragmento en ambas lenguas. El miércoles intervinieron el autor griego Pavlos Mátesis («El rostro actual de la expresión escrita en

griego»), Javier Alonso Aldama, de la Universidad del País Vasco («La traducción de los autores griegos, antiguos y modernos: diferencias y semejanzas»), M. González Rincón («La presencia de lo español y del cinematógrafo en la música rebética») y Penélope Stavrianopulu, directora y coordinadora de las Jornadas, que habló de su experiencia editorial de la serie de monografías de literatura neohelénica que dirige («*Más cerca de Grecia: espejo de dos lenguas*»). Clausuró las Jornadas el Dr. D. Ignacio Rodríguez Alfageme, que dedicó un entrañable y cálido recuerdo a Goyita Núñez. La exposición de las traducciones, instalada en la Biblioteca General de la Facultad de Filología, se clausuró el lunes 12 de mayo.

P. STAVRIANOPULU

LA LLUM DAURADA DEL MÓN BIZANTÍ. COMMEMORACIÓ DEL 550 ANIVERSARI DE LA CAIGUDA DE CONSTANTINOBLE

El pasado día 14 de mayo la Universidad de Girona, en colaboración con la Asociación Cultural Hispano-Helénica, quiso sumarse a los actos celebrados tanto dentro como fuera de Grecia en conmemoración del 550 aniversario de la caída de Constantinopla en manos otomanas. El acto consistió en una conferencia y una mesa redonda en las que se glosó brevemente la aportación de Constantinopla a la historia, el pensamiento, la literatura y el arte occidentales, así como las consecuencias de su colapso. El profesor encargado de pronunciar la conferencia fue el Dr. Pedro Bádenas de la Peña, del CSIC, quien disertó sobre las diferentes versiones transmitidas por los historiadores griegos sobre la conquista otomana de Constantinopla, encuadrando además este acontecimiento en el marco de la política expansionista turca durante los primeros decenios del siglo XV. Seguidamente los profesores Josep Maria Pujol (Universidad de Tarragona), Milagros Guardia (Universidad de Barcelona), Lluís To (Universidad de Girona) y Eusebi Ayensa (Universidad de Girona) abordaron varios aspectos de la influencia bizantina en Occidente y de las consecuencias de la caída de Constantinopla para la mentalidad griega en los años inmediatamente posteriores a la constitución del Estado Griego en 1830. De este modo, la Dra. Guardia trazó, con la ayuda de diapositivas, un excelente panorama de la influencia bizantina en el arte religioso de algunas zonas de Italia y, muy especialmente, de Montecassino, Venecia, Roma y La Puglia, mientras que el Dr. Pujol glosó la reducida, pero significativa, presencia de catalanes en la defensa de la Ciudad, así como la llegada de la noticia de la capitulación de Constantinopla a la Corona de Aragón y su eco en las letras catalanas, completando de este modo la memorable obra de A. Pertusi, *La caduta di Constantinopoli*, publicada el año 1976 en Milán en dos gruesos volúmenes. Finalmente, los Dres. Lluís To y Eusebi Ayensa, ambos de la Universidad de Girona, abordaron respectivamente la importancia de la caída de Constantinopla para la periodización de la historia y su reflejo en la tradición popular griega, aspecto este último que no dejó de tener su importancia en Grecia durante los siglos XIX y XX en el proceso de expansión territorial conocido convencionalmente con el nombre de «Gran Ideal» («*Megali Idea*»). El interés de los temas tratados y la respuesta más que aceptable por parte del público dieron más solemnidad aún a la conmemoración, a

lo cual no fue ajeno tampoco el espléndido marco en el que ésta se desarrolló, la capilla gótica que alberga la Sala de Grados de esta universidad catalana.

E. AYENSA

XII JORNADAS DE ESTUDIOS BIZANTINOS, «BIZANCIO Y ESPAÑA», MADRID 23 - 25 DE JUNIO, 2003

Organizadas por el Comité Español de Estudios Bizantinos, la Asociación Cultural Hispano-Helénica y el Museo Arqueológico Nacional, y financiadas por el Ministerio de Ciencia y Tecnología y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, se reunieron en las Salas Nobles de dicho Museo estas Jornadas que han constituido, desde su creación, el germen y aglutinante de la joven Bizantinística española. Esta su duodécima edición se ha hecho coincidir, en el tiempo y en el espacio, con la primera exposición que sobre Bizancio se organizaba en nuestro país. Los lemas convocantes de ambos acontecimientos: «Bizancio en España», para la exposición, y «Bizancio y España», han supuesto, junto al notable esfuerzo de organización y coordinación, una ocasión excelente para realizar –y presentar a la sociedad– una profunda puesta al día de todos los aspectos de los contactos, influjos, ecos, paralelismos y especificidades entre los mundos bizantino y peninsular desde la Antigüedad tardía hasta el final de la Edad Media.

La conferencia inaugural estuvo a cargo del Presidente de la Asociación Internacional de Estudios Bizantinos, profesor Peter SCHREINER, de la Universidad de Colonia, que habló sobre «Juan Escilitzes y España. Un códice desconocido en Sofía». Los ponentes y temas analizados y discutidos a lo largo de las Jornadas fueron los siguientes: Axina DJUROVA: «Le Roman de Barlaam et Joasaph dans la Collection du Centre Dujčev et à la Bibliothèque de l'Escorial»; Javier ARCE: «Ceremonial visigodo/ceremonial bizantino: un tópico historiográfico»; Pablo DÍAZ: «La frontera bizantina como problema político e ideológico»; Mar MARCOS: «Elia Flavia Flaccilla, primera emperatriz de Bizancio»; Ramón TEJA y Giorgio VESPIGNANI: «El palacio y el circo de la Toledo visigoda: los modelos de Constantinopla y Ravena»; Sofía TORALLAS: «Primeras órdenes monásticas en España y el influjo de Oriente»; Francisco M^a FERNÁNDEZ JIMÉNEZ: «Influencias y contactos entre la liturgia hispana y la liturgia alejandrina y bizantina»; M^a Rosa TOVAR: «La cocina bizantina y su difusión en el Mediterráneo»; Darío BERNAL: «Bizancio en *Spa-nia* desde la perspectiva arqueológica (siglos VI-VII d.C.). Balance de una década de investigaciones»; Margarita VALLEJO: «El Mediterráneo occidental y la Península Ibérica ante el exilio bizantino (siglos V-VIII)»; Juan SIGNES: «Al-Andalus y Bizancio en los siglos IX-X»; Luis A. GARCÍA MORENO: «La literatura anti-islámica de tradición bizantina en los mozárabes hispanos»; Miquel

CORTÉS: «El Icono de las Fiestas de la Catedral de Toledo»; Yannis NIEHOFF: «Los judíos sefarditas en el Mediterráneo oriental»; Ernest MARCOS: «Bizancio en el imaginario político de la Corona de Aragón»; José SIMÓN: «Las *Vidas* de dos monjes de Atos como fuentes sobre las campañas catalanas en el Monte Santo (1307-1309)»; Daniel DURÁN: «Las embajadas bizantinas durante el reinado de Martín el Humano, a la luz de nuevos documentos»; Eusebi AYENSA: «El recuerdo de Eleonor de Aragón, reina de Chipre, en el folclore y la literatura de Valls»; Chrysa MALTEZU: «Bisanzio dopo Bisanzio e gli Spagnoli»; Daniel FARRELL: «La idea de España en los historiadores bizantinos de los siglos IX-XI»; Antonio BRAVO: «Un ejercicio en microhistoria: Dos viajeros españoles del siglo XV escriben sobre epigrafía y arte bizantino»; Pedro BÁDENAS: «El *Diyenís Acritas* y la épica castellana»; José M. FLORISTÁN: «Los últimos Paleólogos y los reinos peninsulares (siglo XV)»; Patricia VARONA: «Bizancio y la Filología española de la primera mitad del siglo XX».

La prevista publicación de los resultados de estas Jornadas supondrá un imprescindible punto de referencia, como en su terreno lo es ya el catálogo de la Exposición para los especialistas, necesaria para ahondar en la investigación del medievo en ambos extremos del Mediterráneo.

P. BÁDENAS

RIFLESSI DI BISANCIO. CAPOLAVORI D'ARTE
DAL XV AL XVIII SECOLO DAL MUSEO BIZANTINO
E CRISTIANO DI ATENE. MUSEI CAPITOLINI (ROMA),
22 DE MAYO - 7 DE SETIEMBRE DE 2003

El gobierno griego, coincidiendo con su presidencia de la Unión Europea en el primer semestre de 2003, ha llevado a cabo un notable esfuerzo por dar a conocer la riqueza de su patrimonio bizantino¹. Y no sólo porque contribuyó de manera sustancial al desarrollo del arte occidental, también porque el arte bizantino fue el único que mantuvo vivo el espíritu del humanismo griego, considerado como un ingrediente fundamental de los valores que han conformado la Europa actual².

La exposición del Museo Arqueológico de Madrid se ocupaba de la vida cotidiana en Bizancio, posiblemente uno de los campos menos conocidos y estudiados. De sus actividades en el mar, de las de la ciudad y del campo y, por último, de la vida familiar, del estupor de los bizantinos frente a la vida y ante la muerte. Se trataba de una sección de la gran exposición que recorrió Mistra, Atenas y Salónica en 2001 teniendo como límite temporal de los objetos mostrados, el siglo XV, 1453, el año de la caída de Constantinopla.

La exposición de Roma³, por el contrario, agrupa 54 obras de arte sacro: frescos, iconos, libros y objetos litúrgicos que tratan de ilustrar la riqueza artística de un periodo denso y complejo que se extiende desde 1453 hasta el horizonte de la fundación del estado griego moderno en 1830.

¹ Sirva de ejemplo la exposición, celebrada en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid durante los meses de febrero y marzo, *Aspectos de la vida cotidiana en Bizancio*, catálogo de la exposición, Atenas 2003. Formaba parte de una de las múltiples actividades auspiciadas por el Museo Arqueológico Nacional, con su director D. Miguel Ángel Elvira al frente, con el propósito de dar a conocer la variedad y riqueza de la cultura bizantina. La exposición *Bizancio en España* –abril/julio–, los actos celebrados el día 29 de mayo, *La caída de Constantinopla 550 años después*, la acogida al congreso *Bizancio y España*, organizado también por el Comité Español de Estudios Bizantinos y la Asociación Hispano-Helénica o el ciclo de conferencias que acompañó a la exposición mencionada antes, son bien reveladores de este empeño. De hecho, marcan un hito en el campo de la bizantinística en España.

² *Byzantine Art an European Art*, catálogo de la exposición, Atenas 1964, p. 11.

³ *Riflessi di Bizancio. Capolavori d'arte dal XV al XVIII secolo dal Museo Bizantino e Cristiano di Atene*, catálogo de la exposición, Roma 2003.

La muestra trata de acercar al gran público unas manifestaciones artísticas en buena medida desconocidas y por tanto escasamente valoradas, con la excepción quizás de los iconos cretenses de los pintores Andreas Ritzos, Nikolaos Tzafouris o Michael Damaskenos –n^{os} 7, 8, 9, 12, 13, 14 y 15–. Artistas que, inspirándose en la pintura occidental de Venecia y el Adriático, conjugaron de forma original la “maniera greca” con la “latina”, obteniendo un gran éxito entre su clientela tradicional ortodoxa y los católicos de la *Serenísima*.

Cruces, broches episcopales, cálices, libros o estampas se hacen eco de la pervivencia del arte bizantino, de su afición por los materiales ricos, de la fascinación permanente de Constantinopla. La antigua capital del Imperio continuó durante la dominación otomana como el centro más destacado de los objetos litúrgicos elaborados con seda o terciopelo, adornados con hilos de oro o plata. El *epitaphios* –n^o 48– del siglo XVII, es muy representativo de ello. Sin olvidar en este capítulo el quehacer de los monasterios del Monte Atos, Meteora y Macedonia.

Llama extraordinariamente la atención por su riqueza y variedad iconográfica, un manuscrito del siglo XVII –n^o 52–, obra de Daniel médico, que formaba parte de un género –*proskynetaria*– que servía de guía ilustrada a los peregrinos que se trasladaban a Tierra Santa. El refinamiento y delicadeza de sus imágenes ha sido debidamente realzado pues una de ellas se utilizó para ilustrar el cartel y tríptico de la exposición.

La exposición, recoleta pero que refleja adecuadamente los objetivos planteados en la presentación, se suma, además, al quehacer desplegado desde hace ya algunos años por los estudiosos del arte posterior a la caída de Constantinopla. Reivindican un periodo artístico tenido en muchas ocasiones por decadente y terminal. De ahí su mérito añadido⁴.

Miguel CORTÉS ARRESE

⁴ *Cristiani d'Oriente. Spiritualità, arte e potere nell'Europa postbizantina*, catálogo de la exposición, Trieste 1999.