Recibido: 11.06.2010
Aceptado: 28.06.2010

PRESIONES POLÍTICAS SOBRE UNA INCÓMODA MINORÍA: LOS JUDÍOS EN EL ÁFRICA BIZANTINA*

RESUMEN: Tras la conquista y recuperación bizantina del norte de África (534), Justiniano desplegó un amplio programa político en favor del culto católico que implicaba, no sólo la restauración a la Iglesia católica de sus antiguas propiedades y privilegios, sino también la promulgación de duras disposiciones jurídicas contra arrianos, paganos y judíos. En este sentido, la nueva legislación (en muchos casos promovida o confirmada por los concilios africanos) prohíbe a estos últimos la construcción y mantenimiento de sus sinagogas (bajo la amenaza de transformación en iglesias cristianas), el acceso a los cargos públicos, la posesión de esclavos cristianos, el libre ejercicio del *ius accusandi* o el reconocimiento de la jurisdicción rabínica salvo *in causis propriis*. Nuestras fuentes indirectas permiten suponer que esta situación jurídica adversa para los judíos se mantuvo vigente, al menos formalmente, durante toda la segunda mitad del siglo VI. Bajo el reinado de Heraclio se llegará incluso a decretar la conversión forzosa de los judíos (632) como medida extrema que, ante la amenaza musulmana, garantizase, aunque fuese de manera ficticia, su fidelidad al emperador.

PALABRAS CLAVE: Norte de África, judíos, Iglesia católica, Justiniano, legislación antijudía, Mauricio, Heraclio.

ABSTRACT: After the Byzantine conquest and recovery of North Africa (534), Justinian mounted a comprehensive political program in favour of the Catholic worship which involved, not only the Catholic Church restoration of its ancient properties and privileges, but also the promulgation of hard legal regulations against Arians, Pagans and Jews. In this

* Una versión previa de este artículo (que, a su vez, se inscribe dentro del Programa «Ramón y Cajal» del Ministerio de Ciencia e Innovación) fue originariamente presentada como comunicación a las *XV Jornadas sobre Bizancio: El Mediterráneo occidental entre la Antigüedad tardía y la toma de Granada* (Ceuta, 22-24 de octubre de 2009).

sense, the new legislation (in many cases promoted or confirmed by the African councils) bans Jews from the buildings and maintenance of their synagogues (under the threat of converting these into Christian churches), the access to public offices, the possession of Christian slaves, the free practise of *ius accusandi* or recognition of rabbinical jurisdiction except *in causis propriis*. Our indirect sources allow us to suppose that this adverse Jewish legal situation remained in force, at least formally, for the whole second half of the Sixth Century. Under Heraclius' reign, even it will be decreed the forced conversion of the Jews (632) as extreme measure which, faced with the Muslim threat, will guarantee, although it was fictitious, their faithfulness to the Emperor.

Key-words: North Africa, Jews, Catholic Church, Justinian, anti-Jewish legislation, Maurice, Heraclius.

A pesar de la parquedad de información de que disponemos respecto a la situación de los judíos durante el período de dominación vándala en el norte de África, resulta legítimo pensar que bajo el mandato del rey Genserico y sus sucesores la opresión antijudía ejercida por las anteriores autoridades romanas experimentó una larga pausa. Más allá de la hipotética visión judía del arrianismo como una especie de retorno al monoteísmo estricto[1], parece evidente que, desde los primeros momentos de la invasión, los monarcas vándalos supieron recabar para su causa el apoyo de los arrianos, maniqueos y donatistas africanos, así como de otros grupos religiosos que, como los judíos, se mostraban reacios a la dominación católica. Es factible, incluso, pensar que pudieron llegar a abolir las anteriores leyes restrictivas y ofrecer a estos últimos una completa libertad religiosa[2]. En cualquier caso, parece cierto que los judíos se desenvolvieron con cierta facilidad durante la época vándala; de hecho, se les descubre, junto a sirios y griegos, operando como comerciantes en Cartago, el puerto más importante de África, quizás incluso con más tranquilidad que antes[3]. Sólo cuando al final del reinado los vándalos se mostraron más tolerantes con los seguidores de la creencia nicena, permitiendo el regreso de sus sacerdotes exiliados, así como la elección de sus nuevos obispos, los católicos volvieron a atacar tanto a arrianos

[1] Simon (1986): 289. *Cfr.* Baron (1968): III, 22. Sobre la falsedad de este mito surgido en la apologética católica, *vid.* González Salinero (2004).

[2] Chouraqui (1968): 26, (1972): 57; Sebag (1991): 33.

[3] *Vid.* Raven (1993): 199.

como a judíos[4], indicio anticipado, sin duda, de las confesiones religiosas contra las que preferentemente dirigirían su hostilidad las autoridades bizantinas, tanto civiles como eclesiásticas, tras la culminación de la conquista de los territorios africanos por las tropas de Belisario en el año 534.

La rápida "recuperación de África" proporcionó a Justiniano un inestimable argumento de confirmación de su política expansionista y, a la vez, reafirmó la sagrada misión de defensa de la ortodoxia que había sido encomendada al emperador por designio divino. Así se expresaba en el primer edicto que dirige al Prefecto del Pretorio (Arquelao) de la provincia recientemente recobrada:

> «Ni nuestra mente puede concebir, ni nuestra lengua expresar, cuántas gracias o qué alabanzas debamos dar a nuestro Señor Dios, Jesucristo. Pues ciertamente hemos recibido de Dios aun antes de ahora muchas mercedes, y confesamos que son innumerables sus beneficios hacia nosotros, para los que conocemos que nada digno hicimos; pero sobre todos ellos, éste, que Dios omnipotente se ha dignado hacer patente ahora por nuestro medio para gloria suya y honra de su nombre, excede a todas las empresas admirables que se han realizado en este siglo, para que por nosotros recobrara en tan breve tiempo su libertad el África, cautivada noventa y cinco años antes por los vándalos, quienes habían sido al mismo tiempo enemigos de las almas y de los cuerpos […] ¿Con qué palabras, pues, o con qué obras podremos dar las debidas gracias a Dios, que valiéndose de mí, el último de sus siervos, se ha dignado vengar las injurias inferidas a su Iglesia, y arrancar del yugo de la esclavitud los pueblos de tantas provincias? [...] Así, después de tantos beneficios, que la divinidad nos ha concedido, pedimos esto a la misericordia de Dios nuestro Señor, que conserve firmes e ilesas las provincias que se ha dignado restituirnos, y haga que las gobernemos según su voluntad y agrado, para que toda el África sienta los efectos de la misericordia de Dios Omnipotente, y conozcan sus habitantes de cuán durísima cautividad y bárbaro yugo han sido librados, y en cuánta libertad merecieron vivir bajo nuestro felicísimo Imperio […]»[5].

Debido a que la conquista del reino vándalo había sido prodigiosa e inesperadamente rápida, Justiniano aprovechó esta circunstancia para desple-

---

[4] Fulgencio de Ruspe, *Sermo* 4; Ps. Fulgencio, *Sermones* 1 y 66, o el opúsculo que un cierto Celso dirige a Vigilio de Tapso a finales del siglo V bajo el título de *Ad Vigilium episcopum de Iudaica incredulitate. Vid.* Monceaux (1902): 25-26; Rachmuth (1906): 42-43; Hirschberg (1974): 55; Rabello (1988-89): I, 78.

[5] *Cod. Iust.,* I, 27, 1; texto latino y trad. de García del Corral (1889-98): vol. 4, 175-176.

gar un amplio programa propagandístico en el que el elemento religioso ocuparía un lugar central en la conformación ideológica de su amplio diseño político[6]. De hecho, como observó en su día S. Puliatti, la consideración de la reconquista de África como δόσις, 'dádiva' o 'gracia' de Dios, constituye un tema recurrente en los textos legislativos de Justiniano, especialmente en los primeros años de la conquista (del 533 al 536)[7]. En consonancia con ello, el nuevo dueño de África restableció inmediatamente el culto tradicional, es decir, el catolicismo ortodoxo, restaurando las propiedades de la Iglesia católica por medio de leyes que, a petición propia y en detrimento de la Iglesia arriana, trataron de beneficiarla en todo lo posible[8]. Y, como cabía esperar, prohibió el culto arriano, así como el de todas las demás expresiones heterodoxas de la religión cristiana, a las que se añadieron el paganismo y el judaísmo. En efecto, el primero de agosto del año 535 emitió una serie de disposiciones legales dirigidas al Prefecto del Pretorio de África (ahora Salomón[9]), que, recogidas en la *novella* 37, constituían las primeras medidas organizativas que afectaban, directa e indirectamente, a la Iglesia católica africana (*De Africana ecclesia*) y que perseguían, al menos formalmente, la uniformidad del credo religioso en torno a la doctrina nicena[10].

> «Noche y día –asegura el legislador– nos apresuramos a realzar con beneficios imperiales a la venerable Iglesia de nuestra Cartago justinianea, y a todas las demás sacrosantas Iglesias de la diócesis de África, para que después de haber sido arrancadas de los tiranos con el auxilio de Dios las sociedades de nuestra república experimenten también nuestras liberalidades [...]. Mas cuidará tu sublimidad [Salomón] de que ni a los arrianos, ni a los donatistas, ni a los judíos, ni a otros, que se sabe que de ningún modo rinden culto a la religión ortodoxa, se les dé en absoluto participación alguna en los ritos eclesiásticos, sino que como nefandos sean de todos modos excluidos de las cosas sagradas y de los templos, y no se les conceda absolutamente ninguna licencia para ordenar obispos o clérigos, o para bautizar a cualquiera personas y atraerlas a su locura, porque tales sectas han sido condenadas no solamente por nosotros, sino también por anteriores leyes, y son cultivadas por hombres muy malvados y también mancillados. Mas sean excluidos de los actos públicos, conforme a nuestras leyes, que hemos es-

[6] Puliatti (1980): 72ss.

[7] Puliatti (1980): 65, n. 9.

[8] *Novellae Iust.*, 37, 1. Un primer acercamiento a la cuestión en Georger (1993): 35; Decret (1996): 257ss; Hugoniot (2000): 224-231.

[9] El eunuco Salomón fue *magister militum Africae* hasta el 536 y, después, del 539 hasta su muerte en el 544 (Linder [1987]: 387, n. 2).

[10] Rabello (1988-89): II, 797.

> tablecido, todos los herejes y no se conceda que los que son herejes desempeñen absolutamente ninguna función pública y ejerzan imperio sobre los ortodoxos, pues les basta vivir, sin reivindicar además para sí alguna autoridad, y sin causar por ello algunos quebrantos a los hombres ortodoxos y que con muchísima rectitud rinden culto a Dios omnipotente [...]»[11].

El texto de esta *novella* revela, sin duda alguna, una preocupación extrema para que no aparezca en el culto católico ningún elemento procedente de las confesiones religiosas que se hallaban fuera de la ortodoxia, lo que pondría en evidencia el temor eclesiástico ante las influencias externas y el sincretismo religioso en un ámbito geográfico como el africano, tan rico en tradiciones religiosas de índole diversa[12]. Al apartar de los cargos públicos a los "herejes", Justiniano pretende, por otro lado, limpiar la Iglesia y la administración civil de elementos ajenos a la ortodoxia nicena. Puesto que, como sostiene A. M. Rabello, existían ya prohibiciones anteriores que establecían estas mismas limitaciones para los judíos, habría que considerar que éstos se encontraban incluidos en el término genérico de "hereje"[13]. Con todo, y a pesar de la frecuente asociación de los judíos con los paganos y herejes, Justiniano dedica una atención exclusiva a los primeros en sendas disposiciones relativas a la prohibición de la posesión judía de esclavos cristianos y a la radical confiscación de las sinagogas norteafricanas con el fin de transformarlas en lugares de culto cristiano[14]:

> «Además les denegamos a los judíos que tengan esclavos cristianos, cosa que se dispone también en las leyes anteriores, y que tenemos empeño en conservar inalterable, para que ni tengan esclavos de la religión ortodoxa, ni, si acaso acogían a catecúmenos, los circunciden. Mas tampoco concede-

---

[11] *Novellae Iust*., 37; ed. Schöll y Kroll (1954): 244-245, recogida también en Linder (1987): 382-385; trad., con ortografía corregida, de García del Corral (1889-98): vol. 6, 183-184.

[12] De hecho, el judaísmo africano presenta características comunes al ambiente cultural en el que se encuentra inmerso: términos de devoción, imágenes, símbolos religiosos y, especialmente, costumbres de enterramiento y epigrafía funeraria comparten rasgos muy similares a los observados entre paganos y cristianos. Sobre el particular, *vid.* Stern (2008): 253ss.

[13] Sharf (1972): 21; Rabello (1988-89): II, 798. *Cfr.* Linder (1987): 381. De hecho, desde la óptica de la cancillería imperial, la asociación de los judíos con los herejes y paganos se traducía por medio de las incapacidades legales que compartían (Linder [1985]: 60).

[14] Sobre esta *novella*, *vid.* Slouschz (1908): 284; Baron (1968): III, 22-23; Sharf (1972): 34-35; Cront (1982): 39-51; Frohne-Gothofredus (1991): 63-66; Linder (1987): 381; Irmscher (1988): 363; Rabello, (1988-89): I, 78-79; Sebag (1991): 34; Schreckenberg (1995^3): 412; Noethlichs (1996): 113-114, (2001): 151-153; Rabello (2006): 1075.

> mos que se mantengan sus sinagogas, sino que queremos que ellas se reformen según el modo de ser de las iglesias (*ad ecclesiae figuram*). Pues no toleramos que ni los judíos, ni los paganos, ni los donatistas, ni los arrianos, ni otros cualesquiera herejes tengan cuevas (*speluncae*), o hagan algunas cosas como según rito eclesiástico, porque es bastante absurdo permitirles a hombres impíos que ejecuten actos sagrados»[15].

Aunque la prohibición de la posesión de esclavos cristianos para los judíos no era una novedad en la legislación romano-cristiana, ni había sido ignorada por Justiniano, quien, muy al contrario, había ya emitido una ley sobre esta *vexata quaestio* (*Cod. Iust.*, I, 10, 2, entre 527 y 534)[16], resultaba ahora preciso impulsar la urgencia de su aplicación en la provincia africana. De hecho, apenas unos meses antes, el emperador había ya tomado en particular consideración a la provincia de África (*omnes iudices et religiosissimi antistites Africanae dioeceseos... observare procurent*)[17] en una ley general *pro honore sanctae catholicae ecclesiae* al establecer que «ningún judío, o pagano, o hereje, tenga esclavos cristianos»[18], añadiendo, además, la siguiente disposición jurídica:

> «[...] Pero al presente decretamos además esto, que si alguno de los mencionados judíos, o paganos, o herejes, tuviese esclavos no imbuidos aún en los santísimos misterios de la fe católica, y los susodichos esclavos deseasen ingresar en la fe ortodoxa, después de que hubiesen sido asociados a la Iglesia católica, sean de todos modos arrebatados para la libertad por la presente ley; y defiéndanlos tanto los jueces de las provincias, cuanto los defensores de la sacrosanta Iglesia, y también los beatísimos obispos, sin que los dueños hayan de recibir absolutamente nada por precio de ellos [...]. Pues los transgresores serán castigados no solamente con pena pecuniaria, sino también con el suplicio capital»[19].

---

[15] *Novella Iust*., 37: ed. de Schöll y Kroll (1954): 245, recogida también en Linder (1987): 384; trad., con ortografía corregida, de García del Corral (1889-98): vol. 6, 185.

[16] Linder (1987): 375ss.

[17] Linder (1987): 375.

[18] La posesión judía de esclavos cristianos con anterioridad a la conquista bizantina (tal y como demuestra esta constitución) probaría, a su vez, la permisividad vándala con los judíos y otras minorías religiosas (Linder [1987]: 376).

[19] *Cod. Iust*., I, 3, 54 (56), ed. Krüger (1954): 38; reproducido también en Linder (1987): 377-378; trad., con ortografía corregida, de García del Corral (1889-98): vol. 4, 88. Sobre esta constitución, *vid.* Linder (1987): 375ss; Rabello (1988-89): II, 713-715; Frohne-Gothofredus (1991): 55; Schreckenberg (1995³): 407; Noethlichs (1996): 112; Noethlichs (2001): 150-151; Rabello (2006): 1074.

Es probable que con la expresión *Iudaeus vel paganus vel haereticus*, el legislador quisiera abarcar, en la aplicación de la ley, a todo aquel que se encontraba fuera del cristianismo ortodoxo. El deseo de que la norma se aplicase con todo rigor quedaría, a su vez, reflejado en la designación de los obispos, junto con los funcionarios de justicia imperiales, como los máximos responsables de su ejecución[20].

El emperador introduce por medio de esta constitución una innovación jurídica respecto a la legislación conciliar anterior sobre este mismo particular, al decretar que el esclavo que se convirtiese al cristianismo, obtendría *ipso facto* la libertad sin que mediase precio alguno en favor del dueño judío (*nihil pro eorum pretio penitus accipientibus dominis*)[21]. Sin duda alguna, el precio de un hipotético rescate habría dificultado al esclavo la conquista de su libertad, razón por la que Justiniano eliminó el *competenti pretio.* Además, el emperador trató de eliminar cualquier duda en el esclavo inclinado a abrazar la religión cristiana estableciendo que la hipotética conversión posterior de su dueño al cristianismo en nada le afectaría en sus ansias por alcanzar la preciada liberación: simplemente mantendría su posición de hombre libre por el mero hecho de haberse convertido a la fe cristiana con anterioridad a su dueño. Esta medida supondría también, por supuesto, una invitación implícita al dueño judío para que se convirtiera a tiempo si deseaba conservar a sus esclavos[22]. En este sentido, no habría que olvidar que, tal y como reflejan de forma reiterada las constituciones imperiales y los cánones conciliares, el problema del esclavo cristiano en poder de dueños judíos constituía, sin duda alguna, una preocupación constante para las autoridades civiles y eclesiásticas del Imperio, pero adquirió quizás mayor relevancia en una provincia como África, donde la presencia de esclavos en actividades agrarias y comerciales (desarrolladas estas últimas especialmente en los principales puertos de la provincia) era muy destacada[23]. C. Saumagne era de la opinión de que esta medida actuó como una especie de cortina de humo para tratar

[20] Rabello (1988-89): II, 714.

[21] Baron (1968): III, 23 y 29. Se trataba, en efecto, de una norma dirigida únicamente a África. Según puntualiza Baron ([1968]: III, 235-236, n. 13), «la situación peculiar de la provincia liberada es lo único que puede explicar la pena draconiana y la actitud del emperador al consentir la supervisión eclesiástica. Es evidente que en los restantes lugares la pena no excedía de la multa de treinta libras que se menciona en el decreto sin fecha (1, 10, 2)».

[22] *Haec igitur omnia [...] omnes iudices et religiosissimi antistites [...] naviter et studiosissime observari procurent. Vid.* Linder (1987): 376; Rabello (1988-89): II, 713ss.

[23] Rabello (1988-89): II, 798.

de cubrir el severo comportamiento de los imperiales con los arrianos[24]. Sin embargo, la corte de Constantinopla había sido convenientemente informada de la extendida posesión judía de esclavos cristianos en África, razón por la que la repetición de su prohibición en la *novella* 37 demostraría que la información recibida no sólo contaba con una base real, sino que la administración imperial tenía un gran interés en corregir dicha situación. No puede pasarse por alto el hecho de que el propio papa Agapito felicitó al emperador en su carta del 15 de septiembre de 535 por las acertadas medidas que piadosamente había decretado para la correcta administración de la provincia recién conquistada[25].

Ahora bien, la medida de la *novella* justinianea que, por su innovación y radicalismo, sorprende sobremanera es, sin duda, la relativa a la prohibición del mantenimiento (*stare*) de las sinagogas en África y, especialmente, a su confiscación y transformación en iglesias cristianas (*ad ecclesiae figuram*)[26]. Es evidente que el uso del término *speluncae* ('cuevas', 'antros') aplicado a los lugares de culto paganos, heréticos y judíos, podría conducir a una interpretación extrema del texto legal e incitar a eventuales acciones violentas contra todos aquellos lugares donde «hombres impíos ejecutan actos sagrados» (*quum hominibus impiis sacra peragenda permittere satis absurdum est*)[27]. Gracias a la información transmitida por Procopio sabemos que esta decisión no quedó en letra muerta. La antigua sinagoga de la ciudad de Borion (quinta ciudad de la Pentápolis situada en el límite sur-occidental de la Cirenaica, muy próxima a territorio beréber), cuya construcción se remontaba legendariamente a la época salomónica, fue, por orden imperial, transformada en iglesia[28], al mismo tiempo que los habitantes judíos de la zona fueron obligados a convertirse al cristianismo:

> «La ciudad de Borion (Βόρειον), situada cerca de los bárbaros moros, jamás ha estado hasta ahora sujeta a tributo alguno, ni ha tenido nunca recaudadores de impuestos. Los judíos han vivido allí cerca desde tiempos inmemoriales y allí tenían también un templo antiguo (νεὼς ἀρχαῖος) por el que sentían una especial veneración, ya que fue construido, según cuentan,

[24] Saumagne (1913): 77-78.

[25] *Vid.* Linder (1987): 382.

[26] Juster (1914): I, 238 y 251; Hirschberg (1974): 56. En el *Codex Theodosianus* aparecen recogidas varias leyes en las que se prohibía la construcción de nuevas sinagogas (*CTh.*, XVI, 8, 25 y 27, del 423, y *Nov.* 3, del 438; *cfr. Cod. Iust.*, I, 9, 18 y *Nov.* 131, 14, del 545).

[27] *Vid.* Krauss (1958): 18-19.

[28] Existen ciertas dudas sobre si Procopio repitió, quizás de forma inconsciente, el original de la versión griega de la *novella* 37: Ἰουστινιανὸς … τοῦτον δὴ τὸν νεὼν ἐς ἐκκλησίας μεθηρ-

> por Salomón durante la época en que reinaba sobre la nación hebrea. Pero el emperador Justiniano encontró el modo de que todos los judíos abandonaran su culto ancestral y se convirtieran en cristianos, transformando su templo en una iglesia»[29].

Este texto recoge la única noticia que tenemos de época justinianea acerca de la conversión en masa de una comunidad judía. Procopio no especifica el método del que el emperador se valió para conseguir dicha conversión. El tono que el autor esgrime en este texto podría, ciertamente, considerarse como mesurado, sobre todo si se contrasta con el empleado en los párrafos precedentes, en los que, aludiendo a ancestrales costumbres corruptas (λελυμασμένα), narra con tintes moralizantes una análoga conversión de los paganos de Angila (*Aed.*, VI, 2, 14-20), por cuya salvación espiritual Justiniano sentía, al parecer, una preocupación especial. Sin embargo, resulta evidente que los judíos fueron obligados a abrazar la religión cristiana y en tal sentido ha sido interpretado el citado pasaje por la mayor parte de la historiografía[30]. No habría que olvidar, en este sentido, que, como ha observado A. M. Rabello, este episodio se produce inmediatamente después de la conquista de África y de la promulgación de la *novella* 37, lo que, por otro lado, podría indicar que, al menos en estos primeros momentos, los judíos fueron vistos por las autoridades católicas como un peligro real, tanto en el plano religioso como político[31]. Desconocemos qué postura adoptaron los judíos ante la ofensiva bizantina en África, pero cabría suponer que fue contraria a los intereses del Imperio y la Iglesia católica. Es incluso posible que, como harían después en la defensa de Nápoles del año 536, se unieran aquí también a las fuerzas que combatieron a Belisario y que, tal y como se podría deducir de las agrias palabras de Procopio, sufrieran, junto con otros grupos religiosos "insurgentes", los azotes de la represión aun después de finalizada la conquista[32]:

μόσατο σχῆμα («Justiniano... convirtió este templo a la manera de una iglesia»). *Vid.* Sharf (1972): 26; Linder (1987): 388, n. 10.

[29] Procop.*Aed.*VI.2.21-23. *Cfr.* Procop.*Pers.*I.19; *Goth.* I (V).10.25. Sobre este episodio, *vid.* Rachmuth (1906): 44-46; Slouschz (1908): 284; Juster (1914): I, 472; Friedmann (1929); Parkes (1934): 250; Baron (1968): III, 22; Chouraqui (1968): 28; Sharf (1972): 35; Hirschberg (1974): I, 47 y 56-57; Rabello (1988-89): I, 78-79; Sebag (1991): 34; Noethlichs (2001): 153; De Lange (2005): 408 y 411; Bowman (2006): 1048.

[30] *Vid.*, por ejemplo, Juster (1914): I, 251 y 274, n. 5; Parkes (1934): 250-251; Hirschberg (1974): I, 47 y 56-57; Avi-Yonah (1984): 250-251.

[31] Rabello (1988-89): I, 235.

[32] Rabello (1988-89): II, 801.

> «Es más, también fue el causante por este motivo [por favorecer a la Iglesia] de un número incalculable de asesinatos, pues en su afán por que todos aceptaran un único dogma respecto a Cristo, causó la muerte de los demás hombres sin motivo alguno. También en esto la piedad fue la excusa de su proceder, porque no le parecía que asesinaba seres humanos cuando los muertos no resultaban ser de su propio credo»[33].

En cualquier caso, su estricto monoteísmo, su inveterada "perfidia" y la amplia influencia ejercida desde hacía tiempo sobre las tribus beréberes[34], situaban a los judíos de manera natural en el grupo "aliado" de los enemigos de Belisario. Éste podría haber sido el motivo por el que Justiniano se vio inclinado a eliminar su presencia en lugares estratégicamente destacados como Borion[35]. De hecho, la ciudad cayó en manos bizantinas el mismo año en que se decretó la *novella* 37 (535)[36], cuya última disposición dejaba establecido el carácter perpetuo de su aplicación en toda la provincia de África[37].

La transformación de la sinagoga de Borion en iglesia (un caso conocido al que, a pesar del silencio de las fuentes conservadas, cabría añadir supuestamente muchos más) permitiría, asimismo, intuir la intención última

---

[33] Procop.*Arc*.13.7; trad. castellana de Signes Codoñer, 234-235.

[34] Parece que algunas tribus beréberes se habían convertido incluso al judaísmo: *vid.* Rachmuth (1906): 46-47; Slouchz (1908): 192 y 378-386; Simon (1946): 1-31 y 105-145; Hirschberg (1963): 313-339; Sharf (1972): 35; Hirschberg (1974): I, 39-57; Rabello (1988-89): I, 78; de Lange (2005): 411; Bowman (2006): 1044-1045. Según Yves Modéran (2003: 198), no es posible excluir la posibilidad de que algunas tribus beréberes se hubiesen convertido al judaísmo, especialmente en época bizantina, por influencia directa de las comunidades judías norteafricanas.

[35] En este contexto, parece lógico que Justiniano no reprodujera en su Código la afirmación teodosiana recogida en *CTh.*, XVI, 8, 9, según la cual no existían motivos para considerar ilícita a la «secta judaica» (*Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat...*).

[36] Hirschberg (1974): I, 56-57.

[37] *Novella Iust.*, 37 (ed. Schöll y Kroll [1954]: 245; Linder [1987]: 384): *Haec igitur omnia quae ad honorem sacrosanctarum dedimus ecclesiarum totius Africanae dioeceseos per praesentem piissimam et in perpetuum valituram legem, quam omnipotenti deo dedicandam esse perspeximus, sublimitas tua cognoscens firma illibataque custodire festinet et omnibus prout solitum est manifestare edictis ubique proponendis, ut nostra iussa summae pietatis rationem habentia ex omni parte inmutilata serventur* («Por tanto, conociendo tu sublimidad todo esto, que en honor de las sacrosantas Iglesias de toda la diócesis africana hemos concedido por la presente piadosísima ley perpetuamente valedera, que hemos considerado que debía ser dedicada a Dios omnipotente, apresúrese a guardarlo firme y sin menoscabo, y a hacerlo manifiesto a todos, según fue costumbre, por medio de edictos que se hayan de exponer en todas partes, a fin de que en todo se conserven incólumes nuestros mandatos, que contienen el más alto grado de piedad», trad., con ortografía corregida, de García del Corral [1889-98]: vol. 6, 185). *Vid*. Rabello (1988-89): II, 799.

que perseguía el legislador con la promulgación de una ley que, al menos formalmente, implicaría el desmantelamiento de todos los lugares de culto judío de África. La fundación e implantación de nuevas iglesias, aun a costa de los edificios de culto pagano (como en Angila) y judío (como en Borion), permitiría a ojos del emperador disponer de espacios adecuados para el cuidado espiritual de los recién convertidos a la fe nicena. El carácter misionero de estas imposiciones legales no constituía, sin embargo, una rara excepción en la política religiosa justinianea. Tan sólo habría que recordar la actividad evangelizadora de los paganos que el propio emperador había encomendado a Juan de Éfeso en el área anatólica[38]. Según se ha puesto ya de manifiesto, en el fondo subyacería el deseo de suscitar la lealtad de unos súbditos que estaban expuestos al peligro de unirse a los vecinos fronterizos, introduciendo, con el cambio radical de su confesionalidad religiosa, un elemento diferenciador que impidiese de alguna forma una eventual colaboración con los enemigos del Imperio (en el caso de los judíos, con las levantiscas tribus beréberes). «En definitiva, y en función de esta premisa –según afirma M. Vallejo Girvés–, consideramos que la conversión al cristianismo inducida por la autoridad imperial –y facilitada con el cada vez mayor número de edificios religiosos fundados en África– representaba un nuevo y poderoso instrumento de control sobre los territorios africanos conquistados»[39].

Desconocemos de dónde partió la iniciativa que dio lugar a la promulgación de esta ley, aunque es muy probable que, con el consentimiento o complicidad de Belisario, procediese de un concilio africano cuyas decisiones no han llegado hasta nosotros[40]. Esta suposición podría encontrar apoyo suficiente en la referencia a un "apocrisario" (equivalente al término latino *responsalis* usado en el texto de la *novella*)[41] que delataría el origen de la petición. Es evidente que el diácono Teodoro habría actuado como *responsalis* de la Iglesia de Cartago en Constantinopla y que Reparato, *vir sanctissimus et sacerdos* de la misma Iglesia, habría asumido la responsabilidad de elevar la petición al emperador en nombre de toda la diócesis eclesiástica de

[38] *Vid.* Whitby (1991): 111-131.

[39] Vallejo Girvés (1995): 254. *Cfr.* Cameron (1996a): 123.

[40] Jonkers (1942-43): 309ss; Baron (1968): III, 232, n. 3; Hirschberg (1974): I, 56. Según Linder (1987: 381), se trataría del concilio que, presidido por Reparato, se celebró en Cartago en el año 535.

[41] *Novella Iust.*, 37, 1. El ἀποκρισιάριος o *responsalis* era un oficial civil o militar (aunque también eclesiástico) encargado en época bizantina de comunicar las misivas oficiales y de transmitir la respuesta (ἀπόκρισις) de las mismas. *Vid.* Linder (1987): 388, n. 5.

África[42]. Por tanto, existen indicios suficientes como para suponer que esta *novella* respondía por igual a intereses comunes de la Iglesia y del Imperio, encaminados en ambos casos a impedir que la presencia de los judíos continuase distorsionando social y religiosamente el nuevo orden político bizantino establecido en la provincia de África[43].

Mucho se ha discutido sobre la vigencia temporal de estas leyes antijudías en la provincia africana. Algunos autores consideraron que se trataba de una medida temporal[44] y otros, como A. Sharf[45], pensaban incluso que la *novella* 37 en concreto nunca fue seriamente aplicada («the decree was never seriously applied»), ya que fue omitida en muchas colecciones de leyes de Justiniano posteriores al año 575[46], aunque no en todas: al menos aparece en las recopilaciones legislativas de Atanasio de Emesa (entre los años 572 y 577) y de Teodoro Hermopolitano (entre los años 572 y 602)[47].

Ciertamente, desconocemos en qué situación jurídica se encontraron los judíos africanos durante la segunda mitad del siglo VI y si la legislación justinianea continuó aplicándose de manera efectiva. Ahora bien, cualquier suposición que se acepte al respecto debe tener presente que el Derecho romano postclásico continuó careciendo de un sistema derogatorio y se mantuvo sin criterios de solución de los problemas del derecho intertemporal, de tal forma que las leyes generales tenían una vigencia perpetua, al igual que aquellas otras destinadas a territorios determinados, hasta que no fuesen expresamente anuladas. Este principio de inderogabilidad perpetuaba, pues, cualquier ley que no fuese explícitamente abrogada por otra disposición jurídica de idéntica categoría[48]. Puesto que no tenemos noticia alguna sobre una hipotética derogación de las disposiciones que Justiniano emitió para África, cabría suponer que, al menos formalmente y exclusivamente en esta provincia del Imperio, mantendrían toda su fuerza legal bajo el gobierno de sus sucesores. Si bien es cierto que en la práctica pudieron haber caído en

---

[42] *Novella Iust*., 37 (ed. Schöll y Kroll [1954]: 244; Linder [1987]: 382): *[…] Cum igitur Reparatus vir sanctissimus sacerdos eiusdem nostrae Carthaginis Iustinianae, qui venerando concilio totius Africae sanctissimarum ecclesiarum praeesse dignoscitur, una cum ceteris eiusdem provinciae reverentissimis episcopis litteris propriis per Theodorum virum religiosum diaconum et responsalem eiusdem venerabilis ecclesiae civitatis Carthaginis Iustinianae destinatis nostram […].*

[43] Sharf (1972): 26; Rabello (1988-89): II, 800-801.

[44] Jones (1992): I, 286.

[45] Sharf (1972): 26.

[46] *Cfr.* Noailles (1912): I, 179, 184, 195 y 258.

[47] Linder (1997): 27ss y 33ss.

[48] *Vid.* Guarino (1980[4]): 293; Rascón García (1992): 260.

desuso y que, después de Justiniano, sólo en raras ocasiones pudo haberse impuesto su aplicación, debe admitirse que, al menos legalmente, existía la posibilidad de invocar en cualquier momento la vigencia de estas leyes para menoscabar la posición jurídica y religiosa de una determinada comunidad judía. En otras palabras, la tolerancia hacia los judíos podría responder a una realidad *de facto*, pero no *de iure*, lo que implicaba que éstos no viesen reconocidos todos sus derechos para practicar libremente su religión o conservar sus sinagogas con todas las garantías jurídicas. De hecho, puesto que no fueron oficialmente abolidas, las leyes justinianeas constituirían siempre un instrumento de coerción susceptible de ser aplicado contra esta minoría religiosa en momentos de necesidad o conveniencia. En este sentido, sabemos que en los últimos años del reinado de Justino II (565-578), sobrino y sucesor de Justiniano, se produjo un endurecimiento de las medidas contra cualquier manifestación herética, incluida la samaritana[49], que pudo haber influido muy desfavorablemente en la situación jurídica de los judíos africanos.

Ante la ausencia de información concreta en las fuentes que tratan el ámbito africano después de la época de Justiniano, podríamos admitir que, en general, los judíos en África, como los que habitaban en el resto del Imperio bizantino, vivieron un período de cierta tranquilidad bajo el gobierno de Mauricio (582-602). Parece que este emperador renunció a convertir por la fuerza a los judíos y a confiscar las sinagogas que aún quedaban en pie dentro de las fronteras del Imperio[50], señal inequívoca de que ambos hechos se habían producido con anterioridad a su reinado, tal vez recientemente. Conocemos esta insólita decisión (insólita por desvelar una falta de intención imperial) gracias a ciertas referencias que se encuentran en el epistolario de Gregorio Magno[51] sobre el derecho garantizado por ley a los judíos de vivir sin temor y de mantener pacíficamente la posesión de sus sinagogas[52]. Es cierto que el papa se refería a la situación de los judíos en Italia y las islas, donde la conquista bizantina había puesto en vigor el *Codex Iustinianus*, mientras que la *novella* 37 había sido emitida solamente para África. Podría pensarse que esa situación favorable para las comunidades judías en Italia pudo haber tenido también un carácter general o que, en todo caso, pudo

[49] Puliatti (1991): 333-349.
[50] Monceaux (1902): 27; Slouschz (1908): 285; Hirschberg (1974): I, 57.
[51] Gregorio Magno, *Epist.*, VIII, 25; IX, 195 (*MGH, Epist.* II, 27 y 183).
[52] *Vid.* Hirschberg (1974): 57; Chouraqui (1968): 28; Sebag (1991): 34.

haberse reproducido igualmente en África[53]. No parece, sin embargo, que Mauricio albergarse convicciones de respeto hacia los judíos tan elevadas como para proceder a un cambio jurídico tan radical cuando las circunstancias aconsejaban, como camino más cómodo, mantener, al menos formalmente, la legislación anterior. De hecho, no parece que interviniese para interceder por la libertad de los judíos cuando su primo Domiciano, obispo de Mitilene y metropolitano de la Armenia bizantina, promovió la conversión por la fuerza de las comunidades judías de la provincia. Nuestra fuente de información, Juan de Nikiu, advierte además que de esos conversos surgieron, en realidad, "falsos cristianos"[54].

Ahora bien, resulta muy significativo que el derecho canónico aplicado en África durante la segunda mitad del siglo VI haya conservado algunos cánones antijudíos, señal de que éstos aún estaban vigentes. En realidad, muchas de esas disposiciones legales habían nacido (al igual que la *novella* 37) en el ámbito eclesiástico y, por tanto, no era de extrañar que, tras haber sido asumidas y desarrolladas por el ordenamiento jurídico imperial[55], terminaran por influir y sobrevivir posteriormente en el derecho canónico[56]. En efecto, disponemos de dos obras de origen africano en las que se recopilaron los principales cánones conciliares reconocidos por la diócesis eclesiástica de África. La primera, conocida como *Breviatio canonum*, fue compilada en el año 546 por Fulgencio Ferrando, diácono de la iglesia de Cartago; y la segunda, que recibe el nombre de *Breviarium Canonicum*, fue reunida y compuesta por el obispo africano Cresconio (*Crisconius Africanus*) hacia el año 570. La obra de Ferrando presenta además pequeños resúmenes de los cánones con la referencia precisa de los textos completos originales[57]. De ella nos interesan los tres cánones que hacen referencia a los judíos (185, 186 y 196)[58]. Los dos primeros (procedentes en origen del Concilio de Laodicea de 341) tenían por objeto evitar cualquier tipo de relación cristiana con los judíos, ejemplifi-

[53] Rabello (1988-89): I, 79.

[54] Juan de Nikiu, *Chronicon*, XCIX, 2 (texto etíope, con traducción francesa, editado por Zotenberg [1883]: 415, y trad. inglesa de Charles [1916]: 162). *Vid.* Starr (1935): 283; Baron (1968): III, 32.

[55] «From our particular perspective we must recognize –afirma N. de Lange– the anti-Jewish trend of the Byzantine legislation is purely and exclusively an echo of the anti-Jewish thrust of the Church: it has no independent source» (De Lange [1992]: 22). *Cfr.* Sharf (1972): 19ss.

[56] Linder (1985): 60.

[57] Linder (1997): 563-564.

[58] Slouschz (1908): 285; Aziza (1985): 52.

cada en la aceptación impropia de regalos y de pan ázimo procedente de las festividades judías. El último de los cánones procedía, según el autor, de un concilio cartaginense que prohibía a los judíos, junto con los actores, herejes y paganos, presentar cargos en los procesos judiciales[59]. Se trataba, sin duda, del canon 129 del Concilio de Cartago de 419 (el cual será reproducido, a su vez, en el canon sexto del Concilio de Hipona celebrado en el año 427). En él se negaba la *licentia accusandi* a los *servi*, a los *liberti* y a todas aquellas personas salpicadas por la infamia, entre las que se encontraban los actores, los paganos y los judíos, a las que las leyes no les permitían denunciar crímenes públicamente[60]. En el canon original del concilio cartaginense de 419 se reconocía a los judíos únicamente la *licentia accusandi in causis propriis*, pero Fulgencio Ferrando eliminó esta excepción[61], aunque es probable que ya no apareciera en el Concilio de Cartago de 525, que reprodujo un gran número de cánones de los concilios africanos anteriores[62].

Por su parte, Cresconio compuso su obra a partir de los cánones de concilios griegos y africanos principalmente de los siglos IV y V[63]. Además de la preocupación por reproducir aquellos cánones destinados a regular la correcta celebración de la Pascua cristiana diferenciándola de la judía (X) y a prohibir las relaciones sexuales con herejes, paganos y judíos (XLVII), Cresconio vuelve a recoger aquellos cánones que denigraban la aceptación de regalos y del pan ázimo procedentes de los judíos en los días de sus fiestas religiosas (LXX) y, especialmente, los que negaban a los judíos, una vez más, el *ius accusandi*, salvo, ahora sí, *in causis propriis* [64].

A juzgar por la selección de cánones de estas dos colecciones, parece evidente que la Iglesia africana sentía un especial interés por regular la capacidad jurídica concedida a los judíos y los límites atribuidos a la jurisdicción de sus tribunales rabínicos. No es extraño, por tanto, que descubramos en el derecho canónico disposiciones jurídicas procedentes de la legislación romana.

---

[59] Linder (1997): 565.

[60] Pakter (1988): 157-158; Rabello (1988-89): II, 537-538; González Salinero (2000): 121-122.

[61] Pakter (1988): 162.

[62] Ed. de Munier (1974): 254-282. *Vid.* Rabello (1988-89): II, 544.

[63] Cameron (1982): 42, n. 112; Rabello (1988-89): II, 545.

[64] *PL* 88, cols. 904D-905A.

Aunque durante el siglo IV los judíos continuaron considerándose *cives Romani*[65], una ley de Arcadio y Honorio del año 398 reconocía la autoridad de los tribunales rabínicos para juzgar litigios propiamente religiosos. Sin embargo, en virtud de esa misma constitución, los casos penales y civiles debían siempre dirimirse en los tribunales ordinarios romanos, aunque se permitía a los litigantes, siempre que se pusieran de acuerdo a través de un *compromissum*, solventar los casos civiles en los tribunales rabínicos, los cuales actuarían en este supuesto conforme a las normas del arbitraje[66]. Ahora bien, en la época de Justiniano incluso la autonomía rabínica en la administración de justicia en el ámbito religioso fue abolida. Este emperador cambió el significado de la constitución anterior con la simple omisión de la partícula *non* que figuraba antes de *ad superstitionem eorum pertinent*[67].

Muy vinculadas al sometimiento jurisdiccional romano estaban las limitaciones impuestas a los judíos en los procedimientos judiciales. Según una ley del año 531 de inequívoco origen africano, se impedía a los judíos testificar en los procesos abiertos contra individuos cristianos[68]. Y en los cánones anteriormente citados no se les reconocía ni siquiera el *ius accusandi*[69], lo que puede dar idea de la situación de indefensión jurídica en la que se encontrarían las comunidades judías en el momento de la aplicación efectiva de estas disposiciones.

Avanzando un poco más en el tiempo, una fuente incierta de finales del siglo VIII aseguraba que el emperador Focas (602-610) había ordenado el bautismo forzoso de todos los judíos del Imperio[70]. Sin embargo, Ps. Dionisio de Tell-Mahre, de cuya *Crónica* procede esta noticia, es un autor conocido especialmente por su imprecisión histórica. De hecho, en esta ocasión atribuye la citada medida al emperador Focas situándola a un mismo tiempo en el año 616-617, es decir, iniciada ya claramente la época de Heraclio I

---

[65] *CTh.*, II, 1, 10 (ed. Mommsen [1904], p. 75): *Iudaei Romano et communi iure viventes* [...] («Los judíos que viven en el Impero romano y bajo su derecho común»). *Vid.* Rabello (1996): 151.

[66] *Vid.* Rabello (1999): 52-53. Sobre el arbitraje en el Derecho romano, *vid.* ahora en general Fernández de Buján (2006).

[67] *C.Iust.*, I, 9, 8 (*cfr. Nov. Iust.*, 146, del año 553). *Vid.* Rabello (1996): 154, (1999): 54ss.

[68] *C.Iust.*, I, 5, 21. *Vid.* Linder (1985): 63, n. 15.

[69] En la legislación justinianea descubrimos que no podían testificar contra los cristianos (*C.Iust.*, I, 5, 2) y que debían someterse a los tribunales ordinarios incluso en asuntos religiosos (*C.Iust.*, I, 9, 8 y I, 9, 15).

[70] Ps. Dionisio de Tell-Mahre, *Makhtebhānūthā* (*Chronica*), *ad annum* 928 (a.d. 617), pp. 4-5.

(610-641)[71]. Es muy probable que, a pesar del error cronológico, este autor se estuviese refiriendo de pasada a la orden de conversión forzosa de los judíos que emitió el emperador Heraclio y cuya aplicación se extendió también a la provincia africana en el año 632[72].

Esta drástica medida aparece reflejada en la obra anónima conocida bajo el título de *Doctrina Iacobi nuper baptizati* (Διδασκαλία τοῦ Ἰακώβου νεοβαπτιστοῦ)[73] y en el epistolario de Máximo el Confesor (579/80-662)[74]. En la primera obra se narra la disputa entre un judío convertido al cristianismo, Jacob, y algunos de sus antiguos correligionarios. Originario probablemente de Palestina, era agente de un comerciante de Constantinopla cuando se inició la "persecución" de los judíos en África. Aunque era de origen judío, este personaje aparece en la narración portando consigo un documento del propietario de los bienes con los que comerciaba en Cartago que le acreditaba como cristiano para evitar que fuese apresado y maltratado como cualquier judío sospechoso. Su verdadera condición hebrea fue descubierta por casualidad, siendo entonces obligado (con la amenaza de la tortura) a aceptar el bautismo[75]. No mucho tiempo después se convirtió en un ardiente creyente de su nueva religión. Lo encontramos entonces debatiendo en Cartago con los judíos (entre ellos, con un tal Justo, un comerciante que también había llegado a la ciudad por negocios), tratando de convencerles para que se convirtieran voluntariamente al cristianismo. La *Doctrina* menciona a otro

[71] *Vid.* Starr (1935): 284; Hirschberg (1974): 57; Rabello (1988-89): I, 79.

[72] Rabello (1988-89): I, 79; Albert (2008): 165.

[73] La primera edición del texto griego fue publicada por Bonwetsch (1910). La edición crítica más moderna con traducción francesa corresponde a Déroche (1991: 47-273; las traducciones eslava y árabe de la laguna del texto griego aparecen en las pp. 70-75). Actualmente, Francisco Maldonado está preparando una traducción al castellano de la versión griega de esta obra, que será publicada en breve por el Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas de la Universidad de Granada. Una edición y traducción francesa del texto etíope puede verse en Grébaut (1908): 551-643, y (1917): 5-109. Sobre esta obra, *vid.* en general Starr (1935): 288-289; Graf (1944): 372-373; Dagron (1991): 23ss; Olster (1994): 158ss; Krauss-Horbury (1995): 62-63; Déroche (1999): 144ss; Külzer (1999): 142-147.

[74] Especialmente su *Epist.* XIV (*PG* 91, cols. 533-544; trad. francesa en Ponsoye [1998]: 164-169) y su *Epist.* VIII (*PG* 91, cols. 440-445; trad. francesa en Ponsoye [1998]: 108-111), junto con la parte final de la misma conservada en el ms. *Vat. gr.* 1502, f. 175, del siglo XI, y en su copia *Vat. gr.* 505, f. 142^{v}-143, del año 1105 (ed. Devreesse [1937]: 34-35; trad. inglesa en Laga [1990]: 183-184). Sobre estas cartas, *vid.* Laga (1990): 183-188; Schreckenberg (1995^{3}): 447; Dagron (1991): 30ss; Déroche (1999): 159. Sobre Máximo el Confesor y su pensamiento, *vid.* Heinzer-Schönborn (eds.) (1982); Louth (1996); Törönen (2007).

[75] *Vid. Doctrina*, I, 40ss. (Déroche [1991]: 129ss; Bonwetsch [1910]: 39ss).

judío, Nonos, un habitante de la propia Cartago que, sin embargo, se había negado a aceptar la nueva fe. Según nuestra fuente, Jacob abandonó la ciudad en el año 634[76].

Por la misma época, Máximo el Confesor describe igualmente cómo el prefecto de África, Jorge, siguiendo el mandato imperial, reunió en el día de Pentecostés (31 de mayo) del año 632 a los dirigentes de la comunidad judía de Cartago para exigirles su inmediata conversión al cristianismo (junto con sus esposas, hijos y sirvientes) como prueba inequívoca de su lealtad al emperador[77]. Ante la resistencia judía a aceptar voluntariamente la fe cristiana, fueron obligados por la fuerza a recibir el bautismo[78].

No estamos en condiciones de saber si esta medida tuvo vigencia en todo el Imperio. Aunque es cierto que contamos con evidencias de situaciones similares en otros lugares como Gaza, en Palestina, o Tomei, en Egipto, donde 375 judíos fueron bautizados por la fuerza tras una *disputatio* mantenida entre los jefes de la comunidad y un monje[79], y aunque el propio Máximo afirma haber oído que en todas las partes del Imperio romano estaba sucediendo lo mismo[80], lo cierto es que algunos pasajes significativos de la *Doctrina* sugieren lo contrario[81]. En efecto, Justo (el antagonista de Jacob) declara que, si en esos momentos se hubiese encontrado en su patria (Ptolemaida o Sykamina), nada habría tenido que temer[82], de donde se deduce que en esas regiones no se había impuesto el decreto. Y aún resulta más evidente cuando el mismo personaje anuncia su regreso a Ptolemaida para convertir a su familia[83].

Dado que el supuesto de una hipotética amenaza judía para el Imperio no tenía ya sentido[84], es muy posible que, como se ha indicado, el emperador pretendiera con esta norma mantener ligados (aunque fuese superficialmente) a los judíos al Imperio contra la amenaza árabe e impedir con ello

---

[76] *Doctrina*, V, 19-20 (Déroche [1991]: 213-219; Bonwetsch [1910]: 89-91). *Vid.* Hirchberg (1974): 58-59; Starr (1935): 288; Parkes (1934): 285-287; Külzer (1999): 144-147; Olster (2001): 284.

[77] Devreesse (1937): 33-34; Laga (1990): 183ss; Olster (1994): 85-86 y 91ss; Cameron (1996b): 255; Külzer (1999): 144.

[78] Starr (1935): 288.

[79] *Vid.* Griveau (1908): 298ss; Starr (1935): 288; Rabello (1988-89): I, 91.

[80] Devreesse (1937): 35. *Cfr.* Olster (1994): 86.

[81] *Vid.* Olster (1994): 161; Albert (2008): 166.

[82] *Doctrina*, III, 2 (Déroche [1991]: 155; Bonwetsch [1910]: 54).

[83] *Doctrina*, V, 19 (Déroche [1991]: 213; Bonwetsch [1910]: 88). *Vid.* Olster (1994): 85, (2001): 284, n. 26.

[84] Sharf (1955): 108.

una eventual alianza con los conquistadores musulmanes[85], o simplemente forzar, de manera desesperada, un último intento de uniformidad religiosa de un Imperio que sólo podía aferrarse ya en África a una imagen propagandística de autoridad absolutamente ilusoria. En realidad, lo único que generó este decreto fue un aluvión de falsas conversiones[86], razón principal por la cual Máximo el Confesor expresó su disconformidad (una vez más, de forma contestataria) al final de una de sus cartas, según la versión ampliada conservada en el ms. *Vat. gr.* 1502, f. 175, del siglo XI (y su copia, *Vat. gr.* 505, f. 142ᵛ-143, del año 1105):

> «Guardo ciertas reservas sobre su esperada apostasía [de los judíos], siguiendo al santo Apóstol [*II Tes* 2, 3], por temor a que inicialmente tenga lugar su asimilación al pueblo de los fieles, por medio de la cual estarían en condiciones, sin levantar sospechas entre los más ingenuos, de causar escándalos contra nuestra santa fe, y que sea revelada una señal sin ambigüedad de los tumultos que anuncian la destrucción final»[87].

Máximo era contrario a la conversión forzosa de los judíos, básicamente, como él mismo afirma, por dos razones: la presencia de estos falsos conversos profanaba los misterios cristianos y el bautismo podía ocultar los "crímenes" de los judíos de forma que «podían librarse de la repetida condena que había crecido enormemente en la oscuridad de su impiedad»[88]. Es cierto que la objeción final de Máximo al bautismo forzoso de los judíos era similar a la reflejada en la *Doctrina*. Sin embargo, la crítica del Confesor estaba fundamentada en la común convicción entre los cristianos de que el Anticristo aparecería invocado por los judíos. En cambio, el autor de la *Doctrina* pensaba que el bautismo forzoso era la última ocasión de perdón y redención para los judíos; sin negar que la conversión, aun siendo forzada, fuese una señal del fin del mundo, esperaba al mismo tiempo que supusiese una especie de "renacimiento" para los judíos, razón por la que debían darse gracias a Dios y a los hombres a quienes les había encomendado su bautismo[89].

---

[85] Starr (1940): 192ss, (1970): 1; Sharf (1955): 109 y n. 39; Rabello (1988-89): I, 79.

[86] De Lange (1992): 23.

[87] Max. Conf., *Epist.*, VIII (ed. Devreesse [1937]: 35). *Cfr.* Laga (1990): 183-184.

[88] Max. Conf., *Epist.*, VIII (ed. Devreesse [1937]: 35): [...] μή πως [...] τὴν [δὲ] κατάκρισιν πολλαπλασίονα καταστήσωσι τῷ ζόφῳ συναυξηθεῖσαν τῆς ἀπιστίας.

[89] Olster (2001): 286-287.

Ciertamente, la suerte del Imperio bizantino, con o sin sus judíos bautizados, ya estaba echada en África, pero hasta la llegada misma de los musulmanes en el año 647, los judíos africanos habrían de sufrir una presión continua que, más allá de sus consecuencias inmediatas tras el edicto de conversión forzosa, pudo desembocar en una situación de verdadera angustia[90].

Raúl González Salinero

Departamento de Historia Antigua
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
C/ Senda del Rey, 7
28040 MADRID
rgsalinero@geo.uned.es

[90] De hecho, los intentos de conversión violenta a la fe cristiana sentaron, según observó Baron (1968: III, 37), un inquietante precedente.

Bibliografía

Albert, B.-Sh. (2008), «Christians and Jews», en: Th. F. X. Noble-J. M. H. Smith (eds.), *The Cambridge History of Christianity, 3. Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*, Cambridge, pp. 159-177 y 682-685.

Avi-Yonah, M. (1984), *The Jews under Roman and Byzantine Rule. A Political History of Palestine from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Jerusalén.

Aziza, Cl. (1985), «Quelques aspects de la polémique judéo-chrétienne dans l'Afrique romaine (IIe-VIe siècles)», en: C. Iancu-J.-M. Lassere (eds.), *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'Antiquité et le haut Moyen-Âge*, Montpellier, pp. 49-56.

Baron, S. W. (1968), *Historia social y religiosa del pueblo judío, III. Herederos de Roma y Persia*, trad. de E. Goligorsky, Buenos Aires (= N. York 1964^{2}).

Bonwetsch, N. (1910), *Doctrina Iacobi nuper baptizati*, Berlin [Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge Bd. XII, 3].

Bowman, St. (2006), «Jews in Byzantium», en: S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism, IV. The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge, pp. 1035-1052.

Cameron, Av. (1982), «Byzantine Afrique. The Literary Evidence», en: J. H. Humphrey (ed.), *Excavations at Carthage 1978 Conduced by the University of Michigan*, Ann Arbor, Michigan, VII, pp. 29-62.

— (1996a), *Procopius and the Sixth Century*, London-N. York (= Berkeley 1985).

— (1996b), «Byzantines and Jews: Some Recent Work on Early Byzantium», *BMGS* 20, 249-274.

Chouraqui, A. N. (1968), *Between East and West. A History of the Jews of North Africa*, trad. de M. M. Bernet, Philadelphia (= Paris 1952).

(1972), *La saga des Juifs en Afrique du Nord*, Paris.

Codex Theodosianus, libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis, ed. Th. Mommsen, Berlin 1904 (= 1962^{3}).

Corpus Iuris Civilis, editio stereotypa, vol. I: Institutiones Iustiniani, recognovit P. Krüger; *vol. II: Digesta Iustiniani*, recognovit Th. Mommsen, retractavit P. Krüger; *vol. III: Codex Iustinianus*, recognovit et retractavit P. Krüger; *vol. IV: Novellae*, recognovit R. Schoell, absolvit G. Kroll, Berlin 1954.

Cront, G. (1982), «La repression de l'heresie au Bas-Empire pendant le regne de Justinien Ier (527-565)», *Byzantiaka* 20, 39-51.
Dagron, G. (1991), «Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle», *Travaux et Mémoires* 11, 17-46.
Decret, Fr. (1996), *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris.
De Lange, N. (1992), «Jews and Christians in the Byzantine Empire: Problems and Prospects», en: D. Wood (ed.), *Christianity and Judaism*, Oxford, pp. 15-32.
— (2005), «Jews in the Age of Justinian», en: M. Maas (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, pp. 401-426.
Déroche, V. (1991), «*Doctrina Jacobi nuper baptizati.* Édition et traduction», *Travaux et Mémoires* 11, 47-273.
— (1999), «Polémique anti-judaïque et émergence de l'Islam (7e-8e siècles)», *REB* 57, 141-161.
Devreesse, R. (1937), «La fin inédite d'une lettere de Saint Maxime: un batême forcé des Juifs et de samaritains a Carthage en 632», *Revue des Sciences Religiouses* 17, 25-35.
Ps. Dionisio de Tell-Mahre, *Makhtebhānūthā* (*Chronica*), ed. J. B. Chabot, *Incerti auctoris Chronicon pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, Leuven 1949-1953 [CSCO 19, 104, 121, Script. Syri 43, 53, Ser. 3, 1].
Fernández de Buján, A. (2006), *Jurisdicción y arbitraje en Derecho romano*, Madrid.
Friedmann, K. (1929), «Gli Ebrei in Cirenaica prima della conquista araba», *Atene e Roma* 10, 199-210.
Frohne, R.-Gothofredus, J. (1991), *Codex Theodosianus 16, 8, 1-29,* trad. alemana, Bern u. a.
García del Corral, I. L. (1889-98), *Cuerpo del Derecho Civil Romano*, 6 vols., Barcelona (reimpr. Valladolid 2004).
Georger, A. (1993), «La antigua Iglesia de África del norte», en: H. Teissier-R. Lourido Díaz (coords.), *El cristianismo en el norte de África*, Madrid, pp. 19-36.
González Salinero, R. (2000), *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid.
— (2004), «Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente», *Sefarad* 64, 27-74.
Graf, G. (1944), *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Roma.
Grébaut, S., *Sargis d'Aberga (Controverse judéo-chrétienne),* texte éthiopien publié et traduit, en: *Patrologia Orientalis* 3 (1908), pp. 551-643, y 13 (1917), pp. 5-109.

Griveau, R. (1908), «Histoire de la conversion des Juifs habitants de la ville de Tomei en Egypte», *Revue de l'Orient Chrétien* 13, 298-313.

Guarino, A. (1980[4]), *L'ordinamento giuridico romano*, Napoli.

Heinzer, F.-Schönborn, C. (eds.) (1982), *Maximus Confessor*, Freiburg-Schweiz.

Hirschberg, H. Z. (1963), «The Problem of Judaized Berbers», *Journal of African History* 4, 313-339.

— (1974), *A History of the Jews in North Africa, 1. From Antiquity to the Sixteenth Century*, Leiden.

Hugoniot, Chr. (2000), *Rome en Afrique. De la chute de Carthage aux débuts de la conquête arabe*, Paris.

Irmscher, J. (1988), «La legislazione di Giustiniano sugli ebrei», *Augustinianum* 28, 361-365.

Johannes Nikiu, *Chronicon*, texto etíope con traducción francesa editado por H. Zotenberg, *Notices et extraits des mss de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1883; trad. inglesa de R. H. Charles, *The Cronicle of John, Bishop of Nikiu*, London-Oxford 1916.

Jones, A. H. M. (1992), *The Later Roman Empire, 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, 2 vols., Baltimore (= Oxford, 1964).

Jonkers, E. J. (1942-43), «Einige Bemerkungen über der Verhältnis der christlichen Kirche zum Judentum vom vierten bis auf das siebente Jahrhundert», *Mnemosyne* 11, 304-320.

Juster, J. (1914), *Les Juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, 2 vols., Paris (reed. N. York 1965).

Krauss, S. (1958), «The Christian Legislation on the Synagogue», en: S. Löwinger-A. Scheiber-J. Somogyi (eds.), *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Jerusalén, pp. 14-41.

Krauss, S.-Horbury, W. (1995), *The Jewish-Christian Controversy from the Earliest Times to 1789,* vol. I. History, Tübingen.

Külzer, A. (1999), *Disputationes graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*, Stuttgart-Leipzig.

Laga, C. (1990), «Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works. Theoretical Controversy and Practical Attitude», *Byzantinoslavica* 51, 177-188.

Linder, A. (1985), «La loi romaine et les juifs d'Afrique du nord», en: C. Iancu-J.-M. Lassere (eds.), *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'Antiquité et le haut Moyen-Âge*, Montpellier, pp. 57-64.

— (1987), *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit-Jerusalén.

— (1997), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Detroit-Jerusalén.
Louth, A. (1996), *Maximus the Confessor*, London-N. York.
Maximus Confessor, *Epistulae*, *PG* 91; trad. francesa de E. Ponsoye (introd. J.-Cl. Larchet), *Saint Maxime le Confesseur*, *Lettres*, Paris 1998.
Modéran, Y. (2003), *Les maures et l'Afrique romaine (IVe-VIIe siècle)*, Roma.
Monceaux, P. (1902), «Les colonies juives dans l'Afrique romaine», *Revue des Études Juives* 44, 1-28.
Munier, Ch. (ed.) (1974), *Concilia Africae, a. 345-a. 525*, Turnhout [*Corpus Christianorum. Series Latina*, 149].
Noailles, P. (1912), *Les collections* Novelles *de l'empereur Justinien*, 2 vols., Bordeaux.
Noethlichs, K. L. (1996), *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt.
— (2001), *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert)*, Berlin.
Olster, D. M. (1994), *Roman Defeat, Christian Response and the Literature Construction of the Jew*, Philadelphia.
— (2001), «Letteratura apocalittica ebraica e cristiana nel VII secolo: un raro caso di "dialogo" ebraico-cristiano», en; A. Lewin (ed.), *Gli ebrei nell'Impero romano. Saggi vari*, Giuntina, Firenze, pp. 279-293.
Pakter, W. (1988), *Medieval Canon Law and the Jews*, Ebelsbach.
Parkes, J. (1934), *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, London.
Procopius Caesariensis, *Opera omnia*, ed. J. Haury, 4 vols., Múnich-Leipzig, 2001.
— (2000), *Historia secreta*, trad. de J. Signes Codoñer, Madrid [BCG 279].
Puliatti, S. (1980), *Ricerche sulla legislazione «regionale» di Giustiniano. Lo statuto civile e l'ordinamento militare della prefettura africana*, Milano.
— (1991), *Ricerche sulle Novelle di Giustino II, 2. Problemi di diritto privato e di legislazione e politica religiosa*, Milano.
Rabello, A. M. (1988-89), *Giustiniano, ebrei e samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, 2 vols., Milano.
— (1996), «Jewish and Roman Jurisdiction», en: N. S. Hecht-B. S. Jackson-S. M. Passamaneck-D. Piattelli-A. M. Rabello (eds.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford, pp. 141-167.
— (1999), «Civil Jewish Jurisdiction in the Days of Emperor Justinian (527-565): *Codex Justinianus* 1.9.8.», *Israel Law Review* 33, 51-66 (= A. M. Ra-

BELLO, *The Jews in the Roman Empire: Legal Problems, from Herod to Justinian*, Aldershot-Burlington 2000, cap. XIII).

— (2006), «Justinian and the Revision of Jewish Legal Status», en: S. T. KATZ (ED.), *The Cambridge History of Judaism, IV. The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge, pp. 1073-1076.

RACHMUTH, M. (1906), «Die Juden in Nordafrika bis zur Invasion der Araber (644 der gewöhnlichen Zeirechnung)», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 50, 22-58.

RASCÓN GARCÍA, C. (1992), *Manual de Derecho romano*, Madrid.

RAVEN, S. (1993), *Rome in Africa*, London-N. York (= 1969).

SAUMAGNE, C. (1913), «Étude sur la propriété ecclésiastique à Carthage d'après les novelles 36 et 37 de Justinien», *BZ* 20, 77-87.

SCHRECKENBER, H. (1995[3]), *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1-11. Jh.)*, Frankfurt am Main (= 1982).

SEBAG, P. (1991), *Histoire des Juifs de Tunisie des origines a nos jours*, Paris.

SHARF, A. (1955), «Byzantine Jewry in the Seventh Century», *BZ* 48, 103-115.

— (1972), *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London.

SIMON, M. (1946), «Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 26, 1-31 y 105-145 (= IDEM, *Recherches d'histoire Judéo-Chrétienne*, Paris-Den Haag 1962).

— (1986), *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)*, transl. H. McKeating, Oxford (= Paris 1964[2]).

SLOUSCHZ, N. (1908), *Hébraeo-Pheniciens et Judéo-Berbères. Introduction a la histoire des Juifs et du Judaïsme en Afrique*, Paris [Archives Marocaines, XIV].

STARR, J. (1935), «Byzantine Jewry on the Eve of the Arab Conquest (565-638)», *Journal of the Palestine Oriental Society* 15, 280-293.

— (1940), «St. Maximus and the Forced Baptism at Carthage in 632», *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 16, 192-196.

— (1970), *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204*, N. York.

STERN, K. B. (2008), *Inscribing Devotion and Death. Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*, Leiden-Boston.

TÖRÖNEN, M. (2007), *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confesor*, Oxford.

VALLEJO GIRVÉS, M. (1995), «Funcionalidad político-ideológica de las edificaciones religiosas en el África de la *renovatio imperii* justinianea», *Polis* 7, 247-264.

Whitby, M. (1991), «John of Ephesus and the Pagans: Pagan Survivals in the Sixth Century», en: M. Salomon (ed.), *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium*, Kraków, pp. 111-131.

Recibido: 17.09.2009
Aceptado: 25.10.2009

LA POBREZA EN *JUAN EL LIMOSNERO*, DE LEONCIO DE NEÁPOLIS: LÉXICO Y CONTEXTO*

RESUMEN: Se estudia el texto de *JL* enfocando el tema de la pobreza, la evolución de los términos ἐλεημοσύνη y ἐντολή; se analizan los distintos tipos de "pobres" que aparecen en el contexto social del relato y las motivaciones ideológicas que mueven al patriarca. Se concluye que ante una realidad intemporal –la pobreza–, la "compasión" pagana se hace "carne" en las entrañas del cristiano: la misericordia frente al necesitado no puede volcarse sino en acciones concretas. A ello apunta la intención didáctica de este relato, en el que la realidad social emerge como objeto de atención por parte de un patriarca que se hace así modelo del cristiano, súbdito o dirigente, y en el cual el léxico subraya, con imágenes fuertes, la conmoción interior que ha de movilizar la actitud caritativa.

PALABRAS CLAVE: Hagiografía, pobreza, Bizancio, Leoncio, Juan el limosnero.

ABSTRACT: The text *Life of John the Almsgiver* is studied on the theme of poverty; one pays attention to the evolution of the words ἐλεημοσύνη and ἐντολή and the various types of "poor", with the ideological motivations of the patriarch. It is concluded that in front of the poverty as eternal reality, the pagan "pity" is made "flesh" in the entrails of the Christian man: the mercy to the needy person must bend over concrete actions. The didactic intention of this tale points to this action; about that, the patriarch is a model of Christian man, subject or leader. The vocabulary and the strong images underline the inner commotion which mobilizes the charitable act.

KEY-WORDS: Hagiography, poverty, Byzantium, Leontius, John the Almsgiver.

* Una versión simplificada de este trabajo fue leída en el "VIII Encontro Internacional de Estudos Medievais" (Vitória, Brasil) el 12 de agosto de 2009.

Hacia el año 640 de nuestra era, el obispo de Neápolis en Chipre, Leoncio, resolvió continuar una biografía que habían dejado inconclusa, según él mismo dice, Juan Mosco y Sofronio. El personaje central de esa biografía era un *πάπας*, es decir, un patriarca, el de Alejandría, que era entonces uno de los cinco patriarcados de la cristiandad. Dado que Egipto era una zona mayoritariamente volcada al monofisismo –corriente condenada por la Iglesia por cuanto negaba la doble naturaleza, humana y divina, de Cristo–, el emperador designó para el cargo a un cortesano de Constantinopla, aunque natural de Chipre, con el fin de que pusiese coto a esa herejía[1]. Porque hay que tener en cuenta que el patriarca era no sólo una autoridad eclesiástica, sino también una autoridad civil, jurídica y económica, de modo tal que su peso y su poder en las cuestiones de Estado eran muy grandes.

Ese personaje es un tal Juan, un laico viudo que había perdido a sus hijos[2]. En esta caracterización aparece un *tópos* reiterado en la hagiografía, que es el de dejar en claro que el clérigo, al asumir su función, o el monje, al abandonar el mundo, no dejan de cumplir sus deberes de estado[3]. Un ejemplo lo tenemos en otra de las biografías debidas a Leoncio, quizás la más famosa e influyente, la *Vida de Simeón el loco*, en la que los dos personajes amigos que se hacen anacoretas, preocupados por haberse alejado el uno de su esposa y el otro de su madre, quedan liberados al fallecer ambas mujeres; tanto la preocupación cuanto la solución son destacadas para exonerar a los personajes.

En este marco biográfico, desde el título mismo de la narración queda en primer plano la virtud principal de Juan: ser un ἐλεήμων. Este adjetivo, así como los sustantivos ἐλεημοσύνη y ἔλεος y el verbo ἐλεέω, pertenecen a una familia de palabras que en el griego clásico correspondía al campo semántico de 'tener compasión'. Quizás ἔλεος sea el término más famoso por haberlo considerado Aristóteles uno de los fenómenos psíquico-espirituales

[1] Ya desde el 537 los emperadores venían imponiendo patriarcas melquitas: Pablo de Tabennisi (537-9), Zoilo (539-551), Apolinario (551-570), Juan IV (570-581), Eulogio (581-608), Teodoro Estribón (608-9). Juan de Chipre parece haber gobernado entre 610 y 619. Solía haber simultáneamente patriarcas monofisitas.

[2] Como en el caso de *Filáreto el misericordioso*, de Nicetas de Amnia, no se trata aquí de un monje ni hay paso por el desierto ni por el cenobio. E. Patlagean (1981: 95 y 98) señaló que lo tradicional es que la hagiografía esté escrita por un monje como espejo de su propia imagen, sobre todo entre los ss. IX y XI. En el caso de *Juan*, escrita por un obispo, se trataría del espejo de un obispo. En tanto que es la vida del hijo de un funcionario, la de Juan anticipa relatos posteriores en los que el santo tiene contacto con gente poderosa o con la familia imperial; pero esto se verifica también en una hagiografía temprana, como la de *Vida de Hipacio*.

[3] Sobre los *tópoi* hagiográficos *cf.* A. Festugière (1960) y R. Browning (1981).

vinculados con la κάθαρσις trágica[4]. Empero, ἐλεήμων data de Homero y su sinónimo ἐλεητικός se registra en Aristóteles con la acepción de 'misericordioso, compasivo'; también aparecen desde la épica homérica ἐλεεινός, 'digno de piedad' y ἐλεέω, 'compadecerse'; ἐλεητύς, 'compasión', parece ser sólo epicismo; el adverbio ἐλεεινῶς, 'compasivamente', data del s. V. Por su parte, el sustantivo ἐλεημοσύνη es helenístico y conserva en Calímaco la misma acepción de 'compasión'; empero, en Diógenes Laercio, en la *Septuaginta* y en el NT ya asume otra acepción, 'limosna', y en *Tobías* 1: 3, por ejemplo, aparece ya el giro ἐλεημοσύνας ποιεῖν, 'hacer o dar limosna'[5]. Nos resulta obvio que esta nueva acepción no suprime el campo semántico clásico: quien da limosnas lo hace porque se compadece del necesitado. Pero el término parece así especificar un aspecto particular de la compasión y vincularse entonces con virtudes que no son propias del ideal épico-clásico-pagano sino de algunas corrientes filosóficas y del ámbito judeo-cristiano, como son la humildad, la obediencia, el sacrificio, la austeridad, el desprendimiento de lo material. La diferencia entre las corrientes filosóficas y la actitud judeo-cristiana es la causa o motivo de esas virtudes: no es ya solamente la propia superación, el autodominio y el bien social, sino Dios como fuente de amor y el amor a Él como motor. Es el paso de la filantropía a la caridad.

Es así como en el texto que ahora nos ocupa aparecen las expresiones τὴν ἐλεημοσύνην ποιεῖν (prólogo 142)[6], 'hacer limosna', sinónimo de ἀγάπην ποιεῖν (prólogo 164), 'hacer caridad'[7]. Observemos que esta última expresión sigue siendo actual cuando, un tanto restrictivamente, se asimila el 'hacer caridad' u 'obras de caridad' solamente al hecho de dar limosna. Por otra parte, en 22: 4 se emplea el giro τὴν ἐλεημοσύνην ἀσκησάντων, 'que practicaron la limosna'; en 27: 21 ἐλεμοσύνην πεποιηκότος ἐπισκόπου, 'habiendo hecho limosna el obispo'; y ya en el prólogo, línea 123, se menciona a un ξένος αἰτῶν ἐλεημοσύνην, 'un extranjero que pide limosna'. Interesante es también el pasaje de 20: 14 y 19, en el que dos veces se utiliza el vocablo ἐντολή, término que desde Heródoto y Sofocles significa 'mandamiento, orden, instrucción' (y así se usa en *JL* 13: 73), pero que aparece aquí con la acepción de 'li-

[4] *Arist.Po.* 1449 B 27.

[5] De hecho, el español 'limosna' deriva del latín *eleemosyna*, helenismo, pronunciado 'elimósina' por influjo del iotacismo bizantino.

[6] Seguimos la edición A. Festugière (1974). Abreviamos el título de la obra como *JL*. Ya en la *Vida de Antonio*, modelo de la hagiografía, Atanasio señala que los monjes trabajan "para hacer limosna", εἰς τὸ ποιεῖν ἐλεημοσύνας. *Cf.* G. Bartelink (1994: 255).

[7] En 27: 40, empero, la frase ποίησον ἀγάπην vale por 'hazme un favor'. *Cf.* D. Tabachovitz (1943: 3-5).

mosna'. En ese pasaje, Leoncio narra que Juan contaba que un servidor suyo en Chipre relataba –a la técnica de composición nos referiremos en otra ocasión– que ciertas personas alababan las casas cuyos dueños daban limosnas y censuraban aquellas en que no; y que en esa conversación se preguntaron unos a otros:

> Realmente, tú, hermano, ¿recibiste alguna vez limosna (ἐντολήν) de esta casa? (20: 14)[8].

Y como nadie la había recibido, uno hace una apuesta y va a pedir, seguro de obtener también de allí una ἐντολή; el dueño, que en ese momento llegaba de la panadería junto con un asno y su carga,

> por animadversión, al no encontrar una piedra, arrebata un pan de trigo de la cesta del asno y se lo arroja a la cara (20: 25-26)[9].

El término ἐντολή significa 'plegaria' en las *Constituciones apostólicas* a partir de la idea de que 'se manda un pedido'; pero la acepción de 'limosna' parece metonímica, como resultado de ese pedido, y se registra desde el s. IV, en las mismas *Constituciones apostólicas* (8: 43) y en Juan Crisóstomo (*Homilía 11: 5 sobre 'Filipenses'*) y, en el siglo siguiente, en el relato hagiográfico de Calinico titulado *Vida de Hipacio*[10]. Sabemos que de los textos de *Éxodo* y *Deuteronomio* se derivan tradicionalmente diez "mandamientos" (ἐντολαί); empero, aquí parece que se considera "mandamiento por antonomasia" la limosna. Esto se debe posiblemente a que se interpreta que la limosna, como signo palpable de la compasión y la misericordia, pone en práctica el amor, que es el mandamiento supremo (*Cf. Juan* 15: 12).

En el capítulo 6: 71 se relata que Juan tuvo en sueños una visión centrada en una joven que decía ser hija del rey; a raíz de ella, una vez despierto, se dice a sí mismo, analizando la revelación onírica:

> Créetelo, es la Compasión (συμπάθεια) o bien la Limosna (ἐλεημοσύνη), y por eso tenía en su cabeza la corona de hojas de olivo. Pues ¡cuán verdadera-

---

[8] Ὄντως σύ, ἄδελφε, ἔλαβες ἐκ τοῦ οἴκου ἐκείνου ποτὲ ἐντολήν;

[9] ἁρπάζει ἀπὸ θυμοῦ, μὴ εὑρὼν λίθον, ἓν σιλίγνιον ἐκ τοῦ κανθηλίου καὶ ἀπολύει εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ.

[10] *Cf.* Lampe 482 b, quien menciona luego el caso de Leoncio. Por su parte, Stephanus IV 1171-2, que distingue la ἐντολή divina del ἔνταλμα humano en tanto 'mandato', cita el pasaje de las *Constituciones* (comentado como "commendationes defunctorum") a partir de Du Cange I 389, quien registra el término directamente en plural (ἐντολαί).

> mente la compasión y buena entraña hacia los hombres hizo que el Señor verdaderamente tomara carne![11]

Esta doble mención, de la compasión y la limosna, es relevante porque señala la limosna como una forma específica de compasión; o bien se trata de una hendíadis, de modo que se señala una sola realidad mediante dos nombres. Y al reflexionar sobre la Encarnación de Cristo, Juan asume la compasión y su vertiente de limosna como el principal motivo de Dios para la redención y como el actuar más "cristiforme" que él, Juan, podía asumir. Este pasaje es, pues, una "justificación teológica" del cultivo personal de la misericordia y de su desempeño como patriarca.

Pero esta virtud nos lleva a un problema social. No vamos a hacer aquí una discusión de carácter histórico ni sociológico, sino una colaboración filológica y literaria para esos enfoques[12]. Sentado, pues, que el principal designio de Juan es practicar el amor mediante la compasión por el necesitado y su atención concreta, el relato presenta diversas situaciones de "pobreza".

Primeramente haremos un repertorio de las expresiones utilizadas por el autor para aludir a los pobres y sus necesidades. Leoncio emplea:

αἰτῶν (ξένος αἰτῶν ἐλεημοσύνην): '(el) que pide (limosna)' (pról. 123);
ἐλεημοσύνην ἐπαιτοῦντος, un compuesto que ocurre en 23: 10[13];
ὁ προσαιτῶν, variante del anterior (pról. 130), pero sobreentendiendo el objeto de pedido;
τῷ αἰτοῦντι: 'el que pide', forma simple pero también con objeto sobreentendido, como suele hacerse hoy;
ὁ ἐπαίτης, 'pordiosero' en sentido etimológico, es decir, 'el que pide por Dios'; 1: 31;
ὁ πτωχός, 'mendigo', es término muy frecuente a lo largo de toda la obra (pról. 41, 167, 169; 19: 50; 21: 61, 70, 85, 86, 96, 118; 22: 19; 27:1; 35: 12; 36: 20, 24; 52: 32; 60: 31); también se hace referencia a la 'mendicidad' o 'situación de miseria' (πτωχεία) en 28: 40; 29: 6; 35: 4 etc.;
ὁ πένης, 'el pobre'; 13: 15. Cabe destacar que desde la Antigüedad el griego distingue como πένης a quien tiene techo, comida y ropa aunque sea en

[11] Πίστευσον, ἡ Συμπάθεια ἤγουν ἡ Ἐλεημοσύνη ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο εἶχεν εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτῆς ἐξ ἐλαίας φύλλων τὸν στέφανον. καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ πρὸς ἀνθρώπους συμπάθεια καὶ εὐσπλαγχνία τὸν κύριον σαρκαφορέσαι ἐποίησεν ἀληθῶς.

[12] Sobre el tema de la pobreza en Bizancio véase E. Patlagean (1977) y (1999). Sobre la confiabilidad de Leoncio en cuanto a los aspectos históricos, *cf.* V. Déroche (1995: 136-153).

[13] En 32: 22 ἐπαιτῶν es 'el que pide (el pago de impuestos)'.

cantidad mínima; πτωχός, en cambio, es quien 'se inclina para pedir' (πτώσσω) porque no tiene recursos[14];

οἱ δεόμενοι, 'los necesitados' (2: 30; 19: 76; 24: 46; 28: 40), y su sinónimo οἱ χρήζοντες (20: 52) son expresiones eufemísticas o más corteses para referirse al estado de los mendigos; asociado a ellas está el giro εἰς τὰς οἰκείας χρείας στενούμενος, 'angustiado en sus propias necesidades' (23: 2).

Por otra parte, además de los participios ya señalados, hay verbos que se emplean para designar la situación de pobreza: en pról. 156 Leoncio utiliza un *hápax*, el verbo στενώνω, que significa 'crear o generar estrecheces', al referirse a un generoso Zacarías, discípulo de Juan, que de tanto compartir con el prójimo casi cae en necesidad; ὑστερέω, en cambio, es usado en pról. 152 en la acepción de 'estar en las últimas, tener carencias', es decir, remite ya a una situación de miseria.

Pero cabe destacar que en 27: 16 el texto se refiere a los pobres como ἀδελφοί, 'hermanos'. Esto es destacable porque sugiere una "opción preferencial por los pobres", como dirá el magisterio de la Iglesia a fines del s. XX, en el sentido de que señala al necesitado como aquel a quien hay que considerar y tratar como un hermano. El fundamento de esta postura, claro está, es la posición cristiana ante la pobreza. El mismo Juan señala, para asombro de sus asistentes, que el pobre es maestro de vida y de acceso al Reino. Dice así el texto:

> – En efecto, tras marchar por toda la ciudad, inscribidme a todos mis patrones, hasta el último.
>
> Al no entender ellos quiénes eran ésos, sino instando a enterarse y extrañándose acerca de quiénes eran los patrones del patriarca, aquella angelical boca tomó de nuevo la palabra y dijo:
>
> – A quienes vosotros llamáis mendigos y pordioseros, a estos yo los proclamo patrones y forjadores; pues ellos, realmente, y solo ellos pueden forjarnos y regalarnos el Reino de los Cielos (1: 21-35)[15].

Es decir, los pobres son objeto de misericordia y atención, con lo cual el cristiano ejercita la virtud que le permitirá acceder al premio eterno[16]. Más

---

[14] Sobre estos aspectos véase P. Cavallero (2003).

[15] «Οὐκοῦν πορευθέντες κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ἀναγράψεσθέ μοι ἕως ἑνὸς πάντας τοὺς δεσπότας μου». τῶν δὲ μὴ νοησάντων τίνες οὗτοί εἰσιν, ἀλλὰ δυσωπούντων μαθεῖν καὶ ξενιζομένων τίνες ἄρα τοῦ πατριάρχου εἰσὶν δεσπόται, ἀπεκρίθη πάλιν τὸ ἀγγελικὸν ἐκεῖνο στόμα καὶ εἶπεν· «Οὓς ὑμεῖς πτωχοὺς καὶ ἐπαίτας καλεῖτε, τούτους ἐγὼ δεσπότας καὶ συγκροτητὰς κηρύττω· αὐτοὶ γὰρ ἡμᾶς ὄντως καὶ μόνοι συγκροτῆσαι καὶ τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν χαρίσασθαι δύνανται».

[16] *Cf. Eu.Luc.* 11: 41: «lo que haya, dadlo como limosna, y he ahí que todo queda puro para vosotros».

adelante, en 21: 71-87, el texto cuenta el sueño de un personaje llamado Pedro, que había dado su propia ropa a un náufrago pero ve luego que éste la había vendido. En el sueño se le aparece Cristo en persona, que lleva la ropa dada por Pedro y le dice que más allá de lo que hagan los demás, él cumplió con su deber, porque lo que se hace por un pobre a Él mismo se le hace. De ahí que el personaje concluye: «Si el mendigo es mi Cristo, no muero y me hago uno de ellos». Poco después, en el cap. 23: 96-98, un monje dice al patriarca al rechazar un dinero, utilizando una *antimetabolé* retórica:

> Yo no tengo necesidad de esto, patrón, pues el monje, si tiene fe, no precisa de esto; y si precisa de esto, no tiene fe[17].

Es decir, se plantea que la fe evita las necesidades materiales: ante la valoración y espera de los bienes celestiales, los bienes terrenales se reducen al mínimo, tanto en su necesidad como en su búsqueda. Por eso el texto cuenta, en el cap. 21: 88 ss., la historia de aquel mismo Pedro que se hace vender como esclavo y es llamado 'trastocado, chiflado' (παραπαίων, 126, 180) por sus colegas y soporta todo por humildad para hacerse imitador de Cristo[18].

Cabe preguntarse, entonces, por qué –como veremos a continuación– el patriarca lucha contra la pobreza y la mendicidad de su pueblo. La respuesta radica en que si la "pobreza de espíritu" o "desprendimiento de lo terreno" es una actitud del cristiano que está en el mundo sin ser del mundo –es decir, que administra los bienes terrenales pero valorando los celestiales–, sin embargo, la miseria atenta contra la dignidad humana: la pobreza por elección, a la que acceden muchos monjes y anacoretas, no debe implicar la miseria; y si se llega a "fraile mendicante", se asume la situación en razón de la humildad. El pobre es imagen de Cristo en tanto objeto de amor y ciudadano del cielo, pero la dignidad humana exige la promoción del pobre, una superación de la miseria, pero conservando el espíritu de pobreza. De ahí que el mismo Juan, siendo patriarca y administrador de los bienes de la Iglesia, practica una austeridad casi monacal, según se ve claramente en los capítulos 19 (5-10) y 47: duerme en su celda en un camastro vil y con cobertores sencillos, practicando la ascesis común en los anacoretas (*cf.* 23: 45)[19].

---

[17] Ἐγὼ τούτων οὐ δέομαι, δέσποτα. ὁ γὰρ μοναχός, ἐὰν πίστιν ἔχῃ, τούτων οὐ χρῄζει. εἰ δὲ τούτων χρῄζει, πίστιν οὐκ ἔχει.

[18] Es uno de los ejemplos de "santos locos", cuyo modelo está en la *Vida de Simeón el loco*, del mismo Leoncio.

[19] La "pobreza elegida" es motivo frecuente en la hagiografía, *cf.* R. Browning (1981: 126). El santo suele ser de buena cuna, pero elige asumir actitudes y prácticas humildes como camino de santidad.

Veamos ahora cómo lucha Juan contra la pobreza, es decir, cuál es el "contexto" al que se aplica el léxico reseñado. Los aspectos de la pobreza que surgen de la obra son en realidad muy variados:

a) los pobres en general, o sea, el hombre que está sin trabajo y no puede ganarse el sustento (pról. 164-6), el que se encuentra sin techo y con poca ropa (19: 21 ss.; 27: 1-5);
b) los rescatados del cautiverio, que huyen de los persas invasores (pról. 123; 6: 2-16); a ellos Juan les procura alojamiento y atención médica gratuita mientras quieran quedarse, o, si están sanos, dinero para sostenerse;
c) las viudas (22: 21 ss.; 60: 32), mujeres solas que deben mantener a sus hijos;
d) los huérfanos (35: 14 ss.; 60: 32), que no pueden valerse por sí mismos;
e) el pueblo oprimido por la hambruna (8: 45 en Bretaña; 11: 10 ss. en Egipto); Juan reparte todo lo que tiene y envía la flota a Sicilia para traer trigo;
f) el monje giróvago (23: 9 ss.); si bien uno rechaza la ayuda pecuniaria de Juan, este manda construir un albergue para monjes, donde los hospeda y alimenta (23: 100-106);
g) el que carece de recursos para una buena obra, como la reconstrucción de iglesias; Juan envía a Modesto artesanos, oro, hierro, trigo, legumbres, pescado y vino (18: 15-17);
h) el que pierde todo por una desgracia: es el caso del mismo Juan cuando pierde la flota y, sin embargo, confía en la Providencia (cap. 28);
i) el que no puede cultivar por sequía y no tiene con qué pagar impuestos (cap. 30): Juan le envía oro como adelanto y le cede su propia túnica;
j) el que trabaja, pero el fruto de su trabajo no le alcanza, ni aun trabajando en domingo: un lector aconseja a tal hombre dar prioridad al Reino de los Cielos (cap. 51) y Juan elogia este consejo;
k) el que es víctima de la corrupción: Juan se ocupa de impedir que los administradores reciban "dones" y, para evitar la tentación, les aumenta el sueldo (cap. 3); asimismo, reprocha a los que entregan menos dádivas que las ordenadas por él (cap. 9) y censura a quien pretende comprar la ordenación diaconal aprovechándose de la hambruna (cap. 11).

De una u otra manera, las variantes que hasta aquí hemos reseñado se refieren a situaciones económicas o financieras que repercuten en la salud

física y psíquica del pobre, del mendigo, del refugiado. Pero hay otros tipos de pobreza que surgen del texto:

a) Por una parte están los que podemos llamar "pobres en ortodoxia"[20]. Hay que tener en cuenta que, si bien siempre hay en la Iglesia, a lo largo de su historia, posiciones "heréticas" o, al menos, heterodoxas, en el momento histórico del relato Egipto se hallaba dividido entre melquitas y monofisitas y, además, acosado por los persas. De ahí que Juan considere que también debe ocuparse de los que no siguen la "correcta enseñanza" de la Iglesia. En el cap. 5: 6-8, menciona en una parentética que Sofronio y el gobernante «se hallaban allí entonces luchando noblemente contra la demoníaca y herética locura de los ateos acéfalos»[21]. A estos hace mención Leoncio también en *Vida de Simeón* 146: 22 (*cf.* 154: 8), donde los califica de "severitas" en referencia al contemporáneo Severo de Antioquía (512-518), líder del "severianismo", quien sustentaba un monofisismo moderado. Los acéfalos ('sin cabeza') eran una corriente dentro del cristianismo egipcio que rechazaba el patriarcado de Alejandría; de modo que Juan se veía directamente afectado, pues era su autoridad la que se desconocía. Como esta referencia está hecha al pasar, Leoncio –obviamente partidario de los duofisitas y de Constantinopla– solo señala que es una herejía, por lo tanto inspirada por el demonio, una locura propia de ateos; pero no se indica ninguna actitud ni actividad de Juan contra ella. En 16: 5 ss., en cambio, el relato señala que en la cámara del arzobispo solo se conversaba de cuestiones de los santos padres, de la Biblia o problemas dogmáticos, y que la gente acudía para instruirse acerca de los temas planteados «por la muchedumbre de herejes innombrables que inundaban el país, teodosianos, gayanitas, barsanufitas y otros impíos heréticos» (11-12)[22], en referencia a los partidarios del patriarca monofisita Teodosio (535-566), a los de Gayano, también monofisita pero adversario de Teodosio, y a los de Barsanufio, obispo monofisita del Delta[23]; y aclara la

[20] Recordemos que se consideran "obras de misericordia" algunas de carácter "corporal" (dar de comer al hambriento; dar de beber al sediento; vestir al desnudo; visitar al enfermo; asistir al preso; alojar al peregrino; sepultar a los muertos) y otras de carácter "espiritual" (enseñar al que no sabe; dar consejo al que lo necesita; corregir al que yerra; perdonar las injurias; consolar al afligido; tolerar los defectos ajenos; orar por los difuntos).

[21] ἐκεῖ γὰρ τότε ἀμφότεροι ἐτύγχανον πρὸς τὴν δαιμονιώδη καὶ αἱρετικὴν μανίαν τῶν ἀθέων Ἀκεφάλων γενναίως ἀνταγωνιζόμενοι.

[22] διὰ τὸ πλῆθος τῶν περιεχόντων τὴν χώραν ἀνωνύμων Θεοδοσιανῶν, Γαιανιτῶν καὶ Βαρσανουφιτῶν καὶ λοιπῶν ἀσεβῶν αἱρετικῶν.

[23] No ha de ser el mismo Barsanufio de Gaza, santo de mediados del s. VI, del que Evagrio se ocupa poco antes de referirse a Simeón el loco (*Historia eclesiástica* IV).

narración que para estos casos Juan recurría a Juan Mosco y a Sofronio, teólogos discípulos de Modesto, vicario de Jerusalén[24]. Vuelve a mencionar a estos dos en el cap. 33 y los compara con «soldados muy nobles y valerosos en pro de la religión (εὐσεβείας)» (5-6)[25], quienes habían emprendido «una guerra sin tregua con los locos severitas (Σεβηριομανιτῶν) y con los demás impuros herejes que se encontraban en la región»[26] (7-9), de los cuales habían recuperado ciudades, iglesias y monasterios, por lo que Juan los honraba notoriamente. En el cap. 37 reaparecen los teodosianos, quienes intentan ridiculizarlo y le censuran que no enseñe él mismo los dogmas, pero Juan les responde argumentativamente destacando la importancia de la fe sobre el testimonio ocular. Asimismo, en el cap. 49: 7 ss. Leoncio relata y transcribe cartas pastorales, a propósito de la Pascua, en las que Juan exhorta al pueblo a no participar en celebraciones de los herejes, sino a permanecer en τῆς ὀρθῆς καθολικῆς ἐκκλησίας (21-22), pues sería como «cometer adulterio contra la ortodoxa y santa fe»[27], violando la «comunión» (κοινωνία, 23-24). Finalmente, en 56: 2-6, el relator menciona a Apolonio de Tiana y sus oráculos engañadores, por quien sus conciudadanos sienten orgullo, y también a Alejandro Magno, impío autor de masacres, pero elogiado por los macedonios: la mención se orienta a advertir que si estas personas son recordadas por sus coterráneos, más digno de memoria es el compasivo Juan; pero, de paso, Leoncio censura el error y la persecución.

b) Además de los "pobres en ortodoxia", la biografía incluye a los que podemos llamar "pobres de justicia". Recordemos que Juan, en tanto patriarca, tenía la atribución y el deber de aplicar justicia[28]. El relato señala cuánto le preocupaba ser justo y cómo lamentaba el equivocarse. Una de sus primeras actividades a favor de la justicia fue mandar a confeccionar pesas exactas, con el fin de evitar el fraude en las medidas comerciales (cap. 2). Asimismo, para atender a los necesitados de justicia con mayor facilidad para ellos, salía de su palacio arzobispal y todos los miércoles y viernes se sentaba ante la catedral, acompañado solamente de un síndico con el fin de dar confianza y libertad de palabra a quien necesitara plantearle un litigio o necesidad y con el objeto de solucionar sin demoras los problemas, así como

[24] Sobre ellos, *cf.* H. Chadwick (1974). Mosco, en el *Prado espiritual* 74, exalta la limosna como prueba de santidad.

[25] γενναίοις μάλιστα καὶ ἀνδρείοις στρατιώταις ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας.

[26] πόλεμον ἄσπονδον μετὰ τῶν Σεβηριομανιτῶν καὶ λοιπῶν τῶν περὶ τὴν χώραν τυγχανόντων ἀκαθάρτων αἱρετικῶν συγκροὺσαντες.

[27] τὴν ὀρθόδοξον καὶ ἁγίαν πίστιν μοιχεύσῃ.

[28] *Cf.* V. Déroche (1995: 142 ss).

pretendemos que Dios nos oiga y beneficie rápidamente (cap. 4); y Juan consideraba esa tarea como un modo de soportar fatigas a cambio de sus pecados (5: 14-15). Por esto mismo, en el cap. 31 se señala que Juan no posterga la solución, a propósito de una mujer que reclama por la injusticia que le hace un yerno, y se indica que la atiende a pesar de hallarse en peregrinación y contra la opinión de su séquito. Por otra parte, antes de emitir un fallo Juan escucha "las dos campanas": en el cap. 13 señala el personaje que muchas veces se equivocó en su sentencia por haber oído solamente los informes acerca de una de las partes, lo cual encerraba errores o calumnias[29]; un ejemplo de esos errores aparece en el cap. 23: manda castigar a un monje giróvago porque se decía que andaba con una mujer, cuando en realidad era eunuco. El recuerdo de este error hace que en el cap. 38 se oponga a castigar al monje Vitalio, mencione la costumbre del emperador Constantino de oír a las dos partes en disputa y el episodio evangélico en que Cristo no condena a la adúltera. Asimismo, no aplica venganza, sino que devuelve bien por mal: es el caso del comerciante que ofendió al sobrino del patriarca; éste lo beneficia determinando que no se le cobren impuestos (cap. 14). Y, además, censura a los patrones que tratan con crueldad a sus esclavos, señalando que también por los esclavos padeció Jesucristo; si el patrón no atiende sus exhortaciones, Juan hace que el esclavo busque refugio y reclame ser vendido, para comprarlo él mismo y luego poder dejarlo libre.

De tal modo, Juan no se ocupa solamente de aliviar la pobreza económica o financiera, sino que vuelca su misericordia también en los pobres en ortodoxia y en los pobres en justicia. Es tal el peso que en él tiene la experiencia de pobreza, sea material o espiritual, que él mismo se llama ταπεινός, 'humilde, ruin', alude a su rango eclesiástico con el título "Nuestra Miseria" y se autodenomina "ínfimo esclavo de los esclavos de Nuestro Señor" (2: 12-13)[30], en semejanza a la fórmula empleada por el papa romano desde Gregorio Magno, *servus servorum Dei.* Todo esto lo funda en su conciencia de ser pecador (por ejemplo, en 34: 5 menciona en hipálage sus "oídos pecadores", τὰς ἀκοάς μου τὰς ἁμαρτωλάς) y en el hecho de asumir, como muchos santos, actitudes y prácticas humildes por considerarlas camino de santidad.

Cabe mencionar que es lógico que, en tal contexto de pobreza y de limosna, se haga referencia en el texto muy frecuentemente al oro y a diversas monedas. Este aspecto merece un estudio especial, pero valga ahora la simple advertencia sobre los νομίσματα, 'sólidos', las λίτραι χρυσοῦ, 'libras de

[29] Sobre esta necesidad de oír a las dos partes, *cf.* Ar. *V.*725-6.

[30] ταπεινὸς ἐλάχιστος δοῦλος τῶν δούλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

oro', los ὁλοκότινα, las milagrosas transformaciones de materia vil en materia preciosa y la perseverante confianza del patriarca en la Providencia y en la generosidad de Dios como fuentes de su obrar misericordioso, más allá de que, como administrador de la ciudad, perciba impuestos (δημόσια[31]) y también rentas de las propiedades eclesiásticas (ἐνοίκιν, 14: 41).

Asimismo, cabe señalar que Juan utiliza para su obra caritativa la estructura del gobierno patriarcal, que tiene mucho de cortesana. Además de disponer de una flota comercial (28: 3) y rentas (10: 6, 14: 38 ss.), el πατριάρχης (27: 11), llamado también ἱεράρχης (35: 29), ἀρχιεράρχης (6: 16), ἀρχιερεύς (1: 24; 23: 60), ἱεροφάντης (35: 44), ἱερομύστης (6: 16, 49: 1), δεσπότης (35: 6), ἀρχιποιμήν (5: 10, 27: 90) y κυρός (35: 31), cuenta con un συνέδριος (16: 24) o σέκρετον (1: 21; 16: 27; 42: 3), que es su consejo episcopal, y un τίμιον ὀψίκιον (31: 6), 'honorable séquito'; habita en el ἐπισκοπεῖον o palacio episcopal (57: 18). Del patriarca depende una serie de "empleados" o "cortesanos": los διοικεταί o administradores (22: 30), que incluyen al λογοθέτης, 'contador', y al οἰκονόμος, 'ecónomo' (9: 13 y 21; 36: 10); hay también διαδοταί o 'distribuidores' (1: 38), χρυσοδόχος o 'portador del oro' (9: 10), χρυσοϋποδέκτης (9: 26) o 'cobrador de tasas en oro', κελλάριος (10: 31) o 'asistente', καγκελάριοι o 'ujieres' (2: 4), σεκρετάριοι (4: 4), varios σύγκελλοι (23: 30, 41: 7) o 'edecanes', παρανομῆται o 'intendentes' (29: 5), ἐκκλησιέκδικοι o 'síndicos' (4: 4, 10, 12), ἑβδομάριος o 'ministro de la semana' (16: 28), κουβικουλάριοι o 'chambelanes' (60: 9); en fin, todo un personal de palacio que hace las funciones jurídico-económicas del patriarca o que lo ayuda en su tarea de misericordia[32]. Pero, además, en lo que hace a la pastoral o atención espiritual de los fieles, del patriarca dependen también los κληρικοί, algunos de los cuales son casados y con oficio (51): el ἀρχιδιάκων, los διάκονες, el πρωτοπρεσβύτερος (13: 25), los πρεσβύτεροι (51: 26), los ἀναγνῶσται o 'lectores' (51: 27) y los ἐπίσκοποι (27: 6), que tienen sus propios σύγκελλοι (27: 11). Todos estos cargos y funciones van surgiendo del relato como aquellos en quienes se aplican las enseñanzas o las misericordias del patriarca y a quienes emplea Juan para poner en práctica sus obras de justicia y de caridad; es decir, toda una estructura o aparato burocrático que el arzobispo sabe orientar hacia la ἐλεημοσύνη. En adecuación a esta estructura cortesana, Juan recibe títulos como ἡ αὐτοῦ κορυφή, 'su eminencia' (23: 62), ἡ αὐτοῦ μα-

[31] Es decir, la *capitatio* del Imperio Romano, el impuesto 'por cabeza'.

[32] A. Festugière (1974: 539 ss.) clasifica estos cargos en "oficiales públicos" y "oficiales privados"; los últimos son el σύγκελλος, los ἑβδομάριοι y los κουβικουλάριοι. Ya H. Gelzer (1893: 120-3) había enumerado el personal indicado en la obra. *Cf.* también V. Déroche (1995: 146 ss.)

καριότης, 'su beatitud' (28: 45), ἡ ἁγιοσύνη αὐτοῦ, 'su santidad' (37: 4), ἡ εὐλογεμένη σου ἁγιοσύνη (9: 23) 'tu bendita santidad'; empero, el patriarca se refiere a sí mismo como ἐλάχιστος δοῦλος (2: 12, *cf.* 57: 10), ταπεινός (2: 12), ἁμαρτωλός (6: 29), ἀνάξιος (pról. 108) y se atribuye títulos que oponen a aquella excelsitud señalada por los demás la humildad del pecador reconocido: ἡ ταπείνωσίς μου (9: 31, 39), 'mi humildad', ἡ ἐμὴ οὐθενότης (2: 21, 52: 4), 'mi nulidad', ἡ ἐμὴ εὐτέλεια (52: 45), 'mi insignificancia', ἡ ἐμὴ ἀθλιότης (57: 11), 'mi miserabilidad'. Esto destaca no sólo que Juan se siente indigno de su posición, sino que la acepta y utiliza como instrumento de evangelización y socorro. Y, además, por los términos empleados, se iguala a aquellos que son objeto de su compasión.

Donald Winslow analizó en un artículo la relación entre ricos y pobres como un "estorbo" para la Iglesia primitiva. El autor mismo señala que, más allá de la puesta en común de bienes entre los miembros de la comunidad cerrada de cristianos (*cf. Act.Ap.* 2: 44, 4: 32), la *Didakhé* exhorta a atender a todo ἐνδεόμενος; también observa que Ignacio de Antioquía (*Em.* 6: 2) critica a los que se ocupan teóricamente de Cristo pero no hacen nada para ayudar a las viudas, huérfanos, afligidos, prisioneros y hambrientos; advierte asimismo el estudioso que Clemente Alejandrino, en *Quis dives salvetur?* señala que hay que ocuparse de los cristianos, pero también de los amigos e incluso de "los amigos de los amigos", aquellos de quienes no se conoce el merecimiento, pero respecto de los cuales es preferible equivocarse en el destinatario de la ayuda antes que perder la vida eterna. Sin embargo, a pesar de estas referencias, Winslow considera mera retórica que se les diga ἀδελφοί a los necesitados; piensa que, en una construcción jerárquica, el pobre es un objeto de caridad ajeno a la comunidad; cree que a la Iglesia le interesa atender al pobre, acción que el mismo Juliano el Apóstata admiró, pero que no quiere erradicar la pobreza; que la discrepancia rico-pobre no se adecua a un Dios inmaterial, impasible, dador de bienes; que la Iglesia debería haber sido abogada del pobre e incluirlo, en vez de considerarlo ajeno. Creemos que Winslow cae en contradicciones con los mismos textos que cita. Parece olvidar que la teología cristiana reconoce la riqueza como un bien, en tanto creación de Dios, pero que afirma que las injusticias vinculadas con ella nacen del corazón del hombre orgulloso y autosuficiente, como el rico que en el pasaje ya citado de *Juan el limosnero* quiere echar al mendigo y le arroja un pan a la cara porque no tiene otra cosa para dañarlo; o el rico Epulón del evangelio, recordado por Leoncio en el cap. 19, que se niega a compartir su riqueza con el necesitado. La solución de un problema social como la pobreza, vigente hoy día, es deber del laico y del Estado: la Iglesia puede

colaborar en paliar el mal, señalarlo, combatirlo, pero no le toca cambiar estructuras, sino apelar al corazón. Obsérvese que a pesar del poder "terrenal" que tiene el patriarca, surge un enfrentamiento entre Juan y el personaje Nicetas; el texto dice:

> El patricio fue a administrar el mercado para provecho público; el patriarca no soportaba esto, siendo él providente para la salvación de los pobres (13: 13-15)[33].

Este pasaje, a pesar de breve, deja en claro que hay dos tipos de intereses: el patricio Nicetas quiere destinar los impuestos y ganancias al tesoro público, "estatal", sin especificar su aplicación, mientras que el patriarca Juan quiere emplear el beneficio en el auxilio de los necesitados. En realidad, la Iglesia está cumpliendo un papel supletorio ante la ausencia de medidas gubernamentales. Por otra parte, acerca de la "jerarquía" comentada por Winslow, es obvio que las comunidades cristianas ayudaban en primer lugar a sus propios miembros y en la medida de sus posibilidades; pero en ninguna parte del texto de Leoncio hallamos una "exclusión" o, como se diría hoy, una "discriminación" entre los necesitados: expresamente señala, a través del episodio del náufrago que vendió la túnica, que se debe ayudar a todos, "haciendo el bien –como dice el refrán– sin mirar a quién", sin considerar "ajeno" a nadie, como ya decía la filantropía menandrea[34]; ni siquiera excluye Juan de su bondad a los "herejes", porque se ocupa en su beneficio de la "misericordia espiritual". Es claro que hay una jerarquía entre los bienes materiales y los eternos, que éstos son antepuestos a aquéllos y que, de acuerdo con las bienaventuranzas, son premio de los "pobres de espíritu"; pero más allá del elogio de la "pobreza voluntaria" al estilo de Teresa de Calcuta, para mencionar un ejemplo moderno, en tanto esta pobreza refleja en lo concreto aquella jerarquía de valores, la pobreza y, sobre todo, la miseria son combatidas en tanto injusticias, desórdenes. Pero como éstos surgen, por un lado, de la diferencia inherente a la diversidad humana y, por otro, de la "dureza del corazón humano", es éste quien debe hallar, desde su corazón, los medios para cambiar las estructuras injustas.

En conclusión, el texto hagiográfico testimonia una realidad constante en la historia de la humanidad. Como bien señala Jesús en el evangelio, «po-

---

[33] Ὁ μὲν πατρίκιος ἦλθεν διοικῆσαι τὴν ἀγορὰν τοῦ δημοσίου κέρδους ἕνεκεν. ὁ δὲ πατριάρχης τοῦτο οὐκ ἠνείχετο τῆς τῶν πενήτων προνοούμενος σωτηρίας.

[34] Idea retomada por Terencio en *Heau.* 77.

bres tendréis siempre» (*Eu.Matt.* 14: 7). En nuestro estudio sobre la pobreza en la Grecia clásica y las actitudes frente a ella, señalamos que se reclamaban acciones que provinieran del Estado, pero se valoraba muchísimo la actividad personal fundada en la solidaridad. Aquí siguen apareciendo los mismos problemas económico-sociales, pero cambia el contexto ideológico. La pobreza –y sobre todo la miseria– atenta contra la dignidad del hombre y, por eso, debe ser combatida, pero a la vez es una realidad que permite al cristiano poner en práctica las virtudes, recordar la inferioridad de los bienes terrenales, ejercitar el desprendimiento, la ascesis de ver a Cristo en el hermano y de aplicar la misericordia tanto en las necesidades materiales como en las espirituales, en la enseñanza de la ortodoxia y en el combate de la injusticia.

El paso semántico de la familia de palabras relativas al concepto "compasión" hacia su aplicación más restringida como "limosna, ayuda compasiva", retoma aquella corriente de acción que destacaba, cuatro siglos antes de Cristo, la labor personal, la solidaridad del ciudadano. En el caso de Juan se reúnen su virtud personal y la capacidad "estatal" o "pública" que le da su cargo religioso. Juan se torna así en modelo para el individuo, pero también para el estadista en sentido amplio, pues no se limita a atender la necesidad puntual u ocasional, sino que emprende acciones duraderas, como la construcción de hospicios y hospitales en beneficio de sectores amplios de la sociedad: se yergue en una especie de "héroe del desposeído"[35].

Y asimismo, como anticipamos, no se trata ya de una acción filantrópica o fundada en la sensibilidad por la justicia, sino de una acción fundada en la "caridad" en tanto amor de Dios que actúa en los hombres a través de los hombres mismos, quienes socorren al necesitado por amor a Dios. De ahí que el texto contraponga a los ἐλεήμονες elogiados contra los ἀνελεήμονες (20: 7, 9, 10), los 'inmisericordes' censurados, también llamados ἀσυμπαθεῖς (*cf.* 27: 36, 41: 19), 'incompasivos'; de ahí que oponga Leoncio la εὐσπλαγχνία, la 'buena entraña', a la ἀσπλαγχνία, la 'falta de entraña' (*cf.* 6: 74 y 95; ἄσπλαγχνος 19: 69, 40: 19), en alusión al verbo σπλαγχνίζω; éste, como doblete del clásico σπλαγχνεύω, significaba 'remover las entrañas de los animales sacrificados' y 'hacer una profecía a partir de las entrañas', pero en la *Septuaginta* y en el NT adquiere el valor de 'estar con las tripas revueltas' y de ahí 'sentir compasión'[36]; y esto es señalado particularmente como acti-

[35] *Cf.* R. Browning (1981: 127), quien señala que la Antigüedad pagana, a diferencia del cristianismo, no ofrecía nada al desposeído.

[36] *Pr.* 17: 5; *Eu.Matt.* 9: 36; *Eu.Marc.* 6: 34, 8: 2, etc. En otro relato hagiográfico, *Vida de Filáreto el misericordioso*, de Nicetas de Amnia (s. IX), la esposa le dice a Filáreto χαλ-

tud de Jesús. Citamos para esta actitud las palabras de un obispo contemporáneo:

> Para Jesús el rasgo principal de Dios es su *compasión, su comprensión, su misericordia*. Por eso los estudiosos del texto literal de los Evangelios descubren que los escritores sagrados, al expresar lo que siente Jesús –fiel a su Padre Dios– ante el sufrimiento humano de sus contemporáneos, emplean siempre un verbo muy expresivo que significa que a Jesús le "tiemblan las entrañas". En Jesús, Dios se presenta *amigo de la vida humana*, triste ante el sufrimiento de la gente, desbordante de gozo por una vida digna. El Dios de Jesús es el Dios de la alegría de vivir una vida llena de bondad que dispensa a manos llenas. Hablando a campesinos que aprecian la naturaleza, Jesús, radiante, manifiesta a Dios «que hace salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos» (*Eu.Mat.* 5, 45) y «es bueno con los desagradecidos y los perversos» (6, 35). No es relativismo o indiferencia ante el mal, sino que la bondad del Dios de Jesús no tiene límite y quiere ganar al malo siendo Él bueno […] En el Reino de Dios el mal se vence con el bien [...]
>
> Jesús no excluye a nadie; pero su preferencia muy notable son los pobres […] Jesús no habla de pobreza en abstracto. Tampoco habla de los pobres para valerse de ellos y ganarse simpatía o adeptos a su causa. Jesús jamás cayó en el clientelismo y menos en la demagogia. Nunca alabó a los pobres por sus virtudes o cualidades. Para Jesús, si Dios se pone de parte de los pobres y en forma preferencial, no es por mérito alguno de ellos, sino porque sufren injustamente. Dios reina haciendo justicia porque es Amor y no hay amor sin justicia ni justicia sin amor. De ahí que el pecado que más aborrece Dios –según el mensaje bíblico– es el pecado de injusticia, y la denuncia más dura de Jesús fue contra la hipocresía de los que aparentaban ser justos a tiempo que robaban la herencia de viudas y huérfanos. Para Jesús el signo más claro de que el Reino de Dios ya está viniendo es que Dios defiende a los pobres que nadie defiende[37].

Ésta es la actitud que Juan el limosnero intenta imitar, mientras censura a la gente de buenos recursos (εὔποροι, 19: 65, 20: 7) o ricos (πλούσιοι 19: 68) y llega a decir que

> si acaso con el objetivo de dar a los mendigos, un hombre, por algún método, puede benévolamente despojar a los ricos incluso de su camiseta, no

κόσπλαγχνε, 'de entrañas de bronce' (121: 32 Fourmy-Leroy), adjetivo que retoma la imagen (nueva edición de este texto: *Life of St. Philaretos the Merciful Written by His Grandson Niketas*, a critical edition, with introduction, translation, notes and indices, written and translated from the Greek by Lennart Rydén, Uppsala: Uppsala UP, 2002 [*Studia Byzantina Upsaliensia* nº 8]).

[37] Mons. Miguel Hesayne, homilía del 28 de septiembre de 2008, difundida por *Internet.*

> yerra, sobre todo si son unos hombres sin entrañas y avaros (ἄσπλαγχνοί τινες καὶ σκνιφοί). Pues el tal gana dos cosas: la una, que salva las almas de aquéllos; la segunda, que también él a partir de esto obtiene una recompensa no escasa» (19: 66-71)[38],

procedimiento que lo acerca a la figura de Robin Hood, aunque él lo compara con el que san Epifanio empleó respecto del dinero del patriarca Juan de Jerusalén. Cabe destacar que en ese pasaje Leoncio utiliza el *hápax* καλοθελῶς, 'benévolamente', para destacar la importancia de la buena intención y el hecho de que queda más justificado si el rico es incompasivo y avaro[39].

Ese término εὐσπλαγχνία, que mencionamos poco más arriba, designaba el 'coraje' en el *Reso* de Eurípides, pero desde Basilio el Grande apunta a la 'compasión', lo cual nos sugiere que la intrepidez bélica del soldado se trueca en una valentía de solidaridad confiada en la Providencia, propia del *miles Christi*, valiente confianza encarnada en Juan el limosnero; en cambio, ἀσπλαγχνία, voz que no registra Liddell-Scott y que parece acuñada por Juan Crisóstomo para indicar la 'dureza de corazón', la 'falta de misericordia', es el defecto que se combate como ajeno a la voluntad de Dios. Así, pues, ante una realidad intemporal –la pobreza y la miseria que persiguen a la humanidad a lo largo de su historia–, la "compasión" pagana se hace "carne" en las "entrañas" del cristiano: la misericordia frente al necesitado no puede traducirse en meras palabras o enunciados teóricos, sino en acciones concretas.

Diversas obras de la literatura bizantina se han ocupado del tema de la pobreza, desde la anónima *Didakhé*, ya mencionada, el discurso *Quis dives salvetur?* de Clemente Alejandrino, también recordado, el *De pauperibus amandis* de Gregorio de Nisa y el *De eleemosyna* de Juan Crisóstomo –a quien también se llamó "limosnero", como asimismo a Juan III Vatatzes de Nicea, en el s. XIII–, hasta la ya tardía *Homilía sobre la limosna* de Germán II, la homónima de Gregorio Palamás, el tratado *Sobre su pobreza*, de Ptocoprómodromo, y el *Diálogo de los ricos y los pobres* de Alejo Macrembolita, pa-

---

[38] ἐὰν ἐπὶ σκοπῷ τοῦ δοῦναι τοῖς πτωχοῖς ἄνθρωπος διὰ μεθόδου (30) δύναται καλοθελῶς ἀποδῦσαι τοὺς πλουσίους καὶ αὐτὸ τὸ ὑποκάμισον αὐτῶν, οὐχ ἁμαρτάνει, μάλιστα ἐάν εἰσιν ἄσπλαγχνοί τινες καὶ σκνιφοί· δύο γὰρ ταῦτα κερδαίνει ὁ τοιοῦτος, ἓν μὲν ὅτι τὰς ψυχὰς ἐκείνων σῴζει, δεύτερον δὲ ὅτι καὶ αὐτὸς ἐκ τούτου μισθὸν οὐκ ὀλίγον ἐσχάνει.

[39] Coincide en esto Juan con un beato moderno, el polaco Bronislaw Markiewicz (1842-1911), fundador de los centros Templanza y Trabajo, quien dijo a los ricos: «Solamente la "revolución permanente" de la caridad y de la justicia puede impedir las revoluciones sociales, pues lo que no deis de buen grado os será arrebatado a la fuerza» (*Cf.* Dom Antoine Marie, Abbaye Saint Joseph de Clairval, carta del 22 de noviembre de 2006).

sando por otros relatos hagiográficos que tocan el tema de manera especial, como la *Vida de Filáreto el misericordioso*, de Nicetas de Amnia, y la *Vida de Sampsón el hospedero*[40]. Esta insistencia señala la intemporalidad del tema. Nosotros quisimos rescatar aquí un aspecto fundamental en la intención didáctica de este relato hagiográfico de Leoncio, en el que la realidad social emerge como objeto de atención por parte de un patriarca que se hace así modelo del cristiano, sea del súbdito o del dirigente, y en el cual el léxico subraya, con imágenes fuertes, la conmoción interior que ha de movilizar la actitud caritativa.

Pablo A. CAVALLERO

UBA - UCA - CONICET
Helguera 4445, C 1419 CUK Buenos Aires
República Argentina
pablo.a.cavallero@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

BARTELINK, G. (1971), *Callinicos, Vie d'Hypatios*, introduction, texte critique, traduction et notes par G. Bartelink, Paris: Du Cerf (Sources chrétiennes nº 177).

BARTELINK, G. (1994), *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. Bartelink. Paris: Du Cerf (Sources chrétiennes nº 400).

BROWNING, R. (1981), «The "low level" saint's life in the early Byzantine world», en: S. HACKEL (ED.), *The Byzantine Saint*, London: Saint Vladimir Seminary Press, pp. 117-127.

CAVALLERO, P., *ET ALII* (2003), *PENÍA. Los intelectuales de la Grecia clásica ante el problema de la pobreza*, Buenos Aires: Fac. F. y Letras de la UBA.

CHADWICK, H. (1974), «John Moschus and his friend Sophronius the sophist», *Journal of Theological Studies* 25, 41-74.

[40] Sobre estos dos relatos, véanse las ediciones de M. FOURMY-M. LEROY (1934) y de F. HALKIN (1977-8). En la *Vida de Teofilacto de Nicomedia* (s. IX), este obispo también funda un ἰατρεῖον en el que no sólo se da comida mensualmente a los pobres registrados, sino que además se atiende a enfermos y se hospeda a leprosos.

Déroche, V. (1995), *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala.
Festugière, A. (1960), «Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive», *Wiener Studien* 73, 123-152.
Festugière, A.-Rydén, L. (1974), *Léontios de Néapolis, 'Vie de Syméon le fou' et 'Vie de Jean de Chypre'*, Paris: Paul Geuthner.
Fourmy, M.-Leroy, M. (1934), «La vie de S. Philarète», *Byzantion* 9, 85-170.
Gelzer, H. (ed.) (1893), *Leontios von Neapolis'* Leben des heiligen Johannes der Barmherzigen, Freiburg-Leipzig.
Halkin, F. (1977-8), «Saint Samson le xénodoque de Constantinople (VIe siècle)», *Rivista di Studi Bizantini e Neollenici* 14-15, 5-17.
Patlagean, E. (1977), *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles*, Paris-La Haye.
Patlagean, E. (1981), «Sainteté et pouvoir», en: S. Hackel (ed.), *The Byzantine saint*, Saint Vladimir Seminary Press, pp. 88-105.
Patlagean, E. (1999), «El pobre», en: G. Cavallo, *El hombre bizantino*, Madrid: Alianza, pp. 29-59.
Tabachovitz, D. (1943), *Études sur le grec de la basse époque*, Uppsala.
Winslow, D. (1989), «Poverty and riches: an embarrassment for the early Church», *Studia patristica* 18/2, 317-328.

Recibido: 27.05.2010
Aceptado: 15.06.2010

LA CONSTRUCCIÓN DE LOS DOS PALACIOS: LA COMPOSICIÓN DEL *POEMA DE DIYENÍS ACRITA* Y LA REIVINDICACIÓN DE LA HEGEMONÍA ANATÓLICA DE ALEJO COMNENO

RESUMEN: La llegada de la facción de los Comnenos-Ducas al trono imperial con la coronación de Alejo Comneno en 1081 representó un fuerte cambio en el discurso y reparto del poder en Bizancio. Pero mientras que las obras de propaganda de los reinados de su hijo y su nieto son mejor conocidas, los círculos literarios relacionados con el propio Alejo son casi desconocidos. En este artículo proponemos que el *Poema de Diyenís Acrita* fue una construcción literaria para legitimar las reivindicaciones de Alejo I Comneno en relación con la Anatolia tomada por los turcos. Basamos nuestra hipótesis en varias construcciones, materiales y discursivas: el palacio de Blaquernas en Constantinopla, el tratado impuesto por Alejo I al sultán selyucí Malik-Shah en 1116 y el palacio de Diyenís en el Éufrates.

PALABRAS CLAVE: Bizancio, *Poema de Diyenís Acrita*, Alejo I Comneno, edificaciones, aristocracia, palacios, Anatolia, turcos.

ABSTRACT: The arrival of the Komnenos-Doukas faction to the imperial throne, with the rising of Alexius Komnenos in 1081, represents a strong change in the rhetoric and sharing of the Power in Byzance. However, while the propaganda works of this emperor's son and grandson are better known, the literary circles related to Alexius I himself are almost unknown. Thus, in this article, we propose the Digenis Akrites' Song was a literary construction to legitimate the Alexius I Comnenos' claims related to the Anatolia taken by the Turks. We base our hypothesis in many buildings, material and discursive: the Blachernae Palace in Constantinople, the Treaty imposed by Alexius I to the sedjulk sultan Malik-Shah in 1116 and the Digenis' Palace in Euphrates.

KEY-WORDS: Byzance, *Digenis Akrites' Song*, Alexius I Komnenos, Buildings, Aristocracy, Palace, Anatolia, Turks.

> "Assim, aos poucos, ia se formando no meu sangue o projeto de eu mesmo erguer, de novo, poeticamente, meu Castelo pedregoso e amuralhado. Tirando daqui e dali, juntando o que acontecera com o que ia sonhando, terminaria com um Castelo afortalezado, de pedra, com as duas torres centradas no coração do meu Império."
>
> (Ariano Suassuna, *O Romance da Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta,* folheto XIV)

1.- El marco inicial del análisis

Este artículo tiene su base en las investigaciones efectuadas en el ámbito del programa de maestría en Historia, línea de investigación *Cultura y Poder*, en la Universidade Federal do Paraná (Brasil), titulado *Das Fronteiras para Constantinopla: Inserção da Canção de Digenis Akrites no cenário político bizantino (Séculos XI e XII).* En él abordamos el debate que se ha desarrollado en torno al *Poema de Diyenís Acrita* –obra fundacional de un nuevo género de ficción que floreció en el recinto cortesano de los Comnenos– y en torno al también fundador reinado de Alejo Comneno, que reformó las instituciones políticas bizantinas y la división de poderes. Este emperador propició el surgimiento de una corte familiar que creó y disfrutó de estos romances bizantinos. Sin embargo, no es creíble que las innovaciones relacionadas con el *Poema de Diyenís* y el emperador Alejo hayan surgido de forma independiente, así que hemos centrado nuestro análisis en tres "construcciones": el palacio de Blaquernas, el palacio que Diyenís edificó en el final de su vida a orillas del río Éufrates y el tratado de 1116 impuesto por Alejo I al sultán selyucí Malik Shah.

2.- El ascenso de Alejo I Comneno y la fundación del régimen aristocrático de los Comnenos-Ducas

Aunque parecía una usurpación aristocrática más entre las muchas que Bizancio conoció durante la segunda mitad del siglo XI, la entronización de Alejo Comneno en 1081 representó un cambio muy fuerte en el discurso, la representación y el ejercicio del poder en el Imperio Bizantino, quizás el más marcado de toda la historia política de esta civilización. Aunque Alejo I fue, de hecho, el heredero de la tradición política romana, el sucesor de los

césares y la cabeza de la cristiandad ortodoxa, su ascenso al trono imperial cambió la corte y, principalmente, el reparto del poder[1].

Cuando llegó a la purpura imperial, Alejo Comneno no estaba solo, contó con el apoyo de sus familiares y de otros linajes del mismo origen ligados en menor o mayor grado de parentesco con su familia, como los Ducas, Diógenes, Tornices, Taticios y Paleólogos. Los Comnenos, así como muchos de los linajes que les prestaron apoyo, pertenecían a la aristocracia militar, terrateniente y de origen anatolio. El abuelo de Alejo, Manuel Comneno Erótico, defendió la ciudad de Nicea para el emperador Basilio II (976-1025) durante la revuelta de Bardas Esclero, ganándose así la estima del emperador. Basilio II promovió el ascenso político de ese linaje de la ciudad de Castamonu, en la Paflagonia[2]. Aunque de orígenes aristocráticos, los Comnenos no estaban en los círculos más altos de la elite, compuesta por las familias que destacan desde el siglo IX, como los Argiros, Malinos, Escleros y Focas. Por eso precisamente Basilio II favoreció a los Comnenos, como lo hizo con otras familias aristocráticas menos prominentes, para contrarrestar la influencia de los linajes más tradicionales. El ascenso de los Comnenos fue tan rápido, que el hijo de Manuel Comneno Erótico, Isaac Comneno, se convirtió en emperador por pocos años, entre 1057 y 1059.

El meteórico ascenso de los Comnenos se vio interrumpido por las consecuencias de la derrota de Manzikert ante los turcos selyucíes en 1071. Como gran parte de la aristocracia provincial bizantina, los Comnenos se vieron obligados a emigrar a Constantinopla debido a la invasión selyucí y de otras bandas turcas que siguió a la derrota[3]. Ahora, derrotados y sin sus propiedades, pues sus tierras en Castamonu fueron tomadas por los turcos, los Comnenos tuvieron que articular rápidamente alianzas con otras casas señoriales para protegerse. Así, Ana Dalasena, de gran inteligencia política y jefe de la casa Comnena tras la muerte de su esposo Juan Comneno, creó una serie de alianzas familiares a través de matrimonios, la más importante de las cuales fue con los Ducas, un linaje aristocrático grande y tradicional que en

---

[1] Sobre el surgimiento, establecimiento y las características del régimen de los Comnenos, cf. W. Treadgold, *History of the Byzantine State and Society,* California: Standford, 1999, pp. 612-666; P. Magdalino, *The Empire of Manuel Komnenos: 1143-1180,* Cambridge 1993, pp. 413-488; A. Kazhdan, «The Aristocracy and the Imperial Ideal», en: *The Byzantine Aristocracy: IX to XIII Century,* ed. M. Angold, Oxford 1984, pp. 43-58. Perspectiva mejor desarrollada en A. Kazhdan-A. W. Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries,* Berkeley 1985, pp. 104-117.

[2] J. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Bizance (963-1210),* Paris 1996, p. 219.

[3] Sobre la batalla de Manzikert, cf. W. Treadgold, *History...*, pp. 602-603; M. Angold, *Byzantine Empire, 1025-1204: a Political History*, London 1997, pp. 44-48.

las últimas décadas había logrado designar a dos emperadores, Constantino X (1059-1067) y Miguel VII (1067-1078), pero que había perdido algo de su protagonismo con la llegada de Nicéforo Botaniates al trono imperial en 1078, a pesar de que éste se había comprometido a nombrar al hijo de Miguel VII, Constantino, como su sucesor. Por otra parte, los dos hijos de Ana Dalasena, Isaac y Alejo Comneno, se habían convertido en los favoritos de Nicéforo, y con eso había aumentado la influencia de la familia. Así, pues, la alianza entre esas dos ramas que supuso el matrimonio de Alejo Comneno, el *doméstico* de Occidente de Nicéforo III, e Irene Ducas, la nieta del césar Juan Ducas, beneficiaría a ambos, porque los Ducas estarían protegidos por la creciente importancia de los Comnenos y estos últimos podían mejorar su sangre al asociarse con aquéllos, una cepa mucho más tradicional.

Esta confluencia de intereses y la inteligencia política que el nuevo emperador heredó de su madre son los factores que distinguen la llegada de Alejo Comneno al trono imperial de otras usurpaciones anteriores. No voy a abordar el tema de las reformas acometidas por él en su reinado[4], pero durante él se dio, si podemos decirlo, una "supremacía" aristocrática, pues ya con la púrpura imperial Alejo creó nuevos títulos que se superponían a los antiguos y que el emperador otorgó a sus partidarios. Éstos eran, en gran parte, de la aristocracia y sus familiares, pero no de toda la elite, pues muchas otras familias de la aristocracia caudilla quedaron fuera, de la misma forma que prácticamente toda la aristocracia "civil". A los beneficiados con los nuevos títulos creados por Alejo I les fueron reservados los cargos más importantes en la administración y el ejército bizantino, creando además un sistema político familiar de *ethos* aristocrático, cambiando, así, el carácter meritocrático dominante en el gobierno imperial desde las reformas de Diocleciano.

3.- La literatura propagandística del reinado de Alejo Comneno y el *Poema de Diyenís Acrita*

En Bizancio, como en cualquier otra civilización, cada cambio de gobernante, régimen o dinastía generalmente estuvo acompañado por la aparición de una producción artística y literaria de carácter propagandístico encargada de justificar la existencia del nuevo régimen. Pero, a diferencia

[4] Cf. P. Magdalino, *The Empire*..., pp. 180-227; P. Magdalino, «Innovations in Government», en: *Alexios Komnenos: Papers,* ed. M. Mullet-D. Smythe, Belfast 1996, pp. 146-166.

de Juan II (1118-1143) y Manuel I (1143-1180), en cuyos reinados se documenta una amplia gama de obras y autores, el medio ambiente literario de la corte de Alejo I no es tan fácil de analizar. Este emperador es visto habitualmente bajo el estereotipo del emperador-soldado, siempre guerreando y con poco o ningún interés literario. De hecho, debido a los acontecimientos de su tiempo Alejo pasó gran parte de su reinado en campaña fuera de Constantinopla, lo que no quiere decir que fuera un rústico soldado sin sofisticación. Alejo, en primer lugar, fue un gobernante pragmático, que conocía la importancia de la construcción de su imagen y publicidad de su gobierno a fin de afianzarse en la tradición imperial bizantina. Por ello mantuvo retóricos en su corte, como Cirilo Fileota y Teofilacto de Acrida[5]. Del mismo modo, el propio Alejo es autor de algunas obras, siendo la principal un compendio de consejos a su hijo y sucesor Juan II conocido como *Musas*. En esta obra percibimos una defensa de su actuación como emperador y su preocupación por la vida y próximo reinado de su hijo[6]. A pesar de la evidencia de un interés literario real de Alejo I, la perspectiva que tenemos de la producción literaria en relación con su reinado es todavía escasa y fragmentaria. Sin embargo, en los últimos años una serie de obras, que hasta ahora tenían una fecha incierta, han comenzado a apuntar al reinado de Alejo Comneno. Obras históricas como la *Crónica* de Escilitzes o la *Historia* de Ataliates, y obras literarias como *Timarión* y el *Poema de Diyenís Acrita*[7] fueron durante mucho tiempo percibidas de forma independiente unas de otras, como las obras de un momento a caballo entre los siglos XI y XII, pero en los últimos años han empezado a ser vistas como parte del ambiente literario de la corte de Alejo I Comneno, el inicio del régimen aristocrático de los Comnenos y de nuevas tendencias en la literatura bizantina.

4.- El *Poema de Diyenís* y sus varias contextualizaciones

En el caso específico del *Poema de Diyenís Acrita*[8], el trabajo de datación duró un largo período. Primero se pensó que esta obra era el resultado

[5] Sobre el discurso eulogístico y parenético a Alejo I, cf. M. Mullet, «The Imperial Vocabulary of Alexios I Komnenos», en: *Alexios Komnenos: Papers,* pp. 359-397.

[6] Sobre las *Musas* de Alejo I, cf. P. Magdalino, *The Empire...*, pp. 27-30.

[7] R. Beaton, «Cappadocians at Court: Digenes and Timarion», en: *Alexios Komnenos: Papers...*, pp. 262-302.

[8] En este artículo se analizarán las versiones de El Escorial y Grottaferrata del *Poema de Diyenís Acrita* en las siguientes ediciones: i) Βασιλείου Διγενοῦς Ἀκρίτου, *Texto del manuscrito Grottaferrata*, introd., bibliografía, notas y trad. de J. V. Garrido, Barcelona 1981 (Dig. Akr. G);

de un proceso de transición de un medio de transmisión oral a otro literario, ambientado en las fronteras orientales bizantinas a lo largo de los siglos IX-XI. Esa posición se basaba en las muchas referencias que el *Poema* contiene personajes y localidades relacionadas con ese contexto. Sin embargo, como demostró Elizabeth Jeffreys, estos enfoques parecen más coincidencias que una base histórica. Un buen ejemplo es la descripción de la ascendencia del emir, el padre de Diyenís Acrita: entre sus antepasados se encuentran Crisoquir y Carbeas, que son los nombres de dos líderes paulicianos del siglo IX que nada tenían que ver con las líneas de la aristocracia musulmana de las que el emir formaba parte.

El *Poema de Diyenís* es la narración versificada de los hechos de un héroe que es el fruto de la unión de una doncella de la familia aristocrática bizantina Ducas con el emir de Siria, que se convirtió al cristianismo y cambió su lealtad a Bizancio por estar enamorado de esa doncella que había raptado. Diyenís, al igual que otros héroes épicos de frontera, tiene una maduración temprana. Con doce años ya caza grandes bestias, secuestra a su novia del palacio del general del que es hija, y al casarse se traslada a la frontera con su esposa, donde se enfrenta a los ladrones, a una amazona y a las bestias que quieren quitarle la esposa. Después de pacificar las fronteras, el héroe se construye una mansión en el río Éufrates, donde muere siendo aún muy joven.

Este poema nos ha llegado en unos pocos manuscritos producidos en un período posterior a la fecha establecida por los estudiosos para los hechos narrados, siendo los más antiguos aquellos analizados en este artículo: el de El Escorial (s. XVI) y el de Grottaferrata (s. XIV). Hay un gran debate en los medios académicos sobre cuál de las dos versiones más antiguas es la más "histórica", es decir, cuál está más cerca de una versión original aún desconocida. Elizabeth Jeffreys señaló que esta discusión alcanzó el grado de partidismo.Los partidarios del manuscrito Escorial han expuesto muy bien los defectos del de Grottaferrata, y viceversa: ambas versiones tienen narraciones fragmentadas, con espacios en blanco debido a folios desaparecidos y errores de versificación, etc. Ambos manuscritos están, por lo menos, dos pasos alejados del manuscrito original, porque las versiones de Grottaferrata y El Escorial, por sus características individuales, no podrían haber tenido la misma fuente. Por eso seguramente debieron de existir sendos manuscritos "paleocriptoferratense" y "paleoescurialense"[9]. Sin embargo, desde la primera

ii) *El poema de Digenís Akritas (manuscrito Escorial)*, trad. de M. Castillo Didier, en: M. Castillo Didier, *Poesia heroica bizantina: epopeya de Digenís Akritas, cantares de Armuris y Andronico*, Santiago 1994 (Dig. Akr. E).

[9] Ibidem. pp. xviii – xxx

lectura queda en evidencia, y así lo señala Jeffreys, que ambas versiones tienen la misma historia, la misma economía (a excepción de algunos episodios particulares) y muchas partes en común. Es en estos lugares de coincidencia en los que basamos nuestro análisis del texto del *Poema*, porque es en ellos donde encontramos las huellas de un original aún perdido.

Así, la opinión más aceptada hoy es que el *Poema de Diyenís* no es un trabajo de transición del medio oral al escrito, hecho en un largo período en las fronteras bizantinas antes de la derrota en Manzikert el año de 1071, sino una iniciativa literaria única e integral de una época posterior a esa derrota, vinculada a la corte y la literatura del período de los Comnenos. Jeffreys propuso para la composición de la obra mediados del siglo XII, cuando Manuel I Comneno (1146-1180) fue el primero emperador bizantino, desde la batalla en Manzikert en 1071, en llegar a los límites del Éufrates[10]. Esa fecha fue establecida a través de la comparación entre la lengua del *Poema* –principalmente del texto del ms. de El Escorial– y la lengua, muy similar, utilizada por los autores bizantinos del siglo XII que constituyen el renacimiento de la lengua vernácula griega, y también a través de las referencias a Diyenís Acrita que encontramos en otras obras. Estas referencias son escasas, siendo las más importantes las contenidas en los poemas conocidos como *Ptocoprodrómicos* atribuidos a Teodoro Pródromo, que comparan al emperador Manuel Comneno (1143-1180) con Diyenís Acrita:

> «Manuel Comneno, el descendiente de la purpura,
> Feliz vencedor, el gran realizador de hechos heroicos,
> Vigoroso comandante, nuevo Acrita».

En otro poema hay una lamentación a la gula de algunos monjes.

> «Si un segundo Acrita estuvo acá
> Para arregazar su túnica, tomar su maza
> Y batir en ellos, esos odiosos platos»[11].

Teodoro Pródromo es un representante típico de la nueva posición que los pensadores y literatos bizantinos alcanzaron durante el régimen Comneno. A través de sus versos intenta atraer el favor de ciertos patrocinadores, del emperador principalmente[12]. Así, en los dos pasajes citados David

[10] E. Jeffreys, *Digenis Akritis...*, pp. lvi-lvii; Idem, «Akritis and Outsiders», en: *Strangers to themselves: The byzantine outsider*, ed. D. Smythe, Aldershot 2000, pp. 201-202.
[11] D. Ricks, *Byzantine Heroic Poetry*, Bristol 1990, p. 7.
[12] P. Magdalino, «Byzantine Snnobery», en: *The Byzantine Aristocracy*, pp. 68-69.

Ricks observa que el sustantivo *Acrita* es definitivamente un nombre propio perteneciente a una persona especifica o, en su caso, a un personaje especifico. Por lo tanto, al elogiar al emperador Manuel Comneno asociándolo a Diyenís, el autor rescató a un héroe que debía de ser grato a los señores Comnenos para complacer a su potencial patrocinador. Esto no demuestra todavía que la versión original del *Poema de Diyenis* fuera compuesta en el reinado de ese emperador, pero sí que el héroe ya tenía una fama bien establecida en la corte aristocrática de Manuel I. Así, los constructores de la imagen política del emperador se apropiaron del héroe, grupo al que Teodoro Pródromo intentó unirse. Demuestra además que el *Poema de Diyenís* es una obra anterior al reinado de Manuel I, ya que Teodoro Pródromo sólo escribe –lo que significa que muy probablemente vivió– hasta la primera mitad de su reinado. Por lo tanto, aquí seguimos a Roderick Beaton, que afirma más de una vez que esa obra es una producción del reinado de Alejo I Comneno. Este autor defiende que es un elogio de los familiares Ducas del emperador y, principalmente, un himno nostálgico que recuerda un período anterior a la derrota de Manzikert, cuando las fronteras de Bizancio se acercaban al Éufrates y estaban controladas por las familias aristocráticas ahora en el exilio en Constantinopla[13]. Pero, si dejamos de lado los acontecimientos traumáticos –para Bizancio– de las décadas de mediados del s. XI para centrarnos en los cambios traídos por el ascenso de Alejo I, contrastándolo con las políticas y proyecto de gobierno de este emperador, tenemos así una perspectiva diferente, ciertamente no nostálgica, en relación con el *Poema de Diyenís*.

5.- *Diyenís Acrita* y *Alexiada*: una relación indirecta

La *Alexiada* de Ana Comnena es una obra que sigue la letra de los modelos historiográficos griegos y romanos. La hija de Alejo I, como ella misma afirma en su prefacio, tenía una educación bizantina típica del más alto nivel. Estudió las artes comprendidas en el *Quadrivium* (geometría, aritmética, astronomía y música), leía a Platón, Aristóteles, autores cristianos e incluso sabía de memoria largos fragmentos de la *Ilíada* y *Odisea*[14]. Sin embargo, la autora, antes que una pensadora según los modelos clásicos, fue una Com-

[13] R. Beaton, *The Medieval Greek Romance*, London 1996², p. 49; «Cappadocians at Court: Digenes and Timarion».

[14] Ana Comnena, *Alex.*, pref. p. 17.

nena, dama de la aristocracia, por lo que la formación clásica no eliminó su identidad aristocrática y su trabajo, tan fiel a la tradición histórica de Heródoto, no oculta los valores de la elite militar de la que los Comnenos formaban parte. Esa característica puede demostrarse con las primeras palabras de la *Alexiada*:

> «El emperador Alejo, mi padre, antes incluso de subir al trono había hecho grandes servicios al Imperio Romano. De hecho, su carrera militar comenzó en tiempos de Romano Diógenes [...]. En esa ocasión, cuando él sólo tenía catorce años, quiso ir en campaña bajo el mando de Diógenes, que dirigía una expedición contra los persas –una tarea de gran importancia– y esta ambición del joven Alejo fue una amenaza para los bárbaros: dejó claro que un día se enfrentaría a ellos y, cuando eso sucediera, su espada se hartaría de sangre. A pesar de fervor guerrero del joven, el emperador no le dejó ir en esta campaña, porque su madre había sufrido una dolorosa pérdida: estaba de luto por la reciente muerte de su hijo mayor, Manuel, cuyas grandes y heroicas acciones le habían hecho famoso en el Imperio»[15].

Es éste un episodio muy interesante, pues el tema de la maduración temprana, seguido de la voluntad de salir de la casa materna para realizar hechos heroicos, es el *topos* más habitual del ciclo épico bizantino de frontera. La idea del *topos* aquí desarrollado se corresponde con ciertos patrones de los cantares que incluyen el ciclo épico del que *Diyenís Acrita* forma parte. Sin embargo, esos patrones no se refieren a nombres y localizaciones, sino, de manera similar a los supuestos percibidos por W. Propp para crear una tipología de los cuentos fantásticos[16], a las acciones y los comportamientos que son comunes a todos los cantares épicos bizantinos.

El *topos* de la maduración del héroe de la épica bizantina es un buen ejemplo para demostrar nuestro punto de vista. En el *Poema del Hijo de Andrónico*[17] el heróe ha crecido a una velocidad impresionante, a los tres años ya es capaz de cabalgar y portar armas. A esa edad decide abandonar a las mujeres y la cautividad para encontrar a su padre. En el *Poema de Armuris*[18] el héroe con doce años toma las armas y la montería de su padre para rescatarlo de su cautiverio en Siria, su madre solamente le permite ir después de que salga airoso de una prueba de resistencia. También en el *Poema de*

---

[15] Ana Comnena, lib. I, i (nuestra traducción).
[16] W. Propp, *Morfologia do Conto Maravilhoso,* Rio de Janeiro: ed. Forense, 1984.
[17] *Cantar del Hijo de Andrónico,* trad. de M. Castillo Didier, en: M. Castillo Didier, *Poesia Heroica Bizantina*.
[18] *Cantar de Armuris*, trad. de M. Castillo Didier, en: M. Castillo Didier, *Poesia Heroica Bizantina*.

Diyenís encontramos este *topos*. La narración de los hechos empieza cuando el héroe decide, también a los doce años, cazar grandes bestias, pero su padre y madre no le dejan por ser aún joven. Después de un breve proceso de convencimiento, su padre el emir decide llevar Diyenís a cazar con sus tíos. Como héroe que es, Diyenís se esmera en la lucha contra osos y leones. Tras la caza, se baña y cambia sus ropas de niño por las de adulto. A partir de este episodio empieza el relato de los hechos del Acrita. El primero sucede durante la vuelta a casa después de la caza, cuando al pasar por la morada del general el héroe conoce a su hija y los dos se enamoran[19].

Lamentablemente el material disponible para comparación, es decir, el *corpus* épico bizantino que nos ha llegado, es demasiado pequeño para establecer de una vez por todas la existencia de un *topos* literario. Sin embargo, la observación de los patrones narrativos en todo el *corpus*, aunque sea pequeño y limitado, es un fuerte indicio de su existencia. Se asemeja, pues, al paradigma indiciario propuesto por Carlo Ginzburg[20]. Utilizando la misma metáfora que el autor emplea, históricamente analizar el *Poema de Diyenís* es similar a la labor de un detective que tiene que descubrir al autor de un "crimen casi perfecto", sin testigos y con evidencias ambiguas que apuntan al mismo tiempo a varios y a ningún sospechoso. En sus diferentes versiones, el *Poema de Diyenís* es nuestra única evidencia ambigua de una obra casi sin testimonios: la versión original de la *Canción*. Sin embargo, como sostiene Ginzburg, el trabajo de investigación, basado en la deducción y en las relaciones indirectas, es una manera válida de llegar a la verdad, si no a *una verdad*, que es lo que este trabajo se propone. Por lo tanto, ese *topos* es claramente un rito de transición a la edad adulta, presente en muchas mitologías de todo el mundo, que se introdujo en la tradición histórica griega, romana y bizantina, por lo que era común que, al comenzar la narración de los logros de un personaje notable, el historiador buscara sus primeros signos de excepcionalidad. Los doce años, la misma edad que la primera cacería de Diyenis, fue la edad de Cristo cuando se perdió de sus padres y reveló a los sabios que había venido a cumplir la voluntad de su Padre[21]. Así, observamos que algunas características de este *topos* son más antiguas y provienen de otras literaturas. Sin embargo, el *topos* del paso a la edad adulta en el ciclo épico bizantino tiene especificidades muy claras. Está dividido en cinco fases: i) la autoafirmación como hombre adulto: Armuris, cansado del

[19] Diy. Akr. E. 707-791, Diy. Akr. G. IV, 1-370.
[20] C. Ginzburg, «Sinais: raízes de um paradigma indiciário», en: *Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história*, trad. de Federico Carotti, São Paulo: Cia das Letras, 1989, pp. 143-179.
[21] *Eu. Luc.* 2, 40-52.

largo luto de su familia; el hijo de Andrónico, que decide ir en busca de su padre; Diyenís Acrita, cansado de la caza de animales pequeños y con ganas de matar bestias salvajes; ii) convencer a los padres de su madurez; iii) la resistencia por parte de éstos para aceptarlo; iv) las pruebas de madurez: Diyenís cazando grandes animales y Armuris alzando las armas de su padre, y v) al fin, el propio rito, que es estar armado o vestido con ropas de hombre adulto.

En el episodio narrado en el inicio de la *Alexiada* se percibe un rito de transición integrado por cuatro de las cinco fases de este *topos*: la afirmación de sí mismo como adulto en la decisión de acompañar al emperador en su campaña junto con otros jóvenes nobles (i); la discusión con la madre y su resistencia a la idea (ii y iii), que, aunque no se narra, Ana Comnena da a entender que tuvo lugar; la prueba de madurez (iv) cuando el joven Alejo se armó y se dirigió al emperador. A pesar de que Alejo Comneno fue enviado de vuelta, el episodio sirve como introducción a la narración de sus hazañas, al igual que este rito de paso sirve para introducir los logros de los héroes bizantinos.

No afirmo que el *Poema de Diyenís* y la *Alexiada* sean trabajos directamente relacionados, simplemente, que Ana Comnena, para iniciar el relato de las hazañas de su padre, siguió los modelos clásicos y dio una muestra de la predestinación del gran destino de su padre. Al hacerlo utiliza una forma familiar a los medios aristocráticos de los que ella o la persona que la informó de este episodio, que fue probablemente su marido Nicéforo Brienio[22], provienen: el modelo de los héroes de la frontera, los ancestros míticos de la elite militar bizantina. Esto es un indicio de que después de la derrota de Manzikert los cantares heroicos se mezclaron con la literatura cortesana y el ideal imperial de la figura de Alejo Comneno: de ahí el análisis que hago, para exponer cómo, con el surgimiento de los Comnenos, los modelos del arte y literatura bizantinas asociados a la corte se abrieron a nuevos gustos y sabores de la aristocracia que había tomado el poder. En el caso de Ana Comnena, el encuentro se dio entre los modelos historiográficos clásicos, la genealogía épica de la aristocracia anatolia y la imagen idealizada de

[22] Howard-Johnston afirma que la única fuente de Ana Comnena fue su marido el general Nicéforo Brienio, que habría esbozado la *Alexiada,* pero no habría tenido tiempo de terminarla por su muerte. Ana Comnena, por fidelidad conyugal, organizó los esbozos y les dio el formato que ha llegado hasta nosotros. Aunque no sea la única fuente de Ana Comnena, no podemos negar la importancia de Nicéforo en la existencia de la *Alexiada*, pues la propia Ana Comnena abiertamente declara la importancia de su marido para la construcción de su narrativa y a menudo elogia su habilidad como historiador. Cf. J. Howard-Johnston, «Anna Komnene and the Alexiad», en: *Alexios Komnenos: Papers*, pp. 262-302.

Alejo y sus proyectos de gobierno. En el caso del *Poema de Diyenís*, la propaganda imperial de Alejo se mezcló con la literatura épica, lo cual es visible en muchos puntos del mismo, si bien en este análisis nosotros nos limitamos sólo a dos construcciones, una real y otra literaria.

6.- "Constantinopolización" de la aristocracia y "aristocratización" de Constantinopla

El movimiento que llamamos de "constantinopolización" de la aristocracia anatolia hace referencia al cambio que muchas familias hicieron para establecerse en la capital imperial dejando sus propiedades en las provincias. Este cambio se debió a varias razones: por elección, para quedarse cerca del centro del poder, como pasó probablemente con los Ducas; por orden de los emperadores, que exigieron a algunos individuos que se mudaran a Constantinopla con sus familias, para que el poder imperial pudiera vigilarlos mejor, como pasó con los Dalasenos durante el reinado de Miguel IV (1034-1040)[23]; o por situaciones de emergencia, siendo la más común y conocida la invasión turca: así ocurrió con los Comnenos y otros linajes de Anatolia, los cuales, a pesar de su poder y sus grandes mesnadas, fueron generalmente incapaces de resistir a los turcos sin la ayuda de la autoridad imperial, que al final del siglo XI se centró enteramente en conflictos internos.

Esa emigración aristocrática es, por otro lado, parte de un proceso histórico menos conocido y menos estudiado, el de "fronterización" de Constantinopla. Una década después del comienzo de la infiltración turca en Anatolia casi toda ella estaba ya tomada y los turcos habían establecido un sultanato con su capital en Nicea, ciudad a menos de cien kilómetros de Constantinopla[24]. Así que, en un corto periodo de tiempo, la frontera se trasladó de las lejanas regiones de Armenia, Siria y el valle del Éufrates a prácticamente el territorio extramuros de la capital. Incluso después de la reconquista de parte de la Anatolia por los emperadores Comnenos, la frontera continuó estando no muy lejos. Así, Constantinopla se convirtió, al

[23] Sobre la "constantinopolización de la aristocracia" cf. A. P. Kazhdan-A. W. Epstein, *Change in Byzantine Culture...*, p. 65.

[24] Sobre las mudanzas causadas por la presencia turca en la Anatolia bizantina, cf. H. Ahrweiler, «La frontière et les frontières de Byzance en Orient», en: *Actes du XVIe. Congrès International des Études Byzantines,* Bucarest 1974, pp. 228-230; S. Vryonis, «Nomadization and Islamization in Asia Minor», *DOP* 29 (1979); W. Treadgold, *History of the Byzantine State and Society...,* pp. 668-670; M. Angold, *Byzantine Empire, 1025-1204...*, pp. 117-120.

mismo tiempo, en capital y frontera, lo que trajo consigo cambios en los aspectos físicos, sociales, culturales y políticos de la ciudad.

Paul Magdalino hace una interesante descripción de cómo sería la apariencia de Constantinopla en el reinado de Manuel I Comneno (1143-1180)[25]. Según ese autor, aunque la ciudad había mantenido su estructura urbana prácticamente sin cambios desde el siglo VI, la línea del horizonte de Constantinopla estaría marcada no por los predios públicos e iglesias imperiales de tiempos de Constantino I, Constancio II y Justiniano I, sino por varios palacios y monasterios construidos bajo el patrocinio de los emperadores Comnenos o de sus familiares. La patrimonialización del poder y la supremacía de la facción Comnenos-Ducas transformaron Constantinopla, la Nueva Roma, en una ciudad predominantemente aristocrática y esto se reflejó en las sociabilidades urbanas. El pueblo de Constantinopla ya no era solamente un cuerpo de ciudadanos representados por su emperador, sino que pasó a fragmentarse en grupos insertos en varias *oikoi* aristocráticas, sea a través de la inserción en el ambiente personal de los palacios, sea a través de un sistema asistencial proporcionado por los monasterios familiares. Tal vez las manifestaciones masivas que repusieron en el trono imperial a Zoe, la porfirogeneta, en 1042, fueran la última muestra del espíritu cívico de *polis* que Constantinopla conoció[26].

La *oikos* fue la unidad social básica de Bizancio durante un largo período. Tras el final de la sociabilidad pública promovida por la *polis* clásica, aproximadamente en los siglos VII-VIII, la principal unidad social bizantina fue la familia nuclear, pero el avance territorial hacia el este desde el siglo IX inserta poblaciones originarias de las sociedades básicamente de clan en el mundo bizantino, como los armenios, los georgianos y los árabes. Eso dio lugar a un cambio en el concepto de familia bizantina, que se expandió. El *oikos* es descrito por Evelyne Platagean como un «núcleo de parentes, mas o grupo inclui os "familiares" (*oikeîoi*), "servos", escravos ou não (*oiketai*), até "homens" (*ánthropoi*) e amigos (*philoi*) [...] O *oikos* reúne apenas parte da parentela, quer dizer, do grupo quer se pensa solidário em função de seus laços de parentesco. A partir do século IX, e mesmo do final do VIII, [...] esses grupos começam a ter nomes de linhagem transmissíveis»[27].

---

[25] Sobre el aspecto y la vida urbana en Constantinopla durante el régimen de los Comnenos, cf. P. Magdalino, *The Empire of Manuel Komnenos...*, pp. 109-123.

[26] Miguel Pselo, *Chronographia*, trad. de E. R. A. Sewters, Yale (EUA) 1953, lib. 5, xxxix-il.

[27] E. Platagean, «Bizâncio séculos X-XI», en: *História da Vida Privada*, vol. I, ed. P. Aries, São Paulo 1990, pp. 548-549. Para más informaciones sobre los *oikoi* y el desarrollo de las unidades familiares en Bizancio, cf. E. Platagean, «Famílias e Parentelas em Bizâncio: séculos XII e

El *oikos* se extendió por todo el Imperio Bizantino y todos los estratos sociales, por lo que las principales reformas legislativas de los siglos IX-X los consideraban como entidades jurídicas, y a sus cabezas (*oikodespotai*), como sus representantes legales. El impuesto bizantino los percibe como unidades fiscales y los divide por su carácter civil y militar, teniendo el segundo la obligación de ceder un miembro de la familia, con equipos y armas, a los ejércitos de los *thémata*. Sin embargo, los *oikoi* aristocráticos tenían una mayor importancia, porque son más grandes, más ricos y, sobre todo, representaban proyectos políticos relativamente unificados.

Si tenemos en cuenta los cambios antes descritos, es evidente que no fue sólo la aristocracia la que cambió sus prácticas y valores para establecerse en Constantinopla, sino que la ciudad se transformó al ser conquistada por esa elite. Este proceso histórico, por tanto, es al mismo tiempo una urbanización de la aristocracia y su traslado a una nueva frontera, es decir, la elite de Anatolia, implantándose en la capital, sigue siendo fronteriza. Tanto es así que, al pasar a Constantinopla, se llevó a la capital las prácticas políticas y sociales, ambas relacionadas con el concepto de *oikos*, cambiando incluso su espacio físico. Al igual que lo había hecho en sus provincias de origen, la aristocracia construyó edificios de carácter completamente aristocrático, como palacios y monasterios, fundados y mantenidos por el patrocinio de la familia, adaptándolos, sin embargo, al nuevo entorno, disminuyendo el carácter defensivo de sus viviendas y monasterios y aumentando su lujo. La máxima expresión de la intervención urbana aristocrática en el período de los Comnenos fue el palacio imperial de Blaquernas.

7.- La construcción de los dos palacios: de Alejo, en Blaquernas, y de Diyenís, en el Éufrates

Cuando Alejo I Comneno llegó al poder, en lugar de habitar el palacio edificado primeramente por Constantino I con ocasión de la "refundación" de la ciudad, decidió que la nueva residencia imperial sería el palacio imperial en el distrito aristocrático de Blaquernas. Alejo y sus sucesores agrandaron el palacio, construyendo un gran complejo de apartamentos, iglesias, capillas, baños, campos de polo y pabellones de caza, haciendo de él un

XV», en: *História da Família. Tempos Medievais: Ocidente, Oriente,* ed. A. Burguière, Lisboa 1997, pp. 139-158; A. Kazhdan-G. Constable, *People and Power in Byzantium*, Washington 1982; A. P. Kazhdan- A. W. Epstein, *Change in Byzantine Culture...*, pp. 99-104.

pazo aristocrático paradigmático de un régimen aristocrático. Mientras tanto, el antiguo palacio imperial fue poco a poco abandonado. Las semejanzas entre el palacio de Blaquernas y el que Diyenís edificó al final de su vida ya fueron apuntadas por otros estudios y sería reiterativo volver sobre ellas. Es suficiente decir que el retiro que el *Acrita* erige a las orillas del Éufrates, con sus edificios de mármol, ricos mosaicos de oro y piedras preciosas y jardines con árboles y pájaros venidos de todos rincones de la Tierra se parece mucho más al estilo arquitectónico palaciego desarrollado por los *árchontes Komnenoí* tan criticados por Zonaras, que a las mansiones de los señores de frontera de los siglos X-XI[28].

El carácter de las mansiones aristocráticas en las provincias y fronteras es una cuestión muy debatida. La ostentación existía, pero el carácter de fortificación de sus moradas es defendido por unos y contestado por otros. Mientras que Leonora Neville defiende que la diferencia principal entre el mundo feudal y Bizancio es la relación entre Estado y sociedad, por lo que el poder imperial tenía una gran autoridad sobre la sociedad y, por ello, a la aristocracia no le estaba permitido tener castillos personales[29], otros, como James Crow, perciben en los *kastra* de Çavusin (Capadocia), Atras (Ponto) y Kastamonu (Paflagonia) vestigios de mansiones aristocráticas fortificadas de los linajes Focas, Gabras y Comneno respectivamente[30]. La respuesta más razonable a esta discusión es que de hecho había prohibiciones imperiales para la construcción de *kastra* personales y así la mayor parte de la aristocracia provincial no los tenía –a pesar de que la constante amenaza de incursiones enemigas en las fronteras hacía necesaria alguna estructura defensiva–, pero la construcción de tales fortificaciones probablemente surgió como una de las formas de insubordinación aristocrática, muy común en el siglo X y frecuente en el XI. No es de extrañar que los *kastra* citados por James Crow sean de familias con una larga historia de revueltas e insubordinación al poder imperial.

Independientemente del discutido carácter de las mansiones aristocráticas en las provincias bizantinas, el retiro de Diyenís se asemeja más a un re-

---

[28] Descripción del palacio de Diyenís Acrita en Dig. Akr. G. VII, 1-105 y Dig. Akr. E. 1610-1694. Para comparaciones del palacio de Diyenís con los de la elite de los Comnenos, cf. L. Hunt, «Comnenian Aristocratic Palace Decoration: Description and Islamic Connection», en: *The Byzantine Aristocracy...*, pp. 138-156; A. P. Kazhdan-A. W. Epstein, *Change in Byzantine Culture...*, p. 118.

[29] L. Neville, *Authority in Byzantine Provincial Society, 950-1100*, Cambridge 2004, pp. 42-43.

[30] J. Crow, «Alexios I and Kastamon: castle and settlement in middle Byzantine Paphlagonia», en: *Alexios Komnenos: Papers...*, pp. 12-36.

tiro Comneno. Sin la eventual función defensiva y sin la necesaria función económica, pues las mansiones provinciales eran siempre el centro económico de las *oikoi* aristocráticas provinciales, el retiro de Diyenís tiene solamente una función recreativa. Diyenís no erige su mansión porque ha ganado tierras en el Éufrates o para defenderse de sus enemigos, sino para afianzar su poder sobre las fronteras, de la misma forma que Alejo I lo hace cuando decide cambiar la residencia imperial a Blaquernas. En ambos casos el palacio es el marco de un nuevo poder. Por lo tanto, todas esas "construcciones" contradicen a los que encuentran tonos nostálgicos en el *Poema de Diyenis*. Esas edificaciones expresan una actitud manifiesta y agresiva, confirman que, aunque en el paso del siglo XI al XII la autoridad imperial estaba aún lejos de poder recuperar esas áreas, antes o después el emperador, que ahora también era un *acrita* –guardián de la frontera, como el héroe–, recuperaría el dominio romano hasta el Éufrates. Esta voluntad se observa en el espíritu de Alejo hasta muy cerca de su muerte.

8.- El tratado de 1116 y la hegemonía bizantina en Anatolia

Al comienzo de su reinado Alejo I Comneno demostró poco o ningún interés por Anatolia, dedicándose exclusivamente a repeler las invasiones en las provincias occidentales, más ricas, mientras firmaba tratados con los turcos, que así quedaron libres para continuar conquistando territorios y establecerse en la península. La llegada a Bizancio de la Primera Cruzada en 1096 hizo a Alejo cambiar su política oriental[31]. El nuevo empeño de los francos por conquistar territorios en Siria y Palestina preocupó al emperador bizantino. Así, cuando los líderes cruzados llegaron a Constantinopla, Alejo I los forzó a firmar un acuerdo en el que se estableció que tendrían que entregar todas las ciudades y tierras que tomasen en Anatolia. Al mismo tiempo lanzó expediciones paralelas para aprovechar la flaqueza de los turcos, siendo la más importante la campaña liderada por Juan Ducas, cuñado de Alejo I, en 1098, en una ofensiva por mar y tierra contra el emirato establecido por Tzachas en Esmirna y su región. La expedición de Juan Ducas fue un gran éxito, venció a los turcos en una serie de batallas y reconquistó las

[31] Para una visión general sobre las cruzadas, cf. F. R. Fernandes, «Cruzadas na Idade Média», en: *História das Guerras*, ed. D. Magnoli, São Paulo 2006, pp. 99-130. Para la perspectiva bizantina de la Primera Cruzada, cf. Ana Comnena, *Alex.* 10-11; M. Angold, *Byzantine Empire, 1025-1204*..., pp. 157-167; P. Magdalino, «The Byzantine Background to the First Crusade», en: *Canadian Institute of Balkan Studies*, 1996.

ciudades de Esmirna, Éfeso, Sardes, Filadelfia y Poliboto, y si no siguió adelante, fue porque le faltaron hombres. El oportunismo de Alejo consiguió recrear un sólido dominio bizantino en el oeste de Anatolia que, en los reinados posteriores de su hijo y nieto, se fue extendiendo por casi toda la región, excepto en el interior montañoso, dominado por el sultanato selyucí de Rûm[32].

En 1116 Alejo Comneno dirigió su última expedición militar para enfrentarse a las fuerzas del sultán selyucí de Rûm, Malik Shah (1110-1116), que atacó y saqueó algunas ciudades recapturadas por el Imperio en Anatolia. Al final de la campaña, Alejo salió vencedor e impuso el tratado siguiente a los vencidos:

> «Si estáis dispuestos a ceder […] a la autoridad de Roma y poner fin a vuestros ataques contra los cristianos, podréis disfrutar de favores y honores, vivir en libertad en las tierras apartadas para vosotros. Me refiero a las tierras donde solíais vivir antes de que Diógenes Romano se convirtiera en emperador y antes de que se enfrentara al sultán en la batalla –un desafortunado y notable choque que terminó en la derrota y captura de los romanos–. Sería conveniente, por tanto, escoger la paz y no la guerra, que os abstengáis de cruzar las fronteras del Imperio y que os contentéis con vuestros propios territorios. El consejo que doy es en vuestro interés, y si lo escucháis, nunca os arrepentiréis, de hecho, recibiréis regalos generosos. Por el contrario, si lo rechazáis, podéis estar seguros de esto: voy a exterminar vuestra raza"[33].

El sultán y sus emires aceptaron la propuesta rápidamente. Mientras, Alejo Comneno regresó a Constantinopla y falleció dos años después. Si no fuera porque Malik-Shah, al volver a sus dominios, fue derrotado, capturado y ahorcado con una cuerda de arco por orden de su hermano Masoud en 1117, y porque éste, como sucesor, repudió el tratado que Malik-Shah había firmado con Alejo, el final de la vida del emperador habría sido muy similar al de Diyenís Acrita: habría devuelto el dominio bizantino hasta el límite del Éufrates, la antigua frontera oriental antes de la llegada de los turcos. Así que, o Alejo I estaba equivocado acerca de cómo funcionaban las estructuras de poder en el mundo selyucí, pues al imponer un tratado que abolía en la práctica el sultanato de Rûm estaba condenando a Malik-Shah a la depo-

---

[32] Sobre las conquistas anatolias de Alejo I, cf. Ana Comnena, *Alex.,* 11, v-vi; W. Treadgold, *History of the Byzantine State and Society*..., pp. 619-629; S. Vryonis, «Nomadization and Islamization in Asia Minor...», p. 44. P. Magdalino, *The Empire of Manuel Komnenos*, pp. 123-132; M. Whittow, «How the East was lost: the Background to the Komnenian Reconquista», en: *Alexios Komnenos: Papers*..., pp. 55-67.

[33] Ana Comnena, *Alex.* 15, vi. (trad. del autor)

sición, o el emperador, sabiendo que tal imposición sería impracticable, quería que el sultán de los turcos selyucíes reconociese que las regiones que ocupaban en Anatolia eran, por ley y tradición, bizantinas. Conociendo la habilidad política de Alejo Comneno y la improbabilidad de recuperar todo aquel territorio para la autoridad bizantina por falta de hombres y recursos, la segunda posibilidad es la más probable, tanto que, cuando se firmó el acuerdo, Alejo Comneno no continuó su campaña hacia el interior de Anatolia para hacerlo cumplir, sino que prefirió volver a Constantinopla con una gran multitud de cristianos anatolios que decidieron, a su vez, seguirlo. Si, de hecho, el tratado era sólamente una herramienta que legitima la supremacía bizantina en la Anatolia, no debemos menospreciarlo, pues con ese acuerdo Alejo I creó un palacio metafórico, es decir, una construcción política que legitimó las reivindicaciones de sus sucesores sobre las antiguas fronteras orientales del Imperio.

9.- Conclusiones

Alejo creó así un discurso de gran alcance para que sus sucesores continuasen su proyecto de conquista, como probablemente lo hizo el *Poema de Diyenís Acrita*. Siendo así, no se debe buscar como trasfondo de éste una figura histórica que realmente dominó las regiones orientales de Anatolia en tiempos lejanos, sino una que pretendía y creía tener derecho a ello. Así, el *Poema de Diyenís* pose una unidad, una propuesta y una voluntad, pues tal "figura histórica" existió en la persona del emperador que reinó en el período en que la versión original fue compuesta: Alejo I Comneno. Por lo tanto, incluso sin relaciones contemporáneas conocidas, es posible afirmar con cierta seguridad que esta obra literaria tiene algún grado de relación con la figura y reinado de Alejo I, pues sus acciones –si no en sus fines, sí en los medios– fueron las mismas que las del héroe Diyenís, un hombre providencial que combate a los bárbaros solo, los expulsa fuera de sus fronteras y erige allí su palacio, sea el físico de Blaquernas, en la Constantinopla "fronteriza", sea el simbólico del tratado impuesto a Malik-Shah en 1116. El *Poema de Diyenís* es, además, una construcción, también un palacio simbólico, literario y político, que legitima la supremacía bizantina sobre sus antiguas fronteras: edificación muy adecuada y contemporánea al reinado de Alejo Comneno, un emperador en muchos aspectos "fronterizo". Fronterizo en sus orígenes (pues la ciudad de Kastamonu, la antigua sede de su linaje, aunque no estaba en la frontera, no estaba alejada de los límites del Imperio), fron-

terizo en su capital y fronterizo en su reinado, Alejo Comneno puede ser percibido como una encarnación de Diyenís Acrita, de la misma forma que el héroe puede ser contemplado como una representación de ese emperador. Si esta relación no hubiera existido en absoluto, de ninguna manera un poeta como Ptocopródromo habría comparado a Manuel I Comneno, nieto de Alejo I, con el héroe Diyenís precisamente cuando Manuel se dedicó, entre 1151 y 1153, a un proyecto de reconquista de los territorios del sureste de Anatolia[34].

João Vicente de Medeiros Publio Dias

Rua Fernando Amaro 1136 casa 01
Alto da Rua XV
80045-380 CURITIBA (Paraná-Brasil)
joaov.dias@gmail.com

[34] E. Jeffreys, *Akritis and Outsiders*..., pp. 201-202.

Recibido: 16.05.2010
Aceptado: 31.05.2010

FRUSTULI DI MANOSCRITTI GRECI A TROINA IN SICILIA*

SOMMARIO: Sono segnalati alcuni frammenti pergamenacei di due distinti manoscritti italogreci del secolo XII, utilizzati nell'indorsatura di tre edizioni a stampa cinquecentesche, ora in possesso della Biblioteca Comunale di Troina, in Sicilia. I frammenti, latori di brani del *Commento al Vangelo di Matteo* di Giovanni Crisostomo e di un libro liturgico (*Triodio*), sono inquadrati nel contesto della storia culturale di Troina medioevale. Una lunga premessa si sofferma, inoltre, sulla dispersione del patrimonio librario manoscritto della Sicilia greca, in cui è da segnalare, fra l'altro, la corrispondenza tra Guglielmo Sirleto († 1584) e il messinese Francesco Antonio Napoli († 1589) circa i manoscritti greci del monastero del S. Salvatore di Palermo.

PAROLE CHIAVE: Paleografia, Italia meridionale.

ABSTRACT: [The essay] publishes some parchment fragments coming from two different Southern Italian manuscripts of the XII century. They have been reused for the binding of three Sixteenth-Century printed editions, which are now housed at the Biblioteca Comunale of Troina (Sicily). The mentioned fragments, which hand down some passages of the *Commentary on the Gospel of Matthew* of John Crisostomus and of a liturgical book (*Triodes*), are put in the context of Troina's medieval cultural history. Further, a wide introduction dwells upon the dispersal of the manuscript inheritage of Greek Sicily. On the other hand, it is worth to mention the correspondence by letter between Guglielmo Sirleto († 1584)

* I paragrafi 1, 4-5 sono di Santo Lucà, i paragrafi 2-3 sono di Sebastiano Venezia. – Esprimiamo la nostra gratitudine a tutto il personale della Biblioteca Comunale di Troina per aver agevolato la ricerca e per aver concesso l'autorizzazione a pubblicare le riproduzioni dei frammenti greci ritrovati.

and Francesco Antonio Napoli from Messina († 1589) about the Greek manuscripts held by the Monastery of St. Savior in Palermo.

KEY-WORDS: Palaeography, Southern Italy.

1. Del ricco patrimonio librario manoscritto in lingua greca un tempo custodito nelle biblioteche monastiche ed ecclesiastiche della Sicilia medioevale ben poco è stato conservato in loco. Se si eccettua la silloge manoscritta del monastero del S. Salvatore «de lingua phari» in Messina, ora ospitata nella Biblioteca Regionale della stessa città, che annovera ben 175 codici greci e 2 rotoli anch'essi in greco[1], pochi o punti sono i manoscritti che vi vennero salvaguardati sino ai nostri giorni. Codici greci, è ben noto, risultano conservati nella Biblioteca Lucchesiana ad Agrigento (4 mss.), nell'Archivio Capitolare di Cefalù (1), a Catania (frammenti), a Lentini (1), a Mezzoiuso (3), a S. Angelo di Brolo (un frammento), a Siracusa (3), infine a Palermo tanto nella Biblioteca Comunale, quanto nella Biblioteca Nazionale (ora Biblioteca Centrale della Regione Sicilia)[2] e nell'Istituto di Storia Patria (1)[3].

[1] Sulla silloge del S. Salvatore si veda M.B. FOTI, *Il monastero del S.mo Salvatore* in lingua phari. *Proposte scrittorie e coscienza culturale*, Messina 1989; M.T. RODRIQUEZ, *Catalogo dei manoscritti datati del Fondo del SS. Salvatore*, I-II, [Palermo] 1999; EAD., *Bibliografia dei manoscritti greci del Fondo del SS. Salvatore di Messina*, Roma 2002 (Testi e studi bizantino-neoellenici, 12). Nella stessa Biblioteca Regionale sono conservati altri manoscritti greci: 20 appartengono al Fondo Vecchio e 3 al Fondo Nuovo, cf. J.-M. OLIVIER, *Répertoire des bibliothèques et des Catalogues de manuscrits grecs de Marcel Richard*, Turnhout 1995 (Corpus christianorum), pp. 528-532.

[2] Cf. OLIVIER, *Répertoire des bibliothèques* cit., pp. 72-73, 208, 207, 466, 541, 732, 753, 633-634; S. LUCÀ, *Dalle collezioni manoscritte di Spagna: libri originari o provenienti dall'Italia greca medievale*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 44 (2007) [= *Ricordo di Lidia Perria*, III], pp. 39-96: 40 n. 2. Circa i manoscritti della Biblioteca Alagoniana (Siracusa) cf. S. LUCÀ, *Un codice greco del 1124 a Siracusa*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 38 (2001), pp. 69-94, e, da ultimo, *Manoscritti nella provincia di Siracusa*, a cura di M. SCIALABBA - M. PALMA, Siracusa 2007 (Quaderni della Soprintendenza per i Beni Culturali e Ambientali di Siracusa. Servizio per i Beni Bibliografici e Archivistici. Cataloghi, 2), pp. 8-10 (ma le schede dei codici greci [codd. III-V], curate da Pasquale Orsini, non apportano alcuna novità rispetto alla letteratura qui precedentemente segnalata). Sul manoscritto di Lentini cf. ora M. RE, *Il codice lentinese dei santi Alfio, Filadelfo e Cirino. Studio paleografico e filologico*, Palermo 2007 (Istituto Siciliano di Studi bizantini e neoellenici. Quaderni, 16). Quanto ai codici di Palermo, di Piana degli Albanesi e, in genere, della Sicilia occidentale, si rimanda a S. CARUSO, *Manoscritti greci di Palermo e Sicilia occidentale*, in *La memoria. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo* 3 (1984), pp. 55-62; ID., *Scienza dei manoscritti e cultura materiale: Il mestiere di copista*, in *I mestieri. Organizzazione - Tecniche - Linguaggi. Atti del II Congresso internazionale di studi antropologici siciliani* (*Palermo, 26-29 marzo 1980)*, Palermo 1984, pp. 57-60.

[3] Trattasi del Niceforo Blemmida *Fitalia* I A 35, vergato dal cretese Iacopo Episcopoulos: CARUSO, *Manoscritti greci di Palermo* cit., pp. 57-58 e n. 10.

Sulle vicende della scomparsa e della dispersione di quel copioso tesoro, oggi in parte dislocato nelle collezioni librarie manoscritte di vari paesi europei ed extraeuropei, siamo abbastanza informati e perciò non vale qui la pena di soffermarsi[4]. La decadenza del monachesimo e della società ellenofona, incominciata con la dominazione normanna, comportò un lento ma inarrestabile declino della componente greca, che fu concausa del grave depauperamento dei beni librari a tutto vantaggio delle più importanti raccolte librarie italiane e straniere. La Sicilia, come del resto tutto il Mezzogiorno d'Italia, venne percorsa in lungo e in largo da dotti e collezionisti di tutta Europa, sovente su espresso mandato di ricchi e potenti mecenati, alla ricerca di manoscritti da acquistare[5]. Si sa che, oltre che a Madrid e a S. Lorenzo de El Escorial in Spagna, dove confluì, primamente nel Cinquecento, un cospicuo numero grazie agli emissari di Filippo II e ad altri umanisti iberici[6], codici greci di origine o provenienza siciliana sono stati segnalati, ad esempio, nelle collezioni manoscritte di Firenze (Biblioteca Medicea Laurenziana), di Venezia (Biblioteca Marciana), di Milano (Biblioteca Ambrosiana), di Grottaferrata (Biblioteca del Monumento Nazionale), di Parma (Biblioteca Palatina), ma anche di Oxford (Bodleian Library), di

[4] G. Mercati, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo*, Città del Vaticano 1935 (Studi e testi, 68). Si rammenta qui, inoltre, che a Bronte, in provincia di Catania, nel secolo XIV ca. tal Teodosio acquistò un Barlaam e Joasaph, un κατανυκτικόν, un Epistolario (paolino), come si legge in una annotazione (f. 157r) dell'attuale *Scor.* T.III.3: S. Lucà, *Teodoro sacerdote, copista del* Reg. gr. Pii II *35. Appunti su scribi e committenti di manoscritti greci*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n.s. 55 (2001), pp. 127-163: 150-151. E poiché il codice Scorialense contiene proprio il romanzo di Barlaam e Joasaph, è da credere che il codice latore dello stesso romanzo e acquistato da Teodosio per otto tarì, sia proprio l'attuale T.III.3 dell'Escorial, che, però, venne trascritto e ultimato nel febbraio 1057 verosimilmente in ambito apulo-lucano: *ibid.*, p. 150.

[5] Si veda, *e.g.*, J. Ph. d'Orville, *Sicula*, I, Amsterdam 1764; A.M. Prestianni Gallombardo, *Antonio Agustín e l'epigrafia greca e latina in Sicilia*, in *Antonio Agustín betwen Renaissance and Counter-Reform*, ed. by M.H. Crawford, London 1993 (Warburg Institute Surveys and Texts, 24), pp. 173-184.

[6] Lucà, *Dalle collezioni manoscritte di Spagna* cit. (alle pp. 63 e 92, nonché alla n. 55, a proposito del Dioscoride scorialense [*De materia medica*] si legga *Scor.* R.III.3, non R.I.3). Si veda anche Mercati, *Per la storia* cit., pp. 291-292 (circa i codici greci *Scorialenses* provenienti dai monasteri dei Ss. Pietro e Paolo di Itala e di Agrò). Dalla Sicilia, ad es., proviene l'attuale *Marc. gr.* 295, *olim* del Bessarione, essendo stato trascritto e ultimato da Giorgio Trapezunzio in parte nel monastero dei Ss. Pietro e Paolo di Itala (f. 274v: 5 maggio 1470) e in parte a Messina nel monastero di S. Agostino (f. 187r: 5 giugno 1470). Come è noto, l'antigrafo del codice Marciano è l'attuale *Par. Suppl. gr.* 1297 (M.R. Formentin, *I codici greci di medicina nelle tre Venezie*, Padova 1978, pp. 70-71), una miscellanea medica del secolo X-XI vergata in stile «ad asso di picche» e prodotta in area campano-laziale.

Londra (British Library), di Bruxelles (Bibliothèque Royale), di Leipzig (Universitätsbibliothek), di Kiel (Universitätsbibliothek), del Sinai (Biblioteca del monastero di S. Caterina), e soprattutto della Città del Vaticano (Biblioteca Apostolica)[7]. Altri esemplari sono finiti, *e.g.*, all'Athos[8], alla Bibliothèque nationale de France (Parigi)[9], alla Nazionale Centrale di Firenze[10],

[7] Cf. MERCATI, *Per la storia* cit., p. 291; J. NORET, *Le palimpseste grec Bruxelles, Bibl. Roy., IV 459*, in *Analecta Bollandiana* 95 (1977), pp. 101-117; ID., *Fragments bruxellois du ms. grec 6 de la Bibliothèque de l'Université de Messine*, in *Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti (Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti)*, n.s. 15 (1977-1978), pp. 173-177; ID., *Trente-six grands folios onciaux palimpsestes (avec un fragment inédit) de Paul d'Egine*, in *Byzantion* 49 (1979), 307-313; S. LUCÀ, *Il Vaticano greco 1926 e altri codici della Biblioteca dell'Archimandritato di Messina*, in *Schede medievali* 8 (1985), pp. 51-79; ID., *Antonio di Messina (*alias *Antonio Carissimo)*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n.s. 40 (1986), pp. 151-173: 161-164; ID., *Un codice datato di Grottaferrata: il* Crypt. *Γ.γ.V*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n.s. 40 (1986), pp. 174-186; FOTI, *Il monastero* cit., p. 93; EAD., *Il Vangelo miniato di Parma e la biblioteca del monastero* in lingua phari, in *Κοινωνία* 16 (1992), pp. 75-84; *Codici greci dell'Italia meridionale*, a cura di P. CANART - S. LUCÀ, Roma 2000, pp. 52-53, 59-60 (schede nrr. 10 e 15). Cf. anche LUCÀ, *Teodoro sacerdote* cit., pp. 154-155 (a proposito dei *Crypt.* Δ.γ.XXXVI [*gr.* 117] e A.γ.VII [*gr.* 396]), *passim*; R. DEVREESSE, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale. (Histoire, classement, paléographie)*, Città del Vaticano 1955 (Studi e testi, 181), *passim*. Fra i cimeli della Marciana –oltre al menzionato *Marc. gr.* 295 (*supra*, n. 6)– segnalo qui soltanto l'attuale *Marc. gr.* 169 –una collezione di diritto canonico di origine greco-orientale (Costantinopoli?) e del secolo XI–, che conserva, in coda, un documento latino dell'avanzato secolo XIII (an. 1288), rogato dal giudice di Messina Roberto Calciamira e sottoscritto, in greco, dallo ieromonaco Luca, dallo *skevophylax* Barnaba e dall'economo Romano (S. Salvatore di Messina): E. MIONI, *Codices Graeci Manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum*, I: *Thesaurus Antiquus*, Roma 1981 (Indici e cataloghi, n.s. 6), pp. 249-253 (la scrittura però nulla ha a che vedere con lo stile di Reggio). Circa il notaio messinese cf. D. CICCARELLI, *Il Tabulario di Santa Maria di Malfinò,* I *(1093-1302)*, Messina 1986, nrr. 104-105 (= pp. 227-229, 230-232) e nrr. 106-107 (= pp. 232-235, 236-238), documenti rogati e sottoscritti negli anni 1288-1289.

[8] *Athos Vatop.* 924 (sec. XI-XII), un evangeliario vergato dal presbitero Gregorio di Taormina per la committenza del presbitero Michele: S. LUCÀ, *Attività scrittoria e culturale a Rossano: da s. Nilo a s. Bartolomeo da Simeri (secoli X-XII)*, in *Atti del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano (Rossano, 28 settembre - 1° ottobre 1986)*, Rossano-Grottaferrata 1989, pp. 25-75: 40-41.

[9] *Par. gr.* 83, tetravangelo confezionato nel 1167, in un imprecisato centro monastico dell'Italia meridionale, dal *notarios* Solomone, originario di Noto: Fl. EUAGGELATOU-NOTARA, *Σημειώματα ἑλλενικῶν κωδίκων ὡς διὰ τὴν ἔρευναν τοῦ οἰκονομικοῦ καὶ κοινωνικοῦ βίου τοῦ Βυζαντίου ἀπὸ τοῦ 9ου αἰῶνος μέχρι τοῦ ἔτους 1204*, Ἀθῆναι 1978, pp. 277-278.

[10] *Magliab.* 60, ora *Conv. soppr. da ordinare*, *Vallombr.* 16 (sec. XVI), latore della liturgia di s. Giovanni Crisostomo e trascritto nel monastero di S. Maria di Gala dal copista Bartolomeo Leone, originario di San Procopio in Calabria: *Codici greci dell'Italia meridionale*, cit., pp. 146-147 (scheda nr. 70).

alla Biblioteca Angelica[11] e Vallicelliana in Roma[12], a Praga[13], alla Free Library di Philadelphia[14].

Si rammenta, d'altro canto, solo a mero titolo esemplificativo, che a Palermo, dove non risulta attestata una fiorente attività di copia di libri greci, venne trascritto nel secolo XIII l'attuale *Vat. gr.* 2294 (an. 1260/1261)[15]. E che nella città siciliana circolassero libri greci è ben noto. Nel corso del secolo XVI il calabrese Guglielmo Sirleto (Guardavalle 1514 - Roma 1585)[16] –il suo ruolo nel recupero di testi e manoscritti greci, non solo per finalità umanistiche e bibliofile ma anche per opporre un'efficace resistenza, sia sul piano dottrinario che su quello editoriale, all'agguerrita schiera dei Protestanti che avevano a Tubinga il centro motore della propaganda della Riforma e nell'attività editoriale a stampa un potente strumento di diffusione[17]– si avvalse, al fine

[11] *Angel. gr.* 15, eucologio realizzato per la committenza di Antonio, categumeno di S. Maria di Mili, e trascritto dal monaco Bartolomeo, che lo completò nel 1165: Lucà, *Dalle collezioni manoscritte di Spagna* cit., pp. 66-67; *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*. 3 Teil: *Handschriften aus bibliotheken Roms mit dem Vatikan* - Fasz. A, *Verzeichnis der Kopisten*, B. *Paläographische Charakteristika*, C. *Tafeln*, Erstellt von E. Gamillscheg unter Mitarbeit von D. Harlfinger - P. Eleuteri, Wien 1997, nr. 60 (d'ora in avanti: *Repertorium* 3). Il medesimo Antonio concesse (15 marzo 1172) una vigna a Nicola, arcivescovo di Messina: G. Spata, *Diplomi greci siciliani inediti*, Torino 1871, nr. XI, pp. 56-58.

[12] Si veda il Nomocanone *Vallic.* C 11[1], cf. S. Lucà, *Rossano, il Patir e lo stile rossanese. Note per uno studio codicologico-paleografico e storico-culturale*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 22-23 (1985-1986), pp. 93-170: 118 e n. 132; id., *Lo scriba e il committente dell'*Addit. *28270 (ancora sullo stile «rossanese»)*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n.s. 47 (1993), pp. 165-225: 214 e tav. 11. Il manoscritto proviene con ogni verisimiglianza dalla collezione del S. Salvatore di Messina.

[13] Trattasi dell'Aristofane *Prag. Univ. Bibl.* 1 (VIII. H. 36), realizzato a Messina nel 1485: M. Vogel - V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1909, rist. Hildesheim 1966, p. 383.

[14] *Infra*, n. 31.

[15] M. Re, *La sottoscrizione del* Vat. gr. *2294 (ff. 68-106): il copista Matteo sacerdote e la chiesa di S. Giorgio* de Balatis *(Palermo, 1260/1261). Con una nota sulla presenza greca nella Palermo del Duecento*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 42 (2005) [= *Ricordo di Lidia Perria*, I], pp. 163-201; id., *Postilla ad un articolo recente (sul perduto mosaico della chiesa palermitana di S. Giorgio* de Balatis), in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 43 (2006) [= *Ricordo di Lidia Perria*, II], pp. 165-175.

[16] Uno schizzo biografico del cardinale è delineato presso C. Nikas, *I primi tentativi di latinizzazione dei greci di Napoli e le prime «carte assolutorie» orientali in Occidente*, Napoli 1998 (Italoellenikà. Quaderni, 4), p. 28 e n. 10.

[17] «Promotore certamente, e non dei meno ascoltati, della missione e per le stampe greche attissimo e quasi necessario, e il Sirleto anche solo per passione di bibliofilo era interessatissimo a procurarsi e a conservare gl'indici dei manoscritti...»: Mercati, *Per la storia* cit., p. 36. E del resto, che le finalità della missione di Francesco Antonio Napoli in Sicilia, primamente a Messina presso il S. Salvatore *de lingua phari*, alla ricerca di manoscritti fosse volta

di reperire manoscritti nell'isola, dell'apporto del nobile messinese Francesco Antonio Napoli († 16 aprile 1589), al quale peraltro si deve la compilazione, nel 1563, dell'*index* dei manoscritti greci del S. Salvatore di Messina[18]. Una fitta corrispondenza, dalla quale traspare grande familiarità e confidenza[19], dà significativi ragguagli.

«Hora che se potra andare per il Regno spero far una uscita per far cerca di qualche libro antico», scrive Francesco Antonio Napoli al cardinale calabrese il 29 ottobre del 1577[20]. In effetti, già nel febbraio dell'anno seguente, egli comunica: «Questi giorni passati ricercando alcunj libri, dentro un monasterio antiquissimo di questa città, vi ritrovai alcuni libri Greci di scrittura almeno di anni 600 et fra gli altri vi ritrovai li Commentarij integri sopra tutti gli Evangelij col titolo di S. Athanasio... spero di farne copia», e dopo aver chiesto al cardinale se effettivamente Atanasio di Alessandria avesse scritto

«ad tuendam Catholicorum dogmatum veritatem» appare esplicito dal breve di Pio IV del 26 maggio 1563, e confermata dal breve, indirizzato nello stesso giorno e nello stesso anno al vicerè di Sicilia (1557-1564) Giovanni Cerda, duca di Medinaceli, ove la missione è giustificata con la motivazione «ut reperiantur (...) libri antiqui qui sacro Tridentino Concilio non pauco futuri sint usui ad haereses confutandas et Catholicae Religionis veritatem defendendam»: Mercati, *Per la storia* cit., pp. 33-34. Non è casuale che, allo scopo di contrastare il protestantesimo, in quegli anni lo stesso pontefice aveva istituito una tipografia, affidata a Paolo Manuzio. Sul ruolo del Sirleto, cardinale-bibliotecario (1572-1585) e protettore dell'*Ordo S. Basilii* dal 1571, nell'attività di recupero di manoscritti greci conservati nelle abbazie «basiliane» di Calabria (e di Sicilia), cf. anche S. Lucà, *Il* Casan. *931 e il copista criptense Michele Minichelli (sec. XVI). Libri, testi ed eruditi nella Roma di Gregorio XIII*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 41 (2004), pp. 181-259: 208-213, 234-249. D'altro canto, il protopapa di Messina, Francesco Accida, il 6 giugno 1585 si preparava a rendere visita al Sirleto «con alcuni peci de li libri greci scritti a mano antichi»: *Vat. lat.* 6195[I], f. 831rv. Su i codici del protonotario e protopapa confluiti in Vaticana cf. S. Lilla, *I manoscritti Vaticani greci. Lineamenti di una storia del fondo*, Città del Vaticano 2004 (Studi e testi, 415), pp. 17 e n. 128, 37 e nn. 30-32; S. Lucà, Membra disiecta *del Vat. gr. 2110*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n.s. 43 (1989), pp. 5-52: 39-40 n. 166.

[18] Mercati, *Per la storia* cit., pp. 32-60, 149-166, 228-247,

[19] In una lettera del 29 ottobre 1577 (*Vat. lat.* 6185, f. 240r), ad es., raccomanda al cardinale don Giuseppe Vitali; in un'altra del 28 settembre 1578 (*Vat. lat.* 6185, f. 292rv), dopo aver ricordato di essere giunto a Palermo il primo giugno di quell'anno, dà notizie della famiglia: della moglie Lucrezia e delle figliole che stanno bene, essendo ospiti del monastero di Santa Maria della Badia Nova, ove tuttavia, in base al deliberato del Concilio tridentino, non possono rimanere più di un anno, altrimenti devono prendere l'abito monastico. E ancora il 9 giugno 1582 (*Vat. lat.* 6194[II], ff. 398r-399r) chiede aiuto per la figlia Giovanna e per i nipoti, nonché di ottenere, anche attraverso Federico Ranalli, copia dell'edizione plantiniana delle opere di s. Agostino. Quest'ultima richiesta venne rinnovata nel luglio 1583: *Vat. lat.* 6195[I], ff. 213r-214r.

[20] *Vat. lat.* 6185, f. 292rv.

un commento agli Evangeli, avverte «appresso li mandero l'indice di detti libri...»[21].

L'inventario dei codici greci cui allude in quest'ultima epistola è quello del S. Salvatore di Palermo, che venne da lui redatto nel 1582. Lo si desume inequivocabilmente dalla lettera del 9 giugno di quell'anno, in cui, dopo aver ricordato di aver scritto una missiva, inviata al cardinale per il tramite di Mariano Perpigniano, per renderlo edotto sui libri che egli aveva trovato, non avendo ricevuto risposta, «...hora venendo costà il S(ignor) Don Luigi di Torres», intende provvedere al reinvio: «et mandarli l'indice di detti libri»[22]. Nell'inventario risultano registrati «alcune homelie et sermoni de santi padri non ancor veduti et degni di vedersi, quando V.S. Ill.ma ne vorra copia d'alcuni possa scriver qui a Monsignor l'Arcivescovo chè con la sua autorità se possano cavare gli originali del Monasterio del S. Salvatore di questa città, per copiarsi percioche l'Abbadessa et le monache stimano tanto detti libri, et si tengono in tanta veneratione per essere stati della Reina Constanza, la quale fu monaca in questo monasterio, che à pena li lasciano vedere et con gran sforzo (...). Questi Commentarij sopra gli Evangelij che vanno sotto il titolo di Athanasio sono integri, se sono d'Athanasio io non l'affermo perche non hò potuto haverli in mano che due hore, et non ho potuto farli giudizio sopra»[23].

Il dotto siciliano è più esplicito in un'epistola del 6 luglio 1583:

> «come con Don Luigi di Torres, nipote del Mons(ignore) di Monreale, vi scrissi et vi mandai un indice d'alcuni libri greci che havea trovato nel monastero delle monache del Salvatore, monastero antiquissimo di questa citta nel quale Costantia figliola di Guglielmo primo detto il Malo Re di Sicilia, fece professione di Monaca chè poi con dispensa del Sommo Pontifice fu maritata a Henrico Imper(atore) figlio di Federico Barbarossa, di quali libri in detto Monastero si tengono con molta custodia, perche le monache dicono essere stati della su detta Regina (...)» –poiché il Sirleto insiste acché gli venga inviato l'*index*, non ancora da lui ricevuto– «(...) subito cercai il mio originale

[21] *Vat. lat.* 6193[I] ff. 39r-40r (Palermo, 5 febbraio 1578). In essa rivolge anche calde parole commendaticie in favore di Mariano Perpigniano. Si osservi che i libri ritrovati sono proprio quelli del S. Salvatore di Palermo: *infra*.

[22] *Vat. lat.* 6194[II], ff. 398r-399r (Palermo, 9 giugno 1582).

[23] *Vat. lat.* 6194[II], ff. 398r-399r. Nella stessa epistola informa che a Catania nell'abbazia di Nova Luce «havea trovato un'opera di Guimondo vescovo Anversano che fu nel Concilio Vercellese contra Beringario: non so s'è in stampa, scrisse à V.S. Ill.ma chè me ne desse aviso, chè quando non fosse per il mondo, sarebbe haver trovato un gran thesoro perchè l'opera è dottissima».

> et v'hò cavato una copia la quale mando colligata con questa. In questo originale mi pare ché vi siano alcuni sermoni et trattati d'alcuni Padri antiquissimi i quali non sono ancora in luce et son degni che in questi tempi il mondo li vegga. Quando V.S. Ill.ma nè vorra copia, scriva qui a Mons. l'Arcivescovo, ché senza l'autorita sua non si potra far nulla dal canto mio qui et vi mando nota di questo che vuole si trascriva chè ho qui persona che la servira con ogni diligenza»[24].

Ed ancora il 24 marzo 1584:

> «mandai l'indice de libri greci manoscritti, di scrittura di anni 700 nei quali ritrovai Thesaurum absconditum in agro: di santi venerandi Padri antiquissimi et santissimi, fra i quali molti sermoni di Athanasio non veduti mai, di Basilio vescovo di Seleucia, d'Isichio Constantinopolitano, di Tito vescovo di Bostren, li commentarij d'Athanasio sopra tutti li Evangeli...»[25].

L'*index* dei cimeli greci del S. Salvatore di Palermo, curato da Antonio Francesco Napoli e conservato sia nel *Vat. lat.* 6417 (f. 407rv) sia nel *Vat. lat.* 6429 (ff. 116r-117r) –esso fu notato anche fra le carte del Sirleto consegnate, subito dopo la morte, dall'erede[26]– è stato pubblicato da Pierre Batiffol nel 1891[27]. In esso vengono annoverati cinque manoscritti, nei quali è almeno

---

[24] *Vat. lat.* 6195[I], ff. 213r-214r. In essa ribadisce che nel monastero catanese di Nova Luce «havea ritrovato un manoscritto pergamenaceo di Guimondo vescovo di Aversa a Roberto monaco de Sacramento Euch(aristico) Adv(ersus) Beringarium». Nella lettera inviata da Messina il 22 settembre 1583 allo stesso Sirleto (*Vat. lat.* 6195[I], f. 272r), chiede di sapere se gli è pervenuto l'*index* dei codici del S. Salvatore di Palermo, come del resto nell'epistola inviata da Palermo il 6 aprile 1584 (*Vat. lat.* 6195[I], f. 415r). Nell'ottobre 1584 il dotto messinese è in viaggio per Roma: *Vat. lat.* 6195[II], f. 618r, già f. 614r (Napoli, 5 ottobre 1584).

[25] *Vat. lat.* 6195[I], ff. 409rv (Palermo, 24 marzo 1584). Circa la corrispondenza del Napoli al Sirleto si veda anche MERCATI, *Per la storia* cit., p. 35 e n. 3, e LUCÀ, *Antonio di Messina* cit., pp. 151-152.

[26] MERCATI, *Per la storia* cit., p. 36 n. 2 (Biblioteca Apostolica Vaticana, *Archiv.*, XI, f. 156v). Vale forse qui la pena di ricordare che il Sirleto, in quanto protettore dei «Basiliani», si era prodigato nel (vano) tentativo di ripristinare un codice comportamentale degno della spiritualità greco-orientale. In tal senso, è significativo che la badessa del S. Salvatore di Palermo, in un'epistola del 16 novembre 1583 (*Vat. lat.* 6195[I], f. 288r, già f. 284r) afferma di aver ricevuto, stampata, la regola dell'Ordine di S. Basilio insieme con due bolle, aggiungendo «ci forzaremo di poner detta regola in esecutione si come Ella ci ordina», tanto più che molti cenobi greci oramai si erano latinizzati: secondo fra' Antonino di Luca il monastero dei Ss. Pietro e Paolo di Itala era passato all'ordine agostiniano (*Vat. lat.* 6194[I], ff. 21r-22r: Messina, monastero del S. Salvatore, 4 marzo 1579). La stessa badessa, ossia «sora Veronica Piglione», fa dono, «per segno della devotione nostra verso di lei», al cardinale di un «libro» greco: *Vat. lat.* 6416, f. 336r (Palermo, 20 aprile 1583).

[27] P. BATIFFOL, *L'Abbaye de Rossano. Contribution à l'histoire de la Vaticane*, Paris 1891, pp. 126-128 (dalla copia del *Vat. lat.* 6429).

possibile individuare, fra quelli menzionati nella corrispondenza su menzionata, almeno tre. Difatti il codice contenente i padri della Chiesa ben si adatta al nr. 2[28], quello con il commento agli Evangeli attribuito, ma a torto, ad Atanasio di Alessandria, al nr. 3[29], quello, infine, appartenuto alla regina Costanza corrisponde al nr. 5 dell'inventario[30].

Di questi tre manoscritti, solo uno, il nr. 5, è stato identificato con certezza. Si tratta dell'attuale Palermo, Biblioteca Comunale, Museo, *Dep.* 4, un bel pergamenaceo di mm 215 x 160, che è latore degli Evangeli, degli Atti degli apostoli, del Salterio e delle Odi, e vergato, come ha ben messo in rilievo Annemarie Weyl Carr, in stile palestino-cipriota negli anni Ottanta del secolo XII da quel copista anonimo cui sono stati attribuiti anche i codici Chicago, Univ. Libr., MS 965 (= Rockefeller McCormick 2400), Athos, Lavra B 26 e Pietroburgo, Bibl. Publ. Saltykov-Scedrin, *gr.* 105[31]. Secondo il Napoli il cimelio sarebbe appartenuto a Costanza, figlia di Guglielmo I (1154-1166). Palesi dissonanze cronologiche rendono la tesi insostenibile. Difatti, già Angela Daneu Lattanzi ha ipotizzato che si tratterrebbe piuttosto di Costanza, figlia di

---

[28] *Ibid.*, p. 127: «Codex maximus graece descriptus vetustissimis characteribus in quo extant sanctorum patrum infrascripti sermones», fra i quali figurano anche omelie di Atanasio (*In beatudinines secundum Evangelium Lucae*), di Basilio di Seleucia (*In introitum Hierosolymae*), di Esichio costantinopolitano (*Hom.* I-II *in Lazarum*), di Tito di Bostra (*Sermo in octo beatitudines*).

[29] *Ibid.*, p. 128: «Evangelium d. Matthaei cum commentariis. Titulus praefert d. Athanasium pulchris characteribus descriptum. Evangelium secundum Marcum cum commmentariis eiusdem ...».

[30] *Ibid.*, p. 128: «Testamentum novum pulchre descriptum quod quidem fuit reginae Constantiae monacae...». Nel monastero si conservava, fra l'altro, anche un atto di compravendita rogato a Palermo nel 1190 e ora custodito nell'Archivio storico diocesano della stessa città: V. VON FALKENHAUSEN, *Documenti greci dell'Archivio Storico Diocesano di Palermo,* in *Storia & Arte nella scrittura. L'Archivio Storico Diocesano di Palermo a 10 anni dalla riapertura al pubblico (1997-2007). Atti del Convegno Internazionale di Studio (Palermo, Palazzo Arcivescovile - Palazzo Alliata di Villafranca, 9 e 10 novembre 2007)*, a cura di G. TRAVAGLIATO, Palermo 2008, pp. 427-453: 427.

[31] A. WEYL CARR, *A Group of Provincial Manuscripts from the Twelfth Century*, in *Dumbarton Oaks Papers* 36 (1982), pp. 39-81: 41-66; EAD., *Byzantine Illumination 1150-1250. The Study of a Provincial Tradition*, Chicago-London 1987, pp. 12-28; Si veda anche EAD., *The Rockefeller McCormick New Testament: Studies Toward the Reat-tribution of Chicago, University Library, Ms. 965*, Ann Arbor-London (diss. Michigan 1973); P. CANART, *Les écritures livresques chypriotes du milieu du XIe siècle au milieu du XIIIe et le style palestino-chypriote «epsilon»*, in *Scrittura e civiltà* 5 (1981), pp. 17-76: 56 e n. 138, ora in ID., *Études de paléographie et de codicologie*, I, Città del Vaticano 2008 (Studi e testi, 450), pp. 677-747: 716 e n. 138. Due fogli del cimelio sono conservati a Philadelphia, presso la Free Library, *MS Lewis* 353: G. VIKAN, *Illuminated Greek Manuscripts from American Collections. An Exhibition in Honor of Kurt Weitzmann*, Princeton 1973, nr. 46, fig. 81 (con bibliografia).

Manfredi e moglie di Pietro III d'Aragona (1276-1285), alla quale il manoscritto sarebbe stato inviato in dono da Michele Paleologo[32]. In realtà, la regina Costanza, cui sarebbe appartenuto il cimelio palermitano, dovrebbe essere identificata, come ora propone in modo persuasivo Mario Re, con Costanza/Anna († 1313), figlia di Federico II imperatore, andata in sposa, giovanissima, a Giovanni Vatatza († 1254)[33]. Essendo un manufatto di lusso sia per la qualità della pergamena sia per la ricca ornamentazione che fa uso abbondante dell'oro, il codice ben si prestava ad essere offerto in dono ad una imperatrice.

È possibile tuttavia identificarne un secondo. Nella descrizione del codice latore dei «santi venerandi Padri antiquissimi et santissimi», corrispondente al nr. 2 dell'inventario del Napoli[34], occorre riconoscere, come peraltro ha già proposto Michel Aubineau[35], l'attuale *Vat. Ott. gr.* 14, uno splendido omeliario del secolo X vergato in una «bouletée» classica[36] e realizzato forse a Costantinopoli, che è latore, fra l'altro, di testi rari o unici, spesso condivisi col *Vind. theol. gr.* 5 (an. 938)[37], anch'esso stilato in minuscola «bouletée» e di origine greco-orientale[38]. È verosimile dunque che l'Ottoboniano, sebbene allo stato esso non conservi traccia della numerazione a cifre arabe, posta di norma sul primo foglio in alto a sinistra, dei codici sirletiani, sia proprio il manufatto donato dalla badessa Veronica al cardinale calabrese[39].

---

[32] A. Daneu Lattanzi, *I manoscritti ed incunaboli miniati di Sicilia*, I, Roma 1965, pp. 11-14, tav. I. La nota di possesso occorre sul f. 3r. Cf. anche Caruso, *Scienza dei manoscritti* cit., p. 5 n. 10.

[33] M. Re, *Il «codice della regina Costanza»: vicende di un manoscritto*, in *Bizantino-Sicula V. Giorgio di Antiochia: l'arte e la politica in Sicilia nel secolo XII tra Bisanzio e l'Islam. Atti del Convegno (Palermo, 19-20 aprile 2007)*, a cura di M. Re - C. Rognoni, Palermo 2009 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Quaderni, 17), pp. 219-229 (con bibliografia). È importante sottolineare che secondo Mario Re alla seconda mano del codice di Palermo (ff. 191v-229r) va attribuita la copia del *Lond. Add.* 11836, un cimelio facente parte del cosiddetto «gruppo Chicago» ed esemplato in stile «epsilon»: *ibid.*, p. 224 e n. 25, tav. 3.

[34] *Supra*, p. 83 e n. 28.

[35] M. Aubineau, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, I: *Les homélies I-XV*, Bruxelles 1978 (Subsidia hagiographica, 59), p. 394. Devo il suggerimento al collega e amico Sever J. Voicu, che qui ringrazio. Su questa ed altre probabili identificazioni dei codici del S. Salvatore di Palermo si ritornerà in un prossimo lavoro, in collaborazione con lo stesso Voicu.

[36] M.L. Agati, *La minuscola «bouletée»*, I-II, Città del Vaticano 1992 (Littera Antiqua, 9/1-2), pp. 41-42, tav. 22.

[37] Si veda A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, I-III Leipzig 1937-1952, I, pp. 213-218 (*Ott. gr.* 14); II, pp. 278-280 (*Vind. theol. gr.* 5).

[38] Agati, *La minuscola «bouletée»*, cit., pp. 187-188 (con bibliografia), tav. 129.

[39] *Supra*, n. 26.

Dalla città di Palermo proviene, inoltre, il *Laur. Conv. Soppr.* 58 –un membranaceo della metà circa del secolo XII latore di omelie (Efrem e Crisostomo) e di *erotapokriseis*[40]–, a quanto attesta una annotazione apposta sul f. 47r da mano più tarda (sec. XIII-XIV) e qui trascritta rispettando l'ortografia del copista e restituendo ai nomi propri la maiuscola (tav. 1)[41]: Τω παρ(ων) βυβλί(ων) αφυέρωσ(εν) εἰς τ(ὴν) μον(ὴν) ταύτ(ην) τ[ῆς Θ(εοτό)κ]ου τοῦ Σπηλ(αί)ου πόλε(ως) / Πανόρμ(ου) ὁ νοτ(α)ρ(ιος) Ἰωάν(νης) λεγουμενος τοῦ Νάσου [... ἔτ]ους τ(ης) εν(αν)θ[ρωπήσεως τοῦ Κ(υρίο)υ ἡμῶν Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ ?] / ινδ(ι)κ(τιῶνος) θ΄.

Se la nostra lettura è corretta, il monastero al quale venne donato il cimelio è senza dubbio quello di S. Maria della Grotta, un centro monastico situato proprio nella città di Palermo, nel quartiere dell'Alberghiera in cui la presenza demica greca è ben radicata sino almeno al Quattrocento[42]. Il benefattore, invece, ossia il notaio Giovanni di Naso[43], è un personaggio abbastanza conosciuto. Egli, infatti, svolse attività di traduttore dall'arabo in greco nell'ultimo quarto del secolo XIII proprio a Palermo: nel 1286 tradusse, in collaborazione con altri eruditi, la parte greca di un documento

---

[40] Il manufatto misura mm 242 x 173 e consta di ff. 47. Esso risulta vergato in una minuscola affine al cosiddetto stile rossanese da più mani (A: ff. 1r-16r; B: 17r-17v lin. 11, 20r linn. 23-27, 20v lin. 18-25v lin. 6, 26v lin.2-27r lin.12, 28r lin. 9-29r lin. 2, 33v lin. 77-35r lin. 2, 37r lin. 16-38v lin.13, 39r lin. 25-44v; C: ff. 17v lin. 11-20r lin. 23, 20v linn. 1-18, 25v lin. 7 - 26v lin. 1, 27 lin. 12 - 28r lin. 8, 29r lin. 2 - 33v lin. 6, 35r lin. 2 - 37r lin. 15, 38v lin. 14 - 39r lin. 14; C: ff. 45r-47r.

[41] Alla linea 2 dell'annotazione in greco si osservi lo scambio, usuale nell'Italia meridionale grecofona, di *omicron* con *omicron-ypsilon* nella parola λεγούμενος; ho sciolto con ἐνανθρωπήσεως le lettere εν col θ sovrapposto.

[42] Circa il monastero greco di Palermo –detto «S. Maria de Crypta», ovvero «monasterium sancte dei genitricis spilei», «monasterium spelunce civitatis Panormi», «Theotokos τῆς Γρούττας» –che, fondato in età normanna, venne dato in commenda nel 1444 rimanendo attivo, sia pure nominalmente, sino al secolo XVI, nonostante avesse cessato di esistere come comunità «basiliana» già verso la fine del secolo XV, si rinvia a SCADUTO, *Il monachesimo* cit., pp. 128-140, 163, 357-358, 405, 447, 452, 457-458; *Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit*, erstellt von E. TRAPP unter Mitarbeit von A.-V. BEYER [*et alii*], Wien 1976-1996, nr. 29786 (d'ora in avanti *PLP*), che registra un documento greco del 1259 in cui, fra l'altro, viene menzionato il categumeno Filareto. Il documento è pubblicato presso S. CUSA, *I diplomi greci e arabi di Sicilia*, I.2, Palermo 1882, nr. XVI, pp. 678-681: 679. Si veda anche RE, *La sottoscrizione* cit., pp. 186-187.

[43] Naso è una cittadina in provincia di Messina, nel cui territorio insistevano il monastero di S. Maria de Lacu e di S. Giovanni di Castanea «de pertinentiis Nasi»: SCADUTO, *Il monachesimo* cit., pp. 163, 403; C. FILANGERI, *Monasteri basiliani di Sicilia*, Palermo 1980, p. 34 (con bibliografia). Di un altro monastero intitolato a S. Basilio dà conto una bolla di Eugenio III (24 febbraio 1151): SCADUTO, *Il monachesimo* cit., p. 90 n. 79.

greco-arabo risalente al 1174[44]; nel 1291 volse in latino un diploma greco-arabo di Ruggero II, emanato nel 1136[45]. Non solo: il *notarios*, prima *habitator* (1273) e poi *civis Panormi* (1286), che risulta ancora vivente nel primo decennio del secolo XIV –sottoscrisse in qualità di teste una donazione del 1304– collaborò anche alla traduzione di almeno altri due documenti, l'una eseguita nel luglio 1273 riguarda un privilegio ruggeriano del 1145, l'altra, del 1291, concerne, invece, due privilegi di Ruggero II, rispettivamente del 1136 (greco-arabo e già menzionato) e del 1146 (arabo)[46]. Ne segue che gli anni che più si avvicinano a quelli dei documenti qui menzionati sono il 1281, 1296, 1310, nei quali per l'appunto l'indizione, la IX, coincide con quella indicata nell'annotazione[47].

Quest'ultima non solo rappresenta un'ulteriore conferma della persistenza della grecità a Palermo nel Duecento, peraltro ben documentata in un denso articolo di Mario Re[48], ma anche l'abilità scrittoria in greco dell'anonimo che aggiunse la nota di possesso, anche se –ammesso che l'integrazione proposta sia valida– già l'uso di indicare l'anno secondo la prassi latino-occidentale, ossia quello dell'incarnazione, è sintomo evidente della progressiva latinizzazione dei Greci di Sicilia. In ogni caso, il sospetto che nella grafia della nota di possesso potesse celarsi la mano del notaio Giovanni di Naso, risulta del tutto peregrino alla luce del confronto paleografico tra la scrittura dell'annotazione e quella del notaio quale, ad esempio, si può osservare nella sottoscrizione della pergamena 16 del Tabulario di S. Maria della Grotta, ora custodita nell'Archivio di Stato di Palermo[49]. E tuttavia dalla stessa pergamena, che conserva, come già ricordato, un transunto del 1273 di un privilegio di Ruggero II del 1145 proprio a favore delle moniali di S. Maria della Grotta, si può inferire che il notaio Giovanni, che era anche chierico, avesse un rapporto di particolare vicinanza col monastero medesimo.

---

[44] G. Spata, *Le pergamene greche esistenti nel Grande Archivio di Palermo*, Palermo 1862, pp. 451-456 (nr. 11); Re, *La sottoscrizione* cit., p. 193 e n. 126. In esso il notaio viene presentato come «clericus graecus», dotto nella lingua latina e greca: *ibid.*, p. 452. Cf. anche *PLP*, nr. 8653.

[45] C.A. Garufi, *I documenti inediti dell'epoca normanna in Sicilia*, I, Palermo 1899 (Documenti per servire alla storia di Sicilia, I. 18), pp. 27-28. Ringrazio Vera von Falkenhausen per avermi indicato i due diplomi.

[46] Re, *La sottoscrizione* cit., pp. 193-194.

[47] Un omonimo notaio, Giovanni de Naso (ebreo), è attestato nel secolo XV: Sh. Simonsohn, *The Jewis in Sicily*, XIV: *Notaries of Palermo and Trapani*, Leiden-Boston 2008, nrr. 9193, 9209, 9229 (rispettivamente, anni 1419, 1429, 1420).

[48] Re, *La sottoscrizione* cit., pp. 180-201.

[49] La pergamena contiene un transunto del 1273: Re, *La sottoscrizione* cit., p. 193. Ringrazio l'amico e collega Mario Re per avermene procurato una riproduzione.

Non paiono fondate, viceversa, le ipotesi formulate da Italo Furlan secondo cui a Palermo avrebbe visto la luce tanto il Salterio greco-latino-arabo London, British Library, *Harl.* 5786, quanto il tetravangelo greco-arabo *Venet. Marc. gr.* 539[50]. In realtà, il primo, del 1153 circa, vergato per la parte greca in stile di Reggio, è attribuibile ad ambito calabro-siculo ruotante attorno allo stretto di Messina e al S. Salvatore della stessa città[51]; il secondo, invece, del pieno secolo XI, o tutt'al più del secolo XI/XII, risultando esemplato in una bella ed elegante *Perlschrift*, sembra piuttosto doversi attribuire, anche sulla base dell'ornamentazione in *Blütenblatt* con uso dell'oro (ff. 1r, 76r, 154v, 266r)[52], a un copista e a un ornatista di origine greco-orientale (costantinopolitana?), probabilmente operosi in Italia meridionale[53].

E quanto al *Laur.* 4. 16 (ff. 1r-248r), un Anastasio Sinaita vergato in una *Perlschrift* ieratica e completato il 10 ottobre 1062, che Bernard de Montfaucon e Angelo Maria Bandini[54] hanno rivendicato alla stessa Palermo sulla

[50] I. Furlan, *Codici greci illustrati della Biblioteca Marciana*, IV, Milano 1981, pp. 20-22. Il tetravangelo marciano (Gregory-Aland 211) è stato ricondotto alla Sicilia anche da E. Mioni, *Codices Graeci Manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum*, II: *Thesaurus Antiquus. Codices 300-625*, Roma 1985, pp. 433-434. Cf. anche A.M. Piemontese, *Codici greco-latino-arabi in Italia fra XI e XV secolo*, in *Libri, documenti, epigrafi medievali: possibilità di studi comparativi*, a cura di F. Magistrale - C. Drago - P. Fioretti, Spoleto 2002, pp. 445-466: 460-461; P. Géhin, *Un manuscrit bilingue grec-arabe, BnF, Supplément grec 911*, in *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, éd. par F. Déroche - F. Richard, Paris 1997, pp. 161-175: 175 e n. 35.

[51] K. & S. Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, II, Boston 1934, pl. 140-141; Piemontese, *Codici greco-latino-arabi* cit., pp. 455-459, tav. II. Le glosse interlineari in greco-romanzo erano state di già segnalate presso G.N. Sola, *Spigolature di codici greci siciliani*, in *Archivio storico per la Sicilia orientale*, ser. II, 5 (1929), pp. 407-412: 407-409.

[52] Furlan, *Codici greci illustrati* cit., Tav. 3 e Figg. 14-16. Sul codice rinvio a Piemontese, *Codici greco-latino-arabi* cit., pp. 459-462, ove si propende per l'origine siciliana.

[53] Il testo dei Vangeli apparterrebbe al cosiddetto «gruppo Ferrar» –cf. J. Rendel Harris, *Further Researches into the History of the Ferrar-Group*, London 1900, pp. 2-3; F. Russo, *I manoscritti del gruppo «Ferrar»*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* 3 (1949), pp. 76-90: 77, 83–, che in greco pare sia testimoniato solo e soltanto in ambito calabro-siculo. Al gruppo rimandano le annotazioni di ῥήματα e στίχοι (ff. 75v, 127v, 210r). Sulla famiglia 13 dei Vangeli cf. S. Lucà, *Un codice greco del 1124 a Siracusa* cit., pp. 89-91. Mi riprometto di riesaminare *de visu* il cimelio Marciano, consultato solo su un microfilm in possesso del «Centro del manoscritto» della Biblioteca Nazionale di Roma, con l'intento di proporre coordinate spazio-temporali più certe e di verificarne l'appartenenza al gruppo Ferrar. Nel «menologium minus» del Marciano (ff. 269v-274r) non risultano, a meno di sviste, commemorazioni di santi della Chiesa italo-meridionale: le occorrenze di Gregorio di Agrigento ricordato sotto la data del 24 novembre, o di Agata di Catania sotto quella del 6 febbraio, non appaiono dirimenti, essendo entrambe entrate nel calendario eortologico costantinopolitano sin da epoca alta.

[54] B. de Montfaucon, *Palaeographia Graeca, sive de ortu et progressu litterarum Graecarum*, Parisiis 1708, p. 52; A.M. Bandini, *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, I, Florentiae 1764 [rist. Lipsiae 1961], p. 540.

base di una annotazione obituaria, apposta dallo stesso copista sul f. 249r, trattasi, piuttosto, di un cimelio ascrivibile alla regione dell'arcipelago di Prinkipo, o Isole dei principi, nel Mar di Marmara, davanti alla Bitinia e a pochi chilometri da Costantinopoli[55]. A parte la scrittura di chiara ascendenza greco-orientale, è proprio il testo dell'annotazione che non permette di ricondurre né il cimelio né la stessa annotazione alla città siciliana. In effetti, nella nota il copista, tal Niceforo calligrafo, dà conto del decesso, avvenuto giovedì 7 novembre 1062, del proprio padre spirituale, ossia l'egumeno, il κύρ Antonio, «ὁ ἐν τῆδε τῇ θεοκορυφώτου νήσω τῇ Πανόρ(μω) ἀσκήσας, ἦ (*lege* ἡ) (καὶ) τοῦ Ἀντιγόνου λέγεται, ὁ καὶ τὸ κελλίον ἐν τῇ κορυφῇ ταύτης οἰκοδομήσ(ας) κτλ.»[56]. L' espressione adoperata dall'amanuense del Laurenziano in relazione all'isola di Palermo, detta anche l'isola di Antigono –in essa è attestata la presenza di un solo monastero dedicato alla *Metamorphoseos* e situato sulla sommità più alta– occorre, ad esempio, in Giovanni Zonara[57]. Gli storici bizantini, d'altro canto, fanno sovente riferimento ad una isola Palermo[58], ovvero ad una isola di Antigono[59]. Non si tratta, però, dell'omonima città siciliana di Palermo e del suo porto, ma piuttosto, dell'isola omonima nella Propontide.

Al fine di recuperare altre testimonianze manoscritte in lingua greca sarebbe anche necessario condurre indagini mirate nelle collezioni pubbliche e private della Sicilia. Sono certo che un lavoro sistematico non mancherà di ap-

---

[55] Cf. R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975, pp. 63-65. Trattasi dell'odierna Antigoni, o Burgazada.

[56] Lake, *Dated Greek Minuscule* cit., X, Boston 1939, p. xi, pl. 701-702, 707.

[57] Ioannis Zonarae *Epitomae historiarum libri XVIII*, III, ed. T. Büttner-Wobst, Bonnae 1897, pp. 374 e 481, rispettivamente « ... εἰς τὴν Πάνορμον νῆσον, ἡ νῦν τοῦ Ἀντιγόνου καλεῖται» e «εἰς τὴν νῆσον τὴν Πάνορμον ἐξαπέστειλεν (ἡ τοῦ Ἀντιγόνου αὕτη ἐστίν), τὸν δὲ κτλ. ». Cf. anche Nicetas Choniates, *Historia*, ed. J. van Dieten, Berolini 1975 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis, 11.1), p. 500: «ὁ (...) ῥακενδύτης, ὃς ἐκ τῆς Ἀντιγόνου μονῆς κτλ.», nonché *PLP*, nrr. 6398 e 27069.

[58] Theophan. Conf., *Chronographia*, I, ed. C. de Boor, Leipzig 1883, rist. 1963, p. 496 (ἐν τῇ Πανόρμῳ νήσῳ). Cf. anche Joannes Scylitzes, *Synopsis historiar.*, ed. J. Thurn, Berolini 1973, sez. 2 l. 21; Georgius Cedrenus, *Compendium historiar.*, II, ed. I. Bekker, Bonnae 1839, p. 324.

[59] Theophanes Continuatus, *Chronographia*, ed. I. Bekker, Bonnae 1838, p. 398; Georg. Cedrenus, *Compendium* cit., pp. 297, 478; Georgius Monachus, *Chronicon breve*: *PG* 110, col. 1149 lin. 40; Georgius Monachus Continuatus, *Chronicon*, ed. I. Bekker, Bonnae 1838, p. 891; Joannes Scylitzes, *Synopsis* cit., sez. 2 l. 4, e sez. 45 l. 24; Symeon Logothetes, *Chronicon*, ed. I. Bekker, Bonnae 1842, p. 304; Ps.-Symeon, *Chronographia*, ed. I. Bekker, Bonnae 1838, pp. 642 e 732.

portare qualche nuovo tassello alla storia culturale della Sicilia bizantina ed ellenofona. È quanto avvenuto, ad esempio, in questi ultimi anni grazie soprattutto a Ernst Gamillscheg e a Mario Re, o a Diego Ciccarelli[60]. Anche chi scrive negli anni Settanta del secolo scorso ebbe modo di esaminare ad Alcara Li Fusi, in provincia di Messina, un *membrum disiectum* di un manoscritto melurgico (sec. XIII?), che non mi risulta sia stato ancora segnalato. Che di quell'immenso tesoro librario prodotto o circolante in Sicilia, primamente nei numerosi monasteri del cosiddetto «Ordo sancti Basilii», tutto sia stato trafugato o sia andato disperso, pare non del tutto verisimile.

In tale prospettiva, è ora possibile, grazie al certosino lavoro di Sebastiano Venezia, recuperare alla Sicilia, e a Troina in particolare, alcuni frammenti greci del secolo XII, utilizzati, a rinforzo, nell'indorsatura di alcune edizioni a stampa del secolo XVI e ora custoditi presso la Biblioteca Comunale della stessa Troina[61]. Il giovane studioso mi diede notizia del ritrovamento nel giugno 2007, allorché tenni un corso di Paleografia greca (trenta ore) presso la Scuola Superiore dell'Università degli Studi di Catania (a.a. 2006/2007). Manifestai vivo interesse per la «scoperta», dichiarandomi pronto a sottoporre i *disiecta membra* ad esame paleografico al fine di datarli e localizzarli, e di individuarne il contenuto, esortando, al contempo, il giovane studioso a darne conto alla comunità scientifica. Egli però volle che i nuovi ritrovamenti venissero studiati scientificamente a quattro mani, e perciò in questa sede presentiamo il frutto del comune lavoro.

Della produzione e conservazione di libri greci a Troina abbiamo scarne testimonianze. Nel secolo XVI, ad esempio, il sullodato Francesco Antonio Napoli, dotto nella lingua greca e latina, in una lettera spedita da Palermo il 5 febbraio 1578 e indirizzata al cardinale Guglielmo Sirleto, annotò: «ho da passar per la città di Traina dove sono due antiquissime Abbadie di Greci, dove ho nova che ci sono molti libri (...), spero di far una buona ricercata», impegnandosi a fornire allo stesso cardinale utili informazioni degli even-

[60] A Motta d'Affermo, in provincia di Messina, e a Palermo si conservano altri frammenti: M. Re - E. Gamillscheg, *Ein Handschriftenfragment (saec. IX/X) im tipo Anastasio aus Sizilien*, in *Codices Manuscripti* 37-38 (2001), pp. 7-9; M. Re, *Tre fogli in stile di Reggio presso l'Archivio di Stato di Palermo*, in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 73 (2006), pp. 95-98 (copie di documenti); Ciccarelli, *Il Tabulario di S. Maria di Malfinò*, cit., p. 333 e tav. XV [Palermo, Archivio di Stato, Tab. S. Maria di Malfinò, 935].

[61] Su incunaboli e cinquecentine della Biblioteca Comunale di Troina cf. *Incunaboli e cinquecentine della Biblioteca Comunale di Troina*, a cura di P. Scardilli, *Premessa* di D. Ciccarelli, *Nota storica* di S. Venezia, Palermo 2006 (Franciscana, 18), pp. 73-245.

tuali ritrovamenti[62]. Di tali libri (manoscritti) –a parte l'enfasi del Napoli finalizzata forse ad acquisire meriti presso il potente cardinale– ben poco sappiamo. Nel 1124/1125 lo scriba Leone di Reggio, ma calligrafo a Troina, esemplò e completò l'attuale *Vat. gr.* 1926[63], latore del Commento di Gregorio di Corinto (sec. XI) ai canoni di Cosma il Melodo e di Giovanni Damasceno. Di Troina è originario quel Paolo Corinzio, monaco dei Ss. Pietro e Paolo d'Agrò, il quale, per soddisfare la committenza di Nicodemo, ecclesiarca di S. Maria di Mili (Messina), vergò nella stessa Mili l'attuale *Typikòn Vat. gr.* 1877 (an. 1292)[64]. Dal monastero di S. Michele proviene l'Efrem Siro *Scor.* X.IV.10 (ff. 1r-193v: sec. XII)[65], nonché tanto il *Marc. gr.* 11 del secolo XIII (Gregory *ap.* 96), latore degli Atti degli apostoli e delle Epistole cattoliche e paoline in redazione greco-latino-araba[66], quanto il *Marc. gr.* 130 vettore, invece, del commento di Elia Cretese alla *Scala* di Giovanni Climaco e databile al pieno secolo XIII[67].

La documentazione diplomatistica (greca), inoltre, conserva memoria, ad esempio, dell'arcivescovo Guglielmo in un atto del marzo 1185[68], nonché di due testimoni, Leone e Pietro di Troina, che sottoscrissero due σιγίλλια del

---

[62] *Vat. lat.* 6193[I], ff. 39r-40r. Le due abbazie di Troina dovrebbero essere quella intitolata a S. Michele, fondata nel 1081 (?), e quella di S. Elia in contrada Ambulà (e perciò detto «S. Elia di Ebulo»): SCADUTO, *Il monachesimo* cit., rispettivamente, pp. 6-92, 250, 393-394, 452; 87, 250, 356-357, 367, 390-391. Cf. anche FILANGERI, *Monasteri basiliani* cit., pp. 106-108, 110. Circa S. Michele si veda ancora C. BIONDI, *Il monastero San Michele Arcangelo di Troina*, in *Itinerari Basiliani. Atti del Convegno (Messina, 24-25 marzo 2006)*, Messina-Napoli 2006 (Accademia Peloritana dei Pericolanti. Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti, 82 - Suppl., 1), pp. 167-182. Nei dintorni della città insistevano pure i monasteri greci minori di S. Mercurio e di S. Basilio: FILANGERI, *Monasteri basiliani* cit., pp. 109-111. Su altri piccoli centri monastici di Troina (S. Cataldo [ma fuori le mura], S. Giorgio, S. Maria), rimando a SCADUTO, *Il monachesimo* cit., pp. 393, 90 n. 78, 54.

[63] *Repertorium* 3, nr. 390. Allo stesso amanuense si deve la copia dell'attuale codice 2 del Collegio Greco di Roma: LUCÀ, *Teodoro sacerdote* cit., p. 141 e n. 61, tav. 3.

[64] *Repertorium* 3, nr. 536 (con bibliografia); BATIFFOL, *L'Abbaye de Rossano* cit., p. 158 (nr. 25).

[65] LUCÀ, *Dalle collezioni manoscritte di Spagna* cit., p. 71.

[66] SOLA, *Spigolature* cit., pp. 407-409; MIONI, *Codices* cit., I: *Thesaurus Antiquus. Codices 1-29*, Roma 1981, pp. 16-17; PIEMONTESE, *Codici greco-latino-arabi* cit., pp. 461-462, tav. V. La scrittura greca ricorda molto vagamente lo stile di Reggio. Due le note di possesso: l'una, apposta in greco sul f. 8r (sec. XIV), recita «ὑπάρχει τοῦτο τὸ βιβλίον μονῆς τῶν ἁγίων καὶ ἀρχαγγέλων δὲ Τραϊνας», l'altra, sul *verso* di f. 252 in greco-romanzo (sec. XV *ante medium*), «ἔστι κίστου λιβρου δι λοὺ μοναστέριου δι σάντου Μιτζέλι δι Τραϊνα».

[67] MIONI, *Codices* cit., I, pp. 181-182. La nota di possesso occorre sul margine di f. 1r. A mio parere, il cimelio, cartaceo, è stato confezionato in ambito greco-orientale (Cipro?); la scrittura esclude un'origine italogreca.

[68] SPATA, *Le pergamene greche* cit., nr. XVII, pp. 261-264.

1182[69]. E a Troina la civiltà greca rimase fiorente, almeno in ambito monastico, sino ad epoca tarda. È sintomatico che due abati di S. Michele furono chiamati a guidare l'archimandritato di Messina: nel 1350 Teodoreto, nel 1421 Luca de Bufalis[70]. Tra XVI-XVII il monaco Atanasio di Troina ricoprì la carica di procuratore generale dell'Ordine di s. Basilio[71].

Pare opportuno ricordare, infine, che nei verbali delle visite a chiese e monasteri siciliani di patronato regio, condotte dal 1542 al 1580, non di rado viene sottolineata la penuria di libri: a S. Michele, tuttavia, è registrata la presenza di un *Exapostilarion*, nonché di altri libri non meglio precisati quanto al contenuto, che però necessitano di essere restaurati[72]; dalla visita di Tommaso D'Afflitto del 1578 si apprende che «in Abbatia S. Michaelis (...) sunt libri ad sufficientiam pro celebratione divinorum officiorum (...) iuxta ordinem Sancti Basilii», anche se i monaci ignorano sia la lingua greca sia quella latina[73]. Ancora nel 1608 don Atanasio di Troina, vicario apostolico, visitò l'abbazia di S. Nilo a Grottaferrata, redigendo anche un inventario «delli robbi che se ritrovano nelle camere delli Monaci»[74].

Ma sul monachesimo e sulla grecità di Troina, in provincia di Enna, si soffermerà brevemente, e con competenza maggiore della mia, il collega Sebastiano Venezia, il quale in altra sede ha già avuto modo di delinearne un quadro abbastanza ricco e articolato[75].

---

[69] *Ibid.*, nrr. XXIII-XXIV. Nell'Archivo Ducal Medinaceli (Toledo) si conserva una compravendita (Fondo Messina, nr. 1409) che, vergata in un elegante stile di Reggio, risulta redatta a Troina nel gennaio 1185 dal notaio Leone Perdikas (o Perdikares?) su mandato di Giovanni, *notarios* e *taboularios* della stessa Troina. Su di essa ritornerò in altra sede.

[70] MERCATI, *Per la storia* cit., pp. 175-176. Nel 1225 sottoscrive in greco Nicola, notaio troinese: SPATA, *Le pergamene greche* cit., nr. XXXIII.

[71] *Le 'Liber Visitationis' d'Athanase Chalkéopoulos (1457-1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale*, par M.-H. LAURENT - A. GUILLOU, Città del Vaticano 1960 (Studi e testi, 206), pp. XII, XVI.

[72] M.T. RODRIQUEZ, *Manoscritti cartacei del fondo del S. Salvatore. Proposte di datazione*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 43 (2006) [= *Ricordo di Lidia Perria*, II], pp. 177-259: 229-230.

[73] *Ibid.*, p. 232.

[74] Grottaferrata, Monumento Nazionale, Archivio, *Libro Mastro 1590-1600.*

[75] S. VENEZIA, *Attività culturale e circolazione libraria in un centro demaniale della Sicilia tra Medioevo ed Età moderna (secc. XV-XVII)*, in *Incunaboli e cinquecentine* cit., pp. 15-71; ID., *Fra rinascita e declino. Dinamiche economiche e attività culturale in un monastero italogreco siciliano dal XII al XVI secolo*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, ser. III, 3 (2006), pp. 243-273. Per un quadro d'insieme sulla Chiesa siciliana dei secoli XI e XII è utile consultare F. MAURICI, *Le diocesi siciliane nei secoli XI-XII. Note di geografia ecclesiastica*, in *La Legazia Apostolica. Chiesa, potere e società in Sicilia in età medievale e moderna. Atti del Convegno*

2. *Il monachesimo italogreco a Troina: vita religiosa e culturale (secoli XI-XIV)* *

Con l'arrivo dei Normanni in Sicilia (1061) e fino al completamento della loro conquista dell'isola (avvenuta dopo un trentennio circa), Troina diventò la prima sede del potere politico e militare dei nuovi dominatori[76]. La scelta del Gran Conte di fare della città la roccaforte del dominio normanno[77] –scelta dettata soprattutto sia dalla posizione strategica del sito (comodo e facile da difendere) sia dalla folta presenza di popolazione cristiana grecofona– influì inevitabilmente sul tessuto politico e religioso della città[78], che da subito divenne un vero e proprio «laboratorio» della politica ecclesiastica normanna in

di studi (Roma, 30-31 ottobre 1998), a cura di A. VACCA, Caltanissetta-Roma 2002, pp. 69-88. Circa la grecità del Val Demone, anche nell'età della dominazione musulmana, pertinenti osservazioni possono leggersi in E. FOLLIERI, *Per l'identificazione del grammatikòs Leone Siculo con Leone da Centuripe*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 24 (1987), pp. 127-141: 136-138.

* Esprimo sincera gratitudine al prof. Santo Lucà sia per aver dimostrato interesse per le mie ricerche e disponibilità ad aiutarmi sul piano scientifico, sia per l'opportunità di scrivere con lui il presente lavoro. Un debito di riconoscenza nutro anche nei confronti della prof.ssa Vera von Falkenhausen e del prof. Giuseppe Conticello per i preziosi consigli. Un sentito ringraziamento esprimo al dott. Pietro Scardilli per le utili segnalazioni bibliografiche.

[76] G. MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius*, a cura di E. PONTIERI, Bologna 1927 (Rerum Italicarum Scriptores, V), p. 44.

[77] A Troina, dove insisteva un *castrum* munito, il Gran Conte lasciava la giovane moglie, era solito farvi ritorno dopo ogni conquista, vi conservava il bottino di guerra e il tesoro e riceveva le ambascerie; vi accolse papa Urbano II e fece seppellire il figlio (illegittimo) Giordano, morto a Siracusa: *ibid.*, pp. 41, 42, 45, 78, 92, 98.

[78] H. BRESC, *Città e contea: lo spazio di Troina nella Sicilia normanna*, in *Ruggero I, Serlone e l'insediamento normanno in Sicilia. Atti del Convegno internazionale di studi (Troina, 5-7 novembre 1999)*, a cura di S. TRAMONTANA, Troina 2001, p. 35. Sulle vicende politiche e socio-economiche di Troina in età medioevale cf. L. SORRENTI, *Vicende di un comune demaniale tra il XIV ed il XVI secolo*, in *Economia e storia (Sicilia - Calabria XV-XIX sec.)*, a cura di S. DI BELLA, Cosenza 1976, pp. 58-81; EAD., *Le istituzioni comunali di Troina nell'età aragonese*, in *Archivio storico siciliano*, n.s. 4 (1978), pp. 111-167; EAD., *Pubblico e privato nella gestione del potere: i ceti dirigenti di Troina tra istituzioni locali e governo centrale*, in *La Sicilia dei signori. Il potere nelle città demaniali*, a cura di C. SALVO - L. ZICHICHI, Palermo 2003, pp. 161-178. Si veda inoltre F. MARTINO, *Feudalità e mobilità sociale in Sicilia: vicende di una famiglia tra i secc. XV-XVIII*, in *Incontri meridionali* 2-3 (1977), pp. 169-173; C. BIONDI, *Troina medievale: Filippo de Samona, miles*, in *Archivio storico per la Sicilia orientale* 87 (1991), pp. 7-145; E. PISPISA, *Troina medievale*, in ID., *Medioevo meridionale. Studi e ricerche*, Messina 1994, pp. 461-478; S. TRAMONTANA - M.C. CANTALE, *Troina. Problemi, vicende, fonti*, Roma 1998 (Biblioteca di Magisterium, 2).

Sicilia[79]. Il processo di (ri)cristianizzazione dell'isola, come ha ben rilevato Vera von Falkenhausen, «procedette su due livelli: per quanto riguardava i vertici ecclesiastici, i Normanni vi istituirono un nuovo sistema diocesano sotto la giurisdizione della Chiesa romana con vescovi esclusivamente di origini normanne, per quanto invece riguardava il basso clero e i monasteri siti nelle campagne siciliane, i conquistatori dovevano ricorrere al clero greco locale o a monaci e sacerdoti, ugualmente greci di lingua e di rito religioso, provenienti dalla Calabria già bizantina»[80]. I provvedimenti iniziali in tale direzione furono attuati proprio a Troina. Nel 1080, dopo la costruzione della cattedrale dedicata alla *Virgo puerpera*[81], venne istituita la prima sede episcopale siciliana, che, affidata al vescovo Roberto[82], fu dotata di beni e possedimenti fondiari[83]. Nel 1088, nel *castrum* troinese, il Gran Conte incontrò papa Urbano II al fine di gettare le basi dell'ordinamento ecclesiastico di rito latino in Sicilia, ratificate poi col privilegio della Legazia Apostolica[84].

Sul versante della riorganizzazione del clero regolare, in ragione della cospicua presenza demica ellenofona a Troina[85] come, peraltro, in tutto il Valdemone[86],

---

[79] S. FODALE, *Comes et legatus Siciliae. Sul privilegio di Urbano II e la pretesa Apostolica Legazia dei normanni di Sicilia*, Palermo 1970; ID., *L'Apostolica Legazia e altri scritti su Stato e Chiesa*, Messina 1991; ID., *La* Legazia Apostolica *nella storia della Sicilia*, in *La* Legazia Apostolica cit., pp. 11-22.

[80] V. VON FALKENHAUSEN, *La fondazione del monastero dei Ss. Pietro e Paolo d'Agrò nel contesto della politica monastica dei Normanni in Sicilia*, in *La Valle d'Agrò. Un territorio, una storia, un destino*. I: *L'età antica e medievale. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Marina d'Agrò, 20-22 febbraio 2004)*, a cura di C. BIONDI, Palermo 2005 (Machina Philosophorum, 11), pp. 171-172.

[81] MALATERRA, *De rebus gestis* cit., pp. 68-69.

[82] *Der Register Gregors VII*, I-II, hrsg. von E. CASPAR, Hannoverae 1920-1923, II, pp. 607-608. Sulla fondazione della sede episcopale cf. anche H. ENZENSBERGER, *Fondazione o rifondazione? Alcune osservazioni sulla politica ecclesiastica del conte Ruggero*, in *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna. Atti del I Convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania (Catania, 25-27 novembre 1992)*, a cura di G. ZITO, Torino 1995, pp. 21-49.

[83] R. STARRABA, *I diplomi della cattedrale di Messina raccolti da Antonio Amico*, Palermo 1888 (Documenti per servire alla storia di Sicilia, I.1), nr. 1, pp. 21-49.

[84] MALATERRA, *De rebus gestis* cit., p. 92.

[85] *Ibid.*, pp. 39-40.

[86] La presenza più consistente di cenobi italogreci era dislocata nella parte nord-orientale dell'isola, dove più numerosa era la popolazione di lingua greca. Delle abbazie di rito greco siciliane, infatti, ventuno insistevano in Val di Mazara, due in Val di Noto, settantadue in Valdemone: F. GIUNTA, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia normanna*, in *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso Internazionale (Messina, 3-6 dicembre 1979)*, II, Messina 1983, pp. 729-731. Quanto alla popolazione greca mi limito qui a segnalare A. GUILLOU, *Inchiesta sulla popolazione greca della Sicilia e della Calabria nel Medio Evo*,

Ruggero I favorì la diffusione del monachesimo italogreco[87]. Diffusione incoraggiata non solo dal nuovo sovrano normanno, assai sensibile alle questioni religiose, ma anche dal ceto dirigente greco presente nell'isola, il quale si mostrò particolarmente attivo e partecipe nel processo di rinascita delle strutture religiose di rito greco[88].

Se ora volgiamo lo sguardo alla realtà troinese, su quattro fondazioni monastiche presenti nel territorio, a parte i piccoli cenobi di S. Basilio e di S. Mercurio, entrambi attestati fin dal 1131 e dei quali non possediamo molte informazioni[89], le altre due abbazie di rito greco-orientale furono fondate da

in *Rivista storica italiana* 75 (1963), pp. 53-68, e S. TRAMONTANA, *Popolazione, distribuzione della terra e classi sociali nella Sicilia di Ruggero il Gran Conte*, in *Ruggero il Gran Conte e l'inizio dello Stato normanno. Atti delle Seconde Giornate normanno-sveve (Bari, 19-21 maggio 1975)*, Roma 1977, pp. 215-240.

[87] Circa il monachesimo «basiliano» di Sicilia cf. SCADUTO, *Il monachesimo* cit. Fondamentali sono i contributi specifici pubblicati in *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera* cit., *ad loc.*, e gli studi di S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanna*, Napoli 1963; V. VON FALKENHAUSEN, *I monasteri greci dell'Italia meridionale e della Sicilia dopo l'avvento dei Normanni: continuità e mutamenti*, in *Il passaggio dal dominio bizantino allo stato normanno nell'Italia meridionale. Atti del Secondo Convegno internazionale (Taranto-Mottola, 31 ottobre-4 novembre 1973)*, Taranto 1977, pp. 197-219; EAD., *Il monachesimo greco in Sicilia*, in *La Sicilia rupestre nel contesto delle civiltà mediterranee. Atti del Sesto Convegno internazionale di studio sulla civiltà rupestre medioevale nel Mezzogiorno d'Italia (Catania-Pantalica-Ispica, 7-12 settembre 1981)*, Galatina 1986, pp. 135-174; EAD., *L'Archimandritato del S. Salvatore in lingua phari di Messina e il monachesimo italo-greco nel regno normanno-svevo (secoli XI-XIII)*, in *Il ritorno della memoria* [Catalogo della mostra. Messina, 1° marzo-28 aprile 1994], Palermo 1994, pp. 41-52; A. GUILLOU, *Il monachesimo greco in Italia meridionale e in Sicilia nel Medioevo*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della Seconda Settimana internazionale di studio (Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962)*, Milano 1965, pp. 355-381; B. LAVAGNINI, *Aspetti e problemi del monachesimo greco della Sicilia normanna*, in *Byzantino-Sicula* I, Palermo 1966 (Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici. Quaderni, 2), pp. 51-65; A. PERTUSI, *Aspetti organizzativi e culturali dell'ambiente monacale greco dell'Italia meridionale*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII* cit., pp. 382-434; P. CORSI, *Studi recenti sul monachesimo italo-greco*, in *Quaderni medievali* 8 (1979), pp. 244-262; S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nell'Italia meridionale e insulare*, in *Bisanzio e l'Italia nell'alto medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1986)*, Spoleto 1988 (Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 34), pp. 675-695.

[88] V. VON FALKENHAUSEN, *I ceti dirigenti prenormanni al tempo della costituzione degli stati normanni nell'Italia meridionale e in Sicilia*, in *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, a cura di G. ROSSETTI, Bologna 1977, pp. 351-357. Per la Calabria cf. A. CILENTO, *Potere e monachesimo. Ceti dirigenti e potere monastico nella Calabria bizantina*, Firenze 2000.

[89] SCADUTO, *Il monachesimo* cit., pp. 87, 300. Nella visita regia di Niccolò Danio (1579) S. Basilio risulta abbazia dipendente dall'archimandritato di Messina (Palermo, Archivio di Stato,

esponenti della nobiltà greca locale. Quella di S. Elia di Ambula fu concessa nel 1093/1094 da Ruggero I al πρωτονοτάριος Giovanni, affinché la riedificasse e la dotasse di beni patrimoniali[90]. Il monastero di S. Michele Arcangelo[91], invece, fu riedificato nel 1092 per iniziativa di Eugenio –il famoso *notarios* assai influente sulla corte normanna[92], nonché benefattore di altri monasteri greci siciliani[93]–, il quale lo dotò anche di cospicue proprietà fondiarie[94].

Accanto alla popolazione monastica coesisteva un clero greco, guidato da un protopapa. Lo si evince dai libri dei conti dei collettori pontifici in-

---

Cancelleria del Registro, *Sacre Regie Visite* 1320, f. 180r); mentre S. Mercurio risulta menzionato come priorato dipendente dal medesimo monastero messinese del S. Salvatore (*ibid.*, f. 182v).

[90] R. PIRRI, *Sicilia Sacra disquisitionibus et notis inlustrata*, II, a cura di A. MONGITORE - V.A. AMICO, Palermo 1773, p. 1011.

[91] Si rinvia a VENEZIA, *Fra rinascita e declino* cit., pp. 243-273; BIONDI, *Il monastero San Michele* cit., pp. 167-182.

[92] V. VON FALKENHAUSEN, *I gruppi etnici nel Regno di Ruggero II e la loro partecipazione al potere*, in *Società, potere e popolo nell'età di Ruggero II. Atti delle Terze Giornate normanno-sveve (Bari, 23-25 maggio 1977)*, Bari 1979, p. 151.

[93] Il notaio Eugenio, capostipite di una vera e propria dinastia di alti funzionari della burocrazia regia, compare pure tra i benefattori del monastero di S. Filippo di Fragalà: CUSA, *I diplomi greci e arabi* cit., pp. 399-400.

[94] PIRRI, *Sicilia Sacra* cit., p. 1016: «(...) reaedificare ad gloriam Dei Eugenius vero Notarius Superius dictus postulavit à me in urbe Traginensi venerandum templum principis militiae Michaelis existens et nominatum in locis Carinei». Il Pirri, però, riporta come data di fondazione il 1083: « (...) Ego Rogerius Calabriae et Siciliae Comes construnxi in civitate Troynae Monasterium ad honorem S. Trinitatis, Sanctae Perpetuae Virginis Mariae, atque S. Michaelis Archangeli (...)»: *ibid.* Riguardo alla data di fondazione, un parere discordante è stato espresso da Mario Scaduto (SCADUTO, *Il monachesimo* cit., pp. 90-92): «Il Fazello e il Pirri non ebbero sospetti sull'autenticità del preteso documento, senza badare al fatto che esso era in aperta contraddizione col diploma autentico del 1092, nel quale si tratta di riedificare il monastero distrutto. Ora è evidente che il diploma di Troina rilasciato a Roberto *consanguineo* e nel quale si fa memoria della consacrazione della chiesa, fatta *a bona memoria domini Arnulphi* (arcivescovo di Reggio nel 1080) è una falsificazione di un diploma autentico rilasciato a Roberto di Grantmaisnil quando ebbe concessa l'abbazia della SS. Trinità e Arcangelo di Mileto. Si leggano, a tal proposito, le osservazioni di ENZENSBERGER, *Fondazione o «rifondazione»?* cit., p. 30: «S. Michele sembra anch'esso una fondazione del conte Ruggero: assai problematica è però la data di questa fondazione, che una pretesa traduzione latina di un diploma greco del 1083 vorrebbe far credere precedente allo stesso vescovado. Stando alla traduzione, il monastero sarebbe stato infatti consacrato nel 1081 da Arnolfo di Mileto, ma la dotazione patrimoniale –che doveva servire al ripristino della Chiesa di S. Michele a Troina– seguì soltanto nel 1093». D'altro canto, nel diploma di fondazione del vescovado di Troina (STARRABA, *I diplomi* cit., pp. 337-341), quantunque venga ricordato il primo vescovo, quel Roberto «consanguineo» qui più volte evocato, non vi è, invece, alcuna menzione dell'incarico precedentemente ricoperto, e cioè il mandato abbaziale nel cenobio troinese.

caricati, nel corso del secolo XIV, di riscuotere le decime: oltre ai monaci di S. Michele, tassati negli anni 1308/1310 per due once, un tarì e dieci grana[95], e a quelli di S. Elia, tassati per tre tarì e nove grana[96], protopapa e clero greco troinesi, invero, versavano la somma di quindici tarì[97]. E dunque, nonostante Gregorio X (1271-1277) avesse deliberato di unificare i due riti (greco e latino), la presenza di chierici greci documenta un'attività liturgica greco-orientale autonoma rispetto a quella del clero secolare di rito romano-occidentale.

Ma Troina non rappresentò soltanto un baluardo del monachesimo italogreco nella Sicilia orientale[98]. La prima sede vescovile dell'isola, istituita proprio nel centro nebroideo, coincise con quel processo di latinizzazione avviato in seguito al tacito accordo tra Normanni e Papato al fine di ridimensionare la temuta egemonia politica bizantina in Sicilia[99]. La presenza concomitante del potere centrale e della sede episcopale favorirono nella prima capitale normanna «la latinizzazione della nobiltà greca che aveva lanciato il movimento ecclesiastico e monastico», lasciando così il Valdemone «povero di strutture culturali» e portando, di conseguenza, la «scomparsa della sua originalità»[100]. L'immigrazione latina coinvolse, come ha scritto Henri Bresc, non solo le istituzioni ecclesiastiche, ma anche, come era prevedibile, «ambienti di governo e amministrazione»[101], lasciando, a parte le fondazioni monastiche, ben poche tracce della presenza greca.

Pur se penalizzati dalla posizione topografica e dai pessimi e insicuri collegamenti viari, i cenobi «basiliani» di Troina contribuirono fin dalla loro fon-

---

[95] P. SELLA, *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Sicilia*, Città del Vaticano 1944 (Studi e testi, 112), p. 53.

[96] *Ibid.*

[97] *Ibid.*

[98] I. PERI, *Uomini, città e campagna in Sicilia dall'XI al XII secolo*, Bari 1978, pp. 76-77: «(...) la fascia ove la presenza di cristiani (seppure di cristiani di rito greco) rimaneva ancora più larga che nei Peloritani, era quella delle Madonie e dei Nebrodi: da un lato verso Troina, a comprendere Cerami, Capizzi, Agira (nel territorio si trovava l'unico monastero, di rito greco, che si presume anteriore all'avvento dei normanni) fino a Centuripe a sfociare verso Adernò, Paternò e S. Anastasia, dall'altro, dall'intercapedine di Mistretta, a Geraci e alle Petralie, scendono a Polizzi, Golisano, Gratteri, Isnello, fino a Caltavuturo e Scalafani».

[99] C.D. FONSECA, *Le istituzioni ecclesiastiche dell'Italia meridionale e Ruggero il Gran Conte*, in *Ruggero il Gran Conte e l'inizio dello Stato normanno* cit., pp. 46-54; S. TRAMONTANA, *Chiesa e potere politico nella Sicilia normanna*, in *L'organizzazione della Chiesa in Sicilia nell'età normanna. Atti del Congresso (Mazara del Vallo, 1985)*, a cura di G. DI STEFANO, Mazara del Vallo 1987 (Collana di atti, fonti e studi per servire alla storia della Chiesa in Sicilia, 1), pp. 21-40.

[100] BRESC, *Città e contea: lo spazio di Troina* cit., p. 35.

[101] *Ibid.*, p. 46.

dazione a sviluppare una fitta rete di contatti sia con l'ambiente monastico circostante sia, soprattutto, con Messina, baricentro del monachesimo greco-orientale in Sicilia[102]. A partire dal 1094 è attestata una via regia che, passando per Troina, costituiva uno dei percorsi nevralgici nel collegamento tra la Sicilia *citra* ed *ultra Salsum*, congiungendo Palermo con la sponda ionica dell'isola[103]. Percorrendo questa strada –come si desume dalla «Epistola di Maurizio»– nel 1126 l'abate di S. Michele, definito per la sua dignità «vir valde venerabilis», accompagnato da sette confratelli, si recò in pellegrinaggio a Catania per venerare le reliquie di s. Agata, che erano giunte, dopo essere state anni prima trafugate, da Costantinopoli[104]. Uno dei monaci che parteciparono al pellegrinaggio agatino, presumibilmente il giovane novizio Silvestro, come vuole la tradizione agiografica[105], fu perfino miracolato per intercessione della martire catanese[106].

Un altro asse di collegamento, testimoniato dalle fonti fin dal 1143, univa invece l'entroterra dei Nebrodi con la sponda tirrenica della Sicilia. Si trattava del cosiddetto βασιλικὸς δρόμος, una via interna praticata solamente nei mesi primaverili ed estivi, quando le condizioni atmosferiche lo permettevano, che partendo da Troina, lungo i monti di S. Elia, attraversando la Portella Maulazzo e il trivio di Mueli, giungeva a S. Marco[107]. Quest'ultimo asse viario univa anche parecchi cenobi e grangie dell'area nebroidea –S. Michele di Troina, S. Elia di Ambula, S. Giorgio di Grappida, S. Pietro di Mueli, S. Nicola di Paleocastro, S. Pietro Deca, S. Filippo di Fragalà–, instaurando così un'ampia rete di collegamento tra le strutture monastiche italogreche della parte occidentale del Valdemone[108].

---

[102] FALKENHAUSEN, *L'Archimandritato del S. Salvatore in lingua phari* cit., pp. 65-77.

[103] M. AMARI, *Storia dei musulmani di Sicilia*, III, a cura di C.A. NALLINO, Catania 1939, p. 345.

[104] S. TRAMONTANA, *Il regno di Sicilia. Uomo e natura dall'XI al XIII secolo*, Torino 1999, p. 10; ID., *Sant'Agata e la religiosità della Catania normanna*, in *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna* cit., p. 200; V. VON FALKENHAUSEN, *Tra Catania e Paternò: testimonianze greche dell'età normanno-sveva*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 37 (2000), p. 164.

[105] O. GAETANI, *Vitae Sanctorum Siculorum ex antiquis latinisque documentis*, II, a cura di R.P. SALERNO, Palermo 1657, pp. 176-177.

[106] G. SCALIA, *La traslazione del corpo di s. Agata e il suo valore storico*, in *Archivio storico per la Sicilia orientale* 22-23 (1927-1928), pp. 96-97.

[107] L. ARCIFA, *Viabilità e insediamenti nel Valdemone. Da età bizantina a età normanna*, in *La Valle d'Agrò* cit., pp. 97-98.

[108] Sulla viabilità siciliana in relazione ai centri monastici italogreci del Valdemone cf. L. ARCIFA, *Vie di comunicazione e potere in Sicilia (sec. XI-XIII). Insediamenti monastici e controllo del territorio*, in *I Congresso nazionale di archeologia medievale (Pisa, 29-31 maggio 1997)*, a

Questi sistemi di comunicazione, entrambi facenti capo all'area messinese, assicurarono alle singole comunità monacali un'ampia circolazione di monaci e contatti religiosi e culturali diretti. Ove si volesse analizzare, tra le scarne e frammentarie fonti disponibili, la provenienza dei religiosi italogreci di Troina in età medioevale, si può rilevare un discreto numero di monaci certamente non autoctoni. Tra gli egumeni di S. Michele, ad esempio, a parte Nicodemo[109] e Giovanni (di cui si ignora l'origine)[110], vissuti rispettivamente al tempo di Guglielmo II (1166-1189) e di Federico III (1296-1337), si sa che Leonzio, prima di essere eletto al governo abbaziale nel 1376, fu monaco presso il S. Salvatore del prete Scolario a Messina[111]. Il καθεγούμενος Teodoreto, designato all'inizio del secolo XIV[112] e poi eletto archimandrita da Clemente VI (1342-1352)[113], era messinese e apparteneva alla nobile famiglia degli Spatafora[114]. Della città messinese erano originari pure gli abati Leonzio, esponente della famiglia aristocratica di origine greca dei Crisafi[115], e Luca De Bufalis, nominato archimandrita nel 1421[116].

Di altri religiosi, di contro, si conosce solo il nome, ma non il luogo di provenienza. Dalla documentazione notarile pubblicata da Clara Biondi[117] si ricava che intorno alla metà del Trecento risiedeva a S. Michele un buon numero di monaci quanto meno rispetto alla situazione in cui versavano altri cenobi siciliani, come, ad esempio, il vicino monastero di S. Elia che, invece, nel 1328 era abitato solo da due monaci[118]. Alcuni di essi, appartenenti forse al clero secolare greco, compaiono con l'appellativo di diacono, quali, ad esempio, Luca Tzennare, Orlando Teocaristo e Nicolò Margarito[119]. Altri,

---

cura di S. GELICHI, Firenze 1997, pp. 181-186; EAD., *Strade e monasteri nei Nebrodi. Persistenze e innovazioni dal tardoantico ai normanni*, in *Itinerari basiliani* cit., pp. 141-152.

109 PIRRI, *Sicilia Sacra* cit., p. 1016. Probabilmente egli appartenne alla nobile famiglia dei Crisafi. Con tale cognome, infatti, è menzionato, assieme a Filadelfo Ochas (anch'egli forse monaco), in qualità di teste in una controversia del 1142: G. SPATA, *Diplomi greci inediti*, in *Miscellanea di storia italiana* 9 (1870), pp. 482-491.

110 PIRRI, *Sicilia Sacra* cit., p. 1017.

111 *Ibid.*, p. 1018.

112 BIONDI, *Troina medievale* cit., pp. 60-63, 91-93, 116-119, nrr. 14, 27, 38.

113 *Supra*, n. 70.

114 PIRRI, *Sicilia Sacra* cit., p. 1017.

115 *Ibid.*, p. 1018.

116 *Supra*, n. 70; SCADUTO, *Il monachesimo* cit., p. 308.

117 BIONDI, *Troina medievale* cit., pp. 7-145.

118 SCADUTO, *Il monachesimo* cit., p. 308.

119 BIONDI, *Troina medievale* cit., rispettivamente pp. 55-58, nr. 12; 63-65, 67-69, 77-80, nrr. 15, 17, 21; 69-72, 80-82, nrr. 18 e 22.

quali Teodosio, Nilo, Paolo, Adriano, Ignazio, Barlaam e Filagato, sono monaci[120]. Tre documenti menzionano un archimandrita di nome Pietro[121], di cui si ignora l'origine. Soltanto di un Niccolò, non si sa se laico o religioso, sono note le sue origini messinesi[122]. Unica presenza calabro-greca nota è quella del notaio Leonzio di Reggio, uno scriba di professione formatosi nell'area calabrese ma operoso a Troina nella seconda decade del secolo XII[123]. Nella vicina «terra» di Cerami è attestata, inoltre, la presenza di un religioso rossanese, egumeno del locale monastero degli Arcangeli, che nel 1142 sottoscrisse un atto pubblico[124].

Alla luce di quanto finora detto, appare manifesto che la rete monastica bizantina della Sicilia, e in particolare quella più demicamente consistente e attiva del Valdemone, nei primi secoli di esistenza non visse in un contesto religioso e culturale di isolamento, ma interagì col territorio circostante e con gli ambienti laici e amministrativi del nuovo stato normanno. Da parte dei nuovi dominatori vi era la necessità, come ha scritto Guglielmo Cavallo, di sostituirsi «al potere di Bisanzio e di darsi una legittimazione anche attraverso una tipologia culturale che non poteva prescindere, data la struttura stessa dello stato normanno, dai modelli bizantini e dal concreto confronto con questi; il che significava il ricorso non solo a Bisanzio stessa, ma pure, e forse soprattutto, a quell'ambito monastico che per secoli era stato il depositario unico o quasi della cultura greca nell'Italia meridionale e in Sicilia, e che ora, sollecitato, reagiva con la ricerca e la raccolta di libri, la trascrizione di testi, l'acquisizione di strumenti linguistici e stilemi retorici nuovi, l'aggiornamento letterario, il discorso pubblico»[125]. Tra gli interpreti di

---

[120] *Ibid.*, rispettivamente pp. 60-63, 91-93, nrr. 14 e 27; 91-93, nr. 27; 116-119, nr. 38; 60-63, 91-93, 116-119, nrr. 14, 27 e 38; 60-63, 91-93, nrr. 14 e 27; 60-63, 91-93, 116-119, nrr. 14, 27 e 38; 91-93, nr. 27; 91-93, 116-119, nrr. 27 e 38.

[121] *Ibid.*, pp. 39-41, 49-51, 55-58, nrr. 3, 9, 12.

[122] *Ibid.*, pp. 65-67, nr. 16.

[123] *Supra*, p. 90 e n. 63. P. Canart, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manuscripti recensiti. Codices Vaticani Graeci. Codices 1745-1962*, I, Città del Vaticano 1970, pp. 689-693.

[124] Bresc, *Città e contea: lo spazio di Troina* cit., p. 45.

[125] G. Cavallo, *Monachesimo italo-greco e trasmissione scritta della cultura profana nella Sicilia normanna*, in *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera* cit., pp. 768-769. La cosiddetta rinascita del secolo XII, di contro, è stata in parte ridimensionata presso S. Lucà, *I Normanni e la «rinascita» del sec. XII*, in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 60 (1993), pp. 1-91; id., *Note per la storia della cultura greca della Calabria medioevale*, in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 74 (2007), pp. 43-101. In tale prospettiva è utile leggere id., *Sulla sottoscrizione in versi del* Vat. gr. *2000 (ff. 1-154)*, in *Οὐ πᾶν ἐφήμερον. Scritti in memoria di Roberto Pretagostini*, a cura di C. Braidotti - E. Dettori - E. Lanzillotta, Roma 2009, pp. 275-308, nonché id., *Il libro greco nella Calabria del sec. XV*, in *I luoghi dello scrivere da Francesco Petrarca agli*

questo rinnovamento culturale vanno annoverati religiosi e intellettuali di rango, quali Bartolomeo da Simeri, Scolario Saba, Nilo Doxopatre e Filagato da Cerami (ὁ Κεραμεύς). Quest'ultimo, il più raffinato compositore del genere omiletico, fu una delle massime espressioni della cultura monastica italogreca della Sicilia medioevale[126]. Il suo omeliario sui Vangeli consegna un esempio alto di quell'oratoria sacra che era propria dei tempi aulici della cultura bizantina[127] e offre notizie utili circa l'itinerario oratorio percorso. La maggior parte delle omelie fu pronunciata a Rossano, il resto fu declamato in altri importanti centri siciliani, fra i quali anche Troina[128], dove, come s'è visto, operava una comunità grecofona ancora assai sensibile, nonostante il processo di latinizzazione fosse già avviato, al richiamo della tradizione spirituale greco-orientale.

Delle quattro fondazioni monastiche «basiliane» di Troina[129], la più importante fu quella di S. Michele Arcangelo. Quando, nel 1131, Ruggero II, al fine di contrastare il declino religioso ed economico dei cenobi greci di Calabria e Sicilia, istituì a Messina con sede il monastero del S. Salvatore «de lingua phari» l'archimandritato[130], ponendo sotto la potestà e il controllo di quest'ultimo la stragrande maggioranza delle abbazie bizantine di Sicilia, S. Michele, come peraltro S. Maria di Mili e S. Nicola de Ficu, rimase fuori dalla giurisdizione archimandritale, non comparendo nemmeno tra i monasteri αὐτοδέσποτα, quelli cioè retti da propri abati ma sottoposti al controllo disciplinare ed economico dell'archimandrita messinese[131]. Quanto ai motivi di questa esclusione, le fonti sono avare di notizie. È probabile tut-

albori dell'età moderna. Atti del Convegno internazionale di studio dell'Associazione italiana dei Paleografi e Diplomatisti (Arezzo, 8-11 ottobre 2003), a cura di C. TRISTANO - M. CALLERI - L. MAGIONAMI, Spoleto 2006, pp. 331-373.

126 A. PERTUSI, *Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto medioevo*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico intereccleslesiale (Bari, 30 aprile-4 maggio 1969)*, II, Padova 1973 (Italia Sacra, 21), pp. 473-520. Su Filagato si veda il profilo tracciato da L. AMELOTTI, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XLVII, Roma 1997, pp. 564-565, *s.v.*, e sopratutto A. ACCONCIA LONGO, *Filippo il Filosofo a Costantinopoli*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 28 (1991), pp. 3-21, e S. LUCÀ, *Note per la storia della cultura greca della Calabria* cit., pp. 83-91 (con precedente bibliografia).

127 E. CASPAR, *Roger II. (1101-1154) und die Gründung der normannisch-sizilischen Monarchie*, Innsbruck 1904, p. 460.

128 EHRHARD, *Überlieferung und Bestand* cit., I, p. 678; FILAGATO DA CERAMI, *Omelie per i Vangeli domenicali e le feste di tutto l'anno*, a cura di G. ROSSI TAIBBI, Palermo 1969 (Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici. Testi, 11), p. LV.

129 *Supra*, pp. 94-95.

130 FALKENHAUSEN, *L'Archimandritato del S. Salvatore in lingua phari* cit., pp. 41-52.

131 FALKENHAUSEN, *Patrimonio e politica patrimoniale* cit., p. 782.

tavia che i tre centri monastici all'epoca attraversassero un periodo di floridezza[132]. Nel caso di S. Michele, inoltre, la dinastia amministrativa del notaio Eugenio, l'ἀμηρᾶς, assicurò fino al secolo XIV sostegno religioso ed economico[133].

Anche il rapporto col potere centrale non pare essersi progressivamente allentato dopo la morte di Ruggero II († 1154). Nonostante i monasteri greci di Sicilia non fossero tenuti in grande considerazione, l'abbazia di S. Michele, forse per l'influenza dei discendenti della famiglia dell'ἀμηρᾶς Eugenio, godette invece di prestigio e protezione da parte dei sovrani del *Regnum*. Nel 1169, ad esempio, Guglielmo II il Buono (1166-1189) confermò al già ricordato egumeno Nicodemo i benefici concessi dai suoi predecessori e accordò «libertatem afferendi ligna usui monasterii, a lignis dico siccis et viridibus», nonché la facoltà di eleggere autonomamente ufficiali e giudici nel casale di Buscemi, dove sorgeva l'omonimo feudo di proprietà dell'abbazia[134]. Nel secolo XIV, inoltre, Federico II d'Aragona (1296-1337) concesse all'abate Giovanni venti barili di tonno «pro suis monachis in perpetuum»[135].

Ma al di là del ruolo che S. Michele svolse sul piano economico nel territorio circostante, frammentarie ma significative testimonianze ne attestano

---

[132] Sui risvolti economici di S. Michele nei secoli XII-XIV rimando a Venezia, *Fra rinascita e declino* cit., pp. 252-256; Biondi, *Il monastero San Michele* cit., pp. 167-182.

[133] Falkenhausen, *I ceti dirigenti prenormanni* cit., pp. 354-355; ead., *I gruppi etnici nel regno di Ruggero II* cit., pp. 150-151. Fra i benefattori del cenobio occorre ricordare Giovanni e Guglielmo «de Ammirato», i quali donarono in diverse circostanze al monastero possedimenti terrieri: Palermo, Archivio di Stato, *Cancelleria di Registro*, *Sacre Regie Visite* 1320, ff. 139r-140r. Poiché l'appellativo «de Ammirato» col tempo divenne il cognome della famiglia, è assai probabile che i predetti benefattori facessero parte della dinastia del *notarius* Eugenio: Falkenhausen, *I gruppi etnici nel regno di Ruggero* II cit., p. 151, n. 91. Si rileva che nella parte nord-ovest dell'antico territorio di Troina, caratterizzata da abbondanti sorgenti e da una diffusa presenza boschiva, è attestato fin dal secolo XVI il toponimo «La Miraglia» (Troina, Archivio Storico, Antico Regime, Corte Giuratoria 1 [*Liber Rubeus*], ff. 84r-86r), nome attribuito a un feudo che rinvierebbe a beni fondiari di proprietà della famiglia troinese: G. Silvestri, *I capibrevi di Giovan Luca Barberi*, II: *I feudi del Val Demina*, Palermo 1980 (Documenti per servire alla storia di Sicilia, I.8), pp. 73-77.

[134] Pirri, *Sicilia Sacra* cit., pp. 1016-1017; Scaduto, *Il monachesimo* cit., p. 278; P. Corrao, *Boschi e legno*, in *Uomo e ambiente nel Mezzogiorno normanno-svevo. Atti delle Ottave Giornate normanno-sveve (Bari, 20-23 ottobre 1987)*, a cura di G. Musca, Bari 1989, p. 152. Un transunto quattrocentesco del privilegio è conservato nell'Archivio di Stato di Palermo, *Manoscritti della Biblioteca* 55, ff. 541r-542v. Quanto alla facoltà di eleggere giudici e ufficiali per amministrare la giustizia nei casali in possesso delle abbazie, si rileva che essa riguardò solo la giustizia cosiddetta «ordinaria»; il reato di omicidio e tradimento, infatti, era avocato al tribunale del sovrano: Scaduto, *Il monachesimo* cit., pp. 262-263.

[135] Pirri, *Sicilia Sacra* cit., p. 1017.

anche un certo dinamismo culturale e un indubbio prestigio religioso. Proprio a S. Michele –stante la tradizione agiografica– vestirono l'abito monastico del cosiddetto «ordo Sancti Basilii»[136] due personalità assurti poi alla dignità dell'altare: Silvestro (1110-1164)[137], «civis et patronus» di Troina, e Lorenzo (1116-1162), originario della vicina comunità grecofona di Frazzanò[138]. Tutti e due i santi monaci acquisirono la loro formazione religiosa e culturale presso il monastero troinese: l'uno, infatti, fin da giovinetto, vi studiò sotto la guida spirituale dell'egumeno; l'altro, ossia Lorenzo, all'età di sei anni, dopo i primi approcci con le Sacre Scritture, vi venne trasferito affinché venisse educato nelle lettere umane e divine[139]. Trattasi, è vero, di *topoi* agiografici, che tuttavia possono considerarsi verosimili, sebbene la prima attestazione della presenza di un «magister grammatice grece» nel monastero risalga al secolo XVII[140].

Quasi certa, invece, è l'esistenza, quanto meno nei decenni successivi alla fondazione, di un piccolo «scriptorium» forse all'interno dello stesso cenobio. A Troina –come sopra ricordato[141]– operò nel primo quarto del secolo XII il καλλιγράφος Leone di Reggio, il quale contribuì a diffondere

---

[136] Su tale dizione è utile leggere H. ENZENSBERGER, *Der «Ordo Sancti Basilii», eine monastische Gliederung der römischen Kirche (12.-16. Jahrhundert)*, in *La Chiesa greca in Italia* cit., III, Padova 1973 (Italia Sacra, 22), pp. 1139-1151; ID., *La riforma basiliana*, in *Messina. Il ritorno della memoria* cit., pp. 53-56.

[137] Sulla vita del santo cf. P.V. TUDISCO, *Vitam S. Silvestri Troynensis e' Greco in Latinum traslatam*, Roma 1617; *Divi Silvestri civitatis Troynae patroni. Officium ex idiomate graeco in latinum traductum*, Romae 1624; *Acta SS., Jan.*, I, Venetiis 1643, pp. 124-125; O. GAETANI, *Vitae Sanctorum Siculorum* cit., II, pp. 59-60, 176-180; S. DI NAPOLI, *Breve ristretto della vita, morte e miracoli del P. San Silvestro della città di Troyna, monaco dell'ordine del P. San Basilio*, Messina 1682; G. CHIAVETTA, *Vita di S. Silvestro da Troina monaco dell'Ordine di S. Basilio Magno*, Messina 1734; S. FIORE, *S. Silvestro Monaco di Troina*, Grottaferrata 1930; A. GALUZZI, *Silvestro di Troina*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XI, Roma 1968, pp. 1074-1075. Circa i manoscritti utilizzati dal Gaetani per redigere il *bios* di Silvestro cf. M. STELLADORO, *I manoscritti agiografici su Silvestro monaco da Troina nella raccolta di Ottavio Gaetani*, in *San Silvestro e la* Civitas Vetustissima. *Aspetti agiografici e memorie storiche. Atti della Terza Giornata di studi su San Silvestro monaco basiliano da Troina (Troina, 28 dicembre 2006)*, a cura di S. VENEZIA, Troina 2008, pp. 103-110.

[138] Circa la *Vita* di Lorenzo si rinvia a GAETANI, *Vitae Sanctorum Siculorum* cit., II, pp. 60-61, 172-176, e a S. PIRROTTI, *Vita di un eroe medievale siciliano. Tre manoscritti su San Lorenzo da Frazzanò*, Messina 2003.

[139] Cf. GAETANI, *Vitae Sanctorum Siculorum* cit., II, rispettivamente pp. 176 e 172.

[140] PIRRI, *Sicilia Sacra* cit., p. 1020; per il secolo successivo cf. J.A. DE CIOCCHIS, *Sacrae Regiae Visitationis per Siciliam*, II, Panormi 1836, p. 446.

[141] *Supra*, p. 90.

nella Sicilia nord-orientale una «scrittura che risente insieme degli stili di Rossano e di Reggio»[142]. Benché notaio, la sua attività si inserisce nell'alveo della tradizione scrittoria calabro-sicula che trasmise soprattutto opere di contenuto religioso. Il *Vat. gr.* 1926 da lui trascritto a Troina nel 1124/1125 è latore –giova ribadirlo– del Commento di Gregorio, metropolita di Corinto, ai Canoni di Cosma il Melodo nonché a quelli di Giovanni Damasceno sulle festività di Gesù e della Vergine. Sulle vicende di tale «scriptorium» nulla è dato sapere: non vi sono altri codici superstiti oggettivamente confezionati a Troina; né è possibile individuarli su base paleografica, dal momento che sul piano scrittorio e culturale il *milieu* calabro-siculo risulta assai coeso.

In ogni caso, di Troina è originario quel Paolo Corinzio che, su commissione dell'ecclesiarca Nicodemo di S. Maria di Mili, trascrisse e ultimò nel 1292 il menzionato *Typikòn Vat. gr.* 1877[143]. Lo scriba, consanguineo di Leone Corinzio, un notaio dotto sia in greco che in latino –a lui si deve, fra l'altro, la versione dal greco della *Vita* dei ss. Alfio, Filadelfo e Cirino, risalente al 1312[144]– fu probabilmente un religioso. Allo stato delle nostre conoscenze, pare tuttavia problematico identificare il Paolo del codice Vaticano con l'omonimo egumeno di S. Michele che accompagnò l'archimandrita Nifo alla cerimonia del pontificale del 1313, in cui i monaci «basiliani» rinnovarono la propria fedeltà all'arcivescovo di Messina[145]. Non vi sono elementi oggettivi nemmeno per riconoscere in Paolo Corinzio quel Paolo monaco che figura fra i testimoni di un contratto notarile del 1339, col quale l'abate di S. Michele, Teodoreto, cedette al «miles» Filippo de Samona, in cambio di un canone annuo pari a due tarì aurei, un «casalinum» sito in contrada «Porte de Curzanitis»[146].

E tuttavia, il monastero di S. Michele dovette custodire un cospicuo patrimonio librario sino alle soglie del secolo XVI inoltrato[147]: oltre al *Vat. gr.* 1926, confluito poi nella silloge libraria del S. Salvatore di Messina[148], risul-

---

142 P. Canart, *Gli scriptoria calabresi dalla conquista normanna alla fine del XIV secolo*, in *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*, Reggio Calabria 1983, pp. 143-160: 147.

143 *Supra*, p. 90.

144 Biondi, *Troina medievale* cit., pp. 36-38, 53-58, 60-67, nrr. 2, 11-12, 14-16, 18; Gaetani, *Vitae Sanctorum Siculorum* cit., I, p. 51 (*Animadversiones*); A. Mongitore, *Bibliotheca sicula sive de scriptoribus siculis*, II, Panormi 1707, p. 11.

145 Starraba, *I diplomi della cattedrale di Messina* cit., p. 140.

146 Biondi, *Troina medievale* cit., pp. 91-93, nr. 27.

147 *Supra*, p. 91.

148 Lucà, *Il Vaticano greco 1926* cit., pp. 54-61.

tano in possesso dell'abbazia troinese i *Marc. gr.* 11 e 130, nonché lo *Scorial.* X.IV.10[149].

A questi cimeli già noti, è ora forse possibile aggiungere i *disiecta membra* che, appartenenti a un codice crisostomico e a un Triodio, entrambi del secolo XII, sono stati rinvenuti da chi scrive nell'indorsatura di due edizioni a stampa, entrambe conservate nella Biblioteca Comunale di Troina. E poiché l'operazione del riuso dei fogli pergamenacei databile, come si vedrà, fra XVII e XVIII secolo, è stata eseguita in ambienti monastici latini (francescani) operosi nella stessa Troina, pare legittimo ipotizzare che quegli stessi frammenti –verosimilmente due distinti fogli di guardia rinvenuti casualmente in qualche altro manufatto al tempo della riorganizzazione e sistemazione del patrimonio librario conservato presso le istituzioni monastiche locali– siano stati in possesso dell'unico cenobio «basiliano» che ancora nel secolo XVI mostra segni di una qualche vitalità, quanto meno a livello liturgico, quello appunto di S. Michele. In ogni caso, non sussistono dubbi sul fatto che i frustuli qui esaminati circolarono in ambito troinese, anche se risulta arduo stabilire il *terminus a quo*. Quel che si può dire con certezza, come si vedrà, è che essi sono stati utilizzati fra XVII e XVIII secolo al momento del rifacimento delle legature delle due edizioni a stampa, le quali, invece, recano la data del secolo XVI, più precisamente il 1584 l'una e il 1585 l'altra. Non è inopportuno, perciò, soffermarci sulle circostanze del ritrovamento di tali frammenti e sulle due edizioni che li conservano.

3. *Le edizioni contenenti i «nuovi» frammenti greci*

Nel tentativo di ricavare, attraverso l'analisi di note di possesso e di altri *marginalia* atti a ricostruire, sia pure a grandi linee, la circolazione libraria fra i monaci greci di Troina in età moderna[150], ho avuto modo di esaminare, una per una, le numerose edizioni dei secoli XV-XVIII che costituiscono il

[149] *Supra*, p. 90. I manufatti della Marciana giunsero a Venezia per il tramite del cardinale Bessarione (1403-1472), già archimandrita del S. Salvatore di Messina e noto protettore dei monasteri italogreci: L. LABOWSKY, *Il cardinale Bessarione e gli inizi della Biblioteca Marciana*, in *Venezia e l'Oriente fra Tardo Medioevo e Rinascimento*, a cura di A. PERTUSI, Venezia 1996, pp. 159-182; E. MIONI, *Bessarione scriba e alcuni suoi collaboratori*, in *Miscellanea marciana di studi bessarionei*, Padova 1976, pp. 263-318.

[150] I primi risultati della ricerca sono stati pubblicati in S. VENEZIA, *Libri e cultura nel monastero basiliano di San Michele Arcangelo di Troina (secc. XVI-XVIII)*, in *San Silvestro e la* Civitas Vetustissima cit., pp. 111-127.

ricco «Fondo antico» della Biblioteca Comunale della città nebroidea e provengono, a seguito delle leggi di soppressione degli Ordini religiosi[151], dai monasteri della stessa città[152]. Sono così incorso in due edizioni del secolo XVI che conservano frammenti greci membranacei, incollati, forse con gelatina animale, tra gli scomparti delle nervature dei rispettivi dorsi a mo' di rinforzo[153] (tavv. 2 e 7). Prima di procedere all'esame di tali frammenti, è bene fornire una breve descrizione delle edizioni che li conservano[154].

3.1. La prima cinquecentina[155] (tav. 2), sul cui dorso sono stati incollati brandelli pergamenacei di un codice greco che qui chiamiamo Fr. I e II, contiene il primo e il secondo tomo dell'edizione veneziana del 1584, stampata dal tipografo Girolamo Zenaro e fratelli, dei *Commentariorum in quartum sententiarum* del teologo domenicano spagnolo, nonché professore di Sacra teologia presso l'Università di Salamanca, Domingo de Soto (1494-1560)[156].

---

[151] S. Cucinotta, *Sicilia e siciliani. Dalle riforme borboniche al rivolgimento piemontese. Soppressioni*, Messina 1996; S. Lupo, *La censuazione dei beni ecclesiastici in Sicilia dopo l'Unità*, in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XVII-XIX. Atti del III Convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania (Catania, 24-26 novembre 1994)*, a cura di G. Zito, Torino 1995, pp. 195-207.

[152] Circa le vicende sociali, religiose e culturali di Troina nei secoli a cavallo tra medioevo ed età moderna si rimanda a Venezia, *Attività culturale e circolazione* cit.; id., *Esperienze culturali e circolazione libraria tra i Francescani di Troina (secc. XV-XVII)*, in *Francescanesimo e cultura nelle province di Caltanissetta ed Enna. Atti del Convegno di studio (Caltanissetta-Enna, 27-29 ottobre 2005)*, a cura di C. Miceli, Palermo 2008 (Franciscana, 22), pp. 327-355.

[153] Operazioni analoghe sono largamente attestate; si veda, ad es., M. Ceresa - S. Lucà, *Frammenti greci di Dioscoride Pedanio e di Aezio Amideno in una edizione a stampa di Francesco Zanetti (Roma 1576)*, in *Miscellanea Bibliothecae Vaticanae*, XV, Città del Vaticano 2008 (Studi e testi, 453), pp. 191-229; F. Mosino, *Due frammenti greci su pergamena dalla legatura di una cinquecentina*, in *Rivista di cultura classica e medioevale* 41 (1999), pp. 131-132.

[154] Le descrizioni qui presentate sono conformi alle *Regole italiane di catalogazione per autori* (Roma 1979) e alle norme SBN (*Guida alla catalogazione in SBN-Libro antico*, Roma 1995). Nel testo, invece, sono state descritte le caratteristiche intrinseche di ciascun volume (legatura, lacune, note, antiche segnature). Nelle trascrizioni si rispetta l'ortografia originale, mentre le abbreviazioni sono state sciolte senza darne conto.

[155] Troina, Biblioteca Comunale, *Fondo antico* 118 e 119.

[156] *Diccionario de historia eclesiastica de España*. Dirigido por Q. Aldea Vaquero - T. Martínez - J. Vives Gatell, IV, Madrid 1975, pp. 2507-2508, *s.v.*; V. Beltrán De Heredia, *Dominique de Soto*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XIV/2, Paris 1941, coll. 2423-2431. Si veda anche V.D. Carro, *Domingo de Soto y su doctrina juridica*, Salamanca 1944 (Biblioteca de teologos españoles, 12); J.M. De Aguilos, *The law of nations and the Salamanca school of theology*, in *Thomist* 9 (1946), pp. 186-221; V. Belrán De Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca 1960 (Biblioteca de teologos españoles, 20); A. Peinador, *La ley penal en Domingo de Soto*, in *Salmaticensis* 8 (1961), pp. 627-656; J.I. Tellechera Idígoras, *Domingo de Soto ante la fi-*

Soto, Domingo de <1494-1560>
Commentariorum fratris Dominici Soto Segobiensis, theologi, ordinis Praedicatorum, ... In quartum sententiarum, tomus primum [- secundus]. Cum indice copiosissimo, atque locupletissimo. - Venetiis : apud Hieronymum Zenarium, & fratres, 1584. - 2v.; 4°.

1. [48], 1125 p. [3] p. ((Segn.: a-c^{86} A-4A^{8} 4B^{4}. La c. 4B4 bianca.
Impronta: etre t.i- i-ni getr (3) 1584 (R)

2. [44], 772 p. (Segn.: *2*^{8} 3*^{6} A-3B^{8} 3C^{2}.
Impronta: i-i- .ba- umia taad (3) 1584 (R)

I due tomi, privi entrambi di lacune, sono in buono stato di conservazione. Le rispettive legature, parzialmente staccate dal volume e con qualche piccola macchia sui relativi piatti, sono in pergamena semifloscia (tom. I: mm 223 x 174 x 72; tom. II: mm 224 x 172 x 52) del secolo XVIII. Su entrambi i piatti dei volumi sono ancora visibili tracce di due coppie di bindelle. I dorsi lisci, suddivisi in quattro compartimenti determinati da tre nervi di cucitura, con alle estremità capitelli rivestiti da filo rosso e giallo, esibiscono verticalmente tracce manoscritte a inchiostro di titolo e autore. I tagli di testa, di piede e anteriore mostrano goffrature con motivi floreali. Sul margine superiore del frontespizio di entrambi i tomi è apposta a mano un'antica segnatura di collocazione: «Colonna 10. scaffa 3ª» (tav. 2).

3.2. La seconda cinquecentina[157] (tav. 7), sul cui dorso sono stati incollati pezzetti pergamenacei in lingua greca, che qui denominiamo Fr. III, contiene l'edizione, stampata a Basilea nel 1585 da Konrad von Waldkirch, dell'*Opera omnia* del medico catalano Arnaldo da Villanova (1238 ca.-1311)[158]

gura ideal del obispo en el siglo de la reforma, in *Revista española del derecho canónico* 16 (1961), pp. 307-343; V. Muñoz Delgado, *Confirmación de la interpretación anterior en la obra lógica de Domingo de Soto*, in *Estudios* 20 (1964), pp. 179-216; J.C. Martin De La Hoz, *Las relecciones teológicas de Domingo de Soto*, in *De la Iglesia y de Navarra. Estudios en honor de Prof. Goñi Gaztambide*, Pamplona 1984 (Colección Teologica, 44), Pamplona 1984, pp. 433-442.

[157] Troina, Biblioteca Comunale, *Fondo antico* 74.

[158] M.R. McVaugh, *Arnald of Villanova*, in *Dictionary of Scientific Biography*, I, New York 1970, pp. 289-291. Quanto all'edizione dei suoi scritti di medicina cf. Arnaldi de Villanova *Opera omnia medica III*, ed. comm. M. R. McVaugh, Barcelona 1985 (Seminarium Historiae Medicae Granatense, 1); *Opera omnia medica XI*, ed. comm. L. Garcia Ballester - E. Sanchez Salor - J. Durling, Barcelona 1985 (Seminarium Historiae Medicae Granatense, 2). Circa la sua opera medica si veda J.A. Paniagua Arellano, *Las traducciones de textos médicos hechas del árabe al latín por*

e annotata da Nicola Taurello, pseudonimo del medico-filosofo tedesco Nikolaus Öchslein (1547-1606)[159].

Arnaldo de Vilanova
Arnaldi Villanovani ... Opera omnia. Cum Nicolai Turelli medici & philosophi in quosdam libros annotationibus. Indice item copiosissimo. – Basileae: ex officina Pernea per Conradum Waldkirch, 1585. –

[12] p., 2072 [i.e. 2064] col., [44] p.; 2°. ((Segn.: ^{6}a-z^{6} A-2Z^{6}, ^{2}A-2N^{6} 2O^{4} 2P-2X^{6}. Impronta: ron- S.+ E e-m- coni (3) 1585 (R)

L'esemplare è in pessimo stato di conservazione. Acefalo, presenta all'interno numerose lacune (mancano i fascicoli 2P-2R^{6}, le cc. 2S2-2S3 e i fascicoli 2T-2X^{6}). In particolare, l'assenza del frontespizio ha reso non agevole l'individuazione dell'edizione, che è stata ritrovata grazie ad un esame comparativo della segnatura e dell'impronta. I fascicoli a, b e c sono interamente staccati dal corpo dell'opera. Sui margini delle cc. h3v, F1r, F3r, Y2r, Z2r, Dd2r, Ee2r, Ff2v, Kk6r e Qq2r sono presenti antiche annotazioni manoscritte a inchiostro. I tagli di testa, di piede e anteriore mostrano goffrature con motivi floreali. La legatura, a filo taglio, anch'essa in pessimo stato di conservazione e completamente staccata dal volume, con sdruciture sul dorso, gore e parti degradate, è in pergamena semifloscia (mm 320 x 230 x 80) del secolo XVII. Sul dorso liscio, a tre nervi in corda, con alle estremità parti di capitelli deteriorati con anima in cuoio avvolta da filo di colore giallo e azzurro chiaro, compaiono tracce a inchiostro di autore e titolo manoscritti che, però, non corrispondono a quelli dell'attuale edizione. L'annotazione «Pellizzarij», apposta verticalmente sul dorso, e tutt'ora ben visibile, rinvia certamente all'opera e all'autore che essa in origine custodiva. Trattasi con ogni verisimiglianza della *Tractatio de monialibus* del gesuita piacentino e professore di Teologia morale presso l'Università di Ferrara Francesco Pellizzari (1596-

el maestro Arnau de Vilanova, in *XXVII Congreso de Historia de la Medicina Internacional*, I, Barcelona 1981, pp. 321-326; ID., *Abstinencia de carnes y medicina (El «Tractatus de esu carnium» de Arnau de Vilanova)*, in *De la Iglesia y de Navarra* cit., pp. 83-106; L. GARCIA BALLESTER, *Arnau de Vilanova (c. 1240-1311) y la reforma de los estudios médicos en Montpellier (1309). El Hipócrates latino y la introducción del nuevo Galeno*, in *Dynamis* 2 (1982), pp. 97-158.

[159] K. GROOS, *Taurellus Nicolaus*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, XXXVII, Leipzig 1894, pp. 467-471; K. LENGENFELDER, *Die Emblemata der Hohen Schule zu Altdorf*, in *Altnürnberger Landschaft Mitteilungen* 26 (1977), pp. 13-20; S. FOLARON, *Philosophie der Menschenwürde nach Nikolaus Taurellus*, Czestochowa 2002 (con bibliografia).

1651)[160]. L'opera, pubblicata per la prima volta a Bologna nel 1644 e dedicata all'economia e alla disciplina giuridica di conventi e monasteri, ebbe una vasta circolazione negli ambiti religiosi italiani del secolo XVII. Nel 1721 essa fu inserita nell'*Index librorum prohibitorum*[161]. Il provvedimento di censura comportò la consegna e/o la distruzione dell'opera da parte dei suoi possessori, i quali, però, conservarono la coperta che in seguito venne adattata all'edizione dell'*Opera omnia* di Arnaldo da Villanova.

Stanti così le cose, si può asserire con ragionevole certezza che i frammenti greci ora custoditi nell'edizione del medico catalano sono stati utilizzati, a rinforzo, nell'indorsatura nello stesso secolo XVIII, allorché si provvide a (ri)dare all'edizione di Arnaldo da Villanova una nuova coperta, sia pure impiegando quella che un tempo proteggeva l'opera del Pellizzari.

Circa la provenienza delle due edizioni qui esaminate, è arduo pronunciarsi. E tuttavia, l'antica segnatura apposta sul frontespizio dell'edizione in due tomi di Domingo de Soto («Colonna 10. scaffa 3ª»[162]) consente di formulare almeno qualche ipotesi che ha il pregio dell'attendibilità. Un analogo sistema di collocazione contraddistingue numerose altre edizioni, specialmente del secolo XVII, conservate nel «Fondo antico» della stessa Biblioteca Comunale di Troina. Non solo: le segnature sono state apposte da una stessa anonima mano. E poiché è notorio che tale sistema fu in uso nella biblioteca troinese del convento dei Cappuccini[163], se ne inferisce, con ogni verisimiglianza, che la provenienza delle nostre due edizioni sia francescana. Resta da chiarire per quali vie i frustuli greci siano pervenuti al convento dei Cappuccini di Troina. Non sembra improbabile che essi, assieme ad altro materiale librario e documentario, sia stato trasferito dai monasteri greci troinesi di S. Elia da Ambula e di S. Michele, che erano ancora attivi in età moderna[164]. E del resto, che gli stessi frustuli greci siano giunti presso i Cappuccini al-

[160] C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VI, Bruxelles-Paris 1895, coll. 455-457.

[161] *Index librorum prohibitorum: 1600-1966*, a cura di J.M. De Bujanda, Montréal 2002 (Index des livres interdits, 11), pp. 692-693.

[162] *Supra*, p. 106.

[163] Venezia, *Esperienze culturali e circolazione libraria* cit., pp. 335-346. Per tale collocazione si veda anche l'incunabolo dei *Sermones varii* di Roberto Caracciolo (Venezia, Giovanni e Gregorio de' Gregori, 1490) che, conservato nella Biblioteca Comunale di Troina, *Fondo antico* 171, reca sul frontespizio, accanto al titolo dell'opera «Sermones fratris roberti», la nota di possesso «Cappuccini Troina / Col: 4ª: scaf: 3ª:»: *Incunaboli e cinquecentine* cit., Fig. 3 (= p. 219). Altri esempi presso *ibid.*, Figg. 10-12 (= pp. 226-228), 15 (p. 231) e 19 (p. 235).

[164] De Ciocchis, *Sacrae Regiae Visitationis* cit., II, pp. 444-453, 462-468.

lorché furono impiegati nell'indorsatura delle sullodate due edizioni, allo stato sembra assai probabile, dal momento che nella stessa Troina risultano documentate donazioni di libri da parte dei monaci «basiliani» ai confratelli francescani[165].

Sia come sia, i frammenti qui studiati costituiscono una ulteriore prova della produzione e circolazione libraria in lingua greca di testi liturgici e religiosi che nel secolo XII, anche grazie al favore, peraltro solo apparente, della nuova classe dirigente normanna, conobbe un singolare rigoglio.

4. *I* disiecta membra

Presenterò tali frammenti così come sono collocati nelle edizioni, cominciando dall'alto del dorso del volume, e ne fornirò la trascrizione di quanto è stato possibile leggere. Per comodità –come sopra detto– i frammenti incollati sul dorso di ogni singola edizione a stampa sono stati numerati con cifre romane (I-III)[166], cui è stata aggiunta una lettera minuscola dell'alfabeto (*a-d*) sì da dare contezza della sequenza di incollatura. Si osservi che i Frr. I-II appartenevano ad uno stesso codice della prima metà del secolo XII, latore delle omelie di Giovanni Crisostomo al Vangelo di Matteo e vergato da una stessa mano su due colonne. Il Fr. III, invece, faceva parte di un codice liturgico, un triodio, databile allo stesso secolo XII e trascritto a piena pagina. Entrambi i codici sono stati prodotti in ambito calabro-siculo. Poiché i frustuli non sono stati staccati dal volume che li conserva, qui si potrà dare conto soltanto del testo che si legge sulla parte esterna, quella attigua alla coperta.

4.1. *Il Fr. I*

Il secondo tomo[167] dell'edizione dei *Commentariorum in quartum sententiarum* del domenicano Domingo de Soto conserva quattro pezzi, ritagliati con le forbici, da uno stesso foglio pergamenaceo per essere adattati alla superficie dei quattro scomparti del dorso, che esibisce tre nervature. Eccone la sequenza (tav. 3).

---

[165] Ad es., il monaco «basiliano» Lattanzio Di Napoli fece dono, all'inizio del secolo XVII, alla biblioteca conventuale di Troina di una *Bibbia* edita a Lione nel 1546 per i tipi di Jacquet Crozet, nonché dei *Sermones aestivales* di Vincenzo Ferrer, stampati a Lione nel 1558: VENEZIA, *Esperienze culturali e circolazione libraria* cit., p. 341.

[166] *Supra*, pp. 105, 106.

[167] La scelta di iniziare con i frammenti del tomo II è dettata, come si vedrà meglio (*infra*), dall'esigenza di rispettare le sequenze testuali dei frammenti.

Fr. I*a*

Di mm 52/48 x 109/106, il frammento, inciso dal lato del pelo, presenta un tipo di rigatura a due colonne, con due verticali che delimitano a sinistra il campo scrittorio. Le linee rettrici sono otto, il margine sinistro misura mm 15, l'intercolumnio 12/13, l'interlinea 8. La superficie scritta della prima colonna è di mm 70. Esso è latore del seguente brano, che qui viene trascritto rispettando la disposizione a due colonne dell'originale:

τῶν ἀγώνων τοὺς]
στεφάνους σοι κομιζόντων;
ὁ γὰρ χρημάτων καταφρονῶν
καὶ ἐντεῦθεν ἤδη λαμβάνη
τὸν μισθὸν φροντήδος ἀπη-
λλάγμενος, βασκανίας, συκο-
φαντίας, ἐπὶ βουλῆς φθό-
νου ὁ σώφρον καὶ κοσμίως
ζῶν, καὶ πρὸ τῆς ἐντεῦθεν
[ἀποδημίας στεφανοῦται...

Chrys., *In Mt. hom.* 68: *PG* 58, coll. 639 l. 15 - 640 l. 4.

˝Αλλην παραβολὴν ἀκουσ-]
ατε. <˝Ανθρωπός τις ἦν οἰκοδεσπό->
της, <ὅστις ἐφύτευσεν ἀμ->
πελ<ῶνα καὶ φραγμὸν αὐ->
τῶ <περιέθεκε, καὶ ὤρυ->
ξε λυ<νὸν καὶ ᾠκοδόμησε>
πύρ<γον, καὶ ἐξέδοτο αὐ->
τὸν γ[εωργοῖς, καὶ ἀπεδήμησεν

Eiusd., *In Mt. hom.* 69, *ibid.*, col. 639 ll. 1-4. Il computo delle linee è calcolato iniziando dalla prima riga di testo dell'omelia.

Fr. I*b*

Misura mm 43/42 x 108/105; le rettrici sono sette, l'interlinea è di mm 8, il margine laterale di sinistra è di mm 14, l'intercolumnio 12/13. La colonna di sinistra raggiunge i mm 70 di larghezza. Conserva quanto segue:

... τὰ μήτε ἀσφαλῆ, καὶ βραχέα καὶ]
πηληνα, καὶ πριν ἢ φανη-
ναι ἀφανηζόμενα, καὶ μετὰ
πολλῶν κτώμενα πόνων·
ποία δὲ ἐκείνων ἀγαθα ἴσα,
τῶν ἀκεινήτων, τὸν μηδέ-
να μόχθον ἐχώντων, τῶ(ν καὶ)
ἐν τῷ καιρῷ τῶν ἀγώνων τοὺς
[στεφάνους σοι κτλ.

με-]
λλον<των ἐπιτευξόμεθα>
αγαθ<ῶν, ὧν γένοιτο πάντας>
ἡμᾶ<ς ἐπιτυχεῖν, χάριτι καὶ>
φιλα<νθρωπία τοῦ κυ ἡμῶν ιυ χυ>
ᾧ ἡ δ<όξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς>
αἰῶν[ας τῶν αἰώνων.
ἀμήν.

Chrys., *In Mt. hom.* 68: *ibid.*, col. 639 ll. 11-15. Il testo continua nel Fr. I*a* della col. I.

Eiusd. *hom.* 68: *ibid.*, col. 640 ll. 11-14. Le integrazioni, qui poste fra parentesi uncinate, sono conservate nel Fr. II*c*.

Fr. I*c*

Misura mm 47/41 x106/105, l'interlinea mm 8, lo spazio intercolonnare mm 11/12, il margine laterale di sinistra 13/10; di mm 70 è larghezza della prima colonna di scrittura. Le linee rettrici sono sette. Conserva:

..ἡ δὲ ἀντίδοσις καὶ]
ὑστέρον καὶ ἀπειρος, ἵνα μετὰ
ἀδίας ἀναπαύη λοιπον, μη-
δὲν προὸσδοκῶν ἀηδές· οὐ γάρ
ἔστι μετὰ βολὴν δεί σέ ποτε
λοιπὸν· οὐδὲ ἔκπτωσιν, κα-
θάπερ ἐνταῦθα, τὰ μή-
τε ἀσφαλῆ καὶ βραχαία καὶ
[πήλινα, καὶ πρὶν κτλ.

...μέρη ἐντεῦθεν ἤδη]
ἡμῖ<ν δίδωσι τὴν ἀμοιβὴν>
ἣν ου<ν καὶ τῶν παρόντων>
καὶ <τῶν μελλόντων ἐπι>
τύχ<ωμεν ἀγαθῶν, φύγωμεν>
κακ<ίαν καὶ ἑλώμεθα ἀρε->
τὴν ο<ὕτω γὰρ καὶ ἐνταῦθα>
τρυφ<ήσομεν, καὶ τῶν μελλόντων>
[ἐπιτευξόμεθα κτλ.

Chrys., *In Mt. hom.* 68: *PG* 58, col. 639 ll. 7-11. Il brano prosegue nel Fr. I*b* della col. I.

Eiusd., *In Mt. hom.* 68: *ibid.*, col. 640 ll. 7-11. Il testo prosegue senza soluzione di continuità, completandolo, nella col. II del Fr. I*b* (cf. tav. 6).

Fr. I*d*

Incollato a rovescio, misura mm 53/49 x 102/101, il margine interno mm 12, quello superiore 21, l'interlinea 8, l'intercolumnio 12; le linee di scrittura sono cinque. Esso è latore del seguente brano:

...ὁ μὲν πόνος, ἐν φθορᾷ]
τελευτῶντι σώματι, ὁ δὲ
στέφανος, ἐν αγήρω καὶ ἀθανά-
τω καὶ τέλος οὐκ ἐχοντι (καὶ)
ὁ μὲν πόνος, καὶ πρώτος κ(αὶ)
βραχὺς· ἡ δὲ ἀντήδωσις καὶ
[ὑστέρον καὶ ἄπειρος κτλ.

γέλω<τος κινδύνων, κατη->
γορι<ας τῶν ἄλλων>
ἀπ<άντων απ->
αλλ<αττόμενος δεινῶν. Τὰ ἄλλα
πάντα ὁμοίως τῆς ἀ->
ρετῆ[ς μέρη ἐντεῦθεν ἤδη ἡμῖν δίδωσι
κτλ.

Chrys., *In Mt. hom.* 68, *PG* 58, col. 639 ll. 4-7. Il passo continua nel fr. I*c* della col. I.

Eiusd., *In Mt. hom.* 68, *ibid.*, col. 640 ll. 5-7. Il brano prosegue nel fr. I*c* della col. II.

4.2. *Il Fr. II*

Anche il primo tomo dell'edizione dei *Commentariorum in quartum sententiarum* del domenicano Domingo de Soto conserva quattro pezzi, ritagliati con le forbici, da uno stesso foglio pergamenaceo per essere adattati alla superficie dei quattro scomparti del dorso, che esibisce tre nervature. Eccone la relativa sequenza (tav. 4).

Fr. II*a*

Misura mm 51/46 x 105/100, il margine laterale esterno sinistro 51; delimitata da due verticali incise a secco, la superficie occupata dalla scrittura, considerato che sono state rifilate mediamente 4/5 lettere, raggiunge la larghezza di mm 70 ca. Le linee di scrittura sono otto. Conserva il seguente brano, contrassegnato sul margine sinistro dalla *diplè:*

... Καὶ ἐκβα-]
λόντες ἔξω τοῦ αμ<πελῶ->
νος ἀπέκτιναν. <Ὅταν>
οὖν ἔλθη ὁ κ(ύριο)ς τοῦ ἀμ<πελῶ->
νος, τι ποιήση τοῖς γ<εοργοῖς>
ἐκείνοις· λέγουσι· κα<κοὺς>
κακῶς ἀπολέσει αὐ<τοὺς>
καὶ τὸν ἀμπελῶνα <εκδώ->
σει γεωργοῖς ἑτέροις, οἵ[τινες κτλ.

Chrys., *In Mt. hom.* 69: *PG* 58, col. 639 ll. 16-21.

Fr. II*b*

Misura mm 41 x 106/104 mm; il margine laterale esterno sinistro è di mm 51 ca., l'interlinea di 8; la colonna di scrittura, delimitata anch'essa da due linee verticali, misura, tenendo conto dello spazio mancante di 4/5 lettere, mm 70 ca. Sette sono le righe di scrittura. Veicola il seguente passo, contraddistinto sul margine dalla *diplè:*

...ἐλιθοβόλη-]
σαν· πάλιν ἀπεστη<λεν ἄ->
λλους δούλους πλίω<νας τῶν>
πρώτων, καὶ ἐποιή<σαν>
αὐτοῖς ὡς αὕτος. ὑστε<ρον>

ἀπέστειλε πρὸς αὐτοὺς <τὸν>
υἱὸν αὐτοῦ λέγων· ἐντ<ρα>
πήσωνται τὸν υἱόν μου
[Οἱ δὲ γεωργοὶ ἰδόντες κτλ.

Eiusd., *In Mt. hom.* 69: *ibid.*, col. 639 ll. 9-13. Il brano prosegue, sia pure con la lacuna di 5/6 linee, nel Fr. II*a*.

Fr. II*c*

Misurante mm 44/43 x 106/105, il frammento conta sei righe di scrittura, distanti l'una dall'altra mm 8 ca.; il margine esterno misura mm 52/50; la superficie scritta della colonna si estende, calcolando anche lo spazio rifilato di tre/quattro lettere, per una larghezza di mm 70 ca. Trasmette quanto segue:

καὶ ἐνθαῦτα τρυ-]
φήσωμεν, καὶ τῶν με-
<λλον>των ἐπιτευξώμεθα
<ἀγαθ>ῶν · ὧν γένοιτο πάντ(ας)
<ἡμα>ς ἐπιτηχεῖν, χάριτι (καὶ)
<φιλα>ν(θρωπ)ία τοῦ κ(υρίο)υ ἡμῶν Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ
<ᾧ ἡ> δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν
[αἰώνων, ἀμήν.

Eiusd., *In Mt. hom.* 68: *ibid.*, col. 640 ll. 10-14.

Fr. II*d*

Il frammento, che è stato incollato a rovescio, misura mm 52/48 x 108/107. Il margine inferiore –invero trattasi di quello superiore dell'originario foglio–, è di mm 27, quello interno, in realtà è l'esterno, mm 53 ca. Quattro sono le righe di scrittura, la cui interlinea è di mm 8. Conserva:

... λαβεῖν]
τοὺς καρποὺς. καὶ <λαβόν->
τες οἱ γεωργοὶ τοὺς δ<ούλους>,
οὓς μὲν ἔδειραν, οὓς δ<ὲ ἀπέ>
κτιναν, οὓς δὲ ἐλιθο[βόλησαν κτλ.

Eiusd., *In Mt. hom.* 69: *ibid.*, col. 639 ll. 7-9 (a cominciare dalla prima linea di testo della stessa omelia 69). Il brano continua nel Fr. II*b*.

4.3. *Ricostruzione, localizzazione e datazione dei Frr. I-II*

Come già rilevato, i Frr. I-II appartengono ad uno stesso codice pergamenaceo, perduto, latore delle omelie di Giovanni Crisostomo al Vangelo di Matteo (*CPG* 4424): i frustuli troinesi qui segnalati costituiscono, a meno di altri ritrovamenti, quanto di esso si è conservato. Si tratta di un unico foglio, di cui è possibile ricostruire, sia pure parzialmente, entrambe le facciate, ossia *recto* e *verso*[168]. In effetti, se si ristabilisce l'ordine dei singoli frammenti sulla base delle sequenze testuali conservate nel Fr. I –ossia frr. I*d* + I*c* + I*b* [+ II*c*] + I*a*– sarà possibile recuperare quasi per intero la facciata del foglio, il *recto*, che attualmente raggiunge l'altezza di mm 195 e la larghezza di mm 224/226 [frr. I*b* + II*c*: mm 108 + 106], nonché parte del *verso* del foglio medesimo nell'ordine frr. II*d* + II*b* + II*a* (tavv. 5-6). Il manoscritto crisostomico, dunque, ipotizzando per il margine inferiore almeno 30/40 mm –nei frustuli esso non è rilevabile– e considerando che le parti scritte nella prima colonna sono ben conservate e che il fr. II*c* consente di conoscere le dimensioni della seconda colonna e del relativo margine esterno, aveva un formato di grande taglia. Poiché la larghezza risulta di mm 224/226, l'altezza di mm 195, ottenuta dalla somma dei quattro frr., non è plausibile. Occorre quindi congetturare che ai frustuli superstiti debba essere aggiunto almeno un altro, perduto, di dimensioni più o meno analoghe ai precedenti (mm 53/43 ca. + 30/40 ca. di margine inferiore). Si otterrebbe così un formato di mm 288/278 x 226/224, che è più rispondente ai normali canoni tecnici di confezione libraria. Ad ogni buon modo, il volume presentava un tipo di rigatura a due colonne verosimilmente del tipo 20D2, o meglio 24D2 o 44D2, con 34/32 righe di scrittura. Inoltre, dal momento che le novanta omelie crisostomiche al Vangelo di Matteo sono di norma presentate in due tomi di quarantacinque omelie ciascuno, la parte qui conservata era custodita nel secondo tomo[169], che contava non meno di 272/296 fogli ca.

---

[168] Il *recto* comprende Frr. I*a-d* + Fr. II*c*, il *verso* dello stesso foglio i Frr. II*a-b* e *d*.

[169] Si osservi, tuttavia, che sia pure di rado un solo volume di taglia grande poteva contenere il corpus completo: è il caso, *e.g.*, del *Vat. gr.* 1658, prodotto nella seconda metà del secolo X in Italia meridionale, precisamente in Calabria nell'ambito della «scuola niliana» (i ff. 9-65 sono ascrivibili al monaco Paolo, discepolo di Nilo di Rossano): S.J. VOICU, *Codices Chrysostomici Graeci*, VI: *Codicum Ciuitatis Vaticanae partem priorem*, Paris 1999, nr. 200, pp. 190-192. Ma trattasi di un caso piuttosto raro, reso possibile e dal formato (mm 323 x 220) e dalla scrittura, spesso in brachigrafia, e dal numero delle righe di scrittura per singola pagina (40/76). E tuttavia sia il codice *Helmst* 75a del secolo VI (*hom.* 33-90) sia il *Berol. gr. fol.* 65 del secolo X *ex.* (*hom.* 29-60), tutti e due greco-orientali, potrebbero essere esemplari di un'edizione in un

Vergato da un'unica mano, il manufatto esibisce una bella minuscola italogreca del primo quarto del secolo XII, essendo assai affine al cosiddetto stile di Reggio «primitivo», o delle origini, che, a sua volta, rivela stringenti analogie con lo «stile rossanese». La grafia, eretta, dal modulo medio e dal contrasto assai moderato fra lettere larghe e strette –in essa sono da segnalare la forma di *omega* con il primo semicerchio un po' più sviluppato del secondo (tav. 5 col. a ll. 3-4, *passim*), l'*epsilon* maiuscolo col dorso quasi dritto o talora inclinato a sinistra (*ibid.*, ll. 2-3, *passim*), l'*epsilon* minuscolo eseguito in tre tempi, con cresta pronunciata e desinente ad apice inchiostrato (*ibid.*, ll. 10-11, 14, *passim*), *lambda* maiuscolo con aste allargate alla base e con il secondo tratto che discende al di sotto del rigo di base (*ibid.*, ll. 1, 3, 9, *passim*), *kappa* maiuscolo con tratto verticale corto e con le oblique, sovente staccate, angolose ed eseguite in un solo tempo (*ibid.*, ll. 8, 10, 13, 16, 22, 24, 26), *zeta* maiuscolo (*ibid.*, l. 14)[170], o il legamento *phi-theta* con quest'ultimo di forma corsiva (*ibid.*, l. 25)– mostra singolare affinità, *e.g.*, col noto Massimo Confessore *Vat. gr.* 1646, eseguito probabilmente a Rossano da Nicola di Reggio nel 1118[171], ovvero con il copista anonimo che trascrisse, in collaborazione con un altro anonimo scriba, i ff. 143r-225v del *Matrit.* 4605 –un Teodoro Studita (*Grandi Catechesi*) realizzato per la committenza del monaco Filareto ed ultimato nel 1124/1125[172]– ma soprattutto col già menzionato *Vat. gr.* 1926 (an. 1124/1125)[173].

---

unico tomo. Per l'edizione in due tomi si veda, ad es., l'attuale *Vat. gr.* 2128 del secolo XI che, mutilo alla fine, conserva solo le prime quarantadue omelie: Voicu, *Codices Chrysostomici* cit., nr. 316, p. 252; ovvero il *Vat.* gr. 526 (*hom.* 1-45) del secolo XI (an. 1057/1058) + *Vat. gr.* 529 (*hom.* 46-78): *ibid.*, nrr. 40 e 43.

[170] Un forma analoga occorre, *e.g.*, in due codici in stile di Reggio: il Menologio *Scorial.* y.II.6 (f. 9, ll. 16 e 18 della seconda colonna) e il Panegirico *Messan. gr.* 3 (Foti, *Il monastero* cit., tav. 34, l. 8 della seconda colonna).

[171] Mi limito a rimandare a *Repertorium* 3, nr. 524 (con bibliografia).

[172] M. Re, *Note paleografiche su tre codici greci della Biblioteca Nacional di Madrid (*Matritenses *4605, 4554 + 4570, 4848)*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 28 (1991), pp. 133-148: 133-139. A questa anonima mano, oltre alla copia del Doroteo di Gaza *Vat. gr.* 1274 (*ibid.*), occorre assegnare pure quella del Doroteo di Gaza e Niceta Stetato *Neap. gr.* 7 e del gerontikòn *Hieros. S. Sabae* 78 (eccetto i ff. 104v l. 18 - 112v): S. Lucà, Graeco-latina *di Bartolomeo Iuniore, egumeno di Grottaferrata († 1055 ca.)?*, in Νέα Ῥώμη 1 (2004) [= Ἀμελοκήπιον. *Studi di amici e colleghi in onore di Vera von Falkenhausen*, I], pp. 143-184: 146-147 n. 12; id., *Doroteo di Gaza e Niceta Stetato. A proposito del Neap. gr. 7*, in *Bisanzio e le periferie dell'Impero. Atti del Convegno Internazionale nell'ambito delle celebrazioni per il Millenario della fondazione dell'Abbazia di San Nilo a Grottaferrata (Catania, 26-28 novembre 2007)*, a cura di R. Gentile Messina, Catania 2010, in corso di stampa, tavv. 1-3.

[173] *Supra*, p. 90 e n. 63. Cf. anche Lucà, *Il Vaticano greco 1926* cit., tav. I (= p. 55), e id., *Teodoro sacerdote* cit., tav. 3 (Roma, Collegio Greco, ms. 2, attribuibile allo stesso Leone). Utili

Il confronto paleografico fra la scrittura dei Frr. I-II con quella del codice Vaticano testè menzionato è così cogente da dover sospettare, sebbene non manchino alcune significative differenze formali, il medesimo scriba. Se così fosse, ne discenderebbe che il cimelio è stato verosimilmente realizzato nella stessa Troina nel primo quarto del secolo XII, confermando il fatto, da più parti evocato e oramai acquisito, che alla (ri)grecizzazione dell'isola conquistata dai Normanni contribuì in modo decisivo quella folta schiera di copisti, notai e funzionari che, proveniente dalla Calabria, si trasferì nell'isola anche per volere dei nuovi padroni. Alla conclusione che il probabile amanuense dei nostri frammenti sia stato proprio il *notarios* di Reggio Leone, che prestò la sua attività di scriba professionista nella città nebroidea, non si oppone la storia sopra delineata dei nostri frammenti.

E del resto, una nota di possesso del secolo XVII, apposta sul *verso* della carta di guardia posteriore del secondo tomo dell'edizione a stampa e qui di seguito fedelmente trascritta «λιβρυ di πρεστι ɀαβαδευ / baruni homu di αβενι a μια κο/υν . τυ πρεστι λαυρενɀξυ θο/μας», riferisce che nell'avanzato Seicento l'edizione a stampa che conserva i nostri frammenti circolò in ambiente ecclesiastico-sacerdotale in cui il greco-romanzo era stentatamente sopravvissuto: essa, infatti, appartenne al prete Zabedeo Barone (?), uomo dabbene, che poi la donò al prete Lorenzo Tommaso (?)[174].

Se dunque la storia di tali frammenti è veramente collegata con la città di Troina, sarebbe proprio il monastero di S. Michele il probabile luogo di produzione e conservazione del perduto codice crisostomico, tanto più che già nel Cinquecento esso custodiva vari cimeli bisognosi di restauro[175].

---

confronti possono essere istituiti anche con altri codici più o meno coevi, quali, ad esempio, il rotolo *Barb. gr.* 451, il Sinassario *Ambr.* D 74 sup. + D 72 sup. f. 30: S. Lucà, *Lo scriba e il committente dell'*Addit. *28270. Ancora sullo stile «rossanese»*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n.s. 47 (1993), pp. 165-225: 212 e tav. 6, 215-216 e tav. 14; ovvero ancora con la silloge giuridica *Scorial.* T.III.13, relativamente ai ff. 1r-13r e 36r-41r, e col Giorgio Monaco *Scorial.* Φ.I.1: Lucà, *Dalle collezioni manoscritte* cit., pp. 76-77, tavv. 18a, 18b-19.

[174] «Presti» in Sicilia e Calabria è un cognome, come Lo Presti e simili, ma esso designa anche il «prete» dall'antico francese «prestre»: G. Rohlfs, *Dizionario dei cognomi e soprannomi in Calabria*, *Repertorio storico e filologico*, Ravenna 1979, *s.v.*; id., *Dizionario toponomastico e onomastico della Calabria*. *Prontuario filologico-geografico*, Ravenna 1974, *s.v.* «Presta». Sui personaggi ricordati, ammesso che sia corretta l'interpretazione suggerita, non sono riuscito a rinvenire materiali utili a collocarli meglio nel tempo e nello spazio. Osservo, tuttavia, che il cognome «Barone» è diffuso in Sicilia nonché nella stessa Troina, dove nel corso del secolo XVI è attestata la presenza di una omonima famiglia di notai che, fra l'altro, come ovvio, possedeva anche libri: Venezia, *Attività culturale e circolazione libraria* cit., pp. 25-26.

[175] *Supra*, p. 91 e n. 72.

Non resta, infine, che sottolineare come sul piano testuale il *codex deperditus* si accorda, a giudicare dai frustuli superstiti, in numerose lezioni con i codici GH dell'edizione di F. Field (Cantabrigiae 1839), ristampata dal Migne nei volumi 57-58 della *Patrologia Graeca*, ossia il *Cantabr.*, *Trinity Colleg*e, B.9.12 (108) del secolo XI –ne è apografo l'attuale *Bodl. Barocc.* 189 del secolo XVI, trascritto da Demetrio Syllegardos nel 1598[176]– e il *Par. gr.* 687 (sec. XI)[177]. Ma esso si accorda principalmente col già menzionato *Vat. gr.* 1658, un cimelio di «scuola niliana» della seconda metà del secolo X. Ciò costituisce un ulteriore esempio di continuità di tradizioni testuali fra età bizantina ed età normanna nella Calabria e nella Sicilia di lingua greca[178].

4.4. *Il Fr. III*

Sul dorso dell'edizione a stampa dell'*Opera omnia* di Arnaldo da Villanova (tav. 7) sono stati incollati tre pezzi di un foglio di un Triodio pergamenaceo, vergato a piena pagina da uno stesso scriba, che qui di seguito presento. Ritagliati in modo da essere adattati allo spazio compreso tra le nervature e al dorso dell'edizione a stampa, essi sono stati incollati ruotandoli di 90° verso sinistra, sicché la scrittura, che inizia dal margine interno della pagina originaria, appare disposta trasversalmente rispetto alla posizione, di piede, del libro (tav. 8). Le misure qui indicate tengono conto, ovviamente, della loro originaria collocazione.

Fr. III*a*

Di mm 118/106 x 83/79, esso esibisce quattordici righe di scrittura (dell'ultima riga si intravvedono solo le tracce), distanti mm 8 l'una dall'altra. Il margine di sinistra è di mm 21, quello inferiore di 28/25. Due linee verticali ne delimitano la superficie occupata dalla scrittura. Conserva il seguente passo, che qui trascrivo rispettando ortografia e disposizione dell'originale:

---

[176] *PG* 57, p. VI. Quanto al codice di Cambridge e di Oxford cf. M. AUBINEAU, *Codices Chrysostomici Graeci*, I: *Codices Britanniae et Hiberniae*, Paris 1968 (Documents, études et répertoires, 13), nr. 32, p. 29, e nr. 196, pp. 184-187; per il Parigino 687 cf. H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale, Première partie: Ancien Fonds Grec*, Paris 1886, p. 114.

[177] Cf., *e.g.*, *hom.* 68: *PG* 58 col. 639 l. 5 ἀγηράτω: ἀγήρω *ibid.* l. 9 post δεί σέ (lege δεῖσαι) add. ποτε col. 640 l. 2 ἀπαλαττόμενος: ἀπηλλαγμένος *ibid.* l. 4 τρυφᾶ: ἐντρυφᾶ *ibid.* l. 11 στεφάνων: ἀγαθῶν. In altri luoghi esso conserva lezioni di KL (*PG* 57, pp. VI-VII), ossia i *Par. gr.* 695 e 685.

[178] Cf., ad es., LUCÀ, *Rossano, il Patir* cit., pp. 137-140; RE, *Note paleografiche* cit., p. 138 n. 31.

Κ(ύρι)ε ὁ ἐπὶ στ(αυ)ροῦ ἑκουσίως <ὑφαπλώσας τὰς παλά->
μας σου τοῦτον καταν<ύξει καρδίας, προσκυνεῖν>
ἡμᾶς ἀξίωσον λελα<μπρυσμένους νοϊ νηστεί->
αις καὶ δεησεσι (καὶ) ἐγκρα<τείᾳ καὶ εὐποϊᾳ ὡς>
οἰκτίρμων καὶ φιλαν(θρωπ)ος.
Κ(ύρι)ε τῶν ἁμαρτιῶν μου <τὰ πλήθη κατὰ τὸ πλῆ->
θος ἐξάλειψον τῶν σῶ<ν οἰκτιρμῶν, πανοικτίρ->
μον, (καὶ) τὸν στ(αυ)ρόν σου <ἀξίωσον ἐν καθαρᾷ τῇ ψυ->
χῇ, καὶ βλέψαι καὶ πρ<οσπτύσσῦῦῦῦεσθαι ἐν τῇ παρού->
ση τῆς ἐγκρατείας <ἑβδομάδι, ὡς φιλάνθρωπος>.
Ἄλλος ηχ(ος) γ΄ πλ(άγιος) με΄
Μέγιστον θαῦμα· τὸ ξυ<λον ὁρᾶται ἐν ᾧ Χριστὸς σαρκὶ>
ἐστ(αυ)ρώθη· προσκ<υνεῖ ὁ κόσμος καὶ φωτιζόμενος>
ανακράξαι [Ὦ τοῦ σταυροῦ τῆς δυναστείας· ὃς καὶ θεώμενος κτλ.

Cf. *Τριῴδιον κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης Τεσσαρακοστῆς*, ἐν Ῥώμῃ 1879, pp. 364-365 l. 12. Trattasi di προσόμοια recitati al Λυχνικόν della Domenica della III Settimana di Quaresima.

Fr. III*b*

Il frammento, di mm 106/104 x 86/69, conta dieci righe di scrittura. Il margine interno, sul quale si intravvedono due verticali di giustificazione, misura 21 mm, quello superiore 29. Veicola quanto segue:

Τω μὲν ο παντων ὑπε[
διαμεινας θετος τῶν^[
καὶ σῶσον τὰς ψυχὰς ηλ[
Ἀτενίσαι τὸ ὄμμα εἰς οὐ<ρανοὺς, οὐ τολμῶ ὁ τά->
λας ἐγώ, ἐκ τῶν πονη<ρῶν μου πράξεων>,
ἀλλ᾽ως ὁ τελώνης στενάξ<ας κραυγάζω σοι ὁ θε->
ὸς, ἱλάσθητι μοι τω αμ<αρτωλῷ, καὶ φαρισαϊκῆς>
[ὑπο]κρίσεως <ῥῦσαι με ὡς μόνος εὔσπλαγχνος>.
† Τη δευτ(έρα) τ(ης) μέ(σης) – ονvero με(σονηστίμου) – ἑβ-
δ(ο)μ(άδος) στιχ(ηρα) ηχ(ος) π(λάγιος) δ΄.

Ibid., p. 365 linn. 26-29. Trattasi di sticheri prosomi, con notazione paleobizantina di tipo Coislin, a quanto mi comunica Donatella Bucca che ringrazio, recitati al *Lychnikòn* della Domenica della III Settimana. Ad essi seguivano quelli della IV Settimana di Quaresima.

Fr. III*c*

Misura mm 102 x 69/64; il margine superiore è di mm 31, le rettrici sono nove.

]....
] ημας μισαι
T[
.....
πραξεων
]αζω σοι ὁ θε[
φαρισαι[
]μονος εὐσπλαγ[χνος.
πι]στευσατε τὸν[
Κ(υριο)ς καὶ

Ibid. Il frammento integra il testo del fr. III*b*, al quale dunque deve essere accostato.

Il codice originario, giova ribadirlo, conteneva un Triodio. Tentare di ricostruirne il formato è impresa non facile. E tuttavia, poiché il fr. *a* conserva il margine inferiore e *b* quello superiore, si evince che l'uno costituiva la parte finale di una facciata del foglio, il *recto* (?) mentre l'altro, *b*, la parte iniziale dell'altra, ossia il *verso*. Considerato che sul piano testuale fra i frr. *a* e *b*, rispetto all'edizione a stampa qui utilizzata, v'è una lacuna di ca. 5/6 righe –essa occupava verosimilmente lo spazio di mm 40/48 ca.[179]– se all'altezza dei frr. *a* e *b*, cioè mm 106 ciascuno, aggiungiamo i mm della lacuna, si raggiungono i mm 224/216 ca. Sarà possibile calcolare anche la larghezza del libro liturgico.

Il testo del fr. *b* prosegue, come s'è visto, nel fr. *c*, sia pure con lacuna di 5/6 lettere. Ipotizzando che il margine esterno di *c* sia stato rifilato per ca. 7/9 mm e che lo spazio contenente le poche lettere mancanti non dovesse superare i mm 8, essa doveva raggiungere i mm 180/170 ca.: risultato ottenuto sommando mm 86 [*b*] + 69 [*c*] + 8 [spazio verosimilmente occupato per trascrivere le lettere mancanti] + 7/9 [rifilatura supposta del margine esterno]. Ne discende che il volume originario aveva un formato, grosso modo, analogo a quello di un Triodio coevo, il *Crypt.* Δ.β.VI (*gr.* 74), che vergato in stile di Reggio misura per l'appunto mm 222 x 170[180].

[179] Nel nostro fr. la distanza fra le linee rettrici è di mm 8.

[180] S. Lucà, *Manoscritti «rossanesi» conservati a Grottaferrata*, Grottaferrata 1986, nr. 20, pp. 62-63, tav. XXI. Esso pervenne a Grottaferrata da Rossano nella prima metà del secolo XVIII: Lucà, *Su origine e datazione* cit., p. 186.

I frustuli del volume originario, che conservano sul lato interno sinistro due verticali di giustificazione, consentono altresì di congetturare che la rigatura fosse probabilmente del tipo 22D1 Leroy (ovvero 24D1) con un numero di righe oscillante fra 28/30. Dalla ricostruzione risulta palese il fatto che i legatori hanno utilizzato ancora una volta soltanto un foglio singolo del perduto cimelio.

Essendo vergato in una minuscola affine allo stile di Reggio, il libro liturgico è databile alla prima metà del secolo XII. Non induca in valutazioni errate la presenza del rosso minio, anziché del carminio che, come è noto, è più usuale nella produzione libraria calabro-sicula del secolo XII/XIII, giacché non pochi manufatti coevi esibiscono iniziali piene colorate in rosso minio, come nel caso specifico. Se esso sia stato prodotto in Sicilia, ovvero nella stessa Troina, è impossibile dire. Certo è che esso vi circolò.

5. *Conclusioni*

Se dal punto di vista del contenuto i frammenti di Troina non apportano significative novità rispetto al panorama culturale complessivo della Sicilia greca medioevale, pur tuttavia essi rappresentano un segno tangibile della vitalità del monachesimo siciliano, che veicolò e trasmise una vasta messe di testi patristici e religiosi, oggi dispersa fra le più importanti collezioni librarie del mondo e non sempre facilmente riconoscibile. Sul piano grafico le scritture adoperate in Sicilia furono, come è noto, per lo più quelle utilizzate nella Calabria bizantina e post-bizantina al punto che, in mancanza di esplicite indicazioni, i cimeli vergati, ad es., in stile rossanese, in stile di Reggio, in minuscola di tipo Scilitze e così via, sono rivendicati genericamente ad ambito calabro-siculo. La Sicilia, d'altro canto, esercitò sin dall'epoca antica e classica un ruolo fondamentale nella trasmissione del sapere ellenico e cristiano. Purtroppo, le fonti sono avare di notizie; ché anzi per l'epoca bizantina punte o rare sono le testimonianze di attività calligrafica riconducibili oggettivamente alla Sicilia[181]. Non è agevole, perciò, ricostruire il panorama

[181] LUCÀ, *Attività scrittoria e culturale* cit., pp. 40-41; ID., *Greci, Latini, Musulmani, Ebrei nell'Italia meridionale greca nel riflesso della produzione libraria*, in *Greci, Latini, Musulmani, Ebrei: la coesistenza culturale in Sicilia (Palermo, 16-18 novembre 2006)*, a cura di S. CARUSO, in corso di stampa. Si veda anche J. IRIGOIN, *Viri divites et eruditi omni doctrina, graeca quoque et latina*, in Κώκαλος 43-44 (1997-1998) [= *Atti del IX Congresso internazionale di studi sulla Sicilia antica*, I.1, Roma 2000], pp. 139-151 (con l'avvertenza che le attribuzioni alla Sicilia di manoscritti dei secoli V-VII/VIII [Cassio Dione *Vat. gr.* 1288, Strabone

socio-culturale per tutta l'epoca bizantina, che vide l'isola governata dagli Arabi, anche se la grecità sopravvisse alla stessa dominazione musulmana, specialmente nella parte nord-orientale (attuali province di Messina e Catania). Se inoltre, allo stato delle nostre conoscenze, risulta arduo individuare quegli «eruditos et divites viros graeco-latino sermone» di cui, in relazione al secolo VI, riferisce la *Descriptio totius mundi*[182], si può ugualmente asserire che in Sicilia operarono dotti ed eruditi, come, ad esempio, al tempo di Gregorio Magno (sec. VI/VII), il patrizio Venanzio a Palermo, l'omonimo senatore a Siracusa, Giovino «vir illustris», o Bonito «homo litteratus»[183]. Si sa, d'altro canto, che già durante la dominazione gota –a quanto riferisce Cassiodoro– Teodorico consentiva ai nobili di Siracusa di inviare i loro figli a Roma per compiere gli studi[184].

Trattasi con ogni verisimiglianza di dotti di lingua latina, che forse avevano anche una qualche familiarità col greco. Nella *Vita*, inedita, di s. Pancrazio di Taormina il siciliano Neofito è in grado di scrivere tanto in greco quanto in latino[185]. Ad ogni buon modo, in Sicilia, come del resto in Calabria, la lingua greca non fu mai completamente abbandonata neppure durante l'occupazione romana, almeno fra i ceti popolari e soprattutto fra le classi patrizie. Nello stesso epistolario di Gregorio Magno è possibile cogliere sintomi di grecità, laddove rivolgendosi a presuli e abati di Sicilia rileva che essi seguivano consuetudini proprie della liturgia e del diritto canonico orientale[186]. Gli studi epigrafici e dialettologici, d'altro canto, hanno

palinsesto *Vat. gr.* 2306 + *Vat. gr.* 2061A + *Crypt.* A.δ.XXIII *a*, Nomocanone *Vat. gr.* 2306 + *Crypt.* A.δ.XXIII *b*] non paiono condivisibili; essi, al contrario, sono manufatti di origine egizia e/o siro-palestinese).

[182] Cf. R. Rizzo, *Papa Gregorio Magno e la nobiltà in Sicilia*, Palermo 2008, pp. 295-296. L'espressione occorre anche nell'*Expositio totius mundi et gentium* (cap. 65) in relazione al secolo IV: *ibid.*, p. 296.

[183] *Ibid.* p. 296 [Greg. M., *Epp.* IX, 4 e IX, 35-119; I, 33; IX, 15; IX, 6].

[184] Cassiod., *Variae*, I 39, 22, ed. Th. Mommsen, Berolini 1894, rist. Dublin-Zürich 1970 (Monumenta Germaniae Historica, AA., 12). Cf. pure L. Iandiorio, *Le lettere siciliane di Cassiodoro*, in *Orpheus* 24-25 (1977-1978), pp. 171-186: 177-178.

[185] A. Acconcia Longo, *L'antichità pagana nell'agiografia italogreca di età iconoclasta*, in *Ὁ ιταλιώτης Ελληνισμός απο του ζ΄ στον ιβ΄ αιώνα. Μνήμη Νίκου Παναγιωτάκη*, Αθήνα 2001 (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Διεθνή Συμπόσια, 8), pp. 1-17, ora in ead., *Ricerche di agiografia italogreca*, Roma 2003 (Testi e studi bizantino-neoellenici, 13), pp. 85-103: 95. Sul testo agiografico si veda M. Van Esbroeck - U. Zanetti, *Le dossier hagiographique de s. Pancrace de Taormine*, in *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità. Atti del Convegno (Catania, 20-22 maggio 1986)*, a cura di S. Pricoco, Soveria Mannelli 1988, pp. 151-171.

[186] Cf., ad es., *epp.* I, 42; II, 26; IV, 34; IX, 26, ed. D. Norberg, Turnholti 1982 (Corpus Christianorum. Series Latina, 140). Cf. anche G. Mammino, *Gregorio Magno e la riforma della Chiesa*

evidenziato che la lingua greca è sopravvissuta alla dominazione romana, al punto che è stato possibile asserire che fra la prima colonizzazione della cosiddetta *Magna Graecia* (VIII/VII sec. a.C.) e la seconda (ri)ellenizzazione, quella giustinianea del secolo VI, non vi sia stata frattura, ma una ideale continuità.

Certo, il commentario all'*Ecclesiaste* a lungo attribuito a Gregorio di Agrigento, che costituì per molti studiosi fonte inesauribile per ricostruire gli aspetti culturali della grecità siciliana, non può essere più invocato come riferimento dirimente: l'opera, infatti, che ora si può leggere in una nuova edizione critica[187], appartiene ad un autore bizantino del secolo IX/X, Metrofane di Smirne[188]. Lo stesso *bios* dedicato al Santo agrigentino non ha alcuna valenza storica, essendo il personaggio una figura fantasiosa ed evanescente e l'opera una «costruzione» agiografica operata tra il 750 e l'830[189]. Epperò, dai numerosi testi agiografici e innografici siciliani scritti anteriormente al secolo IX/X emerge una provincia culturalmente florida e vivace che, impregnata di profonda conoscenza della letteratura religiosa (e non solo), partecipa attivamente alle dispute dottrinarie dell'Impero[190], mostrando di essere in possesso di una solida conoscenza delle Sacre Scritture, della letteratura patristica, degli artifici retorico-stilistici, ma pure di testi e autori di scienza profana[191]. Il diacono Neofito, uno dei discepoli di s. Pancrazio di Taormina

---

in Sicilia. Analisi del Registrum epistularum, Catania 2004 (Documenti e studi di Synaxis, 9), nonché R. Rizzo, *La cristianizzazione della Sicilia attraverso il «Registrum Epistularum» di Gregorio Magno*, in *Byzantino-Sicula* IV. *Atti del I Congresso internazionale di archeologia della Sicilia bizantina,* Corleone, 28 luglio - 2 agosto 1998, a cura di R. M. Carra Bonacasa, Palermo 2002, pp. 119-146.

187 Pseudi Gregorii Agrigentini seu Pseudo-Gregorii Nysseni *Commentarius in Ecclesiasten*, ed. a G.H. Ettlinger - J. Noret, Turnhout-Leuven 2007 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 56).

188 P. Van Deun, *La casse aux trésors: la découverte de plousieurs oeuvres inconnues de Métrophane de Smyrne (IXe-Xe siècle)*, in *Byzantion* 78 (2008), pp. 346-367.

189 Per la Vita *antiquior* cf. A. Berger, *Leontios Presbyteros von Rom, das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent*, Berlin 1995 (Berliner byzantinistische Arbeiten, 60), pp. 23-27, *passim; PG* 98, coll. 549-716.

190 La Vita di s. Leone di Catania, scritta verosimilmente nella prima metà del secolo IX, è opera di tendenza iconoclasta; di contro, la Vita di s. Pancrazio di Taormina, redatta fra VIII/IX secolo, è nettamente di ispirazione iconodula: A. Acconcia Longo, *La Vita di Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 26 (1989), pp. 3-98: 55.

191 Per un quadro d'insieme mi limito a segnalare –oltre a G. da Costa-Louillet, *Saints d'Italie méridionale et de Sicile aux VIIIe, IXe et Xe siècles*, in *Byzantion* 29-30 (1959-1960), pp. 89-173–, A. Acconcia Longo, *I vescovi nell'agiografia italogreca. Il contributo dell'agiografia*

–il *bios*, ancora inedito, risale al secolo VIII/IX– sa scrivere, come già detto, sia in greco che in latino; mentre nello stesso *bios* i pagani vengono definiti ἄνδρες ἕλληνες βιβλιοψηλαφηταὶ καὶ σοφοί[192]. Non solo: secondo l'agiografo di Giovanni Damasceno, sarebbe stato il siciliano Cosma ieromonaco a impartire allo stesso Damasceno l'istruzione religiosa e profana[193]; all'inizio del secolo IX un altro siciliano, il futuro patriarca Metodio, prima di fare carriera a Costantinopoli, era stato educato a Siracusa[194].

Sia come sia, a parte il fatto che l'utilizzazione di frammenti di codici pergamenacei nell'indorsatura di legature di libri a stampa conferma una prassi consolidata almeno a partire dal secolo XVI[195], lo studio dei frustuli troinesi, ben al di là del loro valore euristico, vuole costituire soprattutto uno stimolo a quanti, nel quadro del vigoroso e rinnovato interesse per la civiltà bizantina di Sicilia[196], nel promuovere (nuove) ricerche vogliano anche pro-

---

alla storia delle diocesi italogreche, in *Histoire et culture dans l'Italie byzantine. Acquis et nouvelles recherches*, sous la direction de A. Jacob - J.-M. Martin - G. Noyé, Rome 2006 (Collection de l'École française de Rome, 363), pp. 127-153; G. Philippart, *L'hagiographie sicilienne dans le cadre de l'hagiographie de l'Occident*, in *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto medioevo. Religione e società. Atti del Convegno di Studi (Catania-Paternò 24-27 settembre 1997)*, a cura di R. Barcellona - S. Pricoco, Soveria Mannelli 1999, pp. 167-204; Acconcia Longo, *Ricerche di agiografia* cit., nrr. IV-VI, pp. 53-74, 75-84, 85-103.

192 Acconcia Longo, *La Vita di Leone* cit., p. 56.

193 P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, pp. 98-99.

194 A. Guillou, *L'école dans l'Italie byzantine*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, I, Spoleto 1972 (Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XIX), pp. 291-311: 297.

195 Ceresa - Lucà, *Frammenti greci di Dioscoride Pedanio* cit., pp. 191-192, 213-214.

196 Si vedano, a mo' d'esempio, le numerose recenti pubblicazioni: D. Ryolo, *San Marco d'Alunzio*, Sant'Agata di Militello 1980; E. Kislinger, *Una tarda testimonianza per la grecità nel territorio di San Marco d'Alunzio: il codice* Vaticanus Graecus *2032 (s. XVI)*, in *Miscellanea Nebroidea*, Sant'Agata di Militello 1999, pp. 115-120; S. Caruso, Crucisque signo munitus. *Luca da Dèmena e l'epopea antisaracena italo-greca*, in *Byzantion* 73 (2003), pp. 319-338; Pirrotti, *Vita di un Eroe medievale siciliano* cit.; *La Valle d'Agrò. Un territorio, una storia, un destino* cit.; V. von Falkenhausen, *Le strane vicende di S. Barbaro di Demenna: diplomatica e storia*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 42 (2005) [= *Ricordo di Lidia Perria*, I], pp. 137-151; *Itinerari Basiliani* cit.; C. Rognoni, *Gli atti privati greci come fonti per lo studio dell'Archimandritato del San Salvatore e dei suoi* metochia, in *Itinerari Basiliani* cit., pp. 165-166; *Monachesimo basiliano nei Nebrodi. Atti del Convegno (Piazza dello Zodiaco-Torrenova (ME), 29 giugno 2006)*, Sant'Agata di Militello 2008; S. Pirrotti, *Il Monastero di San Filippo di Fragalà (Secoli XI-XV). Organizzazione dello spazio, attività produttive, rapporti con il potere, cultura*, Palermo 2008; e infine gli Atti del Convegno su «Giorgio di Antiochia. L'arte e la politica in Sicilia» cit. (*supra* n. 33); M.V. Strazzeri - H. Enzensberger, *Sei documenti siciliani da un codice di Copenaghen*, in *Dentro e fuori la Sicilia. Studi di storia per Vincenzo D'Alessandro*, a cura di P. Corrao - E.I. Mineo, Roma 2009, pp. 79-100. Sul versante latino è

grammare indagini sistematiche nelle biblioteche e negli archivi col fine di reperire altre, e più interessanti, testimonianze manoscritte, come quelle qui segnalate.

Santo Lucà

via Diego Angeli 50
I-00159 Roma
luca@lettere.uniroma2.it

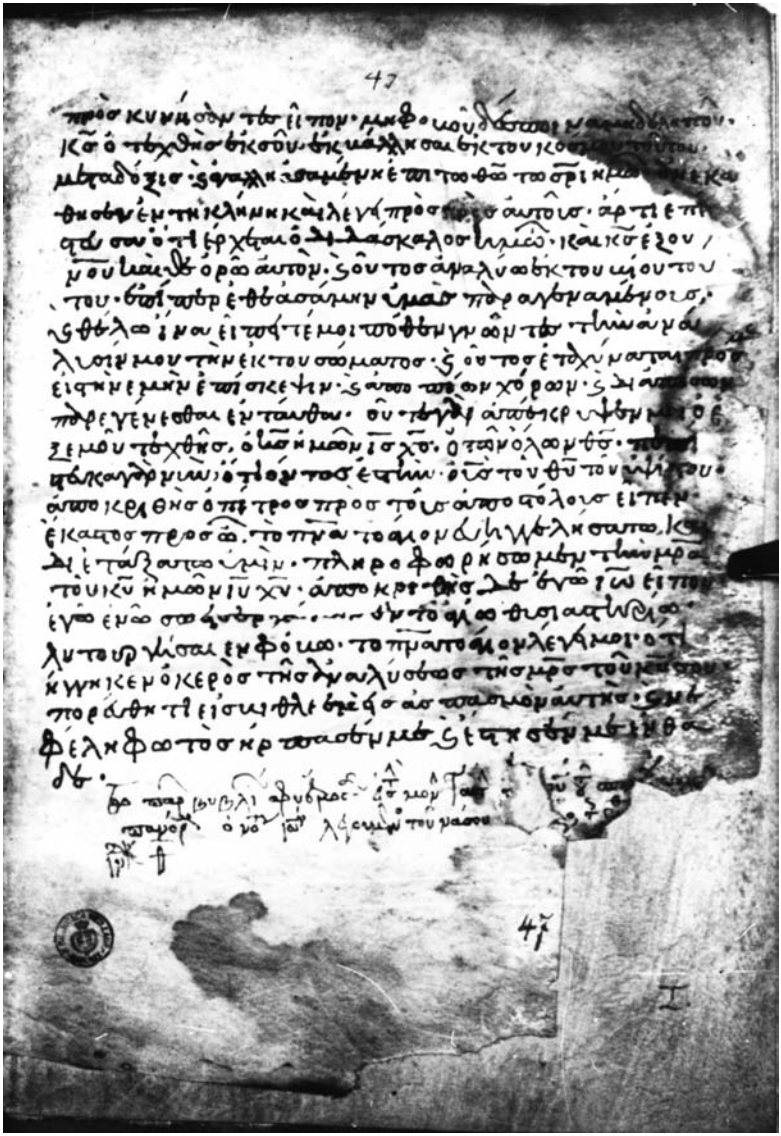
Sebastiano Venezia

via A. De Curtis, 2
I-94018 Troina (EN)
se.venezia@tiscali.it

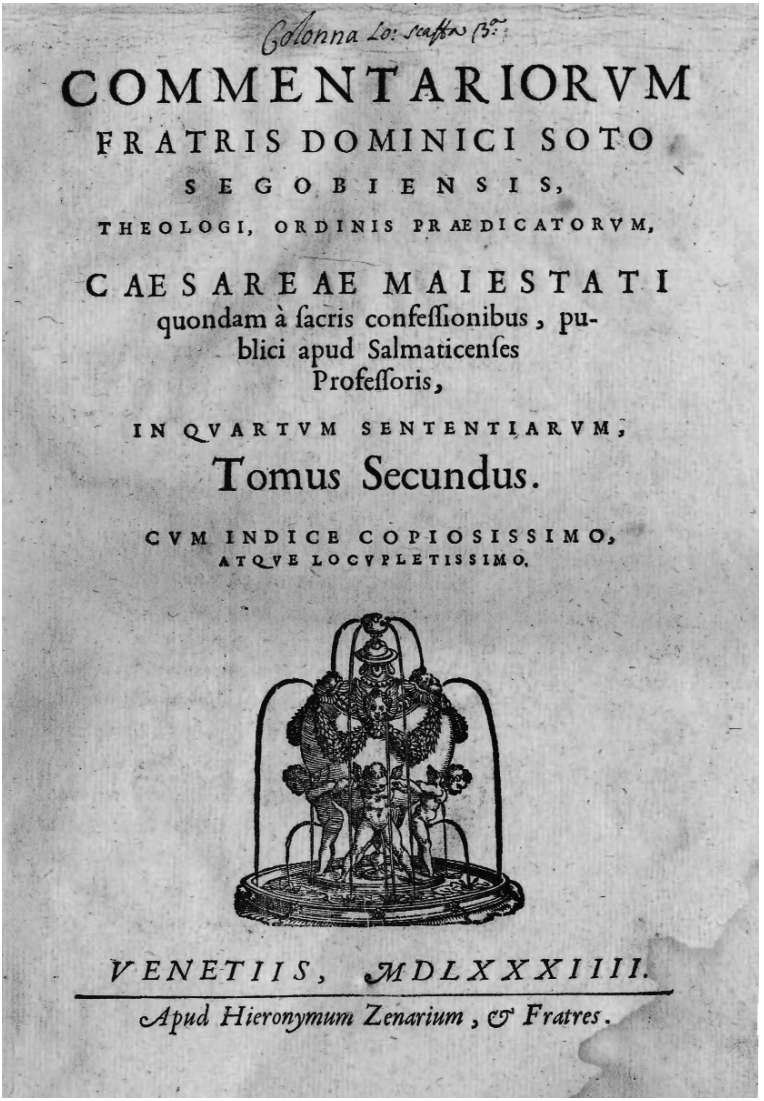
REFERENZE FOTOGRAFICHE

© Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze e Biblioteca Comunale di Troina.

meritorio il lavoro di studio ed indagine condotto da Diego Ciccarelli, cf., fra l'altro, *Testimonianze manoscritte della Sicilia: codici, documenti, pitture*, a cura di D. Ciccarelli - C. Miceli, Palermo 2006 (Ercta, 30).



Tav. 1 - Laur. Conv. Soppr. 58, f. 47r.


Colonna Lo: scaffa 13.

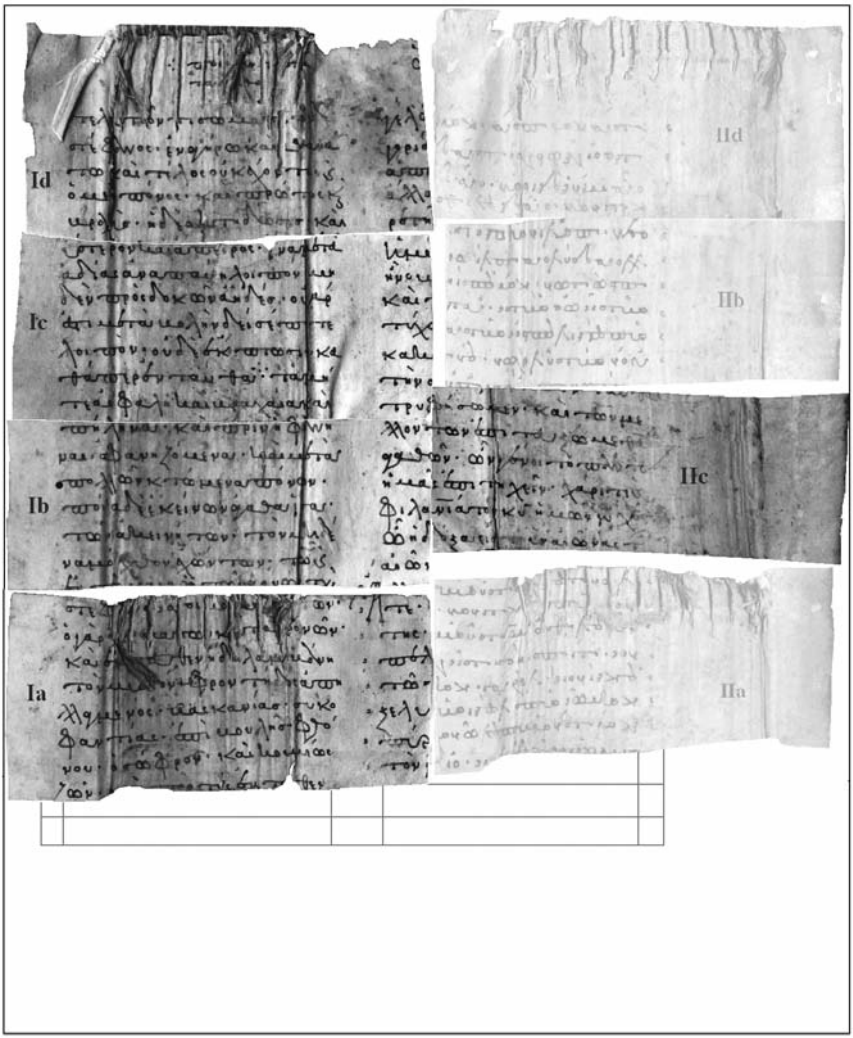
COMMENTARIORVM
FRATRIS DOMINICI SOTO
SEGOBIENSIS,
THEOLOGI, ORDINIS PRAEDICATORVM,
CAESAREAE MAIESTATI
quondam à sacris confessionibus, publici apud Salmaticenses
Professoris,
IN QVARTVM SENTENTIARVM,
Tomus Secundus.
CVM INDICE COPIOSISSIMO,
ATQVE LOCVPLETISSIMO.

VENETIIS, MDLXXXIIII.
Apud Hieronymum Zenarium, & Fratres.

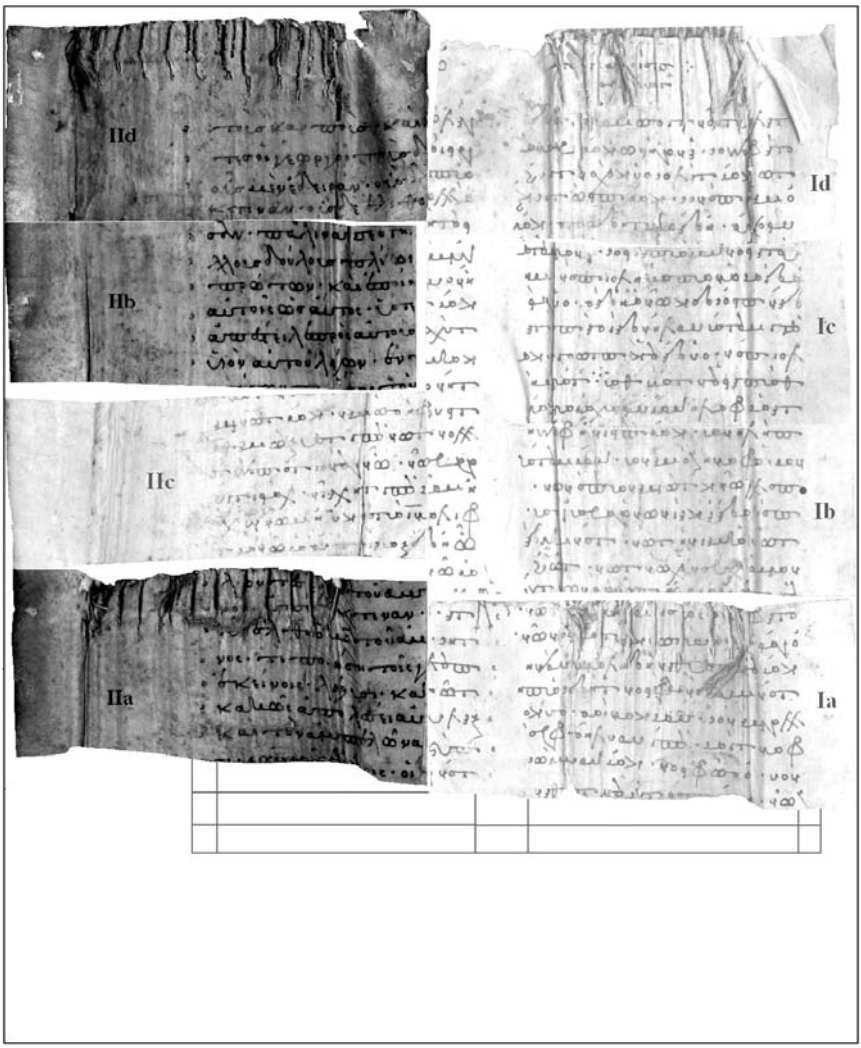
Tav. 2 - Domingo de Soto, Commentariorum in quartum sententiarum..., t. II, Venezia 1584 (frontespizio).

Tav. 3 - Domingo de Soto, Commentariorum in quartum sententiarum..., t. II, Venezia 1584 (dorso con Fr. I: Giovanni Crisostomo, hom. in Matthaeum).

Tav. 4 - Domingo de Soto, Commentariorum in quartum sententiarum..., t. I, Venezia 1584 (dorso con Fr. II: Giovanni Crisostomo, hom. in Matthaeum).



Tav. 5 - Ricostruzione «virtuale» del foglio recto del frammento crisostomico (lato pelo).



Tav. 6 - Ricostruzione «virtuale» del foglio verso del frammento crisostomico (lato carne).

1 2

SPECVLVM INTRODVCTIONVM MEDICINALIVM

Arnaldi de Villanoua, Doctoris clarissimi.

INTRODVCTIONES appellantur indebitè, quæ principia & cõmunia principiorum artis vocabula non exponunt, & multò minus nouos introducit doctrina, quę vndiq; defectiua est, & obscura. ¶ Tu igitur, æterna sapientia, quę in te credentes ad omnem percipiendam veritatem illuminas, nunc seruis tuis Introductiones in Medicina digneris componere: quibus introducendi clarè discant, propriè loqui, & semitis rectis accedere, quamuis passim ad terminum peritiæ physicalis, prouectis autẽ gurgites ostendantur, in quibus homo perspicatis intellectus possit magna & profunda piscari. Leuiter ergo capiendis pisciculis famelicos reficere: voluptuosis autem pateat pelagus ad beluas insequendas. ¶ Precamur etiam verissime Doctor, atq; singularis magister, vt ad ea considerabilia, quæ medicinalem scientiam integrant, nos introducas per dissolutionem quæsiti ex notione finis, quum sit doctrina ordinarij, cuius processum necessarium esse scimus, & à pluribus attentatum videmus, sed à nemine consummatum. Et quoniam scis, quòd ista doctrina producere nequit ad plenam quæsiti notitiam absque sorore sua, sed compositiua illorum, quæ per dissolutionẽ inueniuntur, simul etiam doce rectè componere, vel connectere, quæ dissolutio quærentibus indicabit. Tu qui es igitur consummatio veritatis vsq; ad consummationem prosequere. ¶ Nec minus suppliciter petimus, vt quorũcunq; considerabilium inuentorum prædicta via definitiones interseras, non solùm quas Medicus fabricare debet, sed quas etiam ex præambulis accipit fabricatas, vt introducendis cognitio clarior & perfectior fiat: introductis autem memoriale sit efficax. ¶ Precamur iterũ, vt quæ nimis breuiter & obscurè fuerint à veteribus tradita, prolixiori sermone clarifices: quæ verò sufficienti & diffuso pertractauerunt eloquio, moderata compẽdiositate perstringas. Sed quia medicinalis scientiæ finis, ad quem doctrina dissolutiua quęsiti semper satagit, ex definitione medicinæ cognoscitur, mox definitionem eius præponere non omittas.

Doctrina resolutiua.

COMMENTARIVS.

HAEC authoris est in Introductorium præfatio, in qua sub precationis forma, quid in hoc Introductorio peractum sit, ostendit. Obseruet in hac præfatione pius Lector veterum simplicitatem. Modum hic Arnaldus Deo præscribit, quem seruari vult in hac sua institutione: *Precamur* (inquit) *vt nos introducas per dissolutionem quæsiti, ex notione finis; & definitionẽ medicinæ præponere non omittas.* Hæc certè precandi ratio rideretur à recentioribus; & eam existimarent impiam esse nonnulli. Sunt autem tria quæ potissimùm ad benè docendum requiruntur: primùm res ipsæ, quas sciri conuenit: secundum, docendi methodus: tertium, oratio. Quid igitur Arnaldus? Famelicis pisciculos exhibere vult, voluptuosis pelagus ad insequendas beluas: methodum sequi vult *διαιρετικὴν* per *dissolutionem quæsiti: αὐτοκτικὴν, componere & connectere: ὁρισμὸν, definitiones interseras.* Qualem verò poscit Arnaldus orationem? moderatè compendiosam: hoc est, quæ breuis quidem sit, sed sufficiens tamen, ad rerum obscurarum expositionem.

INTRODVCTORII *scopus est, vt tyrones præceptis vniuersalibus ad rectam medendi artẽ deducantur. Hæc autem institutio cõplectitur in se res*

- Naturales, *quæ ad esse sanitatis necessariæ, secundùm rationẽ sui generis existunt. Hæ sunt vel*
  - Principales, *vt*
    - *Elementa, Cap. 2.*
    - *Complexiones, Cap. 3.*
    - *Humores, Cap. 4.*
    - *Membra, Cap. 5.*
    - *Virtutes, Cap. 6.*
    - *Operationes, Cap. 7.*
    - *Spiritus, Cap. 8.*
  - Secundariæ, *vt*
    - *Sexus, Cap. 9.*
    - *Aetas, Cap. 10.*
    - *Color, Cap. 11.*
    - *Habitudo corporis, Cap. 12.*
- Non naturales, *vide signum Aa.*
- Præter naturam, *horum*
  - Essentia. *Vel est*
    - *Morbus, Cap. 83. 84.*
    - *Causa morbi, Cap. 85. vsque ad 91.*
    - *Symptoma, Cap. 91. 92.*
  - Cognitione. *Ex prædictis naturalibus & nõ naturalibus signa sumuntur, Cap. 93. quorum alia sunt*
    - *Diagnostica*
      - *Membrorum complexionalium, Cap. 94.*
      - *Corporum actu ægrorum, Cap. 95.*
    - *Prognostica, Cap. 96.*
    - *Ad quæ Critica signa referuntur, Cap. 97.*

2

Tav. 7 - Arnaldo da Villanova, Opera omnia..., Basilea 1585, c. a1.

Tav. 8 - Arnaldo da Villanova, Opera omnia..., Basilea 1585 (dorso con Fr. III: Triodio).

Recibido: 15.02.2010
Aceptado: 07.05.2010

EUSTATHE MAKREMBOLITES, *HYSMINE ET HYSMINIAS*: DES VERTUS PEU ORTHODOXES

RÉSUMÉ: Motif chrétien, la fresque des Vertus cardinales chez Eustathe Makrembolitès est-elle traitée, exceptionnellement dans ce roman au contexte polythéiste, sur un mode chrétien? Non, mais elle ne se situe pas non plus dans une tradition platonicienne. Elle constitue un cas original, hors-modèle, de présentation et d'interprétation des quatre Vertus cardinales.

MOTS CLEF: Romans byzantins du XIIe siècle, Eustathe Makrembolitès, vertus chrétiennes, vertus cardinales, vertus platoniciennes.

ABSTRACT: A Christian motif, is the theme of cardinal Virtues in Eustathios Makrembolites' work treated, exceptionally, considering the polytheistic context of this novel, in a Christian fashion? No, but it doesn't fit the Platonic tradition either. It stands as an original case, with no previous forerunner, of presentation and interpretation of the four cardinal Virtues.

KEY-WORDS: Twelfth-century Byzantine novels, Eustathios Makrembolites, Christian virtues, Cardinal virtues, Platonic virtues.

Il n'existe pas dans l'art byzantin, contrairement à l'art médiéval occidental qui en produit de nombreuses, de représentation iconographique du groupe des vertus cardinales[1]. La littérature byzantine offre, quant à elle, peu de références à ce groupe de quatre vertus. Il est donc d'autant plus surpre-

[1] On trouve bien quelques figurations de vertus, par exemple dans le Dioscoride de Vienne (VIe s.), fol. 6v (allégories de Φρόνησις, Μεγαλοψυχία…), sur deux plaques de la couronne de Constantin Monomaque (XIe) représentant Ταπείνωσις et Ἀλήθεια, ou bien dans le *Coislin* 79 (XIe également), fol. 2 (allégories d' Ἀλήθεια et Δικαιοσύνη), mais en aucun cas le groupe des quatre vertus cardinales.

nant que l'une d'elles, relativement développée, dans le roman de Makrembolitès, *Hysminè et Hysminias* (XIIe s.), soit présentée par le narrateur[2] comme la reproduction par le biais de l'écriture d'une représentation picturale, une fresque sur le couronnement du mur d'un jardin. L'ἔκφρασις de cette fresque des quatre Vertus confère à l'œuvre qui par ailleurs, comme les trois romans contemporains de Prodrome, Eugenianos et Manasses, évacue toute trace de christianisme revendiquée comme telle au profit du polythéisme grec antique, une tonalité apparemment quelque peu chrétienne.

La présentation des quatre vertus simultanément remonte à Platon, avec des occurrences dans le *Phédon* (69b, deux occurrences), la *République* (IV, 433d[3]; VI, 504a), puis dans les *Lois* (I, 630b et 631c; XII, 964b et 965d). Leur dénomination varie légèrement: au sein du groupe φρόνησις / σωφροσύνη / δικαιοσύνη / ἀνδρεία[4], σοφία se substitue à φρόνησις dans la *République*, VI, 504a[5], et l'expression σώφρων ψυχῆς ἕξις à σωφροσύνη dans les *Lois,* 631c. Quoiqu'elles soient mentionnées d'une fois à l'autre dans un ordre presque toujours différent qui échappe par là-même pour la plupart des occurrences à une signification particulière[6], elles se trouvent explicitement classées dans les *Lois,* I, 631c, par ordre décroissant d'importance: φρόνησις ('sagesse', 'pondération') / σώφρων ψυχῆς ἕξις [= σωφροσύνη, 'tempérance'] / δικαιοσύνη ('justice') / ἀνδρεία ('courage'). Ce désir de hiérarchisation des vertus apparaît déjà dans le *Phédon,* 69b (première occurrence), avec la mise en valeur de φρόνησις comme la vertu essentielle, primordiale, génératrice des trois autres vertus. Puis dans les *Lois,* XII, 963c, avant la mention du groupe des quatre vertus, la suprématie de φρόνησις est confirmée par le rappel de son rôle moteur, directeur: … ἡγεμόνα, πρὸς ὃν... τούτων τὰ τρία δεῖ βλέπειν.

Cette hiérarchisation suffit-elle à définir les vertus et leur synergie ou bien trouve-t-on en outre pour chacune d'entre elles, lorsqu'elles s'appliquent à l'individu, un contenu clairement délimité? Elles sont simplement énumérées dans le *Phédon,* 69b (première occurrence du groupe), la *République,* VI, 504a et les *Lois,* I, 630b et XII, 964b et 965d. En revanche la se-

[2] II, 2, 1 à 6, 7 ; éd. Marcovich.

[3] En outre, en 428b-429 a, 429b-430 c, 430d-432b et 433c-434a les quatre vertus se trouvent successivement et non simultanément nommées et, ici, commentées. Les quatre adjectifs correspondants (σοφή, ἀνδρεία, σώφρων, δικαία), caractérisaient déjà en 428a la cité idéale.

[4] *Phédon,* 69b ; *République,* IV, 433d ; *Lois,* I, 630b ; XII, 964b et 965d

[5] Et également en IV, 428b, dans la présentation successive des vertus (σοφία est présentée d'abord).

[6] Sur huit occurrences de ce groupe, trois seulement sont identiques, dans cet ordre: ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, φρόνησις (*Phédon,* 69b, première occurrence; *Lois,* XII, 964b et 965d).

conde occurrence du groupe des vertus dans le *Phédon,* 69b, les présente toutes quatre comme une "purification" des passions, avec toutefois une différenciation entre σωφροσύνη, δικαιοσύνη et ἀνδρεία d'une part, pour lesquelles le terme de κάθαρσις est employé, d'autre part φρόνησις caractérisée et valorisée comme καθαρμός, de signification identique mais à connotation presque exclusivement religieuse. Dans les *Lois,* I, 631c seq., la hiérarchisation des vertus ne s'accompagne pas d'une définition sauf pour ἀνδρεία, "résistance ferme" (διαμάχη) à la fois à la peur, la douleur, au désir et au plaisir (633d). Ἀνδρεία est déjà défini, presque dans les mêmes termes, dans la *République,* IV, 429b-430c, en même temps que les trois autres vertus. Aussi σωφροσύνη apparaît-elle dans ce passage, par comparaison, étroitement reliée à ἀνδρεία en tant que ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, «maîtrise des plaisirs et des désirs» (430e)[7]. Mais désignée comme ἐγκράτεια elle se distingue ainsi comme une force intérieure insufflant à ἀνδρεία sa δύναμις (terme employé en 430b) qui la rend mise en œuvre du "non", résistance efficiente, force vive de résistance. Hors champ des références mentionnées ci-dessus puisqu'elle n'est alors pas insérée dans le groupe des quatre vertus mais forme seulement un binôme avec φρόνησις, σωφροσύνη est définie semblablement dans les *Lois,* IV, 710a. De plus, vertu "instinctive" (σύμφυτον ἐπανθεῖ), elle se trouve ici comme telle opposée à φρόνησις[8] exactement comme l'est ἀνδρεία pour la même raison dans les *Lois,* XII, 963 e (φύσει γίγνεται), peu avant l'énumération dans ce livre des quatre vertus simultanément.

Dans les *Lois,* IV, 710a, comme dans XII, 963 e et dans la *République,* IV, 428b-429a (sous le nom de σοφία), la confrontation entre φρόνησις et l'une ou les autres vertus, en termes de contenu même si ce contenu est très succinct, aboutit donc aussi à souligner la prédominance de φρόνησις. Fonctionnant de pair avec λόγος, la «raison» (*Lois,* 963e), elle est cernée dans la *République* sur le plan politique et non pas relativement à l'individu: elle consiste à savoir gérer au mieux la politique intérieure et extérieure d'un état (IV, 428d), aptitude réservée à une petite élite de citoyens. Dans cette perspective on peut l'identifier comme la capacité de discernement.

Quant à δικαιοσύνη (*République,* IV, 436a-443e), elle correspond sur le plan individuel à un accord total avec soi-même, sans qu'en soi aucune des facultés de raison, désir, colère, empiète et prédomine sur les deux autres.

---

[7] On trouve dans le *Phédon,* 68c, une définition similaire de σωφροσύνη: τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι, ἀλλ' ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως...

[8] Φρόνησις non caractérisée, non définie si ce n'est *a contrario* par cette différence avec une σωφροσύνη qui n'est pas le fruit d'une réflexion, qui relève d'un comportement non choisi.

Elle veille à l'harmonisation de ces trois facultés, joue le rôle de modulateur entre elles, veille en fait à l'équilibre psychique de l'individu.

Les quatre Vertus chez Makrembolitès sont-elles conformes à ce modèle platonicien? Non, à la fois, outre leur représentation allégorique, à cause de la dénomination de deux d'entre elles et de leur contenu spécifique. On peut même, avant de les examiner dans le détail, constater qu'à aucun moment au cours de leur présentation elles ne sont nommées ἀρεταί, alors que le terme ponctue les passages du *Phédon,* de la *République* et des *Lois* traitant de leur groupe. C'est seulement lorsque le narrateur Hysminias, passé de la contemplation de la fresque des Vertus à celle d'Eros (II, 7, 1 à 11, 3), tente d'établir une corrélation entre ces deux peintures contiguës sur le mur du jardin et envisage dans sa globalité la première fresque, qu'il résume du seul mot ἀρεταί les quatre allégories des Vertus:

> Ἀγχίθυροι ταῖς ἀρεταῖς αἱ κακίαι, καὶ ταύταις παραπεπήγασι (II, 8, 1)[9].
> «Les vices sont proches des vertus, et leur sont liés.»

La présentation des Vertus n'obéit pas non plus à un ordre hiérarchique strict décroissant, comme dans les *Lois*. Hysminias, le narrateur, reconnaît la troisième, Σωφροσύνη, comme sa vertu préférée en manifestant clairement son enthousiasme (II, 6, 6), et sans par conséquent privilégier la première décrite, Φρόνησις (II, 2, 1-3). Leur succession: Φρόνησις – Ἰσχύς – Σωφροσύνη – Θέμις, à comparer à celle des *Lois,* I, 631c (présentation hiérarchisée): φρόνησις – σώφρων ψυχῆς ἕξις – δικαιοσύνη – ἀνδρεία met en évidence la désignation originale de deux d'entre elles, Ἰσχύς, la 'Force', et Θέμις, la 'Justice'. Si dans les *Lois,* I, 631c, la substitution de l'expression σώφρων ψυχῆς ἕξις à σωφροσύνη ou, dans la *République,* IV, 428b et VI, 504a, de σοφία à φρόνησις correspond à une permutation de termes qui apparaissent ici comme synonymes, dans *Hysminè et Hysminias* à la fois Ἰσχύς et Θέμις ne s'avèrent pas l'équivalent d'ἀνδρεία et δικαιοσύνη chez Platon. Ἰσχύς, lorsqu'il est employé dans les dialogues platoniciens, a le sens concret de 'vigueur', et en aucun cas l'acception morale qu'offre ἀνδρεία. La représentation allégorique d'Ἰσχύς sous les traits d'une femme-soldat dans *Hysminè et Hysminias* (II, 3, 1-3) coïncide avec et illustre son sens platonicien. Femme parce que le substantif ἰσχύς est féminin (II, 6, 4), ses attributs de soldat, cuirasse, casque et armes révèlent en effet une puissance toute physique. Bien

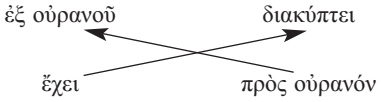
[9] Ce commentaire d'Hysminias est une citation –modifiée– significativement non pas empruntée à Platon mais à un auteur chrétien, Grégoire de Nazianze (*Carmina theologica,* I, 1, 27, 13-14, Migne, *Patr. Gr.,* T. 37, col. 499 A).

qu'ἀνδρεία remplace une fois ἰσχύς dans le commentaire d'Hysminias sur cette Vertu (II, 6, 3-4):

> … ἀνδρεία... ὡς τῇ φύσει στρατιῶτις...
> «... la bravoure est soldat par sa nature… »

ce terme se trouve aussi dépourvu qu'ἰσχύς, repris par la suite, de valeur morale. Si l'on veut serrer de près son sens dans le texte par rapport à celui d'ἰσχύς, on le traduira par «l'assurance que donne la force physique».

La quatrième Vertu, Θέμις, est bien présentée, par opposition à δικαιοσύνη chez Platon, comme la justice "divine":... ὡς ἐξ οὐρανοῦ διακύπτει καὶ ὅλη αἰθέριος, τὸ σχῆμα σεμνή... Τοὺς ὀφθαλμοὺς ὅλους ἔχει πρὸς οὐρανόν., «[semblait]… descendue du ciel; l'air divin, respectable… Elle avait les yeux levés au ciel». La double figure de style qui traverse le texte, répétition d'οὐρανός et chiasme



accompagné du jeu des prépositions ἐξ / πρός évoquant un mouvement croisé d'aller-retour, du ciel à la terre, le souligne nettement. Cependant l'adjectif σεμνή qui la qualifie vient d'être utilisé (II, 4, 1 et 5) pour la troisième Vertu, Σωφροσύνη, et n'a pas ici de valeur particulièrement religieuse. Dans le commentaire du héros qui suit –presque dans les mêmes termes mais en évacuant justement l'adjectif σεμνός– l'ἔκφρασις de Θέμις (II, 6, 7), une occurrence de δικαιοσύνη se substitue à Θέμις en lui succédant immédiatement:… ὁ τεχνίτης τῇ Θέμιδι προσεφήρμοσε· δικαιοσύνη γὰρ ἐξ οὐρανοῦ διακύπτει… sans que soit pour autant modifiée la perception de Θέμις comme divine. Δικαιοσύνη et Θέμις, interchangeables, fonctionnent ainsi parallèlement au groupe ἰσχύς / ἀνδρεία[10]. Le *glissement dans la dénomination de deux Vertus* sur quatre transforme, perturbe le schéma platonicien initial. *On ne parle alors plus des mêmes vertus.*

Si peu que ce soit, les vertus chez Platon trouvent un contenu, qui permet de leur assigner un rôle actif et différencié. La particularité de la *fresque des Vertus* dans *Hysminè et Hysminias* vient de ce qu'elle est peu travaillée en termes de contenu –moral– mais selon deux dimensions, *esthétique* (im-

[10] La modification majuscule / minuscule traduit le passage de la représentation personnifiée, sous forme picturale, au simple concept.

médiatement perceptible) et *symbolique* (qui lui donne sa profondeur, sa résonance), toutes deux corollaires du choix de représentation personnifiée des Vertus sous une forme spécifique: un discours censé reproduire une fresque murale. Ce discours se scinde lui-même en une description proprement dite (II, 2, 1 à 5, 2), physique, doublée d'un commentaire qui la suit immédiatement (II, 6, 2-7), tous deux pris en charge par le narrateur-héros contemplant les Vertus et essayant de les interpréter. La démarche d'observation et d'analyse de la fresque s'offre donc comme subjective.

Ce n'est pas en quoi elles évoqueraient un chemin vers le Bien qui séduit Hysminias dans deux des Vertus, mais leurs caractéristiques esthétiques. Son discours le souligne clairement par des modalisateurs. Pour la première Vertu, Φρόνησις (I, 2, 1-6), l'accent est mis essentiellement sur sa couronne de pierreries dont la richesse et l'éclat éblouissent Hysminias: cette Vertu est couronnée λαμπρῶς, de pierres ὑδάτων μεστοί aux éclats τερπνά et χαρίεντα. Le narrateur se trouve fasciné par sa beauté:… μετὰ θάμβους καὶ ἡδονῆς... C'est une description bien profane par son aspect matériel; il n'est de chrétien ici que la citation d'un passage du Psaume 17 (vers. 13) insérée –enchâssée, devrait-on dire– en fin d'ἔκφρασις de la couronne (II, 2, 3) et s'intégrant bien dans le contexte[11]. La beauté de la chevelure sur laquelle repose la couronne est aussi soulignée par Hysminias: flottante εὐφυῶς, bouclant ὡς εἰκός. Le regard d'esthète qualifie jusqu'à l'attribut de Φρόνησις, un globe tenu dans sa main gauche, de περιτερπής (on notera le choix judicieux, pour un globe, de cet adjectif !). La prédominance accordée à φρόνησις chez Platon se retrouve certes dans ce passage, mais à un autre niveau de lecture: déplacée, transférée dans un registre esthétique. La quatrième Vertu, Θέμις (II, 5, 1-2), est également appréhendée, mais très succintement, comme objet de séduction physique par son visage (χαρίεσσα μέντοι τὸ πρόσωπον) et sa chevelure attachée εὐφυῶς. La particule μέντοι souligne la compatibilité entre perception de θέμις sur un mode esthétique *et* perception immatérielle (comme "divine").

Aucune remarque d'ordre esthétique ne figure dans l'ἔκφρασις des seconde et troisième Vertus, Ἰσχύς et Σωφροσύνη. Elles n'en sont pas pour autant présentées de manière identique car le narrateur, se bornant à énumérer les attributs de soldat d'Ἰσχύς (II, 3, 1-3), s'attarde en revanche sur Σωφροσύνη (II, 4, 1-5) et interprète immédiatement en un terme abstrait sa représentation: … ὅλη *σεμνὴ* τὴν ὄψιν, τὸ σχῆμα, τὸν χιτῶνα, τὸ πέδιλον... (II,

[11] Cf. F. MEUNIER, «Les citations chrétiennes chez les romanciers du XIIe siècle : une manipulation?», *Erytheia* 30 (2009) 129-140.

4, 1), «… inspirait le respect par son air, son maintien, ses vêtements, ses sandales…». Il émet un jugement de valeur fondé non pas sur des critères esthétiques mais à dimension morale. La position du corps de la jeune fille, riche d'enseignement sur le plan comportemental, est décrite en détail (IV, 4, 4-5) au lieu de la richesse matérielle de la couronne de la première Vertu. Par ces précisions, cette démarche minutieuse qui aboutit à l'explication méthodique du "σεμνή" initial, le narrateur privilégie ostensiblement au sein du groupe des quatre Vertus Σωφροσύνη.

L'approche plus abstraite de Σωφροσύνη dans sa description physique, tout entière orientée vers la démonstration du caractère σεμνή de cette allégorie, annonce déjà le type d'interprétation auquel se livre ensuite le narrateur Hysminias (II, 6, 2-7): une lecture symbolique de la fresque à partir d'un décryptage précis de la signification à la fois des attributs et de l'attitude des Vertus. L'emploi de la forme verbale κατελαμβάνομεν (II, 6, 2) qui introduit le commentaire sur chacune d'entre elles montre bien qu'il s'agit d'un dévoilement du sens exigeant une prise de distance intellectuelle (… ἐφιλοσοφοῦμεν τὰ τῶν γυναικῶν σχήματα..., II, 6, 2) pour une lecture exacte et globale de la fresque. Mais ce dévoilement du sens reste un constat abstrait. A aucun moment le narrateur n'incite au passage à l'acte, c'est-à-dire à la mise en œuvre de ces vertus dans la réalité, la sienne propre ou bien celle du lecteur. C'est en cela que l'on peut cerner l'absence de valeur morale de leur représentation, non explicitement destinée à faire progresser vers un Bien défini narrateur-héros ou lecteur. Sa finalité paraît tout autre, et elle exige pour être perçue une seconde lecture symbolique, à l'échelle de l'ensemble du roman. Sous cet éclairage chaque Vertu apparaît comme évocatrice, annonciatrice même du contenu de l'œuvre, étroitement corrélée dans sa nature et sa fonction avec tel ou tel personnage et une série d'événements. Hysminè devient en effet, par opposition au héros (VIII, 14, 3-4), l'incarnation vivante de Σωφροσύνη, Hysminias le souligne lui-même (IV, 23, 1-3), et d'autant plus volontiers qu'instinctivement, en contemplant la fresque, il l'avait élue comme sa Vertu préférée[12]. Le comportement de l'héroïne se modèle sur la représentation allégorique de Σωφροσύνη dans sa résistance au désir physique d'Hysminias (IV, 23, 1-3; V, 16, 4 à 17, 4) jusque dans un rêve de celui-ci (III, 7, 3-4) où son attitude est fort proche de la Vertu de la fresque. En même temps, en luttant physiquement contre le héros, de jeune fille elle

[12] … ὅσα... ὁ τεχνίτης τῇ φίλῃ μου παρθένῳ προσήρμοσε. Περιπτύσσομαί σου τὴν χεῖρα, γραφεῦ· ἀσπάζομαι τὴν γραφίδα... (II, 6, 5-6), «… que l'artiste avait attribués avec bonheur à la jeune fille qui me plaisait. Je te serre la main, peintre, cette représentation est à mon goût…».

se transforme en soldat, s'identifiant ostensiblement, par le recours du narrateur au champ sémantique de la guerre, en III, 7, 3-4 à la représentation d'Ἰσχύς. Par ce comportement sensé, la mise en avant de la raison prédominant sur l'instinct (concrétisé par le désir physique d'Hysminias auquel il ne sait résister, mais auquel Hysminè lui impose de résister[13]), elle incarne aussi Φρόνησις. Et tout aussi bien lorsque choisissant une stratégie efficace adaptée à la situation difficile dans laquelle ils se trouvent, elle conseille à Hysminias d'accepter l'amour de Rhodopè devenue sa rivale mais susceptible de les libérer tous deux de leur esclavage (IX, 22, 4-5 et X, 3, 1-2). Quant à la quatrième Vertu, Θέμις, la Justice divine (II, 6, 7), elle s'exerce en fin de roman par l'intermédiaire de l'oracle d'Apollon (X, 13, 2-3) dont le prêtre fait vigoureusement respecter et exécuter le contenu, libérant des Grecs asservis par des Grecs (X, 14, 1 à 15, 4). C'est grâce à cette intervention de Θέμις que l'heureux dénouement se produit et que le mariage final, but ultime poursuivi par les héros, peut avoir lieu.

La fresque des Vertus a ainsi un fonctionnement interne par la projection, l'incarnation, de ses figures peintes dans la réalité romanesque, et n'a pas pour objectif affiché sa projection à l'extérieur de l'œuvre à des fins d'édification.

En transitant chez les Grecs par Aristote (*Ethique à Nicomaque,* IV, 3, 6), Philon d'Alexandrie, juif[14], le schéma platonicien des vertus cardinales s'était-il donc ensuite transformé pour répondre aux exigences nouvelles du christianisme?

Rappelons que très peu d'auteurs byzantins font référence à ce groupe des vertus cardinales. Athanase d'Alexandrie est le premier d'entre eux, dans

---

[13] IV, 23, 1-2 pour Hysminias; V, 17, 4 et VII, 4, 2 pour Hysminè.

[14] Chez cet auteur, dans le *De sacrificiis Abelis et Caïni,* § 27 (éd. du Cerf, Paris, 1966), les quatre vertus platoniciennes sont noyées au milieu de l'énumération du cortège de toutes les Vertus. Elles ne sont donc pas distinguées ici comme les quatre Vertus cardinales. On identifiera tout de même une corrélation avec la fresque des Vertus d'*Hysminè et Hysminias*: la personnification des Vertus. Traité spécifiquement consacré à quatre vertus, le *De virtutibus: de fortitudine, humanitate, paenitentia, nobilitate [Περὶ ἀνδρείας, φιλανθρωπίας, μετανοίας, εὐγενείας]* (éd. du Cerf, Paris, 1962) ne les retient pas non plus dans leur ensemble mais uniquement ἀνδρεία, la première nommée, représentant la plus haute forme de courage: combattre pour la religion. On ne trouve non plus ni dans le *De Josepho,* § 153 (éd. du Cerf, Paris, 1964) ni dans le *Quod deus sit immutabilis*, § 164 (éd. du Cerf, Paris, 1963) le groupe des quatre Vertus platoniciennes, mais deux (*De Josepho*) ou trois (*Quod deus…*) d'entre elles, accompagnées d'une ou deux autres, variables. Quant au *De specialibus legibus,* § 145, il fait apparaître côte à côte ἰσχύς ('force physique') et ἀνδρεία ('virilité') dans un contexte particulier: la valeur symbolique de telle partie des victimes sacrificielles attribuée aux prêtres.

la *Vie d'Antoine* datant du milieu du IVe siècle[15]. En un seul passage (17, 7) les quatre vertus se trouvent présentées simultanément, mais elles sont seulement énumérées au cours d'un long discours d'Antoine, les premières au sein d'une liste de dix vertus, dans l'ordre platonicien décroissant des *Lois,* I, 631c, avec l'emploi de σωφροσύνη et non de la périphrase qui s'y substitue ici chez Platon. Sinon, elles sont isolément mentionnées. Φρόνησις, en 22, 2, s'applique à Dieu, et l'on notera la correspondance avec le contexte de la citation du Psaume 17, vers. 13, insérée dans l'ἔκφρασις de la fresque des Vertus chez Makrembolitès. Mais la Φρόνησις de cette fresque ne s'applique justement pas à Dieu et n'a rien de chrétien en particulier par l'ostentation de sa richesse matérielle, même symboliquement interprétée. Le sens d'ἀνδρεία dans le contexte chrétien de la *Vie d'Antoine* (27, 1; 64, 3, mais surtout 36, 3), 'force d'âme', 'force de résistance' aux tentations incarnées par les démons, recouvre en partie ('résistance au désir') le sens platonicien d'ἀνδρεία en le dépouillant de ses connotations physiques, en n'en conservant que la dimension morale, et cette vertu paraît ainsi l'équivalent de la σωφροσύνη platonicienne. Inversement, σωφροσύνη (79, 5; 87, 5), 'tempérance', 'résistance aux plaisirs', vertu emblématique d'Antoine, correspond au sens plus concret d'ἀνδρεία chez Platon. Δικαιοσύνη dans la *Vie d'Antoine* (44, 3) apparaît dans un contexte dont la problématique est assimilable à celle de la *République*. Les moines ont créé dans le désert une cité idéale de piété et de justice. Le concept global d'ἀρετή est comme chez Platon particulièrement valorisé puisqu'on dénombre dans cette *Vie* 23 occurrences du terme, à comparer à l'unique emploi d'*Hysminè et Hysminias*, postérieur à la présentation des Vertus.

La *Vie d'Antoine* présente une interprétation chrétienne des vertus platoniciennes. En revanche au siècle suivant le rhéteur Sôpater, confrontant dans ses *Prolegomena in Aristidem* Aristide et Platon, est amené à évoquer les quatre vertus[16] en se situant dans une perspective platonicienne. Il se borne à les énumérer sans les définir sauf σωφροσύνη, dont le contenu, «τῶν ἡδονῶν ἀμελεῖν», ne recouvre pas entièrement la définition de la *République*, 430e. En fin du Ve siècle, Enéas de Gaza, sous couvert d'un dialogue à la manière platonicienne, le *Théophraste,* fait tenir au personnage d'Euxitéos, disciple de Théophraste mais en réalité porte-parole de l'auteur, un langage d'apparence seulement néo-platonicien, en fait sous-tendu par une réflexion chrétienne qui amène à une double lecture du texte. Dans un passage de ce

[15] Ed. du Cerf, Paris, 1994.
[16] *Aristides,* vol. 3, éd. Reimer, Leipzig 1829, p. 750, 26 seq.

dialogue sur le bonheur et l'attitude philosophique face à la mort, les quatre vertus platoniciennes, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, φρόνησις, sont mentionnées par Euxitéos[17] suivant cet ordre (= *Phédon,* 69b, seconde occurrence[18]), sans recevoir aucune définition, comme étant à la source de l'εὐδαιμονία et recherchées par les hommes bons. Dans ce discours d'Euxitéos convergent les approches (néo-)platonicienne et chrétienne des vertus cardinales, mais l'évocation des vertus est très superficielle puisqu'elle se limite à une énumération.

La mention du groupe des vertus cardinales ne réapparaît que beaucoup plus tard, au début du IXe siècle, dans la *Μικρὰ κατήχησις* de Théodore Stoudite. Le titre de l'œuvre témoigne suffisamment de ses objectifs, et on a donc ici une interprétation purement chrétienne des vertus cardinales nécessaires pour Th. Stoudite à la construction du temple intérieur, reflet de la demeure céleste. Leur groupe est simplement énuméré[19] dans l'ordre qui est celui, spécifique, de la *République,* IV, 428b (mais φρόνησις au lieu de σοφία chez Platon), inséré entre une première vertu nommée, théologale, «τοῦ θεοῦ φόβος» et, quelques lignes plus loin, l'ἐγκράτεια au sens d' 'empire sur soi', 'modération-pondération', non synonyme donc de σωφροσύνη à l'acception ici traditionnelle plus restrictive et plus concrète de 'tempérance'.

Un siècle plus tard, la *Vie de saint Démétrianos* se montre riche de réflexion sur l'importance des vertus (d'où la récurrence de l'emploi d'ἀρετή dans cette *Vie*), mais la pensée chrétienne s'est aussi organisée dans le texte puisque les vertus cardinales y sont indissociables des vertus théologales (πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη)[20]. L'auteur de cette *Vie* s'applique à démontrer que les grandes figures bibliques (Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Job, Moïse…) pratiquaient déjà assidûment ces vertus et s'érigent ainsi en parangons, en particulier pour Démétrianos. Comme dans les œuvres précédentes, les vertus cardinales se trouvent énumérées sans recherche de contenu; en revanche sont présentés les avantages de leur possession. Il s'agit là d'une transformation notable par rapport aux textes précédents, même réinterprétant en termes chrétiens les vertus platoniciennes, puisque dans cette *Vie* elles sont

[17] Ed. S. Jodice, Naples 1958, p. 20, 17 seq.

[18] Seule cette occurrence du *Phédon* présente les vertus dans cet ordre. Toutes les autres occurrences du groupe chez Platon sont présentées dans un ordre différent. Le *Phédon* paraît bien en effet l'une des sources de ce passage du *Théophraste*.

[19] Ed. V. Lecoffre, Paris 1891, § 55.

[20] Le texte de cette *Vie* se trouve présenté par H. Grégoire, «Saint Démétrianos, évêque de Chytri», *Byzantinische Zeitschrift* 16 (1907) 204-240. La réflexion formulée par le narrateur sur les vertus se trouve aux pp. 218-219, et les quatre vertus sont mentionnées p. 219, 68-73.

identifiées –ultime "récupération" du matériau philosophique païen– comme remontant au-delà du schéma platonicien dépassé, dans tous les sens du terme, s'inscrivant dans un schéma des origines, dans une tradition monothéiste, pré-platonicienne.

Dans le récit de *Barlaam et Joasaph* [21], il y a bien mise en œuvre des vertus proposée par Barlaam à Joasaph afin de mener une vie aussi chrétienne que possible (313v seq.) S'agit-il toujours des mêmes vertus cardinales? On peut tenter de les identifier, au milieu d'autres vertus citées, sous une terminologie différente. Barlaam en effet conseille à Joasaph d'être «… ἐγκρατής, σώφρων...», de faire preuve de «… κρίσις καὶ ἀνταπόδοσις δικαίων καὶ ἀδίκων», et de témoigner d'une «μεγάλην ἔννοιαν... ». Ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, φρόνησις: malgré le changement de désignation elles paraissent énumérées dans un ordre qui correspond à celui des *Lois,* XII, 964b et 965d. Mais on observe, si c'est bien des quatre vertus cardinales qu'il est question, un glissement de la synonymie σωφροσύνη / ἐγκράτεια (*Rép.* 430e) à la synonymie ἀνδρεία / ἐγκράτεια. En tout cas, ces quatre vertus ne sont pas isolées dans un groupe particulier et unifié pour être mises ici en valeur en tant que cardinales.

Un seul auteur du XIIe siècle, Michel Choniatès dans ses *Λόγοι* [22], mentionne le groupe des quatre vertus cardinales. Il est intéressant de voir comment un contemporain de Makrembolitès les présente. En fait par rapport aux textes précédents il en offre une approche totalement rénovée et exclusive. C'est-à-dire qu'elles se trouvent citées (§ 29) dans les termes platoniciens non pas pour être réinterprétées en tant que telles dans une perspective chrétienne, mais dans le cadre d'une confrontation avec leur équivalent chrétien très valorisé par rapport à trois d'entre elles, rejetées avec mépris. Le résultat de la comparaison est donc tranché: aux chrétiens la δικαιοσύνη opposée à la δικαιοπραγία d'Aristide, aux Grecs la σωφροσύνη, l'ἀνδρεία et la φρόνησις au profit de l'ἀγνότης, la γενναιότης et la σύνεσις pour les chrétiens. Choniatès s'est ainsi détaché du schéma platonicien, païen.

Quoi de commun entre cette approche de Choniatès et la fresque des Vertus chez Makrembolitès? Rien. Globalement, chez les auteurs byzantins jusqu'au Xe siècle, la présentation du groupe des vertus cardinales se situe dans l'axe platonicien, avec une double orientation: réappropriation de ce schéma en termes chrétiens, ou continuité à travers la pensée néo-platonicienne. Makrembolitès ne pratique non plus ni l'un ni l'autre de ces choix.

---

[21] Ed. utilisée: P. BASILEIOU, *Βαρλαάμ και Ιωάσαφ*, Thessalonique: Arist. Panepist. Thess., 2004

[22] Ed. utilisée: S. P. LAMPROS, *Orationes,* 4, Athènes 1879.

Il réinterprète librement ce motif. En outre, ce qui caractérise l'originalité de sa démarche n'est pas la représentation allégorique elle-même –l'allégorie est chose courante à Byzance– mais la représentation allégorique des vertus cardinales. Et de surcroît non pas reconnue, revendiquée comme telle par l'écriture, mais témoignant du désir de masquer l'écriture en tant qu'instrument initial de conception derrière la peinture prétendument (?)[23] à l'origine de cette représentation, l'écriture se bornant à re-produire. Le narrateur Hysminias insiste sur ce point à propos de l'ἔκφρασις de la première Vertu[24] mais surtout de la troisième[25]. Il se présente comme un simple interprète du peintre, chargé de déchiffrer la symbolique picturale[26], en aucun cas comme le créateur de cet ouvrage hors-normes. Ainsi l'auteur se dégage de toute responsabilité de l'*inventio* en l'attribuant au peintre: désignation spécifique de deux Vertus, insérées à l'intérieur d'un ensemble qui trouve son explication dans la symbolique interne au roman, évacuation du qualificatif ἀρετή qui pousse à ne pas les identifier selon un schéma d'avance connu. La présentation des Vertus ne résonne pas ici en termes chrétiens. Elles ne concrétisent pas le cheminement à accomplir par le fidèle pour aller jusqu'à Dieu. Elles convergent vers un objectif précis, la célébration finale d'un Eros tout charnel légitimé par le mariage, la tension –dans tous les sens du mot– du roman reposant sur la mise en scène d'une Σωφροσύνη passée grâce à l'art-démiurge (II, 7, 5 et IV, 23, 1) du statut d'allégorie peinte à celui d'héroïne bien tentante. C'est sur ce point précis –Eros licite uniquement dans le mariage[27]– que ce roman est édifiant, dans un sens chrétien.

Florence MEUNIER

36, Rue Thiers
92100 Boulogne (France)
florence.meunier0583@orange.fr

[23] Prétendument puisqu'il n'existe pas à Byzance de représentation iconographique des vertus cardinales. ... Ou bien Makrembolitès s'inspirerait-il d'une représentation iconographique occidentale du groupe des quatre Vertus?

[24] … οὕτως ὁ τεχνίτης ἀκριβῶς τὴν φύσιν τῶν λίθων ἀπεμιμήσατο (II, 2, 2).

[25] Περιπτύσσομαί σου τὴν χεῖρα, γραφεῦ,... χάριν ὁμολογῶ σοι … (II, 6, 6).

[26] Le commentaire d'Hysminias qui suit l'ἔκφρασις d'Eros, contiguë, est éloquent : Ἔχω σου, τεχνῖτα, τὸ αἴνιγμα ... κἂν Σφὶξ γένῃ, Οἰδίπους ἐγώ ... (II, 8, 2).

[27] Ce qu'illustrent à la fois une double lecture de la citation de Grégoire de Nazianze (II, 8, 1) commentant la contiguïté des deux fresques Vertus / Eros et le déroulement de la suite du roman: Eros, d'abord considéré comme une incarnation du "vice" bascule du côté de la "vertu" lorsqu'il est autorisé par un mariage fondé sur une exigence de virginité.

Recibido: 27.01.2010
Aceptado: 25.02.2010

JOSÉ BRIENIO Y SU CRÍTICA MORAL A LOS CRETENSES (*c.* 1400): EL PECADO DE VESTIR A LAS MUJERES CON ROPAS DE VARÓN*

RESUMEN: En este artículo intentamos dilucidar el significado, hasta ahora inexplicado, de una frase crítica que aparece en la invectiva de José Brienio contra los cretenses de su época, en la que afirmaba que los hombres vestían a sus mujeres con ropas de varón.

PALABRAS CLAVE: José Brienio, Creta, mujer dominante, travestismo femenino, carnaval, guerra de los sexos, mundo al revés, batalla por los pantalones / calzones.

ABSTRACT: This article tries to elucidate the meaning, so far unexplained, of a critical sentence that appears in Joseph Bryennius' invective against the Cretans of his time, in which he affirmed that men dressed their wives in men's clothes.

KEY-WORDS: Joseph Bryennius, Crete, domineering wife, female cross-dressing, carnival, war of sexes, topsy-turvy world, quarrel for the trousers / breeches.

1. INTRODUCCIÓN

José Brienio fue enviado, en calidad de clérigo ortodoxo, en misión apostolar a la isla de Creta a finales del siglo XIV (*c.* 1385), donde permaneció hasta su regreso a Constantinopla, probablemente durante el reinado de Manuel II Paleólogo (1397-1425)[1]. En la isla su obra fue muy estimada, aunque

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Grupo Consolidado del Plan Andaluz de Investigación HUM426 (Universidad de Cádiz).

[1] Para su actividad en Creta, cf. IOANIDIS (1985): 74-77.

produjo malestar entre determinados sectores por la crítica feroz que había realizado a la vida disoluta de los ortodoxos del lugar, tanto hombres como mujeres (solteras, casadas y viudas) y sacerdotes. Su actividad crítica contra los clérigos ortodoxos de la isla llegó al Sínodo de Constantinopla, que intentó apartarlos de sus funciones. Pero estos amenazaron con pasarse a la Iglesia latina y acusaron a Brienio de inquisidor, denunciándolo ante las autoridades venecianas de la isla como contrario al régimen, por lo que fue encarcelado y expulsado de Creta.

En el amplísimo catálogo crítico[2] de las deficiencias ético-morales de los cretenses de su época que nos ofrece, José Brienio menciona una muy curiosa, cuyo significado aún no ha sido esclarecido: «los hombres cretenses visten a sus mujeres con ropas de varón» (στολαῖς ἀνδρικαῖς τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ἐνδύουσιν). Al respecto, Tomadakis (1947: 114) escribe: «Περίεργοι είναι και αι ειδήσεις περί γυναικών φερουσών ανδρικάς στολάς […]: *Ὅτι στολαῖς ἀνδρικαῖς τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ἐνδύουσιν*»[3]. Y en la nota correspondiente a pie de página (n. 1) se pregunta si no se tratará de una referencia a la costumbre vigente durante los Carnavales («Κατά τας Απόκρεω;»). Previamente, Brienio recrimina a sus feligreses que duerman, tanto hombres como mujeres, completamente desnudos y sin el más mínimo pudor (Ὅτι γυμνοί, ὡς ἐγεννήθησαν, οὐ μόνον ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ τὸ τῶν γυναικῶν φῦλον, καθεύδειν οὐκ ἐπαισχύνονται).

El estilo del capítulo que contiene las críticas de Brienio es fundamentalmente lacónico, lo que parece incitar a los estudiosos a ofrecer de ellos una exégesis asimismo breve, tal como indicaba Oeconomos (1930: 232):

> «Pour se faire entendre […] il lui suffisait de désigner par un seul mot, le mot propre, la chose qu'il visait. Le laconisme ne laisse pas d'embarrasser quelques fois la posterité qui eût fait son profit d'une explication même brève».

Al investigador actual, pues, le toca descifrar las distintas informaciones que se enumeran en el documento, dimensionándolas en su justa medida (p. 231).

Hasta el momento no se ha ofrecido una interpretación plausible al comentario crítico de Brienio contra esta supuesta actitud inmoral de los cre-

---

[2] El capítulo lleva por título «Τίνες αἰτίαι τῶν καθ' ἡμᾶς λυπηρῶν», donde Brienio relaciona los pecados del pueblo con la decadencia intelectual y moral del período de los Paleólogos, siguiendo las ideas milenaristas y escatológicas sobre el fin del Imperio (cf. Ševčenko [1961]: 184 y *passim*). El estado moral de la sociedad bizantino-cretense a partir de la crítica de Brienio ha sido estudiado en parte por Oeconomos (1930), Tomadakis (1947): 80-126 y Ioanidis (1985): 30-52. Tomadakis (*ibid.* p. 81) dice expresamente: «Η εποχή εις την οποίαν ζη είναι κρατικής παρακμής, κοινωνικής εξαθλιώσεως και ηθικής πτώσεως».

[3] Cf. Vúlgaris (1784): 120-121 y Ioanidis (1991): 130.

tenses. Eso es lo que intentaremos nosotros en este trabajo, analizando brevemente el rol tradicional de la vestimenta en la diferenciación social de los sexos; la dicotomía mundo real / mundo posible en la Edad Media y la permisividad transgresora durante las fiestas; el tema del mundo al revés y la importancia que en él jugaba el papel de la mujer dominante y, finalmente, el motivo literario del travestismo femenino expresado en las canciones populares griegas modernas mediante la fórmula "se vistió de varón" (αντρίκια εντύθη).

2. El valor social y religioso de la vestimenta

La ropa viste nuestra identidad y, por así decirlo, cada identidad exige un vestido diferente. No solo a cada tipo social conviene, según las convenciones tradicionales, un hábito propio, sino también a cada sexo específico, y cada uno de esos hábitos refleja y encierra un modelo de conducta. Esta convención, que ayuda a la jerarquización social de los sexos en todas sus facetas, ha sido siempre refrendada por la Iglesia y la religión. La ley mosaica es clara en cuanto al cambio de hábito: «No llevará la mujer vestidos de hombre ni el hombre vestidos de mujer, porque el que tal hace es una abominación para Yaveh, tu Dios» (*Deut.* 22.5). Esta estricta prohibición convierte el travestismo femenino en un tabú social que ratifica la superioridad del hombre respecto del sexo opuesto, constriñendo a la mujer a un estereotipo de sujeción al hombre y otorgándole roles sociales pasivos[4]. Las distintas menciones a la ropa femenina en la Biblia dejan entrever la clara intención del hombre de ocultar, en sentido figurado, una peligrosa virilidad latente que hay que controlar para que no ponga en jaque a la masculinidad hegemónica (Pellegrin 1999: 4, y Haulotte 1966). El vestido, pues, es la prenda que ha situado a la mujer en su puesto en la sociedad[5], manteniéndola al

[4] «[...] L'interdit réligieux de l'inversion des habillements sous-tend et soutient toutes les formes de la division sexuelle qu'elle soit celle des apparences, des rôles, des fonctions ou de fantasmes» (Pellegrin [1999]: 23). La idea de la masculinidad hegemónica planea sobre toda la estructura que rige el orden vestimentario y se encuentra claramente expresada en los escritos de los padres de la Iglesia. Cf. Cirilo de Alejandría (Migne *PG* 68, 1068C): ἡγεμονικώτατον δὲ τὸ ἄρσεν ἀεί, καὶ ἐν δευτέρᾳ τάξει τὸ θῆλυ πανταχῇ («el hombre es siempre el más apto para el mando, y en segunda instancia la mujer en todo lugar»). Esta idea, aceptada como ley universal a partir de la interpretación sexista de ciertos pasajes bíblicos, articula la relación de subordinación de la mujer al hombre (Topping [1983]: 8 y 12).

[5] Especialmente dentro del matrimonio, cf. Pablo, *Col.* 3,18: «Esposas, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor», pero también en sentido general, porque el hombre

margen de toda actividad que no sea la maternidad (Descamps 1979: 125). Toda transgresión en la vestimenta femenina, especialmente la que usurpa los signos externos masculinos, actúa contra la ley divina, las santas escrituras y la ley canónica. Mientras que a los hombres convienen los pantalones, como símbolo fálico y exponente de su libertad de movimientos en el espacio público, el hábito femenino, como la propia mujer, está abierto por abajo, dejándola simbólicamente desprotegida (p. 124), por lo que esta, además de prudencia y recato, necesita la protección-sujeción al varón[6]. Una pretendida igualdad en el vestir reivindicaría la igualdad social entre los sexos, algo insospechado en una sociedad como la medieval, perfectamente dicotomizada y compartimentada. La mujer que así actuaba se exponía al escarnio y la deshonra públicos, bien en sentido real (mediante agresión sexual o violación consumada) o en sentido simbólico y figurado (desnudamiento, rapado del cabello, etc)[7].

3. Los dos mundos del hombre medieval

Los hombres medievales participaban por igual de dos vidas: la oficial y la del carnaval, la una sagrada, seria y oficial y la otra profana, cómica y no oficial, «que coexisten sin fusionarse ni mezclarse» (Bajtín 1971: 90). Dividían el mundo en dos esferas: la de los hechos y la de la fantasía (Cox 1970), pero a sabiendas de que la segunda ha de ser regida por la primera, sobre la que impera la razón. La transgresión permitida circunstancialmente nos permite expresar ansiedades reprimidas, pero siempre en el espacio y el tiempo acotados para ello: es el tiempo ritualizado de la fantasía social (p. 87). En ese paréntesis de permisividad, las contradicciones sociales toman cuerpo y cumplen su función catártica, mostrándonos otra realidad "posible

«es imagen y gloria de Dios. La mujer, en cambio, es gloria del varón» (Pablo, *1Cor.* 11.7). Por ello, dice Pablo, la mujer debe llevar el velo como signo externo de sumisión al hombre (*ibid.* 11.10).

[6] Toda la vestimenta femenina tradicional es un signo de represión sexual y de subordinación social al varón dominante. El sistema relativamente "fijo" de la vestimenta masculina, por su parte, es un signo exterior y visible de su estrictez y de su adherencia al código social que beneficia su posición hegemónica (aunque, al mismo tiempo, a través de sus atributos fálicos –como los pantalones–, simboliza los rasgos fundamentales de su naturaleza sexual) (Flügel [1964]: 145).

[7] Esta tradición puede hallarse incluso en las canciones populares griegas que siguen el tratamiento euromediterráneo del tema (cf. González Rincón [2008], Romeos [1953] y Saunier [1989]) y también en otras de distinta procedencia. Cf. *infra*.

ficticia". Pero cuando estas transgresiones se convierten en pretensiones en el espacio y el tiempo reales, es decir, en el mundo ordenado y sacralizado según convenciones sociales sancionadas por la religión, son consideradas espurias y catalogadas como locura o delito, puesto que conllevan el fin del orden establecido y refrendado por las leyes sociales y religiosas (lo absurdo lo señala como único "posible real")[8]. Uno de los elementos indispensables del carnaval era el disfraz, la renovación de la ropa y de la personalidad social, permitiéndose que el hombre se vistiera de mujer y la mujer de hombre. Otro elemento igualmente importante era la permuta de las jerarquías. La lógica de las cosas "al revés" y "contradictorias" y de otros procedimientos utilizados para la carnavalización del mundo, incitan, a su vez, a la comprensión de la relatividad de las verdades y las autoridades dominantes (Bajtín 1971: 16 y *passim*). Esta rica tradición popular conseguía representar mediante un solo símbolo toda una visión de la realidad, consiguiendo una efímera igualación entre desiguales cuya carga subversiva servía como válvula de escape a tensiones que podían ser peligrosas para el orden imperante. Las imágenes de lo realmente imposible funcionarían como un mecanismo de enmascaramiento de deseos peligrosos, vengativos o anárquicos, reprimidos o inconscientes. Así, vendrían a representar la parte pública de la réplica de los dominados (la contracultura) al discurso dominante de la jerarquía y la deferencia. Sin embargo, paradójicamente, el efecto acumulativo de estas imágenes de inversión contribuiría a descartar simbólicamente cualquier cambio radical en la jerarquía social, refrendando el orden existente (Scott 2000: 198-204; Kunzle 1978: 82, 89 y *passim*).

4. La guerra de los sexos

El tema de la guerra de los sexos ha sido profusamente tratado por la literatura y las artes desde antiguo, haciendo uso de un amplio abanico de motivos cómicos, burlescos, paródicos y satíricos que encontramos hasta bien entrado el siglo XIX (cf. Flaubert 1911 y Beaumont-Maillet 1984). Dos de sus facetas fueron muy conocidas a lo largo de la Edad Media y plasmadas de diferentes modos a lo largo del tiempo: la de la "disputa por los pantalones"

[8] Un burgués de París del siglo XV (1446), retomando las profecías de cierto clérigo, afirmaba que el Anticristo «sera né de par le diable, en temps de toutes guerres» y que «tous jeunes gens seront deguisés d'habit, tant femmes que hommes, tant par orgueil comme par luxure» (p. 431, *apud* Pellegrin [1999]: 26).

y la del "mundo al revés", motivos muy fructíferos del imaginario tradicional sobre la polarización de los sexos.

4.1. La "disputa por los pantalones"

Desde la alta Edad Media, hombre y mujer aparecen representados con atavíos muy distintos y propios de su diferenciación de sexo. Como atributos propiamente masculinos, se encuentran los calzones o pantalones y las armas, simbolizando su lugar preeminente en la sociedad. A la mujer (incluso bajo la forma de Eva) se la dibuja, aparte de con su vestimenta propia, con los atributos considerados femeninos por excelencia (los *arma mulieris*) y de sumisión simbólica al varón: el huso, la rueca o el telar[9]. Esta forma de reconocimiento de la hegemonía masculina dentro de la jerarquía social se mantendrá hasta bien entrado el Renacimiento, y la hallamos en numerosas ocasiones en los márgenes de los manuscritos iluminados.

En estas mismas ilustraciones encontramos la parodia y la burla del paradigma de hombre dominado por su esposa en la figura de Aristóteles cabalgado por Filis, su amante, basada en la conocida historia que circulaba en la época[10]. Asimismo, la del caballero en armadura que trabaja con la rueca mientras su mujer maneja el huso, o a la inversa[11], o la del hombre que hace uso de la rueca para ahuyentar a algún animal doméstico[12]. En este mismo sentido habrían de ser interpretadas las ilustraciones satíricas que dibujan a caballeros vestidos de armadura atacados y/o vencidos por una mujer a caballo que, en lugar de lanza, esgrime la rueca y el huso (figs. 1 y 2). Incluso hallamos una ilustración de fuerte fondo simbólico en la que un hombre (¿el marido?) intenta hacer bajar por la fuerza de un hacha a una mujer que se ha encaramado en lo alto de un artefacto elevador, rompiendo el dispositivo que la mantiene en alto, poniendo de manifiesto tanto la distorsión de los valores simbólicos (y sociales) de lo alto y lo bajo (Bajtín 1971: 361-362) como

[9] Clemente de Alejandría (Migne *PG* 8, 581A-B) excluía a la mujer de labores intelectuales, considerándola más apta para la rueca y el huso, en función de sus limitadas capacidades (Topping [1983]: 9). Para la representación de las mujeres en los *marginalia* de los manuscritos medievales y sus diferentes implicaciones, cf. Verdier (1975), especialmente pp. 123, 129-134, 130, 134 y 136.

[10] Cf. Randall (1966): CXV, 554 y 555. Esta historia se utilizaba como ejemplificación de todas las historias de otros grandes hombres que fueron llevados a la perdición por causa de una mujer, como Adán, Sansón, Salomón, San Juan Bautista e incluso Virgilio (Gutiérrez Baños [1997]: 158).

[11] Cf. Randall (1966): CLVII, 734 y 735.

[12] Cf. Randall (1966): LXXI, 341.

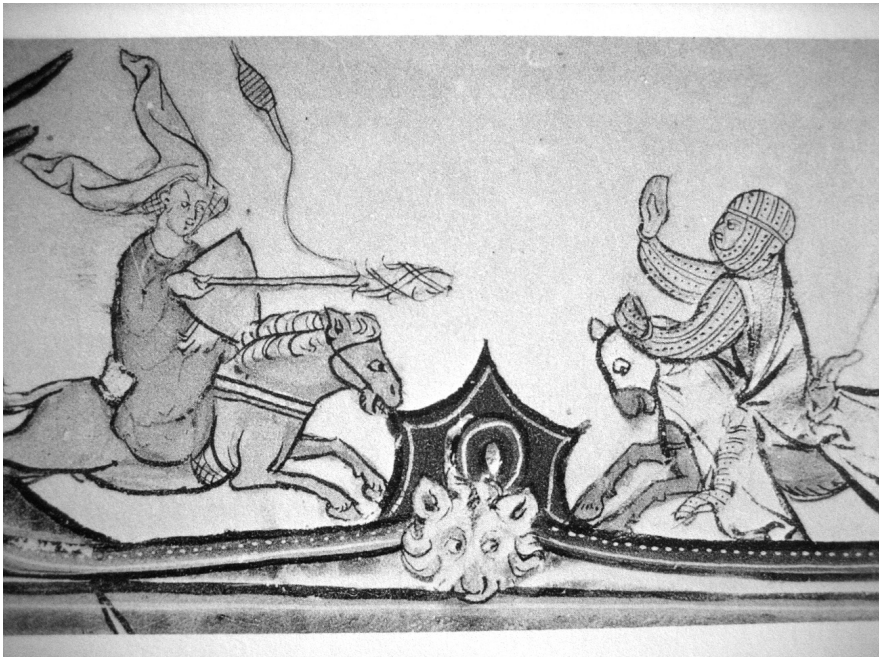


Figura 1. Caballero atacado por una mujer. New Haven, Yale University Library, Lancelot del Lac f. 226 (s. XIII) (Randall CXLIX).

la necesidad de restaurar su sentido original, en el que la mujer ocupa el lugar de sumisión[13] (fig. 3).

Pero los que interesan especialmente a nuestro propósito son los que tratan el conocido motivo popular de la "disputa por los pantalones / calzones" como muestra del eterno conflicto entre los sexos en la batalla por la domi-

[13] Ya Randall (1966: CLVI, 731) se preguntaba, muy acertadamente, si en esta ilustración no se trataría de la parodia de las pretensiones de una virago. Verdier (1975: 136) pone en relación esta imagen con la de la rueda de la Fortuna, considerando que la mujer paródicamente coronada con un carrete de costura hace las veces de reina destronada que deja caer su huso a modo de cetro. Aunque no sucede así en todos los casos, muchas de las imágenes marginales podrían ser consideradas como *exempla* negativos representando los pecados del mundo, criticando y satirizando determinadas actitudes (Camille [1997]: 159, n. 151).

Figura 2. Caballero atacado por una mujer. London, British Museum, Yates Thomson Ms. 8 f. 224 (s. XIV) (Randall CXLIX 709).

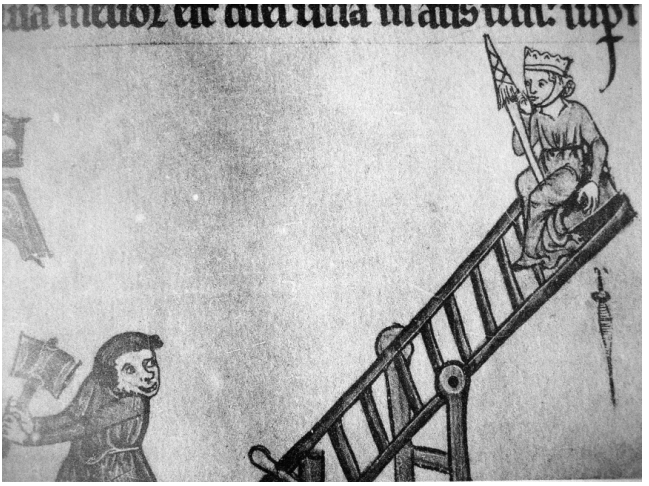


Figura 3. Mujer con huso y rocadera sobre artefacto elevador. Belvoir Castle, Duke of Rutland Collection, Rutland Psalter f. 86 (Randall CLVI 731).

Figura 4. Disputa por los pantalones. Nueva York, William S. Glazier Collection, Ms. 24 f. 30v (s. XIV) (Randall CXXI 576).

nación y como ejemplo de la inversión de los roles de sexo[14]. En estas ilustraciones aparecen el marido y la mujer peleándose por llevar los pantalones, prenda masculina por antonomasia, exponente de la dominación del varón sobre la hembra y símbolo de la autoridad doméstica (fig. 4). En alguna de ellas, incluso, la mujer ha logrado arrebatárselos al marido y está a punto de ponérselos, mientras que el marido, desnudo y con la cabeza velada, ha tomado, para su escarnio, los símbolos femeninos conocidos: la rueca y el huso (fig. 5)[15]. La exposición impúdica de los grandes genitales del hombre en esta última ilustración parece obedecer a la crítica implícita a los peligros de la excesiva lujuria, que conduce al varón a entregarse en manos de la mujer (Gutiérrez Baños 1997: 159). Estos ejemplos del *ridiculum* en los *marginalia* encuentran su razón de ser como modelos de *persuasio*. Se trata, en definitiva, de la utilización de lo cómico al servicio de la Iglesia y su mensaje teológico, reflejado en lo social (Müller 1995: 28 y 30).

Este motivo perduró en el tiempo por sus implicaciones cómicas tanto en la literatura como en la iconografía (Bureau 1995: 111-113). En el s. XVI, el grabador flamenco Hieronymus Cock (1510-1570), en su obra *Overhand (Tener el control: Batalla por los pantalones),* satiriza a las mujeres dominantes y a los maridos calzonazos[16]. Bajo el grabado, unos versos explican la imagen: «Donde la mujer tiene el control y lleva los pantalones, Juan[17] el Hombre vive de acuerdo con los dictados de la falda» (Gibson 1978: 677). Una inscripción en latín en la parte superior del grabado asevera que la mujer ansía la dominación y que cuando esta lleva los pantalones enciende la chispa del conflicto en la familia. Uno de los hombres en la imagen entrega sus pantalones a su mujer, un gesto que tradicionalmente expresa la sumisión del hombre (p. 678). Este mismo tema, convertido en proverbio, fue ilustrado por Peter Brueghel el Viejo (1525-1569) con el lema: «Cuando la mujer lleva los pantalones y tiene el control, entonces Juan debe siempre

[14] Este motivo de la disputa por los pantalones o de la mujer que lleva pantalones forma parte, asimismo, del motivo más amplio del mundo al revés como modelo de la inversión del orden sexual y familiar (cf. *infra*).

[15] En la época clásica encontramos, asimismo, la historia de Hércules y Ónfale, reina de Lidia, que subyugó al héroe apropiándose de su maza y su piel de león y entregándole, a cambio, una rueca, a la vez que lo insertaba en su séquito femenino a su servicio.

[16] Este grabado (Museo Boymans-van Beuningen, Roterdam) está basado en un diálogo entre los defensores y los detractores de las mujeres escrito por Matthijs de Castelein que lleva por título «Refereinen van Overhand», en su libro *Const van Rhetoriken* (Ghent 1555).

[17] El nombre propio Jan / John (Juan) es utilizado popularmente para referirse a los genitales masculinos.

Figura 5. Libro de las horas, Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. Vit. 25-3 f. 48r (s. XV).

bailar al son de sus órdenes» (Blum 1918: 238 y Randall 1958: 275). La imagen del marido calzonazos con rueca y huso como muestra de su sumisión se encuentra asimismo en un grabado de Israhel van Meckenem (Gibson 1978: 678, n. 27) y otros ejemplos del motivo de la lucha por los pantalones pueden encontrarse en un grabado de Cornelius Massys (1550), así como en algunas obras literarias de este periodo. Se nos conservan igualmente grabados del siglo XVIII sobre este mismo tema cómico que incita a la racionalidad (masculina) del mantenimiento del orden establecido con las mismas imágenes, en los que aparecen hombre y mujer disputándose los pantalones, blandiendo cada uno sus armas: él, la maza (símbolo fálico), y ella, la rueca (fig. 6).

Figura 6. Disputa por los pantalones. Francia (s. XVIII).

Todos estos ejemplos vienen a reflejar las tensiones que genera el modelo hegemónico masculino en su intento de dominar a las mujeres. En tanto que grupo social dominante, el hombre genera ideologías y acciones para mantener su supremacía sobre aquellas, y estas, a su vez, elaboran estrategias para renegociar su situación como grupo subalterno. En la sociedad patriarcal, el discurso masculino, sólidamente anclado en el imaginario popular –ya que la sociedad popular tiende a reconocerse en la sociedad hegemónica– intenta mantener la posición de privilegio del hombre mediante advertencias o prohibiciones que constriñan a las mujeres a permanecer en el lugar para ellas establecido (Berger-Luckmann 1986). La sociedad patriarcal dispone, asimismo, de instrumentos para obligar al hombre a cumplir con su cometido dominante. En caso contrario, es socialmente ridiculizado y desvalorizado, pudiendo llegar, en última instancia, a perder su estatus de "hombre". Por ello, el varón se ve asimismo obligado a actualizar continuamente los contenidos del estereotipo hegemónico.

4.2. El motivo del "mundo al revés"

En la concepción cristiana, el mundo ha sido creado por Dios en orden y armonía, y su inversión únicamente puede ser resultado del pecado y de las fuerzas del mal (Gutiérrez Baños 1997: 146). El motivo de la inversión de

Figura 7. Pliego francés (s. XIX).

las jerarquías fuera del momento carnavalesco suponía una subversión de estereotipos considerados sagrados e inviolables, incluyendo los que atañían a las diferencias de sexo. Uno de los motivos más perdurables que parte de la permisividad desacralizadora del carnaval es el del "mundo al revés"[18], en el que el cazador es cazado por la liebre, el zorro asado por la gallina, el hombre es herrado por el caballo, la mujer ordeñada por la vaca y otras muchas inversiones semejantes. Estas contradicciones ilógicas aparecen desde muy temprano en las ilustraciones marginales de los manuscritos medievales[19]. El clímax de la inversión del rol de sexo en estos *marginalia* se al-

[18] Se trata de un motivo conocido en toda Europa con distintos nombres: «The topsy-turvy World / The world turned upside down» en inglés; «Le monde renversé» en francés; «Die verkehrte Welt» en alemán y «Il mondo alla rovescia» en italiano. Para un estudio sobre este motivo en la Grecia clásica, cf. el libro de Kenner (1970).

[19] Cf. Randall (1966): XX, 93; LXIII, 302; LXVIII, 328 y LXXIV, 356.

Figura 8. Pliego francés (s. XIX).

canza en los *Smithfield Decretals* de Gregorio IX, ff. 137-148 (Museo Británico), donde el hombre aparece acarreando agua, lavando los platos, haciendo la colada, moliendo el trigo, cociendo el pan e incluso hilando, siendo golpeado por su mujer tras la realización de cada tarea (Randall 1966: CLVII, 734, 735; Verdier 1975: 134; Davis 1978: 168). Pero el motivo fue ampliamente utilizado hasta bien entrado el siglo XIX, como lo demuestran distintas viñetas y pliegos populares publicados hasta esa época (Kunzle 1978; Davis 1978: 163). En algunas de ellas, de origen francés, encontramos claramente expresada la inversión de los roles de sexo con ilustraciones que llevan por título «Les hommes font la cuisine et les femmes boivent à leur santé» («Los hombres cocinan mientras las mujeres beben a su salud»), «La femme monte la garde, et le mari fait la provision du ménage» («La mujer monta guardia y el marido va a hacer los recados») (fig. 7), o bien «La femme a le mousquet, la quenouîlle l'époux, et berce pour surcroix l'enfant sur ses genoux» («La mujer lleva el mosquete, el marido la rueca, y mece al bebé que

crece sobre sus rodillas») (fig. 8)[20]. Lejos de tratarse de reivindicaciones cósmicas o sociales, los artistas populares plasman la realidad invertida del "otro mundo posible", con intención, sin embargo, de corroborar la lógica del mundo real existente (Davis 1978: 153-154)[21].

5. La fórmula "ΑΝΤΡΙΚΙΑ ΕΝΤΥΘΗ" en el contexto popular griego moderno

En las canciones populares griegas modernas, especialmente en los *miroloyia* o trenos fúnebres y en las canciones sobre Jaros (la Muerte), el hombre se desprende de sus armas y sus ropas militares[22] antes de entrar en el Hades, y la mujer de sus trajes y sus joyas, ofreciendo una clara dicotomía del valor representativo que la indumentaria supone para ambos sexos. Desprenderse de las vestiduras posee, pues, el valor simbólico primario de la pérdida de la identidad personal y de sexo[23], así como del poder y autori-

[20] En esta última ilustración, la mujer lleva, además, la espada al cinto, símbolo fálico netamente masculino.

[21] Las tensiones marido / mujer en el seno familiar parecen utilizarse para simbolizar la relación de la clase subordinada a sus superiores. La sumisión de la mujer al marido era vista como modelo de la sumisión de ambos a Dios, mientras que la preponderancia de la mujer simbolizaba el caos. Sin embargo, la imagen de la mujer "desordenada" podía también servir como imagen polivalente susceptible de ampliar las opciones comportamentales de la mujer dentro y fuera del matrimonio, así como de sancionar la desobediencia política tanto para hombres como para mujeres en una sociedad que permitía a las clases subordinadas poco margen para la protesta. Así, el modelo de inversión podía ayudar a renovar viejas estructuras (Davis [1978]: 150-151, 154, 157, 172 y 183).

[22] Los ropajes y el utillaje militares poseen un grado desacostumbrado de simbolismo fálico (Flüge [1964]: 23-43 y 133-134). En el hombre, la castración está simbolizada en el acto de quitarse prendas, mientras que la posesión o la exhibición de las prendas correspondientes sirve como una reafirmación contra los temores de castración, en virtud de su simbolismo fálico. Desprenderse, pues, del yelmo y de la espada constituye un doloroso signo de castración (*ibid.* p. 134, n. 3).

[23] Tanto en la realidad social como en el imaginario, el hecho de vestirse, de desvestirse, de cambiar de vestimenta, de modificarla o de entregarla viene a ilustrar trasformaciones de la persona, de su valor, de su ser espiritual (Schmitt [1994]: 230). Platón (*Grg.*523b7) cuenta cómo Plutón se había quejado de fallos injustos en los juicios de las almas por causa de su vestimenta cuando acudían al tribunal del Hades. Por ello, Zeus ordenó que todos fueran juzgados completamente desnudos, para garantizar la justicia plena, ya que la desnudez del cuerpo suponía asimismo la desnudez del alma. El vestido, pues, oculta la "última verdad" de la persona y, en la concepción popular griega moderna presente en las canciones populares, sigue ligado al individuo incluso después de la muerte, por lo que ni la ropa ni las armas del difunto pueden ser vendidos ni usados por nadie más, sino que han de ser guardados o destruidos (cf. Apostolakis [1929]: 12-18).

dad de que ellas nos invisten. En ocasiones, despojarse temporalmente de la espada, la loriga o el cinto, en estas composiciones populares, indica una cesación voluntaria de la actividad simbólica impuesta por dichas armas; una relajación del rol con que ellas invisten al varón.

Sin embargo, existen otras canciones en las que el motivo del travestismo femenino y su intención de emulación del hombre es expresado mediante la fórmula popular estereotipada "αντρίκια εντύθη" ("se vistió de hombre" / "se puso ropas de hombre") (González Rincón 2008: 33-42). En estas composiciones, que llevan por título *Η κλεφτοπούλα* ("La joven guerrera") o *Η ανδρειωμένη λυγερή* ("La muchacha valiente"), la joven andrógina usurpa los signos externos de la vestimenta masculina (generalmente el uniforme militar y las armas) y, a su vez, el espacio público, tradicionalmente reservado al varón. Este comportamiento anómalo y subversivo del orden social, considerado como la metonimia corporal del desorden por excelencia, obliga al hombre a restaurar el orden que lo hace dueño del espacio exterior (no doméstico) mediante el sometimiento sexual real (violación, agresión sexual) o simbólico (desnudamiento, matrimonio obligado) de la mujer transgresora, reinstaurando el orden patriarcal, el rol masculino hegemónico y el equilibrio entre los sexos[24]. Esta misma fórmula la hallamos, incluso, en otras canciones del siglo XIX expresando la misma subversión, pero como metáfora absoluta de la transgresión femenina del orden social y su intento de escapar al sometimiento que el varón le impone y de medirse con él en un acto reivindicativo de su propia libertad[25].

6. La desnudez

Sobre la mención de Brienio a la desnudez nos limitaremos a hacer una reflexión que, a nuestro juicio, se halla en el fondo de su crítica cuando menciona que ambos sexos, hombres y mujeres, duermen desnudos sin ninguna

[24] Este particular lo hemos tratado pormenorizadamente en un artículo reciente (González Rincón [2008], con amplia bibliografía), donde lo ponemos en relación con algunos motivos que aparecen en distintas canciones *rebétikas* de los años '30. Para otras consideraciones sobre este tipo de composiciones populares, cf. Romeos (1953), Constantinides (1983) y Saunier (1989).

[25] Cf. como ejemplos Academia (1962), 4 Α (αντρίκια ντύθη), Politis (1914), 72 (αντρίκια ντύθη κι άλλαξε), KEEL 2754, 434 (εντύθην αντρικά) y KEEL 1148, 456, v. 2 (φόρεσε αντρίκια φορεσιά). También encontramos el mismo motivo referido a usurpación de las ropas y utillaje militares, masculinos por excelencia: cf. Passow (1860): 176, Aravandinós (1880): 123, Zambelios (1852): 110 (στα κλέφτικα ντυμένη), Jeannaraki (1876): 126 (να σφιχτοζώνετ' άρματα και να φορεί λουρίσκο) y Academia (1962): 6, Γ΄ (ζωνούτον τα σπαθιά κι αντεβάστη λωρίκια).

vergüenza (οὐκ ἐπαισχύνονται). Más allá de la preocupación por la subversión de los límites que el pudor impone, especialmente al sexo femenino, vemos en esta crítica un reflejo más de la inconveniencia de igualación entre ambos sexos mediante la "indiferenciación" primigenia de los cuerpos desnudos, es decir, sin marcas formales externas que distingan y delimiten su rol[26]. La imagen de hombres y mujeres desnudos sobre el mismo lecho supone, arquetípicamente, una regresión al origen precultural y presocial del individuo, fuera del orden civilizador establecido y refrendado por la vestimenta como signo metafórico externo de dicho orden. Se trataría, en definitiva, de una insistencia de Brienio en la necesidad de jerarquización de rangos entre los sexos como imposición socio-religiosa, y que complementaría su previa mención a la dejación voluntaria de los deberes hegemónicos del varón en beneficio de la mujer.

7. Conclusiones

El vestido "inviste" al individuo de la cualidad social consensuada que simboliza y representa, y la sociedad androcéntrica de la baja Edad Media era muy sensible al desplazamiento y al desorden. El travestismo femenino como inversión ideológica de la realidad no es tolerado en las sociedades patriarcales fuera del tiempo ficticio en el que el mundo paralelo es posible, es decir, el carnaval[27]. Brienio, pues, basándose en la tradición social, religiosa e incluso literaria conocida y extendida en su época, estaría expresando una crítica al permisivo papel que representaban las mujeres (¿especialmente las nobles?) entre los ortodoxos de la Creta veneciana de finales del siglo XIV, y quizá bizantinos por extensión. La expresión crítica στολαῖς ἀνδρικαῖς τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ἐνδύουσιν sería una escueta pero comprensible alusión al motivo de "la lucha o disputa por los pantalones" dentro del matrimonio (utilizando el subyacente procedimiento folclórico de la "jerarquía invertida" y del "mundo al revés" conocido por sus coetáneos) y a que los hombres cre-

[26] La expresión de Brienio οὐ μόνον ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ τὸ τῶν γυναικῶν φῦλον («no solo los hombres, sino también el sexo femenino») nos remite al hecho de que los límites de permisividad que impone el pudor no son los mismos para el varón que para la hembra, siendo para aquel mucho más laxos.

[27] La pregunta que se hacía Tomadakis (cf. *supra*) sobre si Brienio se refería a las costumbres de las mujeres cretenses de disfrazarse de hombre durante el carnaval no iría desencaminada, pero es absolutamente insuficiente para el esclarecimiento del sentido último de la crítica de Brienio.

tenses habían perdido el lugar hegemónico que correspondía al sexo dominante dentro (¿y fuera?) de sus propias familias. Ello, por lo que parece, de una forma voluntaria o, al menos, sin dar la batalla como se esperaba de su sexo, por lo que Brienio habría acuñado la expresión conscientemente de forma activa (ἐνδύουσιν), lo cual acrecentaría la dimensión del pecado que critica, ya que se esperaría otra que pusiera de manifiesto el interés de la propia mujer por ganar poder en su entorno, tal como sucede en las canciones populares donde la doncella guerrera usurpa el rol masculino por voluntad propia, y que recoge la expresión estereotipada "αντρίκια εντύθη". En el caso de los cretenses, sin embargo, son los propios maridos los que, irónicamente, parecen haber "entregado" los pantalones a sus esposas, vistiéndolas de forma simbólica con ellos, lo que equivale a decir que han cedido voluntariamente su lugar preeminente, su rol masculino y hegemónico a favor de sus mujeres dominantes. El laconismo de la expresión de Brienio no ocultaba a sus feligreses el significado profundo del verbo en forma activa, que invertía la fórmula popular tradicional antes mencionada, y que la ponía en relación con los motivos artístico-literarios de la "disputa por los pantalones" y del "mundo al revés" que estos estaban acostumbrados a vivir en la época del carnaval, del otro mundo posible ficticio y que eran utilizados como expresiones casi proverbiales en la lengua diaria[28].

Sin embargo, este comentario crítico de Brienio no debería, probablemente, ser interpretado en un sentido literal absoluto, es decir, como un reflejo de una situación social real. Más bien habría que entenderlo como una advertencia dentro del discurso coercitivo de "racionalidad masculina" que compele a mantener sin desviaciones el orden social hegemónico del hombre[29]. Cuando el hombre deja de ser hombre, se abre la puerta al caos social y las mujeres usurpan el espacio masculino. Si ello sucede, y la mujer se arroga el rol sexual que no le corresponde, las críticas sociales recaen sobre

[28] Estas expresiones han perdurado en el tiempo y "llevar los pantalones", aplicado a una mujer, conserva aún, en distintas lenguas europeas, el significado de "mandar" o "llevar el control" en el hogar. Adaptando el juego de inversión que realiza Brienio, podríamos traducirlo como que «los maridos visten (voluntariamente) a sus mujeres con (sus) pantalones», como último signo de falta de hombría y de autoridad doméstica.

[29] Este tipo de admoniciones se encuentran asimismo en la literatura coetánea de Brienio. Cf., por ej., el *Corbacho* de G. Boccaccio (*c.* 1365) : «Dovevanti ancora gli studi tuoi dimostrare chi tu medesimo sii, […] e ricordarti e dichiararti che tu se' uomo fatto alla imagine e alla similitudine di Dio, animale perfetto, e nato a signoreggiare, e non ad esser signoreggiato» (Ricci [1977]: 41); («Debían también tus estudios mostrarte quién eres, […] y recordarte y esclarecerte que eres un hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, animal perfecto, y nacido para gobernar y no para ser gobernado») (Gómez Bedate [1989]: 217).

el marido, quien, viendo su honor en entredicho, encuentra el modo de refrenar a la hembra transgresora (Davis 1978: 170; González Rincón 2008: 30). Dichas admoniciones se encuentran actualizadas a lo largo de la historia de las sociedades patriarcales de distintas formas, especialmente a nivel popular, como reflejo de la inquietud masculina por la pérdida de estatus, y pueden rastrearse en Grecia hasta la instauración definitiva del modelo de sociedad industrializada en la primera mitad del siglo XX (p. 38). En este caso, Brienio estaría únicamente apelando al imaginario popular masculino como medio de afianzamiento del orden social teológicamente sancionado[30], conminando al hombre a cumplir con sus deberes sociales mediante el recurso del *ridiculum* como el mejor modo de conseguir la *persuasio.*

Manuel González Rincón

Paseo de Europa 6, 5º-2
41012 SEVILLA (España)
mar_egeo@yahoo.es

BIBLIOGRAFÍA

Academia (1962) = Ακαδημία Αθηνών, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια (εκλογή),* Α΄, Αθήνα: Λαογραφικό Αρχείο.

Apostolakis, G. (1929), *Τα δημοτικά μας τραγούδια. Α΄. Οι συλλογές,* Αθήνα: Κοντομάρης.

Aravandinós, P. (1880), *Ηπειρώτικα τραγούδια,* Αθήνα: Περρή.

Bajtín, M. (1971), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: El contexto de François Rabelais,* trad. esp., Barcelona: Barral.

Beaumont-Maillet, L. (1984), *La guerre des sexes (XVe-XIXe siècles). Les albums du Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Nationale,* Paris: Albin Michel.

Berger, P.-Luckmann, Th. (1986), *La construcción social de la realidad,* trad. esp., Buenos Aires: Amorrortu-Murguía.

Blum, A. (1918), *L'estampe satirique en France,* Paris: M. Giard & E. Brière.

[30] Tal como mencionamos (cf. *supra,* n. 21), garantizando el orden social doméstico se consolidaban, por ende, la jerarquía institucional y el poder político.

Bureau, P. (1995), «La "dispute pour le culotte": variations littéraires et iconographiques d'un theme profane (XIIIe-XVIe siècle)», *Médiévales* 29, 105-129.
Camille, M. (1997), *Images dans les marges,* trad. franc., Paris: Gallimard.
Caro Baroja, J. (1965), *El carnaval: análisis histórico-cultural,* Madrid: Taurus.
Chartier, R. (1988), «The World Turned Upside-Down», en: R. Chartier (ed.), *Cultural History. Between Practices and Representations,* Oxford: Blackwell, pp. 115-26.
Cochiara, G. (1981), *Il mondo alla rovescia,* Torino: Universale Scientifica Boringhieri.
Constantinides, E. (1983), «Andriomeni: The Female Warrior in Greek Folk Songs», *Journal of Modern Greek Studies* 1.1, 63-72.
Cox, H. (1972), *Las fiestas de locos. Ensayo sobre el talante festivo y la fantasía,* trad. esp., Madrid: Taurus.
Davis, N. Z. (1978), «Women on Top: Symbolic Sexual Inversion and Political Disorder in Early Modern Europe», en: B. A. Babcock (ed.), *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society (Papers of the Symposium "Forms of Symbolic Inversion", Toronto, 1972),* Ithaca: Cornell University Press, pp. 147-190.
Descamps, M.-A. (1979), *Psychosociologie de la mode,* Paris: Presses Universitaires de France.
Flaubert, L.-P. (1911), *La femme et le costume masculin,* Lille: Lefèbvre.
Flügel, J. C. (1964), *Psicología del vestido,* trad. esp., Buenos Aires: Paidós.
Gibson, W. S. (1978), «Some Flamish Popular Prints from Hieronymus Cock and His Contemporaries», *The Art Review* 60.4, 673-81.
Gómez Bedate, P. (1989), Boccaccio, *La elegía de doña Fiameta. Corbacho,* int., trad. y notas de P. Gómez Bedate, Barcelona: Planeta.
González Rincón, M. (2008), «El modelo de mujer andrógina en la música *rebética* de los años '30 y la restitución simbólica del espacio masculino en el imaginario popular griego», *Estudios Neogriegos* 9, 17-56.
Gutiérrez Baños, F. (1997), «La figuración marginal en la baja Edad Media: temas del "mundo al revés" en la miniatura del s. XV», *Archivo Español de Arte* 70, 143-62.
Haulotte, E. (1966), *Symbolique du vêtement selon la Bible,* Paris: Aubier.
Heers, J. (2007), *Fêtes des fous et carnavals,* Paris: Hachette.
Ioanidis, J. (1985), *Ο Ιωσήφ Βρυέννιος. Βίος, έργο, διδασκαλία,* Αθήνα: Συμμετρία.
— (1991), *Ιωσήφ Μοναχού του Βρυεννίου τα παραλειπόμενα,* Γ΄, Θεσσαλονίκη: Ρηγοπούλου.

Jeannaraki, A. (1876), *Ἄσματα κρητικά,* Leipzig: Brockhaus.
Kenner, H. (1970), *Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike,* Klagenfurt: Geschichtsverein für Kärnten – R. Habelt.
Kunzle, D. (1978), «Worl Upside Down: the Iconography of a European Broadsheet Type», en: B. A. Babcock (ed.), *The Reversible World: Symbolism Invertion in Art and Society,* Ithaca: Cornell University Press, pp. 39-94.
Lafond, J.-Redondo, A. (eds.) (1977), *L' image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIIe (Colloque International de Tours, 17-19 novembre 1977),* Paris: J. Vrin.
Lever, M. (1980), *Le monde à l'envers,* Paris: Hachette-Massin.
Migne, J. P. (ed.), *PG* (1857-66), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca,* Paris.
Müller, M. (1995), «Fonctions du profane et du "ridiculum" dans l'enluminure médiévale», *Histoire de l'Art* 29/30 (CNRS), 23-30.
Oeconomos, L. (1930), «L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIV siècle d'après une page de Joseph Bryennius», *Mélanges Charles Diehl,* I, Paris: Librairie Ernest Leroux, pp. 225-233.
Passow, A. (1860), *Popularia carmina Graeciae recentioris,* Lipsiae: Teubner.
Pellegrin, N. (1999), «Le genre et l'habit. Figures du travestisme feminin sous l'Ancien Régime», en: *Femmes travesties. Un "mauvais" genre* (*Clio* 10), pp. 21-54.
Politis, N. (1914=1978), *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού,* Αθήνα: Βαγιονάκη.
Randall, L. M. C. (1966), *Images in the Margins of Gothic Manuscripts,* Berkeley, L.A.: University of California Press.
Randall, R. H. (1958), «Frog in the Middle», *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 16, 269-275.
Ricci, P. (1977), Giovanni Boccaccio, *Il Corbaccio,* a cura de P. Ricci, Torino: Einaudi.
Romeos, K. (1953), «Το τραγούδι της αντριωμένης λυγερής», *Προσφορά εις Στίλπωνα Π. Κυριακίδην,* Θεσσαλονίκη, pp. 581-595.
Saunier, G. (1989), «La fille guerrière et la trahison du saint», *Metis* 4.1, 61-85.
Schmidt, G. (1984), «Belehrender und befreiender Humor: ein Versuch über die Funktionen des Komischen in der bildenden Kunst des Mittelalters», *Maske und Kothurn* 30, 9-39.
Schmitt, J.-C. (1994), *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale,* Paris: Gallimard.

Scott, J. C. (2000), *Los dominados y el arte de la Resistencia: discursos ocultos,* trad. esp., México: Era.

Ševčenko, I. (1961), «The Decline of Byzantium through the Eyes of its Intellectuals», *Dumbarton Oaks Papers* 15, 167-186.

Thomson, E. M. (1896), *The Grotesque and the Humorous in the Illuminations of the Middle Ages,* London.

Tomadakis, N. (1947), *Ο Ιωσήφ Βρυέννιος και η Κρήτη κατά το 1400,* Αθήνα: Βαγιονάκης.

Topping, E. (1983), «Patriarchal Prejudice and Pride in Greek Christianity. Some Notes on Origins», *Journal of Modern Greek Studies* 1.1, 7-17.

Toussaint-Samat, M. (1994), *Historia técnica y moral del vestido,* trad. esp., Madrid: Alianza Editorial, vol. III, 149-181.

Tristan, F. (1980), *Le monde à l'envers,* Paris: Hachette-Massin.

Verdier, Ph. (1975), «Women in the Marginalia of Manuscrips and Related Works», en: R. T. Morewedge (ed.), *The Role of Women in the Middle Ages (Papers of the 6th Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies at the State University of New York, Binghampton, 1972),* Albany: State University of New York Press, pp. 121-160.

Vúlgaris, E. (1784), *Ιωσήφ μοναχού του Βρυεννίου τα παραλειπόμενα,* Γ΄, Lipsiae: Breitkopf.

Zambelios, S. (1852), *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος, εκδοθέντα μετά μελέτης ιστορικής περί μεσαιωνικού ελληνισμού,* Κέρκυρα: Ερμής.

ARCHIVOS INÉDITOS

KEEL = ΚΕΕΛ, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας (Αθήνα) [Centro para el Estudio del Folklore Griego (Atenas)].

Recibido: 28.09.2009
Aceptado: 30.10.2009

ANDREA PALEOLOGO E GIORGIO PALEOLOGO DISHYPATOS (O GEORGE BYSSIPAT) TRA ROMA E LA FRANCIA ALLA FINE DEL QUATTROCENTO

SOMMARIO: Nel documento che si commenta, Andrea Paleologo, erede dell'impero Bizantino e despota della Morea, nomina «cavalieri» (*milites*) i figli di un altro interessante personaggio della diaspora romea in Europa occidentale, quel Giorgio Paleologo Dishypatos che appare tra gli anni '70 e '80 del secolo XV come aristocratico di medio livello, capitano di mare e corsaro al servizio del re di Francia col nome di George Bissipat "dit le Grec". Un interessante testimonianza della persistenza e della circolazione della ideologia politica bizantina, come della mentalità e identità degli esuli romei dopo la caduta di Costantinopoli.

PAROLE CHIAVE: Bisanzio, Paleologi, marineria francese, Roma, Costantinopoli.

ABSTRACT: In the document here commented, Andreas Palaeologus, heir of the Byzantine Empire and despotes of Morea, named «chivalries» (*milites*) the children of another interesting character of the Greek diaspora in Western Europe, that George Palaeologus Dishypatos who appeared from the years '70 to '80 of the Fifteenth Century medium level aristocratic as well as, named George Bissipat "dit le Grec", captain of the fleet and pirate at the service of the French king. An interesting testimony of the persistence and circulation of the Byzantine political ideology, no less than of the mentality and identity of the Greek emigres after the fall of Constantinople.

KEY-WORDS: Byzantium, Palaeologus, French fleet, Rome, Constantinople.

In due fogli di un codice manoscritto del secolo XVI conservato alla Bibliothèque nationale de France (ms fr. 30927 [Cabinet d'Hozier, XLVI], cote

1137, ff. 4-5)[1], si conserva in regesto copia (1540, maggio 23) di un diploma concesso a Roma nell'anno 1481, aprile 10, sfuggito alla cernita di documenti riguardanti i Paleologi successivi alla caduta di Costantinopoli (1453) compiuta dal Lambros[2], ma segnalato dallo Harris[3], nel quale *Andreas Paleologus Porphyrogenitus Dei gratia Dispotus Romeorum ac Imperii Constantinopolitani heres* nomina Iohannes e Guillelmus Dissipatos, figli di Georgius Dissipatos, cavalieri dell'Impero (*militari sive equestri dignitate)*. In un terzo foglio si specifica che il documento originale era completo del *sigillum* di cera purpurea con la effige dell'aquila bicipite e del relativo nastro, anch'esso purpureo.

Andrea Paleologo (1453-1502) è il pretendente più diretto al trono della *basileia* dei Romani dopo la sua caduta, essendo figlio del despota di Morea Tommaso, fratello dell'ultimo *basileus* Costantino XI Paleologo. Visse tutta la vita da adulto a Roma, dove era giunto adolescente in seguito alla caduta della Morea per mano del Turco (1464) col padre ed i due fratelli, la porfirogenita Zoe Paleologhina che nel 1472 sposa il gran principe di Mosca Ivan III (1440-1505), matrimonio che servirà, in definitiva, al sovrano moscovita per farsi interprete principale della idea della βασιλεία dei Romani mutuandola nella ideologia di Mosca "terza Roma", assumendo quel titolo di *zar* che entrerà ufficialmente nella titolatura solamente nel 1547 con il nipote dei due, Ivan IV *Grozny* (1537-1584), il quale adotterà anche in maniera definitiva come insegna della casata l'aquila bicipite, e Manuele, che poco dopo sceglierà di vivere a Costantinopoli presso il Sultano, spiccando per censo e nome nel *milieu* romeo e grecofono che fa capo alla figura del Bessarione[4]. Dei crescenti problemi economici per mantenere il suo seguito secondo il tenore precedente incontrati in seguito alla scomparsa del Bessarione (1472), dei suoi viaggi presso le corti europee, del suo coinvolgimento nei mecca-

[1] La acquisizione del fondo di Charles d'Hozier avvenne entro il 1718; esso venne collocato nella galleria del Palais Mazarin entro il 1721: tutte le notizie in L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, Paris 1868, I, p. 357ss. Cfr. anche *Bibliothèque Nationale de France: manuscrits du Moyen Age et de la Renaissance*, éd. par J. Sclafer, Paris 1994.

[2] Sp. P. Lampros, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, Ἀθῆναι 1930, IV, pp. 297-306.

[3] J. Harris, *Greek Emigres in the West, 1400-1520*, Camberley 1995, e Id., «A Worthless Prince? Andreas Palaeologus in Rome (1464-1502)», *OCP* 61 (1995) 537-554.

[4] Georgii Sphrantzae *Chronicon*, XXXV, 5, ed. R. Maisano, Roma 1990 (*CFHB*, *Series Italica*, XXIX), p. 132: Καὶ τῇ ιζῃ τοῦ ἰανουαρίου μηνὸς τοῦ αὐτοῦ ἔτους ἐγεννήθη καὶ ὁ τῶν Παλαιολόγων γένους διάδοχος καὶ τοῦ τῶν Ῥωμαίων μικροῦ τούτου σπινθῆρος εἴθε διάδοχος καὶ κληρονόμος ὁ κὺρ Ἀνδρέας ὁ Παλαιολόγος. Altri riferimenti essenziali alle fonti in A. Th. Papadopulos, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen, 1259-1453*, München 1958, p. 100; Παλαιολόγος, Ἀνδρέας, *PLP*, erstellt von E. Trapp, unter Mitarbeit von H.-V. Beyer, I. G. Leontiades und S. Kaplaneres, Wien 1989, IX, n. 21426, p. 79.

nismi della corte pontificia e della sua posizione privilegiata presso l'*entourage* di papa Borgia Alessandro VI, ancora negli anni '90 del Quattrocento, tanto da esser ritratto –se di lui realmente si tratta– dal Pintoricchio negli affreschi dell'Appartamento Borgia del Palazzo Vaticano o da poter battibeccare collo stesso figlio del papa Cesare Borgia, il Valentino, per la posizione da tenere in occasione di alcune funzioni solenni celebrate dal pontefice, alle quali poteva assistere in posizione riservata come *imperator Constantinopolitanus*, secondo i trattati di etichetta della Curia romana, si è scritto altrove[5].

Si conoscono, piuttosto, altre concessioni simili. Un documento redatto in forma di crisobollo della cancelleria imperiale costantinopolitana, ma scritto in latino e datato secondo gli anni di Cristo e non secondo la datazione bizantina, 1483, aprile 13, dove il *Dei gratia fidelis imperator Constantinopolitanus* e che si firma in caratteri purpurei Ἀνδρέας ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Παλαιολόγος, concede a Don Pedro Manrique, oltre al permesso di creare conti palatini, armare cavalieri e legittimare figli illegittimi, il privilegio di "caricare" l'aquila bicipite imperiale sul proprio blasone (*liceat ac arma et insigna imperatorum Constantinopolitanorum Paleologorum ferre*), è stato edito di recente a cura dal Floristán e dal Gómez Montero[6]. Allo stesso anno 1483 appartiene un altro

[5] Per bibliografia e riferimenti, vd. G. Vespignani, «L'aquila bicipite, simbolo della βασιλεία dei Romani tra Oriente e Occidente (secoli XIII-XVI)», *Erytheia* 27 (2006) 95-127; Id., «Attorno al progetto di Crociata di Alessandro VI (1492-1503). Andrea Paleologo nell'affresco dell'Appartamento Borgia del Palazzo Vaticano», *Erytheia* 28 (2007) [*ΑΩΤΟΣ ΓΛΥΚΥΣ. Studia bizantina et neohellenica Ludovico Aegidio octogenario dicata*] 99-112; Id., «Anti-Turkish Visual Propaganda in the Papal Rome between Fifteenth and Sixteenth Century», *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 2 (2008) [*Religious Tolerance and Intolerance*, Proceedings of the Intern. Congress of the Society of Sciences of Religions, Santander, 8-11 sept. 2004, ed. by M. Marcos and R. Teja] 197-208.

[6] 1483, aprile 13, Archivio de la Casa de Alba, carp. n. 2: J. M. Floristán Imízcoz-J. A. Gómez Montero, «Crisóbulo de Andrés Paleólogo en favor de Pedro Manrique, II Conde de Osorno», in: *ΣΤΙΣ ΑΜΜΟΥΔΙΕΣ ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ. Homenaje a la profesora Olga Omatos*, ed. por J. Alonso Aldama-C. García Román-I. Mamolar Sánchez, Bilbao 2008, pp. 215-224. In precedenza, si usava la ed. in: *Documentos escogidos de la Casa de Alba*, ed. por la duquesa de Berwick y Alba, Madrid 1891, pp. 16-18, quindi quella a cura di V. Regel, «Khrisovul imperatora Andreja Paleologa, 13 aprelia 1483 goda», *VV* 1 (1894) 151-158, ripresa dal Lambros, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, IV, pp. 297-298. *Cf.* J. M. Floristán Imízcoz, «Los últimos Paleólogos, los reinos peninsulares y la cruzada», in: P. Bádenas de la Peña-I. Pérez Martín (eds.), *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, Madrid 2003 [Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris, 19], pp. 247-296, in part. 291, e Ch. Maltezou, «Bisanzio dopo Bisanzio e gli spagnoli», in: P. Bádenas de la Peña-I. Pérez Martín (eds.), *Bizancio y la Península Ibérica. De la antigüedad tardía a la edad moderna*, Madrid 2004 [Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris, 24], pp. 437-447, in part. 442ss.

documento, un argirobollo, col quale il Paleologo, *Dei gratia despotes Romanorum, ac Imperii Constantinopolitani haeres*, nomina cavaliere un giovane appartenente ad una famiglia della nobiltà marchigiana ed, esattamente, di Jesi, quell'Angelo Colucci (1474-1459), figlio di Niccolò, che diverrà noto umanista, ricoprirà numerosi importanti impieghi per conto della curia pontificia e sarà creato nobile romano nel 1503[7]. Inoltre, concede il permesso di "caricare" una aquila bicipite imperiale sullo scudo della famiglia, due rose argentate in campo rosso divise da una banda trasversale pure argentea, riservandosi di impartire minuziose indicazioni su come, in seguito, esso dovrà apparire: *ut nunc imperpetuum Arma tua praedicta ponantur in meditate inferioris Scuti, ut consuevisti. In alia vero meditate sit Campus rubeus, in quo sit medietas superior Aquilae aureae cum duobus capitibus, et desuper duabus coronis appositis aureis supra capita earum cum Alis extentis prout melius in praesentibus per picturam conosci potest in signum verae nobilitatis*…[8] Non sappiamo quanto e in che modo il Colucci abbia effettivamente "caricato" il simbolo sul proprio blasone; sicuramente nel secolo XX non appare[9].

In seguito il Paleologo nominerà cavaliere e conte palatino alcuni personaggi in altre occasioni, ma senza concedere l'*arma*: in un primo *instrumentum* (12 maggio 1493), il *Despotes Romanorum et haeres Imperii Sacri Constantinopolitani* crea cavaliere e conte palatino Michele Valentino, in un secondo (22 luglio 1493), l'*Imperator Constantinopolitanus seu Despotes Romanorum*, "nobilitavit" Pompeio Fabrizio dei Pompei di Perugia e Teoderico Butuam, *et non concessit arma et insigna*[10]. Così in un terzo ed ultimo *instrumentum* (1498), pubblicato dal Braccini, riguardante una investitura ef-

[7] Il doc., pubblicato in appendice alla edizione postuma settecentesca delle poesie del Colucci, *Poesie italiane e latine di monsignor Angelo Colucci, con più notizie intorno alla persona di lui, e sua famiglia*, raccolte dall'abate G. Lancellotti, Jesi 1772, app. VII, pp. 177-178, è riproposto integralmente ora in T. Braccini, «Una nota su Andrea Paleologo e la cavalleria a Bisanzio», *MEG* 8 (2008) 37-48; la notizia della investitura è nota ai curatori degli Albi e dei blasonari della nobiltà italiana, su cui cfr. sotto alcuni esempi, che ne fanno un "cavaliere aurato" o un "cavaliere bizantino", ed è riportata anche da G. M. Anselmi, «Colucci, Angelo», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1972, XXVII, p. 105.

[8] *Poesie italiane e latine di monsignor Angelo Colucci*…, pp. 177-178; Braccini, «Una nota su Andrea Paleologo…», pp. 39 e 48.

[9] Cf., e.g., *Enciclopedia storico-nobiliare italiana*, a cura di V. Spreti, Milano 1929, II, pp. 506-507; *Albo nazionale delle Famiglie nobili dello stato italiano*, Milano 1970, p. 297; A. Squarti Perla, *Titoli e nobiltà nelle Marche*, Ascoli Piceno 2005, p. 126.

[10] Regesti in ASVat, Fondo Borghese, ser. I, 783, ff. 124-126 (orig. 125-127): Lampros, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, IV, pp. 305-306.

fettuata da parte del *Dei gratia Dispotus ac Sacri Constantinopolitani Imperii legitimus haeres*, ανδρε εν Χω ευσεβης δεσποτης, ὁ παλαιολογός καὶ διαδοχος της αυτοκρατοριας των ρωμήων, nella firma in greco, non si fa menzione del simbolo dell'aquila bicipite[11]; lo stesso editore si chiede se il progressivo scadimento del metallo del bollo, d'oro prima, d'argento poi ed infine di metallo inferiore, fino alla mancata menzione –ed il silenzio sul simbolo dell'aquila bicipite, si può aggiungere–, possa significare un progressivo scadimento del rango degli interlocutori e delle relazioni sociali del Paleologo.

Giorgio Paleologo Dishypatos (Δισύπατος) († 1496) è un personaggio altrettanto avventuroso ed interessante[12]. Lo Harris, che ne ricostruisce le vicende, non ostante Δισύπατος –in origine titolo di funzione (due volte *hypatos*), già testimoniato nel sec. IX e citato nel *Kletorologion* di Filoteo come successivo a quello di *prothospathario*– sia un nome relativamente comune in età paleologa[13], lo immagina imparentato in qualche modo coi Paleologi di Costantinopoli e proveniente da Roma, avendo anch'egli, probabilmente, lasciato l'Italia per la Francia dopo la morte del Bessarione[14], dando credito al Du Cange che dedica una pagina della sua dissertazione attorno a *Familias ac stemmata imperatorum Constantinopolitanorum* alla *Familia Palaeologorum Bissipatorum* scrivendo: *… memoratur potissimum Georgius Palaeologus Dissipato, Miles, cognomento Graecus, qui, quantum conjectare licet, paternam ad Dishypatos, materna vero originem ad Palaeologos referebat: cum iste apud Graecos invaluisset usus, ut familiarum illustrium, quorum affinitate gloriarentur, cognomine gentis suae cognominibus praeponerent*»[15]. Tuttavia, anche tenendo conto della cautela necessaria nel trattare gli innumerevoli «Paleologi di Bisanzio» sparsi tra l'Italia e l'Europa dopo la caduta di Costantinopoli[16], sembra più plausibile inserirlo tra quegli

[11] Roma, Biblioteca Vallicelliana, Allacci CCXXI, n. 84, ff. 447*r*-448*v*, ed. in: Braccini, «Una nota su Andrea Paleologo…», pp. 39-41.

[12] «Δισύπατος, Γεώργιος Παλαιολόγος», *PLP* III, Wien 1978, n. 5531, p. 52.

[13] Così A. Kazhdan, «Disshypatos», *ODB* I, New York-Oxford 1991, p. 638.

[14] Harris, *Greek Emigres* …, p. 179, basandosi sulle notizie che un Giorgio Dishypatos di Costantinopoli è nominato da papa Pio II abate di un monastero di Palermo nel 1462 e che fino al 1469 a Roma viveva un altro Giorgio Dishypatos, in aiuto dellla cui figlia, rimasta in difficoltà alla morte del padre, intervenne il Bessarione: ASVat, Arm. XXXIV, vol. 6, ff. 68v-69 e Reg. Vat. 485, ff. 17-18v.

[15] C. Du Fresne dom. du Cange, *Historia Byzantina duplici commentario illustrata. Pars Prior, Familias ac stemmata imperatorum Constantinopolitanorum…complectitur*, Lutetiae Parisiorum 1680, pp. 256-257.

[16] R. Maisano, «Su alcune discendenze moderne dei Paleologi di Bisanzio», *Rassegna Storica Salernitana* 5 (1988) 77-90, come fanno M. L. Bierbrier, «Modern descendants of Byzantine

abili ed esperti marinai o navigatori romei che misero competenze e specializzazioni di secolare tradizione al servizio delle marina veneziana o di altre potenze marinare del tempo, lasciando traccia nei documenti perché indicati come *detto il Greco*, *Grecus*, esattamente come il corpo degli Stradioti al servizio di Venezia o, d'altra parte, i vari *nobilis Grecus* che si ritrovano sui libri delle pensioni della Curia pontificia[17].

Lo si incontra, comunque, a partire dalla metà degli anni '70 del Quattrocento sulle navi francesi, dove si mise in luce come George Bissipat *dit le Grec*, guidando azioni di corsa per conto del re Luigi XI, fino al largo dei Paesi Bassi e nel Baltico, luoghi ormai usuali per la guerra di corsa quanto il Mediterraneo[18], ai danni delle navi veneziane e della Lega Anseatica in particolare, fino a divenire un comandante di alto rango e di fiducia del sovrano che gli concesse, tra altri titoli e proprietà minori, il comando di una delle navi di sua proprietà, il titolo di visconte di Falaise, in Normandia, con il castello di Hannaches, nei pressi di Beauvais[19], la carica di ciambellano del re con lauta pensione annua ed una casa a Bordeaux, e gli "diede" in sposa Margherita di Poix, ereditiera del castello di Troissereux, dalla quale ebbe tre figli maschi, Guillaume, Jean e Charles, ed una figlia, Antoinette[20].

Godette tra i contemporanei di una certa reputazione personale sia come pericoloso corsaro, come apertamente lo consideravano gli inglesi, tanto da

---

Families», *Genealogists Magazine* 20,3 (1980) p. 93ss.; P. Mollat, «Die Palaiologen nach 1453», *JÖB* 32,6 (1982) 9-18, e Ch. A. Gauci-P. Mollat, *The Palaeologos Family. A genealogical Review*, Malta 1985.

[17] Harris, *Greek Emigres…*, p. 169, ne offre un documentato quadro; lo stesso Bessarione si interessò di architettura navale: J. Harris, «Bessarion on Shipbuilding: a re-interpretation», *Byzantinoslavica* 55 (1994) 291-303. Sugli *Stradioti*, vd. X. Maatezoy, *Stradioti. Οι προστάτες των συνόρων*, Αθήνα 2003, e Ead., «Profughi Greci a Venezia dopo la caduta di Costantinopoli: tra mito e realtà», in: *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli: 29 maggio 1453*. Atti del XLIV Convegno storico internazionale (Todi, 7-9 ottobre 2007), Spoleto 2008, 355-374.

[18] D. K. Björk, «Piracy in the Baltic, 1375-1398», *Speculum* 18 (1953) 39-58.

[19] Per curiosità, le Château d' Hannaches, presso l'omonimo centro, dichiarato monumento storico nel 1991, restituito al suo antico splendore da restauri terminati nel 2004, è utilizzato come dimora per il turismo di lusso e pubblicizzato per mezzo di una *brochure*, disponibile anche in rete (www.haraslhorset.com/supports/histoire_le_chateau/brochure_haras_lhorset.pdf) dove viene definito «demeure d'un prince byzantin», cioè di «George Paléologue Bissipat, Prince de la famille impériale de Byzance. Au service de Louis XI de France, il en reçut le commandement suprême de sa Grand Nef (*la Flotte Royal*)».

[20] Prima dello Harris, *Greek Emigres…*, pp. 175-180, le vicende francesi del nostro erano state ripercorse solamente da M. Renet, «Les Bissipat du Beauvaisis», *Mémoires de la Societé Académique d'Archéologie, Sciences et Arts du Département de l'Oise* 14 (1889) 31-98, in part. 41-42. In entrambe le sedi –ma prima in du Cange, *Historia Bizantina…*, p. 257, in part. sui figli ed altri discendenti– si trovano i particolari e le citazioni di tutti i documenti d'archivio.

mettere in difficoltà il compatriota umanista Giorgio Hermonymos il quale, mentre sbarcava il lunario in Inghilterra come professore di greco e copista, in quello stesso 1476 venne accusato di essere una spia del Dishypatos, arrestato ed incarcerato per alcuni mesi, occasione nella quale un altro umanista greco, Andronico Callisto, da Roma gli dedica una vera e propria *oratio* in forma di epistola supplicandolo di intervenire pagando la somma stabilita dalla legge per la scarcerazione[21], sia come abile comandante, conquistandosi un passo nelle Storie della marineria francese come *patron* di giovani navigatori catalani (come un buon cartografo chiamato Cristóbal Colón, dai portoghesi Cristoval Colom, dai genovesi Cristoforo Colombo?) nel corso di una delicata operazione tra il 1476 ed il 1477 al largo di Cabo San Vicente, non lontano da Lisbona, per conto del re di Francia e coordinata da re Alfonso V del Portogallo ai danni della futura Reina Católica Isabella di Castiglia e dei Genovesi[22].

I figli Jean e Charles morirono rispettivamente nel 1486 e nel 1487, citati nella iscrizione della tomba nella chiesa di Hannaches come «Jehan de Bissipac, dict le Grec, chevalier, … et Charles, son frer…»[23]; Guillaume ereditò titolo di visconte, il blasone su cui appaiono una croce patriarcale dorata arricchita da due stelle, anch'esse dorate, ed una mezzaluna argentea posta sotto la croce, il tutto in campo azzurro, e le proprietà, e morì combattendo

[21] *Andronici Callisti epistola ad Georgium Palaeologum*, *PG*, CLXI, coll. 1017-1020, in part. 1018. Sulla vicenda, vd. Harris, *Greek Emigres…*, p. 143, e Id., «Greek Scribes in England: the Evidence of episcopal Registers», in: R. Cormack-E. Jeffreys (eds.), *Through the Looking Glass: Byzantium through British Eyes*, Aldershot 2000 [Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications, 7], pp. 121-126.

[22] A. Tilley, *Medieval France: A Companion to French Studies*, London 1922, pp. 177-178; L. Ulloa, *El Pre-descubrimiento hispano-catalán de América en 1477*, París 1928, p. 282. Le rivendicazioni della paternità del personaggio Colombo coinvolgono ora anche la Grecia ed il nostro: il bollettino elettronico della statunitense "The Hellenic Society Prometheas" del novembre 2008 riporta il testo della *lecture* di J. L. Marketos *Christopher Columbus, a Greek Nobleman*, dove si legge che «Canoutas took the findings of earlier scholars in a new direction. The earlier scholars had discovered from fifteenth century records who Colon the Younger was, a displaced Byzantine prince related to the last Byzantine emperors. This Greek prince fled the empire after the fall of Constantinople in 1453 and eventually settled in France, becoming a trusted advisor to the King of France (Louis XI) and admiral of the king's English Channel fleet. In France, Colon the Younger was known as *Georges le Grec* and *Georges Paléologue de Bissipat*».

[23] Renet, *art. cit.*, pp. 58-59 sulla iscrizione, in part.; Harris, *Greek Emigres…*, Appendix IV, p. 199. Sempre per curiosità, le stele tombali sono pubblicizzate nei dépliants turistici della località di Hannaches, disponibili anche in rete (www.ccpv.fr/chapelle_gerberoy.htm), dove Jean e Charles de Bissipat sono definiti «descendants des empereurs de Byzance».

sotto le mura di Boulogne nel 1512. Nessuno succedette al padre come Capitano di mare.

Per lo Harris il diploma in questione rappresenta soprattutto la prova dei legami del Paleologo Dishypatos, ormai Bissipat, con l'ambiente degli esuli Romei in Roma del quale avrebbe anch'egli fatto parte e del quale avrebbe individuato il despota ed "erede dell'impero Costantinopolitano" come punto di riferimento[24], ma, al contrario, più documentate sono le relazioni di Andrea Paleologo con la corte di Francia, le quali dovevano già esistere nei primi anni '80 del Quattrocento, in qualche maniera legate al disegno di organizzazione di Crociata sostenuto dalla Curia romana, per concretizzarsi di lì ad una decina di anni nella visita effettuata a Parigi presso re Carlo VIII nel 1491, allo scopo di discutere di certi affari legati alla Crociata («pour aucuns grans affaires touchants le bien de nous et de nostre royaume…»), come testimoniano due lettere nelle quali il re definisce l'interlocutore «notre cher et bon amy Andreas Paléologue, prince de Constantinoble, seigneur de la Morée»[25]. L'espressione «le bien de nous et de nostre royaume…» forse va riferita al fatto che l'*affaire* prevedeva che, in cambio dell'aiuto militare fornito dalla corona francese per riconquistare la Morea alla cristianità e fornire a lui un trono, oltre ad una pensione annua per il mantenimento della propria corte e l'interessamento per una seconda pensione annua da parte della Curia pontificia, Andrea Paleologo si era impegnato a cedere al re i diritti sul trono di Costantinopoli, Trebisonda e Serbia.

La storiografia contemporanea ha liquidato questi documenti semplicemente come manifestazione di una ricerca di attenzioni, soprattutto di carattere economico, all'interno di una patetica recita inscenata attorno al personaggio di Andrea Paleologo[26]. Fattore economico a parte –che, del

[24] Harris, *Greek Emigres*…, pp. 179-180.

[25] E. Laurant de Foncemagne, «Éclaircissements historiques sur quelques circonstances du voyage de Charles VIII en Italie et particulièrement sur la cession que lui fit André Paléologue du droit qu'il avoit à l'Empire de Constantinople», *Mémoires de Littérature, tirés des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres* 28 (1769) 71-72; la versione greca si legge in Κ. Ν. Σαθας, *Τουρκοκρατουμένη Ἑλλάς*, Ἀθῆναι 1869, pp. 55-56, poi ripresa da Σ. Π. Λαμπρος, «Μετανάστευσις Ἑλλήνων ἰδίως Πελοποννησίων ἀποίκων εἰς τὸ βασίλειον τῆς Νεαπόλεως», *NE* 8 (1911) 394-395, e in *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, IV, pp. 299-300, 301-302 e 302-303 (1491, ottobre 31 e dicembre 16). Sulla vicenda vd. inoltre O. Mastrojanni, «Sommario degli atti della Cancelleria di Carlo VIII a Napoli», *Archivio Storico per le Province Napoletane* 20 (1895) p. 533; Vespignani, «Attorno al progetto di Crociata»…, pp. 99-112, e Id., «The anti-Turks visual Propaganda»…, pp. 197-208.

[26] Così, *e.g.*, K. M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, II: The Fifteenth Century, Philadelphia 1978, pp. 318-319 e 461-463.

resto, non abbiamo fonti documentarie sufficienti per trattare–, va notato il fatto che, almeno per quanto riguarda gli anni 1481-1483, i suoi interlocutori sono personaggi di un certo rilievo. Sul piano della memoria storica, il diploma parigino del 1481, così come il crisobollo spagnolo del 1483, vanno letti anche alla luce della aspirazione ad assimilare e fare propri modelli della autocrazia romea, a giudicare dalla "affinità elettiva" verso un imparentarsi con le famiglie regnanti romee, dai Comneni ai Paleologi, fatta anche di genealogie più o meno immaginarie, che si riscontra nell'immaginario politico-ideologico italiano, francese, ma anche aragonese e castigliano contemporaneo, dalla "tenuta" del prestigio dei titoli aulici romano-orientali, a cominciare dal titolo di "cavaliere" di Bisanzio le cui valenze sono state indagate dal Braccini[27], e dell'impatto visivo-ideologico del simbolo dell'aquila bicipite dell'impero dei Romani, testimoniato dalle sue "migrazioni" sulle insegne altrui, come suggelli di tali operazioni dinastiche, riconoscimento tutto simbolico, privo di contenuti concreti, ma fonte di sicuro prestigio, da utilizzare in qualche disputa diplomatica o per avanzare di qualche posizione nelle precedenze di corte.

In particolare, il crisobollo concesso a Don Pedro Manrique rivela i rapporti tra il Paleologo e la nobiltà hispanica guerriera e umanista protagonista della *reconquista*, senza per altro disdegnare di farsi coinvolgere in alcuni traffici commerciali[28]. Don Pedro Manrique, secondo conte di Osorno, duca di Galisteo, «comendador mayor de toda Castilla», personaggio di spicco presso la corte di Fernando e Isabella per essersi distinto nella lotta contro gli arabi di Granada, apparteneva ad una famiglia la cui *grandeza de España* era "originaria"[29], sebbene non documentata come di primo piano, se pur imparentata con i conti di Lara[30] e, ad es., non compresa nell'elenco dei *claros varones de Castilla* curato da Hernando del Pulgar, suo contemporaneo, segretario e diplomatico dei Reyes Católicos, anch'esso perito sotto le mura di Granada[31]. Appare come conseguenza di tali rapporti, il fatto che Andrea

---

[27] BRACCINI, «Una nota su Andrea Paleologo»…, pp. 37-48, in part. 45ss.

[28] *Cf.* i docc. in: A. DE LA TORRE, *Documentos sobre relaciones internacionales de los Reyes Católicos*, Barcelona 1950, vol. II, n. 60, pp. 58-59; n. 62, p. 60; n. 138, p. 124.

[29] La *grandeza* era stata ottenuta nel 1445 e l'accesso alla corte concesso con il privilegio di Peñafiel del 1488: cf. A. BALLESTEROS Y BERETTA, *Historia de España, y su influencia en la historia universal*, Barcelona-Madrid 1948², V, p. 85.

[30] *Cfr. Diccionario de Historia de España, desde sus orígines hasta el fin del reinado de Alfonso XIII*, Madrid 1952, II, p. 352.

[31] H. DEL PULGAR, *Claros varones de Castilla*, edición y notas de J. DOMÍNGUEZ BORDONA, Madrid 1942 (e rist. 1969), p. 33ss.

Paleologo finirà per cedere, in occasione della dettatura del testamento nel 1502, i diritti sul trono di Costantinopoli agli stessi Reyes Católicos Fernando d'Aragona e Isabella di Castiglia[32].

Colpisce la volontà da parte del destinatario di legare il proprio casato a quello dei Comneni attraverso un improbabile rapporto di parentela databile nel secolo XI (*affinis noster carissimus*, nel testo del crisobollo), ma va tenuto in conto dei rapporti che il Manrique doveva aver stretto con Romei esuli in Spagna quali Giovanni Aralli, probabilmente appartenente alla nota famiglia Raoul / Rali, o Giorgio Diplovatatzi, *olim nobilis Constantinopolitani*, che erano passati al servizio dei Reyes Católicos, il secondo per morire anch'esso durante l'assedio di Granada[33], e va tenuto altresì in conto che tale propensione dei regni iberici verso la Romània non si esplicita dopo la caduta di Costantinopoli (1453), ma data almeno dal secolo XIII[34]. Tanto più che, ancora in pieno secolo XVI, Janos Lascaris, l'esule romeo erudito (Costantinopoli 1445-Roma 1535) che vive i cambiamenti e le vicende italiane ed europee della seconda metà del secolo XV corrispondendo con i più grandi umanisti europei del suo tempo, dai protagonisti della Accademia della Firenze medicea, al patriziato colto veneziano, alla Parigi di Budé ed Erasmo da Rotterdam[35], in occasione di un viaggio in Spagna compiuto nel 1525 come ambasciatore di papa Clemente VII presso la corte di Carlo V, dedicherà ai duchi di Alba un componimento nel quale si prova ad inserire nell'albero genealogico della famiglia un ramo Comneno ed uno Lascaris da cui farla discendere[36].

Le vicende dei due protagonisti si possono dunque considerare come *trait d'union* significativi tra il mondo della *basileia* dei Romani, tutta ridotta

---

[32] Doc. edito in: P. K. Enepekides, «Das wiener Testament des Andreas Palaiologos vom 7. april 1502», *Akten des XI. intern. Byzantinistenkongresses (München 1958)*, hsg. von F. Dölger und H.-G. Beck, München 1960, pp. 138-143, su cui *cfr*, da ultimo, Floristán Imízcoz, «Los últimos Paleólogos…», p. 292.

[33] Su tutto ciò, vd. Maltezou, «Bisanzio dopo Bisanzio e gli spagnoli…», pp. 437-447.

[34] E. Marcos Hierro, «Bizancio en el imaginario político de la Corona de Aragón», in: *Bizancio y la Península Ibérica…*, p. 311ss.; sui "bizantinismi" nell'immaginario ideologico politico aragonese e castigliano, *cfr*. J. M. Floristán Imízcoz, «La corona de Aragón y el imperio bizantino de los Paleólogos», in: R. Durán Tapia (coord.), *Mallorca y Bizancio*, Palma de Mallorca 2005, pp. 103-156.

[35] Tutte le notizie in M. Ceresa, «Lascaris, Giano», *DBI*, LXIII, Roma 2004, pp. 785-791, in part. 786.

[36] Testo e bibliografia in T. Braccini, «Bessarione Comneno? La tradizione indiretta di una misconosciuta opera storica di Giano Lascaris come fonte biografico-genealogica», *Quaderni di Storia* 64,2 (2006) 61-115, in part. 71-73.

ormai ad una "frontiera interiore" dal dilagare delle truppe turche ed in seguito alla caduta di Costantinopoli (1453)[37], e l'Europa delle potenze e degli stati nascenti, attraverso il sempre più imprescindibile nodo rappresentato da quella Curia pontificia che nel periodo che va dal pontificato di Sisto IV a quello di Alessandro VI (1471-1502) ne diviene la vera e propria corte "imperiale".

Giorgio Vespignani

Alma mater studiorum - *Università di Bologna-sede di Ravenna*
Dip.to di storie e metodi per la conservazione dei Beni Culturali
Via degli ariani, n° 1
48120 RAVENNA (Italia)
giorgio.vespignani@unibo.it

[37] Sulla *Romania* e sulle valenze del termine, vd. i contributi di A. Carile ora pubblicati in A. Carile, *Teologia politica bizantina*, Spoleto 2009 [Collectanea, 22], oltre ai saggi contenuti nei recenti *Dopo le due cadute di Costantinopoli (1204, 1453): eredi ideologici di Bisanzio.* Atti del Convegno Internazionale di Studi (Venezia, 4-5 dicembre 2006), a cura di M. Koumanoudi-Ch. Maltezou, Venezia 2008, e *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli…*, in part. proprio A. Carile, «La Caduta di Costantinopoli nella cultura europea», pp. 1-53. Per un commento, *cf.* G. Vespignani, «Bisanzio, la caduta di Costantinopoli (1453), l'Europa. Pubblicazioni recenti», *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 10 (2008) 223-252.

Recibido: 17.09.2009
Aceptado: 25.10.2009

THE «WINGS» OF THE SAINT: NEOPHYTOS THE RECLUSE AND CYPRIOT SOCIETY (12TH-20TH CENTURY)*

ABSTRACT: The topic of this essay is the cult of Saint Neophytos the Recluse from the 12th century till 20th century. The expression "wings of the Saint" is an allegory for his cult. The "flight" of the Saint took off with high speed and much turbulence when the Bishop Basil Kinnamos honored him as a holy man. However, after his death, his cult gradually declined and became totally marginalized. Neophytos' cult, which was doomed at the beginning of the eighteenth century, was revived by the Church in order to "resurrect" Neophytos. In the twentieth century Neophytos became a Hellenic idea, representing the resistance to the enemies of Hellenism.

KEY-WORDS: Neophytos the Recluse, Cyprus, Monastery of Enkleistra, Leontios Machairas.

RESUMEN: Este artículo trata sobre el culto de S. Neófito el Recluso desde el s. XII hasta el s. XX. La expresión "alas del santo" es una alegoría de su culto. El "vuelo" del santo comenzó, con gran velocidad y turbulencia, cuando el obispo Basilio Cínamo lo honró como santo varón. Tras su muerte, sin embargo, su culto paulatinamente fue decayendo y se hizo marginal. El culto de Neófito, que fue condenado a comienzos del s. XVIII, fue revitalizado por la Iglesia para resucitarlo. En el s. XX Neófito se convirtió en un ideal helénico, por representar la idea de resistencia a los enemigos del helenismo.

PALABRAS CLAVE: Neófito el Recluso, Chipre, monasterio de Enclistra, Leoncio Maqueras.

* This essay originates in the lecture given in Kings College London (November 2007). I am grateful to Professor Judith Herrin for her suggestions.

Neophytos was born in 1134 in a village of Cyprus named Lefkara. His story is more or less known[1]. He became a monk and then a hermit when he withdrew to a cave in the Paphos peninsula where he spent the rest of his life. In 1184 the bishop of Paphos Basil Kinnamos sponsored the decoration of his cave (*Engleistra*). The work was assigned to the Constantinopolitan painter Theodoros Apsevdis, who signed the frescoes there[2]. In relation to the iconography of the paintings, he followed Neophytos's instructions[3].

In the hermitage there are two depictions of Neophytos. The painter depicted him in a humble prayer, kneeling at Christ's feet, while John the Baptist and Virgin Mary are standing on either side of Christ's throne. Theodoros Apsevdis also depicted Neophytos standing between the two archangels. Many scholars have given various interpretations of this particular scene[4]. The most common and valid one explains the painting as the Recluse's as-

[1] A. Demosthenous, *Ο Έγκλειστος άγιος Νεόφυτος (1134-1214c.) και ο κόσμος του*, Nicosia 2007; C. Galatariotou, *The making of a Saint. Life, times and sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991; Ead., «The bishop and the hermit: Church patronage in action in twelfth-century Cyprus», *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών Κύπρου* 28 (1991) 85-103; Ead., «Holy women and witches: Aspects of Byzantine conceptions of gender», *BMGS* 9 (1984-1985) 55-94; Ead., «Testamentary Rule of Neophytos for the Hermitage of the Holy Cross near Ktima in Cyprus», in: J. Thomas-A. Constantinides-Hero (eds.), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, Washington D.C. 2000 [vols. 1-5], vol. 3, pp. 1107-75, vol. 4, pp. 1338-73; C. Mango-E. J. W. Hawkins, «The hermitage of St. Neophytos and its wall-paintings», *DOP* 20 (1966) 119-206; B. Egglezakes, *Είκοσι μελέται δια την Εκκλησίαν Κύπρου (4ος έως 20ος αιών.)*, Athens 1996, pp. 229-303; G. Calophonos, «St. Neophytos the Recluse in the sweet land of dreams», *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών Κύπρου* 29 (1992) 187-95; I. P. Tsiknopoulos, «Η θαυμαστή προσωπικότης του Νεοφύτου πρεσβυτέρου, μοναχού και εγκλείστου», *Byzantion* 67 (1969) 311-413; M. H. Congourdeau, «L'Enkleistra dans les écrits de Neophytos le recluse», in: C. Jolivet-levy-M. Kaplan-J. P. Sodini (eds.), *Les Saints et leur sanctuaires à Byzance. Textes, images et sanctuaires*, Paris 1993, pp. 137-49; Sv. Tomecovic, «Ermitage de Paphos: decors peints pour Neophyte le recluse», in: C. Jolivet-levy-M. Kaplan-J. P. Sodini (eds.), *Les Saints et leur sanctuaires...*, pp. 151-79.

[2] S. Sophocleous, «Le peintre Apsevdis et son entournage, Chypre 1183 et 1192», in: G. Kogh (ed.) *Byzantinische Malerei. Symposion in Marburg*, Wiesbaden 2000, pp. 307-20, pl. 33-44.

[3] See M. Panayiotides, «Το πρόβλημα του ρόλου του χορηγού και του βαθμού ανεξαρτησίας του ζωγράφου στην καλλιτεχνική δημιουργία. Δύο παραδείγματα του 12ου αιώνα», in: M. Vasilaki (ed.), *Το πορτραίτο του καλλιτέχνη στο Βυζάντιο*, Crete 1997, pp. 77-105; M. Panayiotides, «Η ζωγραφική του 12ου αιώνα στην Κύπρο και το πρόβλημα των τοπικών εργαστηρίων», in: A. Papageorghiou (ed.), *Acts of the Third International Cyprological Congress*, vol. 2, Nicosia 2001, pp. 411-439.

[4] A. Demosthenous, «Interpreting Byzantine Cyprus. The chalice, the cameo and the "mirror"», *Byzantinos Domos* 16 (2007-2008) 308-9; R. Cormack, *Writing in gold, Byzantine society and its icons*, London 1985, ch. 5; A. J. Wharton, *Art of Empire. Painting and Architecture of the Byzantine Periphery*, London 1988, pp. 87-90. See also A. Demosthenous, «"Καθρέφτη, καθρεφτάκι μου": Η απεικόνιση του αγίου Νεοφύτου ανάμεσα σε αρχαγγέλους ως κάτοπτρο εσωτερικού διαλόγου και αυτοεπιβεβαίωσης», in: *Actes of the Fourth International Cyprological Congress,* Nicosia (forthcoming).

cension to Heaven as a saint[5]. C. Galatariotou interprets the depiction of Neophytos between the archangels as an arrogant manifestation of his sainthood and an expression of his belief on his own sanctity. In simple terms she considers such a fresco a work of propaganda and part of the Recluse's plan of self-sanctification. To quote Galatariotou: "Not everyone could read manuscripts, but everyone could 'read' pictures. And the message they would be getting would be exactly the same as the readers or listeners of the Recluse's writings would be receiving: that Neophytos was a Saint"[6].

Moreover, R. Cormack stresses this aspect: "The composition is one unique in Byzantine art. It portrays visually something which the writings of Neophytos allude to less directly: that Neophytos takes as his model Christ himself and will on death immediately go to Heaven"[7].

However, another group of Byzantinists consider this painting as a visualization of the humble prayer of Neophytos[8]. This view is based on traditional Orthodox literature, which stressed that a monk can have only one desire: to become a member of the Heavenly Court[9]. A. and J.

---

[5] *Cf.* C. Galatariotou, *The making of a Saint...*, p. 140: «Departing from the usual Byzantine artistic convention, to which other paintings of the Enkleistra adhere, both the archangel Michael (who stands on Neophytos' right) and Gabriel (who stands on Neophytos' left) have their left wing painted in anything but a mirror image of their respective right wing. The wings which are away from Neophytos (Michael's right and Gabriel's left wing) follow an almost straight, almost vertical line. The wings which are close to Neophytos, however, protrude in a much wider angle from their shoulders, disappear behind Neophytos' shoulders and reappear lower down, behind his buttocks, forming an imaginary "X" behind the Recluse. This has an almost trompe l'oeil effect: it requires little imagination for the onlooker who, naturally, focuses his or her eyes on Neophytos to see the Recluse as possessing wings!»

[6] *Ibid.*, 146.

[7] *Cf.* R. Cormack, *Writing in gold, Byzantine society...*, p. 239.

[8] See the papers of D. Triantaphyllopoulos, Father Benedictos and Ch. Economou, *Acts of the Fourth International Cyprological Congress* (forthcoming).

[9] H. Hotzakoglou, «Βυζαντινή αρχιτεκτονική και τέχνη στην Κύπρο», in: Th. Papadopoullos (ed.), *Ιστορία της Κύπρου*, vol. 3: Βυζαντινή Κύπρος (465-787), Nicosia 2005, pp. 614-15; D. Triantaphyllopoulos, «On Saint Neophytos Enkleistos and his alleged "self-sanctification". A reinterpretation of the paintings in his Enkleistra», in: *XXe Congrès International des Études Byzantines, Paris 2001, Pré-actes, III. Communications libres*, Paris 2001, p. 148; D. Triantaphyllopoulos, «Αποκαλύψεως οράματα στην Κύπρο. Ιστορική πραγματικότητα και εσχατολογική προοπτική», *Κυπριακαί Σπουδαί* 64-65 (2003) 385-428: «…παριστάνεται ζων ο Νεόφυτος, χωρίς φωτοστέφανο, ως να οδηγείται στους ουρανούς από δύο αγγέλους. Όπως είναι γνωστό, η τελευταία αυτή σκηνή έχει ερμηνευθεί ποικιλοτρόπως, με αποκορύφωμα μία έντονα απομυθοποιητική για την προσωπικότητα του οσίου ερμηνεία, κατά τη γνώμη μου αυτή ορθά επέσυρε δριμεία κριτική. Επισημάνθηκε δηλαδή ότι κάθε ερμηνεία της Εγκλείστρας πρέπει να ξεκινάει από τις ιδέες του ιδίου του οσίου, διατυπωμένες στα ποικίλα κείμενά του…» I will not comment the unhistorical approach of theologians and ecclesiastical scholars.

Stylianou take a position between the two, preferring a rather neutral formulation[10].

But what was the symbolic meaning of this painting? There is no doubt that through his "wings" Neophytos wanted to convey the message that he was a holy man or perhaps a living saint. He was playing on a current way of thinking in Byzantium, where the emperor was also considered angelic. As H. Maguire puts it: "Twelfth-century Byzantine orators termed the emperor as an angel… The idea became even more of a commonplace at the end of the twelfth century... In the thirteenth century, the emperor finally acquired the specific iconographic attributes of an angel, namely, the wings…Angels, of course, were provided with wings to represent their power of heavenly ascent and descent; this idea was spelled out explicitly by several Byzantine writers… The emperor did not merely join the ranks of the angels, but his very nature became angelic"[11].

However, there is another equally important dimension to the painting. It functioned as a symbolic "mirror", in conformity with a psychological archetype[12]. In Greek mythology Narcissus fell in love with his own reflection[13]. This is the typical behavior of every unsatisfied person who has specific unfulfilled expectations. For Neophytos the "portrait" confirmed his holiness. To his own eyes it was the realization of his personal mythology[14]. For at least thirty years, from 1184 till his death (after 1214), this spiritual "mirror" was not just a pamphlet of propaganda, but also a reflection of the Recluse's inner world. His daily life was accompanied by many glances towards his "mirror" and in time, the habit could lead to an interactive relationship. Besides, Neophytos' narcissistic personality allows us to suppose that gradually he may have develo-

[10] A.-J. Stylianou, *The painted Churches of Cyprus,* Nicosia 1997, p. 361: «He [Neophytos] is here standing between the Archangels Michael and Gabriel who hold him by the shoulders».

[11] H. Maguire, «The heavenly court», in: H. Maguire (ed.), *Byzantine court culture from 829 to 1204*, Washington 1997, pp. 247-58, especially 252-8.

[12] This perspective combines two areas of modern research; one is an examination on the "love of self" (see Th. Osborne, *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, Paris 2005) and the other concerns the efforts of scholars to discover an intimate and often private dialogue between image and worshiper (see G. Peers, *Sacred Shock: Framing visual experience in Byzantium*, Pennsylvania 2004). See also the standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, in: J. Strachey-a. Freud (ed. and transl.), vols. 1-24, London 1916-7, vol. 16, pp. 375-77.

[13] S. Freud, «On Narcissism: An introduction», in: J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, v. 1-24, London 1953-74, v. 14, p. 1981.

[14] *The seminar of Jacques Lacan*, in: J.-A. Muller (ed.), New York-London 1988, pp. 139-44.

ped an inner dialogue with his polished idol. The aim of this dialogue was, of course, to assert his sanctity. Thus, Neophytos in his hours of solitude might have been asking the "mirror": 'Mirror, mirror on the wall, am I a saint?' and the answer was certainly 'Yes, you are'![15]

Yet the symbolic wings of the saint seem to have dominated his own mind rather than impressing the Cypriot community of his time. We have many reasons to believe that Neophytos' influence on his audience was limited and not widespread[16]. His angelic nature was an obsession that probably very few members of the Cypriot flock accepted[17]. They may not have seen the painting very often. However, the impact of this image and the cult it engendered was very different in later centuries. If we bear in mind that "wings" are the means of going somewhere, Neophytos' image certainly traveled in time.

His legend survived his death in around 1214. During the thirteenth century the monks of the monastery lived under the shadow of Neophytos' ghost. Shortly before his death, Neophytos had appointed his nephew, Isaiah, as his successor in the most formal way. I quote from the *Typikon* of the Enkleistra Monastery[18]: "I offer this here location of my holy hermitage and its settlers firstly to Christ my God and his unblemished Mother and to His Holy Cross, and then to my nephew and the steward, the hieromonk Isaiah, a disposition made not by any means on account of loving kinship, but because, having been raised here from when his nails were tender (i.e. from a young age) and having placed auspicious hopes as regards him, I offer the holy hermitage and all the things attached to it as well as the spiritual and bodily protection of the brothers into his own hands and authority after God"[19]. There is no doubt that the new abbot continued the tra-

---

[15] *Cf.* A. Demosthenous, «"Καθρέφτη, καθρεφτάκι μου"...» (forthcoming).

[16] *Cf.* A. Demosthenous *Ο Έγκλειστος άγιος Νεόφυτος...*, pp. 232-235.

[17] *Cf.* C. Galatariotou, *The making of a Saint...*; A. Demosthenous, *Το κυπριακό ποίμνιο (4ος-12ος αιώνας). Η δράση των ιεροκηρύκων και οι αντιδράσεις του ακροατηρίου τους*, Thessalonica (forthcoming).

[18] I will use Coureas' translation as the most accurate, see N. Coureas (ed. and trans.), *The foundation rules of medieval monasteries: Makhairas and St. Neophytos*, Nicosia 2003, p. 19: «Galatariotou's translation of the Rule of Neophytos the Recluse also has certain omissions and mistranslations».

[19] N. Coureas (ed. and trans.), *The foundation rules...*, p. 150. Another point of the foundation rules describes the portrait of the ideal abbot of his monastery: «...you must elect one worthy of the eremitical station in word and deed...» (*ibid.*, p. 147). However, Galatariotou points out that St. Neophytos was contradicting this provision and was nominating a successor whose ability to become abbot or even remain a monk he himself doubted: see C. Galatariotou, «Byzantine Ktetorika Typika: A Comparative», *REB* 64 (1987) [77-138], p. 111.

dition Neophytos had established[20]. Their close kinship made the founder of the Enkleistra Monastery trust Isaiah more that anyone else. Besides, the Typikon of the Enkleistra Monastery had as its main aim the preservation of the memory of the Recluse[21].

Thus, his Monastery was the ark of his cult. Beyond the Enkleistra Neophytos' legend gradually fell into oblivion. His "wings" were just long enough to cover the few monks of his Monastery and maybe a small number of the visitors. The *ex-silentio* testimony is in this case suggestive. In the innumerable Orthodox Churches that the Cypriot flock built from the thirteenth to seventeenth centuries there is not a single fresco representing Neophytos, despite the preference of the Cypriots for the depiction of local saints[22]. The sole icon of Neophytos known during this period is the sixteenth century one from the Monastery of the Enkleistra[23]. However, some medieval scholars did mention Neophytos in their writings: Neophytos Rodinos, Logizos Skevophylakas and others refer to him[24]. There can be little doubt that all these references were copied from the *Chronicle* of Leontios Machairas[25]. This renowned historian of the fifteenth century who studied Byzantine texts and Ecclesiastical History is the source for all the later ones. He knew that Neophytos's place of origin was the village Lefkara, but the only other information he provides is that he became a monk: "Also at the Englistra, St.

---

[20] A. Papagheorgiou, «Λαξευτά ασκητήρια και μοναστήρια της Κύπρου», *Επετηρίς τοῦ Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου* 4 (1999) [33-70], p. 68.

[21] N. Coureas (ed. and trans.), *The foundation rules...*, p. 142: «In order that the tendency to forget quickly might not sink all these things into the depths of forgetfulness, we enjoin you, O brothers, to read the present Rule and the chapters three times every year on a suitable day when none of the brothers is absent. Furthermore, let the first lection be on the eighth of the month September on account of this being the birthday of the Mother of God, the second on the festival of the birth of Christ, and the third on the Annunciation of the all pure Mother of God, so that the lection of the things decreed might arouse the brothers to watchfulness». Furthermore, like many monastic founders Neophytos beseeches his monks to conserve his memory through the liturgy: «You are duty bound to perform the extended prayers on behalf of the emperors and rulers, prelates and ministrants past and present daily during both vespers and matins, and in the course of the divine service. Do not overlook the divine services on Saturdays, Sundays, feast days and on major saints' days, and, if it is not too troublesome to you, furnish in the course of each service an offertory prayer to God on my own behalf also» (see *The foundation rules*, p. 144).

[22] N. Gioles, *Η χριστιανική τέχνη στην Κύπρο*, Nicosia 2003, pp. 167-95; A. Demosthenous, *Ο Έγκλειστος άγιος Νεόφυτος...*, pp. 178-9.

[23] A. Demosthenous, *Ο Έγκλειστος άγιος Νεόφυτος...*, p. 189.

[24] *Ibid.*, p. 20.

[25] For this Chronography see N. Anaxagorou, *Narrative and Stylistic Structures in the Chronicle of Leontios Machairas*, Nicosia 1998.

Neophytos, who was a young monk from Lefkara, and he came and dwelled on a pillar in the said monastery: and he fell asleep; and his tomb is there, and is a source of many miracles"[26].

Firstly, we should underline the inaccuracy of some of this information concerning Neophytos' life and times. He, of course, did not dwell on a pillar and his monastery was not in Lefkara as the source implies. The Chronographer's reference to Neophytos is brief and not very specific since Machairas narrates everything he knows about Cypriot saints from the very appearance of Christianity on the island till his own time, in some parts in detail. The miracles at the tomb are certainly a sign of sainthood. The only obstacle to accepting this information is the low credibility of the source. So first, let us examine the ethno-religious ideology of the author[27]. Ph. Michalopoulos points out that apart from signaling the triumph of despotism over the learned tradition, the *Chronicle* also proclaims the victory of Hellenism over Frankism[28]. C. Galatariotou, K. Kyrris and others adopt what may be described as a fundamentalist approach in support of Machairas[29].

Furthermore, this part of the *Chronicle* is a list of Saints that includes old stories, oral traditions and of course imagined saints. Machairas attempts to advertise the holiness of the Orthodox Church of Cyprus by stuffing its history with additional names. In addition his text is a work of propaganda. The following passage is indicative: "And because the Latins envy the Greeks, they hide the miracles that are worked by the icons and by the pieces of the Holy Wood in the churches of the Greeks: not because they disbelieve, but because they are envious"[30].

So, his account is related to the rivalry between the Latins and the Greeks on the island. The Chronographer stresses the position of his community and underlines the superiority of the Orthodox tradition. In this indirect way Leontios Machairas claims that in the Orthodox world one finds the most glorious saints and the most impressive miracles; this proves that

[26] R. M. Dawkins (ed. and transl.), *Leontios Makhairas, Resital conserning the Sweet Land of Cyprus entitled* Chronicle, Oxford 1932, vol. 1, pp. 38-39, §38.

[27] *Cf.* N. Anaxagorou, *Narrative and Stylistic Structures...*, pp. 15-7.

[28] Ph. Michalopoulos, «Λεόντιος Μαχαιράς», *Φιλολογική Πρωτοχρονιά* (1954), pp. 87-91.

[29] C. Galatariotou, «Leontios Machairas' Exegesis of the Sweet Land of Cyprus: Towards a Re-appraisal of the Text and its Critics», in: *The Sweet Land of Cyprus, Papers Given at the Twenty-Fifth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1991 [393-413], p. 411; C. P. Kyrris, «Η Ορθόδοξη συνείδηση του Λεοντίου Μαχαιρά», *Κυπριακός Λόγος* 20 (1978), pp. 159-65.

[30] *Cf.* Leontios Machairas, *Chronicle,* pp. 66-7, §72.

Orthodoxy is the only true dogma. It may seem rather childish today but in medieval times this antagonism took place under these conditions. Furthermore, Leontios knows almost nothing about Neophytos and emphasizes the miracles that occurred at his tomb as a testimony and a revelation from God of Neophytos' holiness. It is further proof that the Orthodox Church was the one and only true Church of Christ. However, Machairas' reference says nothing concerning the spread of Neophytos' cult, thereby creating the contrary impression that not even a leading scholar and a researcher of his time, such as Leontios was, knew anything specific about Neophytos. Following him, all those scholars who study the case of Neophytos focus on the testimony of the written texts and consider as insignificant the lack of archaeological data.

For many centuries Neophytos' cult diminished. In the early eighteenth century his monastery was about to close. The Russian visitor Gregory Barsky testifies that only two or three monks were living there[31]. The footprints of Neophytos were about to become extinguished. However, the flame of his fame was revivified in 1757 when the monks discovered the relics of Saint Neophytos and transferred them to the *Katholikon* of the Monastery. According to his will his corpse had been buried in a wall of the Enkleistra following the instructions laid down in his *Typikon*[32]. The discovery in 1757 was interpreted as a miracle, a supernatural intervention of the saint and a divine sign. Ecclesiastical ceremonies and ritual parades of clergy and laymen escorted the precious relics from the Enkleistra to the Church with hymns and psalms. The whole event was magnificent by itself[33]. After that, Neophytos' cult emerged into the light of history. Fur-

[31] N. Bursukov (ed.), *Stranstvovanija Vasil'ja Grigorovija-Barskago*, vol. 2, St. Petersburg 1886, p. 274.

[32] N. Coureas (ed. and trans.), *The foundation rules...*, p. 167: «Having broken down the wall of the tomb to bring in the coffin and intending to rebuilt a new, do not leave a small door as was the case previously, but seal it altogether, and depict a picture outside, where the small door used to be, of whatever kind the Lord thinks fit to impart to you. And this is how you shall edify the place, so that most of the visitors are unaware of the fact that a tomb is placed within»; C. Galatariotou, *The making of a Saint...,* p. 138: «That Neophytos believed his own places of abode to be holy even before he died is clear from what he says about them in his *Typikon.* There he claims that his enkleistra was God's gift to Neophytos and that its buildings were built by God. Also, in making arrangements so that his tomb would be part of his first cell he made sure his relics (an important ingredient in a cult) would remain intact and in the spesific context of a place which he had already immersed in holiness».

[33] Arch. Kyprianos, *Ιστορία χρονολογική της νήσου Κύπρου*, Nicosia 1902, p. 350; S. Perdikis, *Η Μονή Κύκκου, ο αρχιμανδρίτης Κυπριανός και ο τυπογράφος Μιχαήλ Γλυκής*, Nicosia 1989, p. 39: «Ο

thermore, it was strengthened not only by the miraculous appearance of the relics but also by the participation of Kyprianos, the archimandrite and great scholar of his time, in the celebrations of 1757. Due to his efforts the Church of Cyprus officially consecrated the 28th of September as the commemoration day of the Finding of Saint Neophytos' relics[34]. Moreover, Kyprianos consecrated the 24th of January to the memory of Saint Neophytos in the ecclesiastical calendar. This was his official recognition as a Saint. Kyprianos also edited many works of Neophytos such as *Theosemeia* and *Hexaemeros* which were published in Venice, thus spreading the fame of the Cypriot Recluse further a field[35].

This development should be connected to the harsh experience of the Cypriot Church under Ottoman rule, which was looking for heroes to sustain the Orthodox faith[36]. After the middle of the eighteenth century we have dozens of icons representing Neophytos from churches scattered all over Cyprus. On the vast majority, different painters depicted him wearing the *koukoulion*, the typical attire of a monk, and holding a cross. In Christian iconography the Cross is the symbol of a martyr[37]. According to the iconography martyrs are depicted holding a Cross as an indication of their passion and their death. At the same time the Cross is the trophy of a triumph against evil powers. Neophytos, however, had a natural death at a late age. This paradox finds its explanation in the socio-political context of the eighteenth century. The Cypriot flock suffered under Ottoman rule and the Church desperately wanted heroes to offer hope and to support the faith of the oppressed people. A martyr was by far the most reliable hero in comparison to a stoic monk. The Church wanted to set an example that a

---

Κυπριανός φέροντας τότε σχήμα υποτακτικού έλαβε μέρος στην τελετή μαζί με τον ηγούμενο Κύκκου Παρθένιο, τον αρχιμανδρίτη Παίσιο…»

[34] According to P. Agathonos, «από τη χρονολογία ευρέσεως των λειψάνων (1757) μέχρι τη χρονολογία εκδόσεως της ακολουθίας (1778) μεσολάβησαν είκοσι ένα έτη. Άρα, η καθιέρωση της εορτής τούτης προς τιμή του αγίου Νεοφύτου από την Εκκλησία της Κύπρου θα έγινε όταν ο Κυπριανός βρισκόταν ακόμη στην Αρχιεπισκοπή. Και το γεγονός ότι ανέλαβε την ευθύνη για την έκδοση των δύο ακολουθιών του Αγίου, μας πείθει πως ο Κυπριανός διαδραμάτισε σημαίνοντα ρόλο στην καθιέρωση της εορτής της 28ης Σεπτεμβρίου, δεδομένου ότι από τη θέση που κατείχε στην Αρχιεπισκοπή θα επηρέαζε σημαντικά τα εκκλησιαστικά πράγματα». See P. Agathonos, «Το υμνογραφικό και εκδοτικό έργο του αρχιμανδρίτη Κυπριανού», *Kleronomia* 30 (1999) [9-28], p. 18.

[35] *Cf.* S. Perdikis, *Η Μονή Κύκκου...*

[36] R. C. Jenkins, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World 1570-1640*, New York 1992; H. Luke, *Cyprus under Turks: 1571-1878*, Oxford 1921; L. Philippou, *Η Εκκλησία της Κύπρου επί Τουρκοκρατίας*, Nicosia 1975.

[37] Phil. 3: 7-11.

Cypriot could easily emulate. So the key word was pain. Under Ottoman rule Cypriots were plagued by the cruel behavior of their oppressors. They probably felt like martyrs and the torment of the earlier martyrs took on a deeper meaning. The Cross that symbolizes this torment was their final victory over the infidel tyrants. This justification was what Cypriots needed and it explains why this otherwise arbitrary iconographical type provided hope and faith.

However, after the change of political status in Cyprus in 1878, when the island passed from Ottoman to British rule, depictions of Neophytos were modified. There are a few icons dating from the last two decades of the nineteenth century that represent Neophytos with a *bacteria*, the stick of an abbot. The *bakteria* replaced the Cross since Cypriots felt relief and no longer needed to stress the role of a martyr. They strongly believed that the Union with Greece (*Enosis*), something that they wanted most, was a matter of time. This iconographic type, of course, pre-existed but it seems that after 1878 it became more common[38].

Art is closely connected to social and political developments and the icons of Saint Neophytos reflect this. It is important to note that nineteenth century monumental painting on the island is almost non-existent and from the few fragments that are conserved, Neophytos is absent. However, the inadequate sample of paintings does not permit any rigid conclusions. There are mosaics and frescoes representing Neophytos, dating from the last decades of the twentieth century. Such samples can be seen in the Monastery of Enkleistra and in newly decorated churches in various parishes. Today Neophytos' cult is very popular and his Monastery flourishes. All this began in 1757 when certain cunning churchmen found a way to exploit Neophytos' almost forgotten legacy[39].

---

[38] A. Demosthenous, *Ο Έγκλειστος άγιος Νεόφυτος*..., pp. 173-230.

[39] *Ibid.*, 182-3: «Στη σύγχρονη εποχή η λατρεία του Νεοφύτου βρίσκεται σε άνθηση. Μετά από 800 χρόνια ο Νεόφυτος επανεμφανίζεται στη μνημειακή ζωγραφική. Θα μπορούσαμε να πούμε, με κάθε επιφύλαξη βέβαια, πως εφόσον η έρευνα μας στους ναούς του β΄ μισού του 20ου αιώνα είναι καθαρά εμπειρική (δεν έχει γίνει καταγραφή για τόσο πρόσφατα μνημεία), ότι η πρώτη απεικόνιση του Νεοφύτου σε τοιχογραφία μετά το 1183/4 έγινε στο Ναό της Παναγίας Ευαγγελίστριας στην Παλλουριώτισσα (κεντρικό προάστειο της Λευκωσίας), το 2000. Ο ναός είναι από τους μεγαλύτερους σε διαστάσεις σε ολόκληρη την Κύπρο και γι αυτό οι τεράστιες επιφάνειες των τοίχων του επέτρεψαν την ολόσωμη απεικόνιση του Νεοφύτου, ανάμεσα σε δεκάδες άλλους αγίους. Βέβαια στη μνημειακή τέχνη ο Νεόφυτος έχει παρασταθεί και μερικές δεκαετίες νωρίτερα. Στα 1973 ο αξιόλογος Κύπριος ζωγράφος και ψηφοθέτης Γ. Κοτσώνης φιλοτέχνησε μια ψηφιδωτή παράσταση στην είσοδο της σύγχρονης Μονής του Εγκλείστου, η οποία μιμείται την περίφημη τοιχογραφία του Θεόδωρου Αψευδή με το Νεόφυτο ανάμεσα

The power of the Church is the faith of its flock. Thus, the Church often improvises supernatural events in order to serve its hope of reviving peoples' faith[40]. And the miraculous 'discovery' of holy relics is a long established practice[41]. However, it is not always easy to keep these events hidden. Lorenzo Warriner Pease, an American Missionary, who stayed in Cyprus from 1834 till 1839, reveals this particular intrigue in his *Diaries*. He visited the Monastery of Saint Neophytos for three hours. But these three hours were enough for a rational Christian, but not an Orthodox man, to understand that the miracle of 1757 was a deceit. He comments: «On our entering it, we passed on our left the former residence of St. Neophytus, who for many years lived in a cave in the side of a frightful precipice… To the east of these is the church where the bones of the Saint are to be found. His head is in independent box, while his carcass, which was found in the cave and has some of his flesh dried on, is shown i.e. a part of the lower vertebrae, say 3 or 4, the hip bones and the legs. The archimandrite contented valiantly that the hip bone was the shoulder. The coffin in which the relics are deposited was said to have been found in the cave, is 5 feet. 4 ½ inches long and the carcass 4´ 6 inches. It is a perfect hoax»[42].

The expression "wings of the Saint" is not just a reference to the painting of Neophytos between the archangels. It is an allegory for his cult. In conclusion we could say that the "flight" of the Saint took off with high speed and much turbulence when the Bishop Basil Kinnamos honored him as a holy man[43]. However, after his death his cult gradually declined and became

---

σε δύο αρχαγγέλους. Το ψηφιδωτό αυτό εντάσσεται στην προσπάθεια που άρχισε επί αρχιεπισκόπου Μακαρίου Γ΄ για προβολή του Νεοφύτου».

[40] C. Mango, *Βυζάντιο, η αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, Athens 1990, p. 188; A. Demosthenous, *Σκοτώνοντας το δράκο. Τρεις μελέτες βυζαντινής αγιολογίας*, Thessalonica 2006, ch.1.

[41] G. Jones (ed.), *Saints of Europe. Studies towards a survey of cults and culture*, Donington 2003.

[42] R. C. Severis (ed.), *The diaries of Lorenzo Warriner Pease 1834-1839. An American Missionary in Cyprus and his travels in the Holy Land, Asia Minor and Greece*, vols.1-2, Nicosia 2002, vol.2, pp. 1052-3.

[43] N. Coureas (ed. and trans.), *The foundation rules*..., pp. 138-9: «During those years the bishopric of Paphos fell vacant, and in the seventh year of my residence in the hermitage (1166) that blessed man Basil Kinnamos assumed this office. Showing as much faith and favour as possible in a divinely inspired manner towards my humility, he did not cease urging me for a whole four-year period, on the one hand himself coming and going frequently, and on the other making exhortations through his own lords, until he had strapped me to the yoke of the priesthood and had persuaded me to have a pupil living together with me, having written down the required ration in a sealed document. And so from then on the buildings of the hermitage began to be extended and embellished, and the whole length of the precipice was hewn in its entirety

totally marginalized. Neophytos' cult, which was doomed at the beginning of the eighteenth century, was revived by the Church in order to "resurrect" Neophytos. The spread of the fame relating to Neophytos' relics did the rest. Everybody accepted this as a supernatural event because everybody needed a reconfirmation that God was with the Cypriot people. Nobody noticed the paradox that Lorenzo Warriner Peace refers to. Was this blind faith and lack of education or fear of doubting a welcome miracle? All these prepared the ground for the re-making of a Saint. Archimandrite Kyprianos established Neophytos' cult on new and stronger foundations and he gave him brand new "wings". These "wings" proved themselves powerful and launched Neophytos' cult up to the sky.

On 21th of November 1953, the renowned poet Georgios Seferis visited the monastery of Saint Neophytos and wrote a poem using as a motto an abstract from Neophytos' essay on the misfortunes of Cyprus. It is called "Neophytos the Recluse speaks": "Νεόφυτος ο Έγκλειστος μιλά / Υπέρογκες αρχιτεκτονικές, Λαρίων Φαμαγκούστα Μπουφαβέντο / Σχεδόν σκηνικά / Ήμασταν συνηθισμένοι να το στοχαζόμαστε αλλιώς το Ιησούς / Χριστός Νικά / Που είδαμε κάποτε στα τείχη της Βασιλεύουσας / τα φαγωμένα από Γυφτοτσάντιρα και στεγνά χορτάρια, / Με τους μεγάλους πύργους κατάχαμα σαν ενός δυνατού που έχασε, τα ριγμένα ζάρια. / Για μας ήταν άλλο πράγμα ο πόλεμος για την πίστη του Χριστού / Και για την ψυχή του ανθρώπου καθισμένη στα γόνατα της Υπερμάχου Στρατηγού, / Που είχε στα μάτια ψηφιδωτό τον καημό της Ρωμιοσύνης, / Εκείνου του πέλαγου τον καημό σαν ήβρε το ζύγιασμα της καλοσύνης. / Ας παίζουν τώρα μελοδράματα στα σκηνικά των σταυροφόρων / Λουζινιά / Κι ας φλομώνουνε με τον καπνό που μας κουβάλησαν από το βοριά. / Ας τους να τρώγουνται και ν'ανεμοδέρνουνται ωσάν το κάτεργο / Που δένει μούδες / Καλώς μας ήρθατε στην Κύπρο, αρχόντοι. Τράγοι και μαϊμούδες!"[44]

In this poem Neophytos acts as a symbol of the eternal Cypriot resistance against non- Greek and non-Orthodox conquerors. The Latins become an allegory for the British[45]. Seferis wrote this poem on the eve of the Cypriot

for the construction of cells. The hermitage was fully furnished in the twenty-fourth year of my confinement and the cliff adjoining it, having been hewn, became a church of the august cross».

[44] G. Seferis, *Ποιήματα,* Athens 1994, pp. 259-60.

[45] G. Georgis, *Ο Σεφέρης περί των κατά χώραν Κύπρον σκαιών*, Athens 1991, p. 119: «…συνειρμική μετάβαση από την πρώτη στη δεύτερη Αγγλοκρατία…»; P. Mackridge, «Ο Σεφέρης και η προφητική φωνή», in: M. Pieris (ed.), *Γιώργος Σεφέρης. Το ζύγιασμα της καλοσύνης*, Athens 2004 [93-113], p. 104: «Η φωνή του Νεοφύτου αποτελεί άλλη μια φωνή από το παρελθόν που σχολιάζει αλληγορικά την παρούσα κατάσταση»; S. Pavlou, *Σεφέρης και Κύπρος*, unp. PhD, Nicosia 1994, pp. 263-66, especially p. 264: «Ο ίδιος άλλωστε ο Σεφέρης σε επιστολή του από το Λίβανο, ημ. 26

anti-colonialist fight of EOKA[46]. After the Turkish invasion in 1974, Neophytos became an emblematic figure of the struggle of Cypriots against the occupation[47]. Through this poem Seferis gave another dimension to Neophytos' portrait, that of the national fighter. In my view literature can sometimes influence the way we see reality more than historical facts themselves. In this case we face a vigorous contrast. According to C. Galatariotou: «Perhaps the most interesting aspect of Neophytos' post-1191 polemic against the Latins is that it never became open and explicit. First, because he was afraid, and with good reason: after all, the monk in Cyprus who had become so openly anti-English as to join the rebellion against them in 1191, had been hanged. Second, because Neophytos' own monastery, just like all other Cypriot monasteries during his lifetime, was actually left intact by the Latin rulers: perhaps it was therefore wiser not to be too openly hateful towards them»"[48].

Clearly, Neophytos was no guerilla and his writings are not a revolutionary declaration. On the contrary, he was a monk who above all protected the interests of his monastery and his own. Neophytos was a hermit with a dynamic personality, many talents and ambitions. However, his contemporaries treated him with caution and suspicion. C. Galatariotou notes: «They rather behaved with the same lack of enthusiasm which the monks would have demonstrated towards any abbot whose sermons they found overlong and boring. But if Neophytos felt hurt and angered by his monks' response to him, he felt outraged at the response of some of the people outside the Enkleistra's walls. Some of Neophytos' early writings reveal

---

Αυγούστου 1954, προς τον Γ. Π. Σαββίδη, παρέχει πολλά επεξηγηματικά στοιχεία, τα οποία μπορούμε να συνδέσουμε με τα προαναφερθέντα: "Στο 'Νεόφυτος [ο Έγκλειστος μιλά]' είναι φυσικά η αντιδικία ανάμεσα σ' έναν ορθόδοξο καλόγερο και τους σταυροφόρους...–ο καλόγερος βλέπει τα φράγκικα καστέλια (υπάρχουν βέβαια αναχρονισμοί), γι'αυτό χρησιμοποιεί τα ονόματά τους όπως τα έλεγαν τον καιρό της Φραγκοκρατίας"».

[46] *Cf.* S. Pavlou, *Σεφέρης και Κύπρος*, pp. 172, 174-5: «Η συλλογή ολοκληρώνεται το καλοκαίρι του 1955 και ο Σεφέρης σε επιστολή του, ημ. 2 Αυγούστου 1955, συζητά με τον Γ. Π. Σαββίδη τα σχετικά με την έκδοσή της... Με τη φροντίδα του Γ. Π. Σαββίδη, η εκδοτική διαδικασία ακολούθησε το δρόμο της και τις τελευταίες ημέρες του Δεκεμβρίου 1955 η συλλογή ήταν έτοιμη να κυκλοφορήσει», p. 265.

[47] A. Fylactou, *Μια συνομιλία του Γιώργου Σεφέρη με το Νεόφυτο τον Έγκλειστο,* Nicosia 1992. See the handbook *Ανθολογία Κυπριακής Λογοτεχνίας*, Nicosia 1990, pp. 7-8: «…μπορεί να σχολιαστεί η παράλληλη ιστορία, εμπειρία και περιπέτεια του ελληνισμού της Κύπρου…να συγκρίνετε αυτά τα δεινά με τα πρόσφατα δεινά του κυπριακού ελληνισμού»; *Ανθολογία Νεοελληνικής Ποίησης*, Nicosia 1991, p. 91: «Προσέξτε στο ποίημα τη στάση των ξένων που απεγνωσμένα αγωνίζονται να αλλοιώσουν το πρόσωπο και την εθνική φυσιογνωμία του ελληνισμού της Κύπρου».

[48] C. Galatariotou, *The making of a Saint*..., p. 237.

that some people thought that he was not a holy man but, on the contrary, an arrogant, even blasphemous and –perhaps worse still– ridiculous person»[49].

For Neophytos' contemporaries he may possibly have seemed a ridiculous person. For contemporary Cypriots he is an idol. How did this happen? History is about realities and one of these realities is that Neophytos was transformed by the Cypriot prelates into more than a saint; they made him a legend, one of the heroes of the Orthodox Church. In the twentieth century the angelic Neophytos became a Hellenic idea, representing resistance to the enemies of Hellenism. This is a common phenomenon in history. Neophytos is a product formatted in accordance with society's needs, rumors and emotions. As P. J. Stewart and A. Strathern put it: «The perspectives of anthropologists themselves can well be complemented by taking into account the work of social psychologists. Here we have traced a movement from the work of Allport and Postman, which was concerned to study how rumors deviate from "the truth", to later viewpoints such as those of Shibutani and Jean-Noel Kapferer, which look on rumor as a search for information and an attempt at problem solving. From these analyses also we can see clearly how this search is shaped by people's emotional proclivities and social relationships, in particular, their views of themselves and others in the world»[50].

The story of Neophytos clearly shows that the most prevailing view of reality is not what actually happened but how it has been perceived. Just a glance in the Lifes of St. Demetrios, St. Nicolaos, St. Andrew the Holy Fool and others can confirm that[51]. The distinguished poet Nicos Engonopoulos wrote: «History!/ What desultory information it has retained/ What misleading rumours it has conveyed to us!/ So many fiascos and what machinations!/

[49] *Ibid.*, pp. 164-5.

[50] P. J. Stewart-A. Strathern, *Witchcraft, sorcery, rumors and gossip*, Cambridge 2004, p. 87; H.-J. Neubauer, *The rumour: A cultural history*, New York 1999; W. Allpot-Gordon-L. Postman, *The psychology of rumor*, New York 1947; P. A. Lienhardt, «The interpretation of rumor», in: J. H. M. Beattie-R. G. Lienhardt (eds.), *Studies in Social Anthropology*, Oxford 1975, pp. 105-31. According to Professor G. Gouliamos this process is not a *unicum*. The case of General Makriyiannis is similar to that of Neophytos (many thanks to Professor Gouliamos for this suggestion).

[51] *Cf.* A. Demosthenous, *Σκοτώνοντας το δράκο...*; C. Mango, «Saints», in: G. Cavallo (ed.), *The Byzantines,* Chicago, pp. 255-80; N. Oikonomides, «How to become a Saint in eleventh century Byzantium», in: E. Kountoura-Galake (ed.), *Οι ήρωες της Ορθοδοξίας. Οι νέοι άγιοι 8ος-16ος αιώνας*, Athens 2004, pp. 473-91; J. M. H. Smith, «Oral and written: Saints, Miracles, and Relics in Brittany, c. 850-1250», *Speculum* 65 (1990) 309-43.

Ah! Clio! But no doubt/ She recorded whatever she heard:/ She had very little concern it seems/ To grasp/ What was true / and what was not!»[52]

Anthoullis A. Demosthenous

27 John Kennedy
Nicosia 1046 (Cyprus)
a_demosthenous@hotmail.com

[52] N. Engonopoulos, *The beauty of a Greek. Poems,* transl. D. Connolly, Athens 2007, pp. 192-3: "Pandora's Box". In Greek: «Το κουτί της Πανδώρας. Η Ιστορία! / τι αβασάνιστες πληροφορίες συνεκράτησε / τι λανθασμένες φήμες μας μετέδωσε! / πόσα χουνέρια και τι πλεκτάνες! / Α! Η Κλειώ! Μα βέβαιο / πως εσημείωνε ότι άκουγε: / φαίνεται πως πολύ λίγο θα την σκότιζε / ν' αντιληφθή / τι είτανε αλήθεια / και τι δεν ήταν».

Recibido: 26.09.2009
Aceptado: 09.11.2009

Ο ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΚΟΝΕΜΕΝΟΣ ΩΣ ΤΟΠΟΤΗΡΗΤΗΣ ΤΟΥ ΗΓΕΜΟΝΑ ΤΗΣ ΣΑΜΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΚΑΛΛΙΜΑΧΗ (1850-1854)

Περιληψη: Στην μικρή αυτή μελέτη, με βάση βιβλιογραφικά δεδομένα αλλά και αρχειακές πληροφορίες από το Αρχείο Κονεμένου και τους αντίστοιχους φακέλους των ΓΑΚ-Αρχείων Νομού Σάμου, όπου το πλήρες αρχείο της Ηγεμονίας της Σάμου, εξετάζεται η παρουσία και η δράση στη Σάμο του Γεωργίου Κονεμένου βέη, ως τοποτηρητή του δεύτερου κατά σειρά Ηγεμόνα της Ηγεμονίας της Σάμου, του Αλεξάνδρου Καλλιμάχη. Συγκεκριμένα μελετώνται οι πολιτικές επιλογές του, οι καινοτομίες που επέφερε και οι τρόποι με τους οποίους διαμόρφωσε το πολίτευμα της Ηγεμονίας, που έκτοτε και ως την κατάργησή του, το 1912, έφερε την σφραγίδα του.

Λεξεις κλειδια: Σάμος, Ηγεμονία της Σάμου, πολιτική ιστορία, διοίκηση, σαμιακό πολίτευμα, οθωμανική αυτοκρατορία.

Abstract: In this study we examine the presence of Georg Konemenos, from Preveza, in Samos, which he rouled as governor of the second prince of Samos Alexander Kallimachis, from 1850 to 1854. According to the bibliography and the Konemenos' archive, as well as the Archive of the Hegemonia of Samos, we examine his life and his work these years, which was very important for the island, because in this time the government of the Hegemonia of Samos (the Principate of Samos) was completed.

Key-words: Samos, Hegemonia of Samos, political history, government, Ottoman Empire, Samian law.

Το 1834, το σαμιακό ζήτημα, που είχε δημιουργηθεί λόγω της άρνησης των Μεγάλων Δυνάμεων προς τη Σάμο να ενταχθεί στα όρια του ελεύθερου ελληνικού κράτους, αν και το νησί πληρούσε τα κριτήρια που έθετε το Πρωτόκολλο του Λον-

δίνου, λύθηκε με την δημιουργία της Ηγεμονίας της Σάμου[1]. Επρόκειτο για ένα ημιαυτόνομο καθεστώς, υπό την επικυριαρχία της Υψηλής Πύλης, Ηγεμών του οποίου οριζόταν «ομόθρησκος και ομόδοξος τοις Σαμίοις», από την Οθωμανική Αυτοκρατορία[2]. Πρώτος δε Ηγεμών της Σάμου διορίστηκε ο βουλγαρικής καταγωγής Στέφανος Βογορίδης, που διοίκησε το νησί μέσω αντιπροσώπων[3]. Η τυραννική διοίκηση του Βογορίδη, σε συνδυασμό με τις επαναστατικές τάσεις των Σαμίων, οδήγησαν στην παραίτησή του, το 1850.

Η κρίση που οδήγησε στην αναγκαστική παραίτηση του Βογορίδη, στις 15 Μαΐου 1850, συνεχίστηκε και κατά τις επόμενες μέρες[4]. Από τη μια πλευρά οι εισηγήσεις Οθωμανών αξιωματούχων για διορισμό Οθωμανού Ηγεμόνα, και από την άλλη οι πιέσεις του Βογορίδη, που δεν είχε απωλέσει την πολιτική δύναμή του, για να επανέλθει στην Ηγεμονία οδήγησαν σε καθυστέρηση της ανακοίνωσης του ονόματος του επομένου Ηγεμόνα. Μόλις δε στις 19 Ιουνίου 1850 ανακοινώθηκε ότι Ηγεμόνας της Σάμου είχε διοριστεί ο Αλέξανδρος Καλλιμάχης[5], πρεσβευτής της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στη Βιέννη.

Υπήρξε όμως εξαρχής ένα πρόβλημα. Ο νέος Ηγεμόνας, που δεν είχε ερωτηθεί ούτε και συγκατανεύσει για τον διορισμό του, έδειξε πλήρη αδιαφορία για το νέο αξίωμά του, απαξίωσε μάλιστα να απαντήσει και στις επιστολές που του απηύθυναν οι Σάμιοι. Ουσιαστικά λοιπόν ο νέος Ηγεμόνας δεν είχε αποδεχθεί τον θρόνο

---

[1] Επ. Σταματιαδης, *Σαμιακά, ήτοι ιστορία της νήσου Σάμου από των παναρχαίων χρόνων μέχρι των καθ' ημάς*, 3, εν Σάμω 1882, σ. 7-15. Επ. Φραγκουλης, *Πραγματεία περί του εν Σάμω πολιτεύματος*, εν Σάμω 1892. Νικ. Δημητριου, *Ιστορία της Σάμου*, Αθήναι 1979, σ. 82-84.

[2] Πρβλ. Γερ. Σβορωνος, *Τα προνόμια της Ηγεμονίας Σάμου*, εν Σάμω 1892. Ο Ιδιος, *Σαμιακή Νομοθεσία*, εν Σάμω 1903, σ. XII-78.

[3] Για τον Βογορίδη βλ. Επ. Σταματιαδης, *Σαμιακά* … ό.π., σ. 194-198. Κ. Ι. Πτινης, *Ηγεμόνες της Σάμου*, Σάμος 1995[5], σ. 23-27. Μ. Νυστazοπουλου-Πελεκιδου, *Οι βαλκανικοί λαοί. Από την τουρκική κατάκτηση στην εθνική αποκατάσταση (14ος-19ος αι.)*, Θεσσαλονίκη 1991[2], σ. 215. Στ. Κεκριδης, «Η αλληλογραφία του Αναστασίου Παλλατίδη με τον Ηγεμόνα της Σάμου Στέφανο Βογορίδη», *Σαμιακές Μελέτες* 7 (2005-2006), σ. 379-500. Δημ. Σταματοπουλος, *Μεταρρύθμιση και εκκοσμίκευση. Προς μια ανασύνθεση της ιστορίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου τον 19ο αιώνα*, Αθήνα 2003, σ. 39-53, 59-62, 64-66, 356-360, με βιβλιογραφία.

[4] Για τα επαναστατικά κινήματα που οδήγησαν στην πτώση του Βογορίδη βλ. Ν. Βαφεας, «Η εξέγερση του 1849-1850 στη Σάμο: μια τομή στην ιστορία της Ηγεμονίας», *Πρακτικά Συνεδρίου «Η Σάμος από τα βυζαντινά χρόνια μέχρι σήμερα»*, 2, Αθήνα 1998, σ. 135-147. Ο Ιδιος, *Pouvoir et conflits dans l' Empire ottoman. La revolte de 1849-1850 dans la Principaute de Samos*, Florence 1998. Αγγ. Χατzημιχαλη, «Η εν Πύργω Γενική Συνέλευσις των Σαμίων του 1849», *Πρακτικά Διημέρου «Τοπική ιστορία και αρχεία»*, Σάμος 1992, σ. 159-166. Η Ιδια, «Η κατάληξη της κρίσης του 1849 στη Σάμο. Προσωρινή Διοικητική Επιτροπή του 1850. Έργο και αρμοδιότητες», *Πρακτικά Συνεδρίου «Η Σάμος στα νεότερα χρόνια (17ος-20ός αιώνας)»*, Αθήνα 2002, σ. 249-260.

[5] Για τον Αλέξανδρο Καλλιμάχη βλ. Δημ. Σταματοπουλος, *Μεταρρύθμιση και εκκοσμίκευση* … ό.π., σ. 47, 388, 400. Α. Αλεξανδρης, «Οι Έλληνες στην υπηρεσία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, 1850-1922», *Δελτίον Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 23 (1980), σ. 370.

της Σάμου[6], ενώ η βογοριδική μερίδα άρχισε να ενεργεί ώστε να διοριστεί ως Ηγεμόνας ή ως διοικητής ο Αλέξανδρος Φωτιάδης[7], άλλοτε επίτροπος του Βογορίδη, ο οποίος είχε μάλλον αφήσει καλές αναμνήσεις στο πέρασμά του από το νησί. Παραλλήλως, η όλη αναστάτωση οδήγησε σε δυσκολίες είσπραξης των φόρων, που αντιμετωπίστηκε πρόχειρα, ενώ ο Βογορίδης από την Κωνσταντινούπολη –καθώς είχαν περάσει τέσσερεις μήνες και ο Καλλιμάχης δεν είχε καν ενδιαφερθεί για την Σάμο και τα προβλήματά της– είχε αρχίσει να ενεργεί για την επάνοδό του στην θέση του Ηγεμόνα.

Από την πλευρά τους οι Σάμιοι, μέσω συνεχών υπομνημάτων, προσπαθούσαν να καταφέρουν ώστε και οι ακριβείς προβλέψεις της Οργανικής Διατάξεως του 1832 και του Αναλυτικού Χάρτη, των δύο επισήμων κειμένων που καθόριζαν την μορφή και την υπόσταση της Ηγεμονίας, να τηρηθούν, αλλά και ο Βογορίδης να μην επανέλθει, οριζόμενος αντ' αυτού άλλος Ηγεμόνας. Οι παραστάσεις τους όμως στην Υψηλή Πύλη προσέκρουαν στην εικόνα που είχε εντέχνως δημιουργήσει ο Βογορίδης, σύμφωνα με την οποία απώτερος στόχος των Σαμίων ήταν η εθνική αποκατάστασή τους, και η ένταξή τους στο ελληνικό κράτος[8]. Η Επιτροπή της Κωνσταντινουπόλεως, η οποία είχε αποσταλεί από την Σάμο στην Πόλη για να φροντίσει τα δίκαια και τα συμφέροντα του νησιού, πρότεινε αντί του Καλλιμάχη να διοριστεί άλλος Ηγεμόνας, ίσως ο Νικόλαος Αριστάρχης[9], η πρόταση αυτή όμως απορρίφθηκε, γεγονός που έπεισε τους Σαμίους ότι αδιαφορούντος του Καλλιμάχη επρόκειτο να συνεχιστεί η διοίκηση του νησιού με αντιπροσώπους, η οποία ουσιαστικά θα συνέχιζε την βογοριδική τυραννική εξουσία, χρησιμοποιώντας τα πρόσωπα και τους μηχανισμούς της. Έτσι, όταν η Επιτροπή πληροφορήθηκε ότι επρόκειτο να διοριστεί τοποτηρητής του Ηγεμόνα ο Γεώργιος Κονεμένος, οι ανησυχίες αυτές μεγιστοποιήθηκαν και κορυφώθηκαν[10]. Και τούτο, επειδή ο Κονεμένος ήταν τότε υπάλληλος της τουρκικής πρεσβείας στην Αθήνα, υπηρετώντας υπό τον πρεσβευτή Κων. Μουσούρο[11], γαμπρό του Βογορίδη. Ωστόσο, παρά τις διαμαρτυρίες και τα υπομνήματα των Σαμίων, ο Γεώργιος Κονεμένος διορίστηκε τε-

[6] Βλ. Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου, 1834-1912*, Αθήνα 2005, σ. 183-186.

[7] Βλ. σχετικά Δημ. Σταματοπουλος, *Μεταρρύθμιση και εκκοσμίκευση* … ό.π., σ. 40, 42, 45-46, 48-50, 52-53. Γ. Σ. Κρεστοβιτς, *Οι Καραθεοδωρή*, Αθήνα 1950, σ. 18. Μ. Ι. Γεδεων, *Ιστορία των του Χριστού Πενήτων (1453-1913)*, Αθήνα 1939, σ. 155.

[8] Πρβλ. Μ. Ι. Γεδεων, *Αποσημειώματα Χρονογράφου*, Αθήνα 1932, σ. 229. Αθ. Καραθανασης, *Ο ελληνικός κόσμος στα Βαλκάνια και στη Ρωσία*, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 179-231.

[9] Βλ. σχετικά Δημ. Σταματοπουλος, *Μεταρρύθμιση και εκκοσμίκευση* … ό.π., σ. 39-50, 64-69, 80-83, 263-265. Μ. Ι. Γεδεων, *Αποσημειώματα Χρονογράφου* … ό.π., σ. 230. Ι. Μ. Ανδρεαδης, *Ιστορία της εν Χίω Ορθοδόξου Εκκλησίας*, 1, Αθήνα 1940, σ. 211-212.

[10] Δημ. Σταματοπουλος, *Μεταρρύθμιση και εκκοσμίκευση* … ό.π., σ. 311.

[11] Δημ. Σταματοπουλος, *Μεταρρύθμιση και εκκοσμίκευση* … ό.π., σ. 43-44, 424-425.

λικά επισήμως τοποτηρητής του Ηγεμόνα της Σάμου Αλεξάνδρου Καλλιμάχη, και έφτασε στη Σάμο ατμοπλοϊκώς, το πρωΐ της Κυριακής, 3ης Δεκεμβρίου 1850.

Ο Γεώργιος Κονεμένος είχε γεννηθεί στην Πρέβεζα, και είχε σπουδάσει στη Λευκάδα, στην Κέρκυρα και στο νεοσύστατο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Ο ίδιος δεν είδε ευνοϊκά τον διορισμό του στη Σάμο, και επειδή αλλιώς ήθελε να συνεχίσει την διπλωματική σταδιοδρομία του, αλλά και διότι δεν ήθελε να μεταβεί στο νησί ως συνέχεια της βογοριδικής εξουσίας. Πιέστηκε όμως να δεχθεί από τον πρεσβευτή της Αγγλίας, ώστε να λάβει τον τίτλο του καϊμακάμη, ο οποίος μάλιστα αντιστοιχούσε με τον βαθμό που είχε ως διπλωματικός υπάλληλος[12]. Τον Κονεμένο συνόδευσε από την Πόλη το μέλος της εκεί σαμιακής επιτροπής Χριστόδουλος Γεωργιάδης[13], που διαφώνησε με τους υπολοίπους ως προς την αποδοχή του διορισμού του, ενώ είχε εφοδιαστεί και με συστατική επιστολή του Βρεττανού πρέσβη προς τον πρόξενό του στη Σάμο, τον πανίσχυρο τότε Γρηγόριο Λουΐ Μαρκ[14].

Αμέσως μετά την αποβίβασή του στον Λιμένα Βαθέος, συναντήθηκε με τα μέλη της Διοικητικής Επιτροπής, που φρόντιζε προσωρινά για την διοίκηση του νησιού μετά την παραίτηση του Βογορίδη, με την μεσολάβηση του Μουσταφά πασά, ο οποίος εκπροσωπούσε στο νησί την οθωμανική εξουσία, για το μεταβατικό αυτό διάστημα. Τα μέλη της Διοικητικής Επιτροπής, καχύποπτα απέναντι στον Κονεμένο για τους λόγους που προαναφέρθηκαν, τον άκουσαν με επιφύλαξη, κατόπιν δε μερίμνησαν ώστε τα χωριά της Σάμου να αποστείλουν στην πρωτεύουσα αντιπροσώπους, ώστε στις 12 Δεκεμβρίου να συγκροτηθεί στο ναό του Αγίου Θεοδώρου συνέλευση ογδόντα πληρεξουσίων.

Ενώπιον της Συνελεύσεως αυτής ο Κονεμένος, αφού εξήγησε ότι σκοπός του ήταν η αποκατάσταση της ειρήνης, της ησυχίας και της τάξης στον τόπο, ζήτησε να ακούσει τις απόψεις των πληρεξουσίων, οι οποίοι την επόμενη μέρα του έθεσαν σειρά ερωτημάτων, σχετικά με το αν είχε διοριστεί Ηγεμόνας ο Καλλιμάχης, αν ο ίδιος είχε διορισμό από τον Ηγεμόνα, αν και κατά πόσον η παρουσία του στο νησί δεν καταπατούσε τα προνόμια της Ηγεμονίας και ποιος θα ήταν στο εξής ο ρόλος του Μουσταφά πασά, αλλά και η στάση του απέναντι στο φλέγον ζήτημα της αμνη-

[12] Βιογραφικά για τον Γεώργιο Κονεμένο βέη (1822-1894) βλ. στο βιβλίο του Κων. Γ. Παπαγεωργιου, *Γεώργιος Κονεμένος Βέης, Ηγεμών Σάμου 1849-1854. Ένας επιφανής Πρεβεζάνος* (επιμέλεια: Σωκράτης Βασιλείου), Αθήνα 2005 [κριτική παρουσίαση από τον γράφοντα: *Σαμιακές Μελέτες* 7 (2005-2006), σ. 862-863]. Ο Γεώργιος Κονεμένος νυμφεύθηκε σε πρώτο γάμο την Ευφροσύνη, από την οποία απέκτησε την κόρη του Μίνα Κονεμένου, και σε δεύτερο γάμο την Σεβαστή Αριστάρχη, από την οποία απέκτησε την κόρη του Μαρία Κονεμένου. Για τα στοιχεία αυτά θερμά ευχαριστώ τον κ. Ν. Καράμπελα, Πρόεδρο του Ιδρύματος "Ακτία Νικόπολις".

[13] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 144, 147, 182, 193, 194, 604.

[14] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 172, 193, 198, 201, 210, 217, 226, 238, 389.

στείας προς εκείνους που είχαν πάρει μέρος στο κίνημα εναντίον του Βογορίδη. Ουσιαστικά δηλαδή τους Σαμίους απασχολούσε η αποτροπή της πιθανής καταπάτησης των προνομίων της Σάμου, δια του διορισμού του Κονεμένου, που θα μπορούσε να αποβεί μοιραία για την μελλοντική αυθύπαρκτη πολιτική υπόσταση της νεότευκτης Ηγεμονίας[15].

Η απάντηση του Κονεμένου δεν ήταν πλήρης, και δεν ικανοποίησε τους πληρεξουσίους. Αυτό ήταν άλλωστε αναμενόμενο, καθώς τα ζητήματα που είχαν τεθεί αφορούσαν την γενικότερη πολιτική τάξη, και υπερέβαιναν κατά πολύ τα όρια της εξουσίας και της δικαιοδοσίας του. Πλήρης απάντηση δεν θα μπορούσε να δοθεί χωρίς να εκτεθεί η δολοπλοκία που εξύφαινε η Υψηλή Πύλη εναντίον των προνομίων του νησιού, και αυτό δεν θα μπορούσε να το πράξει ο νέος τοποτηρητής, ο οποίος άλλωστε είχε διοριστεί με σουλτανικό «ιραδέ», και όχι με πράξη του Ηγεμόνα Αλεξάνδρου Καλλιμάχη, όπως επί Βογορίδη συνηθιζόταν για τους διοικητές του νησιού, που κυβερνούσαν στο όνομα του πρώτου Ηγεμόνα. Έτσι, ο Κονεμένος, παρά τους καθησυχαστικούς λόγους του, δεν μπόρεσε να εγγυηθεί ρητώς την τήρηση των προνομίων, επικαλούμενος προφορικές οδηγίες που είχε από την Πύλη σχετικά με την αποκατάσταση της ευημερίας των Σαμίων. Οι πληρεξούσιοι λοιπόν δεν πείστηκαν, και εξέλεξαν τριμελή επιτροπή με σκοπό να μεταβεί στην Πόλη και να δηλώσει στον σουλτάνο ότι οι Σάμιοι δεν αναγνώριζαν τον Κονεμένο, παρακαλώντας τον παραλλήλως ή να αναγκάσει τον Καλλιμάχη να αναλάβει την Ηγεμονία, ή να διορίσει άλλον Ηγεμόνα στη θέση του, και πάντως ξένο σε σχέση προς τον Στ. Βογορίδη και το περιβάλλον του.

Ο Ιω. Βακιρτζής, ο ιστορικός της περιόδου της Ηγεμονίας, θεωρεί ότι η κίνηση αυτή ήταν απολύτως λανθασμένη, καθώς ερχόταν σε αντίθεση με την παντοδύναμη τότε Αγγλία. Αποδίδει όμως μεγάλο μέρος της ευθύνης στην αλλοπρόσαλλη και τυχαία –και τότε– εξωτερική πολιτική του ελληνικού κράτους, που δεν φρόντιζε να καθοδηγεί διπλωματικά τους επαναστατημένους Σαμίους, τους οποίους υποτίθεται ότι βοηθούσε στην τελική επίτευξη των στόχων τους, δηλαδή στην ολοκλήρωση της εθνικής τους αποκατάστασης, δια της ένταξης της Σάμου στο ελεύθερο ελληνικό κράτος[16]. Η επιτροπή, παρά την αντίθεση του Μουσταφά πασά, έφυγε κρυφά από τη Σάμο, και ο Κονεμένος παρέμεινε απομονωμένος, αφού όχι μόνον οι δήμαρχοι, αλλά και οι υπόλοιποι κάτοικοι της Σάμου δεν τον αναγνώριζαν, και δεν υπήκουαν στις αποφάσεις του.

Στο μεταξύ, ο νέος τοποτηρητής προσπάθησε να έχει άμεση επαφή με τους κατοίκους του νησιού. Καθώς μάλιστα οι πληρεξούσιοι ουσιαστικά τον απέτρεψαν από την πραγματοποίηση περιοδείας στα χωριά της Σάμου, ο Κονεμένος πε-

[15] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 194-195.
[16] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 197-198.

ριέπλευσε το νησί, και επισκέφθηκε τον Μαραθόκαμπο και το Πυθαγόρειο, όπου μίλησε σε συγκεντρωμένους κατοίκους για τις προθέσεις του, και για τον βασικό άξονα της δράσης του, που θα ήταν η αποκατάσταση της τάξης, ώστε να μην διαιωνίζονται πολιτικές και κοινωνικές ανωμαλίες, οι οποίες θα μπορούσαν να αποβούν σε βάρος των συμφερόντων του τόπου. Και ενώ ο λαός έτεινε να τον εμπιστευθεί, οι κατά τόπους πολιτευτές τον παρουσίαζαν ως επικίνδυνο όργανο του Βογορίδη, με αποτέλεσμα να κλονίζεται η σχέση εμπιστοσύνης που ξεκινούσε, και να επιτείνεται η καχυποψία απέναντί του[17].

Η συνεχιζόμενη ωστόσο παραμονή του τουρκικού στρατού στο Βαθύ, αντιθέτως προς τα προνόμια του νησιού, προκαλούσε πολλά δεινά στους Σαμίους. Την Πρωτοχρονιά του 1851 μάλιστα, με αφορμή την εγκατάσταση Τούρκων στρατιωτών σε σπίτια στο Βαθύ, λόγω του μεγάλου ψύχους, ο λαός της Σάμου αντιπαρατέθηκε με τον Μουσταφά πασά, και σύντομα η διαμαρτυρία πήρε και τον χαρακτήρα κινήσεως εναντίον του Κονεμένου, καθώς οι Σάμιοι διαμαρτύρονταν για την απουσία κανονικού Ηγεμόνα. Καθώς μάλιστα η σχεδόν έκρυθμη αυτή κατάσταση μεταφέρθηκε στην Κωνσταντινούπολη, η Πύλη αποφάσισε να λάβει μέτρα κατά των Σαμίων, και προχώρησε σε συλλήψεις των μελών της πρώτης επιτροπής, που έμεναν ακόμη στην Πόλη, σε κράτηση των σαμιακών πλοίων που βρισκόταν στο λιμάνι της Κωνσταντινούπολης και σε αποκλεισμό του νησιού, ανακοινώνοντας τα μέτρα και στους πρεσβευτές των Μεγάλων Δυνάμεων. Παραλλήλως, τα μέλη της επιτροπής που είχε σταλεί από τη Σάμο αναγκάστηκαν να διαφύγουν στη Σύρο, και στον Λιμένα Βαθέος έφτασαν τουρκικά ατμόπλοια, τα οποία αποβίβασαν μονάδες στρατού. Έτσι, ο τουρκικός στρατός κατέλαβε καίριες θέσεις όχι μόνο στο Βαθύ, αλλά και στο Καρλόβασι, τον Μαραθόκαμπο και τη Χώρα.

Ως συνέπεια των μέτρων αυτών, πρώτοι οι κάτοικοι του Βαθέος και κατόπιν των υπολοίπων χωριών του νησιού έστειλαν επιτροπές με τις οποίες αναγνώριζαν τον Γ. Κονεμένο ως διοικητή του νησιού. Έτσι, στις 15 Ιανουαρίου 1851 ο Κονεμένος εξέδωσε προκήρυξη προς τον σαμιακό λαό, ως τοποτηρητής του Ηγεμόνα Αλεξάνδρου Καλλιμάχη, δια της οποίας προέτρεπε τους κατοίκους να συναδελφωθούν και να ειρηνεύσουν, προβάλλοντας ως κοινωνικό συνεκτικό δεσμό την κοινή αγάπη όλων προς την Σάμο[18]. Παραλλήλως ο Μουσταφά πασάς κινήθηκε με τμήμα του στρατού προς τους Μυτιληνιούς, στο εσωτερικό του νησιού, έχοντας ωστόσο διάθεση και πνεύμα καταλλαγής, όπως φάνηκε από τη στάση που τήρησε απέναντι σε όσους ένοπλους αρχηγούς του κινήματος παρουσιάζονταν αυτοβούλως ενώπιόν του. Τόσο στους Μυτιληνιούς, όσο και στον Πύργο, και στους Σπα-

[17] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 200-201.
[18] Πρβλ. Κων. Γ. Παπαγεωργιου, *Γεώργιος Κονεμένος Βέης* … ό.π., σ. 25 κ.εξ.

θαραίους, στο Καρλόβασι και στους Βουρλιώτες ο Μουσταφά πασάς αρκέστηκε στο να καταστρέψει τα σπίτια ορισμένων –ενός για κάθε χωριό– οπλαρχηγών του κινήματος, προβαίνοντας και σε πολλές συλλήψεις επαναστατών, τους οποίους έστειλε δεσμίους στην Πόλη. Παραλλήλως αξίωσε την πληρωμή του φόρου για το έτος 1850, και την υποβολή αναφορών από όλα τα χωριά της Σάμου, με τις οποίες αναγνωριζόταν ο Κονεμένος ως τοποτηρητής του Ηγεμόνα Αλεξάνδρου Καλλιμάχη, ενώ ταυτοχρόνως δηλωνόταν η υποταγή και ο σεβασμός των Σαμίων στον σουλτάνο.

Μετά από τις εξελίξεις αυτές ο Κονεμένος πραγματοποίησε περιοδεία μιας εβδομάδας στα χωριά του νησιού, για να γνωριστεί με τους κατοίκους και τα προβλήματα του τόπου, και συγκάλεσε Γενική Συνέλευση των πληρεξουσίων των χωριών στη Χώρα, την 19η Μαρτίου 1851, με πρόεδρο τον Αντ. Γεωργιάδη[19], γραμματέα τον Γρηγ. Κωνσταντά[20] και συντάκτη των πρακτικών τον Μαν. Πύργιο[21]. Ο εναρκτήριος λόγος του Κονεμένου στην Συνέλευση, φανέρωσε στους Σαμίους ότι ήταν όχι μόνον πολιτισμένη και καλλιεργημένη προσωπικότητα, αλλά και ειλικρινής πατριώτης. Επέμεινε στην εξασφάλιση της ζωής, της τιμής και της περιουσίας των πολιτών, αλλά και στην παγίωση της τάξης μέσω της τήρησης των νόμων και της καταδιώξεως των πάσης φύσεως εγκληματιών. Επέμεινε επίσης στην ανάγκη διακρίσεως μεταξύ εκτελεστικής και νομοθετικής εξουσίας, πρότεινε την μεταρρύθμιση του λογιστικού και φορολογικού συστήματος, την ίδρυση τελωνειακού οργανισμού και την σύσταση δικαστικού σώματος, και επικέντρωσε στην ανάγκη καταπολέμησης της απαιδευσίας και παγίωσης δημόσιας τάξης και ασφάλειας. Δήλωσε ότι διαθέτει τα έσοδα από τα διαβατήρια και τα ναυτιλιακά έγγραφα, τα οποία ανήκαν στον εκάστοτε Ηγεμόνα, για κοινωφελή έργα και για τη σύσταση σχολείων, και πρότεινε τη σύσταση Ηγεμονικού Γραφείου στην Κωνσταντινούπολη, το οποίο έκτοτε λειτούργησε ως και το τέλος του ηγεμονικού καθεστώτος[22].

---

[19] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 108, 113, 115, 119, 120, 122. Πρβλ. Αλ. Σεβαστακης, «Αντωνάκης Γεωργιάδης 1780-1852 (… ο κατά καιρούς)», στο βιβλίο του *Ιστορικά Ανάλεκτα*, Αθήνα 2005, σ. 219-260.

[20] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 10, 149, 203, 208, 237, 257. Γ. Κ. Αγγελινάρας, «Η ψαλτική παράδοση της Σάμου», *Σαμιακή Επιθεώρηση* 9, 33-34 (1987), σ. 46-49. Μ. Γ. Βαρβουνης, «Η Βιβλιοθήκη και το Αρχείο του Γρηγορίου Κωνσταντά», *Σαμιακές Μελέτες* 5 (2001-2002), σ. 404-416. Ο Ιδιος, «Από το Αρχείο και τη Βιβλιοθήκη του Γρηγορίου Κωνσταντά», *Σαμιακές Μελέτες* 5 (2001-2002), σ. 417-426.

[21] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 203, 349, 353, 366, 370, 599, 603.

[22] Αλ. Σφοινη, «Λόγοι των Ηγεμόνων στις Γενικές Συνελεύσεις των Σαμίων. Στερεότυπα και αναπροσανατολισμοί», *Πρακτικά Συνεδρίου «Η Σάμος στα νεότερα χρόνια (17ος-20ός αιώνας)»*, Αθήνα 2002, σ. 268. Πρβλ. Χρ. Λανδρος, «Ιστορικό Αρχείο Σάμου. Το Αρχείο των Γενικών Συνελεύσεων (1834-1912)», *Πρακτικά Διημέρου «Τοπική ιστορία και αρχεία»*, Σάμος 1992, σ. 128-141. Γ. Μουταφης, «Ιστορικοί προβληματισμοί σχετικά με την σαμιακή ηγεμονία», *Πρακτικά Διημέρου «Τοπική ιστορία και αρχεία»*, Σάμος 1992, σ. 167-168.

Με την καθοδήγηση του Κονεμένου, η Συνέλευση αποφάσισε να σταλεί στην Πόλη επιτροπή για την απελευθέρωση των εκεί κρατουμένων Σαμίων, που αποτελούσαν μέλη της παλαιότερης επιτροπής. Συνέταξε το νόμο για το Ηγεμονικό Στρατιωτικό Σώμα, στο οποίο εξελίχθηκε κατόπιν στην Ηγεμονική Χωροφυλακή, παραθέτοντας και τον κανονισμό λειτουργίας του. Συγκρότησε επίσης Έκτακτο Εγκληματικό Δικαστήριο, τα τρία μέλη του οποίου θα οριζόταν από τον τοποτηρητή, για την εκδίκαση όλων των ποινικών υποθέσεων, με γραπτές και αιτιολογημένες αποφάσεις, η ισχύς και το περιεχόμενο των οποίων θα έπρεπε να επικυρώνεται από τον τοποτηρητή. Επίσης, ακυρώθηκε η ενοικίαση των δημοσίων προσόδων στον Ηγεμόνα[23], και ψηφίστηκε νόμος περί της δεκάτης, όπου οριζόταν με λεπτομέρειες ο τρόπος του δεκατισμού και η επιβολή τελωνειακού δασμού 6% για όλα τα εισαγόμενα προϊόντα, πλην των ζώων, για τα οποία θεσπιζόταν δασμός κατά κεφαλήν.

Ειδικότερα για την συντήρηση των σχολείων καθιερώθηκε ξεχωριστός εκπαιδευτικός φόρος, ο οποίος θα συμπληρωνόταν από τις σχετικές με την εκπαίδευση εισφορές των μονών της Σάμου, ενώ καθιερώθηκε όλοι οι Σάμιοι προσκυνητές του Παναγίου Τάφου να καταβάλλουν στο εκπαιδευτικό Ταμείο 50 γρόσια. Παραλλήλως επικύρωσε την εφαρμογή στην Ηγεμονία της Σάμου της *Εξαβίβλου* του Κ. Αρμενοπούλου και του εμπορικού νόμου της Γαλλίας, ορίζοντας ότι τα «έθιμα του τόπου», που εφαρμόζονταν ήδη από τα πολιτικά δικαστήρια, θα συνέχιζαν να προτιμώνται των διατάξεων των νομικών αυτών κειμένων[24].

Η Συνέλευση του 1851 συνέταξε και έναν απλό και εφαρμόσιμο προϋπολογισμό, τα έσοδα και τα έξοδα του οποίου εν πολλοίς διαχειριζόταν η Βουλή των Σαμίων, δηλαδή το σώμα που ουσιαστικά μαζί με τον Ηγεμόνα ασκούσε την εκτελεστική εξουσία. Κατά τον Ιω. Βακιρτζή, η Συνέλευση εκείνη, που έφερε την σφραγίδα του Γ. Κονεμένου, «έθεσε τα θεμέλια της κοινής ευταξίας»[25]. Ασχολήθηκε μάλιστα και με την σύσταση Οργανισμού Δήμων, ο οποίος ήταν επίσης έργο του τοποτηρητή του Ηγεμόνα, με τον οποίο κατέτασσε τους Δήμους του νησιού σε τρεις τάξεις, αναλόγως του πληθυσμού τους, όριζε τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις δημοτών και δημοτικών αρχών, αλλά και επέβαλε την τήρηση δημοτολογίων. Παραλλήλως με ειδικό νόμο, αποτελούμενο από 125 άρθρα, οργανώθηκε η τελωνειακή υπηρεσία της Ηγεμονικής Σάμου, και συστάθηκε τετραμελής επιτροπή

[23] Πρβλ. Γ. Μουταφης, «Διοίκηση και φορολογία στη Σάμο στις αρχές της Ηγεμονίας», *Αντιπελάργηση. Τιμητικός τόμος για τον Νικόλαο Α. Δημητρίου*, Αθήνα 1992, σ. 139-170. Δημ. Θρασυβουλου, «Η ενοικίαση των φόρων στη Σάμο (1834-1850). Συμφέροντα και συμπεριφορές», *Σαμιακές Μελέτες* 1 (1994), σ. 268-269.

[24] Πρβλ. Γερ. Σβορωνος, *Η Σαμιακή Πολιτική Δικονομία, η προετάχθησαν αι capitulations και η Ελληνοτουρκική προξενική σύμβασις*, εν Σάμω 1907.

[25] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 206.

για την εκκαθάριση των διαχειριστικών υποθέσεων που είχαν προκύψει κατά το κίνημα εναντίον του Ηγεμόνα Στ. Βογορίδη.

Ακόμη και για την ίδρυση τυπογραφείου στη Σάμο φρόντισε ο Γ. Κονεμένος. Αρχικά η Συνέλευση, με την δική του πάντοτε πρόταση, πήρε την απόφαση να ιδρυθεί τυπογραφείο από ιδιώτη, στο οποίο θα τύπωναν τα διδακτικά βιβλία και τα δημόσια έντυπα, κατόπιν δε, επειδή κανείς ιδιώτης δεν δέχθηκε να αναλάβει το έργο η Διοίκηση προμηθεύθηκε χειροκίνητο τυπογραφικό πιεστήριο και τυπογραφικά στοιχεία από την Βιέννη, ώστε το τυπογραφείο αυτό να λειτουργήσει πρώτα στη Χώρα και κατόπιν, από το 1855 και μετά, στον Λιμένα Βαθέος, όπου εμπλουτισμένο και εκσυγχρονισμένο αποτέλεσε το Ηγεμονικό Τυπογραφείο της Σάμου, που λειτούργησε μέχρι το τέλος του ηγεμονικού καθεστώτος, το 1912[26]. Παραλλήλως, η Συνέλευση του 1851 όρισε να μην γίνονται εκποιήσεις μοναστηριακής περιουσίας χωρίς την άδεια της Διοικήσεως και της Βουλής, θεσπίζοντας το πρώτο μέτρο της ηγεμονικής διοικήσεως για το φλέγον ζήτημα της μοναστηριακής περιουσίας, το οποίο θα απασχολούσε έκτοτε πολλές φορές τις αρχές της Ηγεμονίας της Σάμου.

Τέλος, η Συνέλευση ψήφισε και κανονισμό λειτουργίας της τετραμελούς Βουλής των Σαμίων, με σαφή στόχο τον εκσυγχρονισμό της λειτουργίας της και την καταπολέμηση του τοπικισμού, που κυριαρχούσε συχνά στις πολιτικές επιλογές και πράξεις των Βουλευτών. Και αποτέλεσε δυστύχημα για τη Σάμο το γεγονός ότι ο κανονισμός αυτός δεν εφαρμόστηκε παρά για ελάχιστο χρονικό διάστημα. Αναγνωρίζοντας δε το έργο του Κονεμένου, η Συνέλευση απέστειλε ευχαριστήριο γράμμα στην Πύλη για τον διορισμό του, αναγορεύοντάς τον «Αγαθόν Πολίτην της Ηγεμονίας και μετά Θεόν Σωτήρα και Ευεργέτην της Σάμου»[27]. Ως έδρα της Διοικήσεως ορίστηκε το λιμάνι του Τηγανίου, το σημερινό Πυθαγόρειο, το οποίο μάλιστα σε μια έκρηξη υπερβολής μετονομάστηκε σε «Κονεμένου Λιμένα». Η Βουλή επιφορτίστηκε να φροντίσει για την οικοδόμηση κτηρίων κατάλληλων για να στεγάσουν την Διοίκηση στο Τηγάνι, και μέχρι τότε ορίστηκε ότι επίσημη έδρα της Διοικήσεως θα ήταν –όπως και μέχρι τότε συνέβαινε– η πλησιόχωρη Χώρα.

Ολόκληρο το 1851 ο Κονεμένος συνέχισε να εργάζεται σκληρά και αποτελεσματικά για την ευημερία και την ησυχία της Σάμου. Και οι άοκνες προσπάθειές του άρχισαν να αποφέρουν καρπούς: μετά από διαβουλεύσεις με τον Οθωμανό Υπουργό Εξωτερικών Ααλή πασά απελευθερώθηκαν οι Σάμιοι κρατούμενοι στις φυλακές της Πόλης, σε κακή κατάσταση λόγω των κακουχιών της κράτισής τους, έληξε ο αποκλεισμός του νησιού και ο Καπετάν Αλέξης[28], αρχηγός του ενόπλου κινήματος του νησιού, εφοδιασμένος με σχετικές συστατικές επιστολές πήγε στην Κωνσταν-

[26] Χρ. Λανδρος, «Έντυπα φυλλάδια του Ιστορικού Αρχείου Σάμου», *Σαμιακές Μελέτες* 1 (1993-1994), σ. 194-197.

[27] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 208.

[28] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 277, 280, 330, 331, 374.

τινούπολη, έλαβε αμνηστεία και διορίστηκε από τον Κονεμένο Αρχηγός της Ηγεμονικής Χωροφυλακής. Ο Μουσταφά πασάς διατάχθηκε να αποχωρήσει από το νησί μαζί με τον στρατό του, αφήνοντας πίσω μικρή φρουρά 100 ανδρών, κατά παράβαση βεβαίως των προνομίων του νησιού, που όριζαν ότι στην Σάμο δεν έπρεπε να υπάρχουν στρατεύματα. Μια νέα περίοδος ευημερίας και ανάπτυξης άρχιζε για την Σάμο, με βάση το συνεχές έργο του τοποτηρητή Γεωργίου Κονεμένου.

Σύντομα οι προσπάθειές του αναγνωρίστηκαν και εκτός Σάμου. Είναι χαρακτηριστικό ότι τον Αύγουστο του 1851 ο Σάμιος Πατριάρχης Ιεροσολύμων Κύριλλος Β΄ έγραφε προς τους Βουλευτές του νησιού εκφράζοντας την ικανοποίησή του για την αποκατάσταση της τάξης, αλλά και για την διαφαινόμενη άνθιση και προκοπή. Τον Φεβρουάριο του 1852 συνήλθε στη Χώρα η Γενική των Σαμίων Συνέλευση, με πρόεδρο τον προοδευτικό Μανουήλ Καψάλη[29], στην οποία ο Κονεμένος προέβη σε απολογισμό του μέχρι τότε έργου του, υποδεικνύοντας και άλλες διοικητικές μεταρρυθμίσεις που έπρεπε να γίνουν. Ήδη λειτουργούσαν, αν και με ελλείψεις εποτικού υλικού, 23 Αλληλοδιδακτικά και 3 Ελληνικά σχολεία στη Σάμο, είχαν οργανωθεί Ηγεμονικά Γραφεία στην Κωνσταντινούπολη, στη Σμύρνη και σε άλλες πόλεις της Αυτοκρατορίας, και είχαν ληφθεί μέτρα για την ανάπτυξη της ναυτιλίας και της γεωργίας. Ο τοποτηρητής μάλιστα πρότεινε και την ίδρυση ιερατικής σχολής, ώστε να αναβαθμιστούν τα προσόντα των κληρικών της Σάμου.

Η Συνέλευση του 1852 ψήφισε νέο κανονισμό της Συνελεύσεως βελτιώνοντας την λειτουργία της, πήρε αποφάσεις για το δημόσιο λογιστικό και ίδρυσε θέση Γενικού Ταμία, και ανεξαρτητοποίησε την δικαστική από την διοικητική υπηρεσία. Με τον ειδικό νόμο για την δικαστική υπηρεσία της Ηγεμονίας ιδρύθηκαν 4 Ειρηνοδικεία, που θα λειτουργούσαν και ως Πταισματοδικεία, αλλά και Πρωτόκλητο Δικαστήριο, ως Πλημμελειοδικείο, Εφετείο ή Δευτερόκλητο Δικαστήριο, ως Κακουργοδικείο, και Ανώτατο Δικαστήριο, ως Ακυρωτικό σε πολιτικές και ποινικές υποθέσεις. Με τον τρόπο αυτό εναρμονίσθηκε ο δικαστικός οργανισμός της Ηγεμονίας προς τα ισχύοντα στο ελεύθερο ελληνικό κράτος. Επίσης, ορίστηκαν με σαφήνεια τα προσόντα των διδασκάλων, με έμφαση και στην ηθική τους συγκρότηση. Ακόμη και η συμμετοχή του Δημοσίου σε Τράπεζα που θα ιδρυόταν στη Σάμο αποφασίστηκε, χωρίς όμως το σχέδιο αυτό να μπορέσει τελικά να υλοποιηθεί. Στην λήξη των εργασιών της Συνελεύσεως, ο Κονεμένος έδωσε ιδιαίτερη σημασία στην ανάπτυξη της εκπαίδευσης και στα αγαθά, δημόσια και ιδιωτικά, που προσπορίζονται από την παιδεία, παρέχοντας το στίγμα των προθέσεων και των σκοπών του.

Αμέσως μετά την λήξη των εργασιών της Συνελεύσεως, ο Κονεμένος, μαζί με αντιπροσώπους της Σάμου, επισκέφθηκε την Κωνσταντινούπολη, στην οποία πα-

[29] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 211-213, 603-605. Πρβλ. ΓΑΚ Σάμου, Αρχείο Γενικών Συνελεύσεων, Πρακτικά Γ. Σ. 1852, φ. 4v-5r.

ρέμεινε επί δύο μήνες. Στο διάστημα αυτό φρόντισε για την παροχή χάριτος σε όλους τους κρατουμένους Σαμίους, ενώ επισκέφθηκε και το Οικουμενικό Πατριαρχείο, όπου έθεσε στον Πατριάρχη το ζήτημα της αντικαταστάσεως του Μητροπολίτου Σάμου Γρηγορίου, ο οποίος είχε γίνει μισητός στους Σαμίους λόγω της συμπορεύσεώς του με το καθεστώς του Βογορίδη[30]. Ο Μητροπολίτης Γρηγόριος δεν αντικαταστάθηκε, διατάχθηκε όμως, τον Σεπτέμβριο του 1852, να αναχωρήσει για την Πόλη, όπου έμεινε ως το 1854[31], ενώ ο Κονεμένος επέστρεψε στη Σάμο φέρνοντας μαζί του νέο σουλτανικό «ιραδέ», επ' ονόματι του Ηγεμόνα Αλεξάνδρου Καλλιμάχη, στον οποίο επιβεβαιωνόταν τα προνόμια της Ηγεμονίας, όπως συνέβαινε και με τον Αναλυτικό Χάρτη, ο οποίος είχε εκδοθεί το 1850 επ' ονόματι του Ηγεμόνα Στ. Βογορίδη.

Τον Ιανουάριο του 1853 συνεκλήθη στη Χώρα η Γενική των Σαμίων Συνέλευση, με πρόεδρο τον Δ. Ξυλάρα[32]. Στη Συνέλευση αυτή ψηφίστηκε νέος φορολογικός αλλά και νέος εκλογικός νόμος, με τον οποίο απαγορεύθηκε η υποψηφιότητα για το αξίωμα του Πληρεξουσίου των εμμίσθων δημοσίων υπαλλήλων. Αποφασίστηκε επίσης η αποστολή στο Πατριαρχείο επιτροπής, με σκοπό την διευθέτηση του θέματος του Μητροπολίτη Σάμου Γρηγορίου, τον οποίο η Μεγάλη Εκκλησία δεν είχε ακόμη αντικαταστήσει, αλλά και η σύσταση επιτροπής για την διαχείριση της περιουσίας των μονών της Σάμου, η οποία δεν προχώρησε λόγω αντιδράσεων από το Οικουμενικό Πατριαρχείο.

Στις αρχές Μαΐου 1853, μαζί με τα μέλη ειδικών επιτροπών, αναχώρησε για την Κωνσταντινούπολη και ο Γ. Κονεμένος, με σκοπό να διευθετηθεί το ζήτημα του Αρχιερέως του νησιού, αλλά και των απαιτήσεων που ο Στ. Βογορίδης ήγειρε κατά της Σάμου. Ο πρώην Ηγεμόνας, πέραν του ότι ώφειλε από τους φόρους του νησιού στην Πύλη 600.000 γρόσια, τα οποία ήθελε να καταλογιστούν στη Σάμο, ζητούσε επιπλέον αποζημίωση 1.600.000 γροσίων από το νησί, λόγω της απομάκρυνσής του από την Ηγεμονία.

Στο μεταξύ, παρά τον επιχειρούμενο διοικητικό εκσυγχρονισμό και τις κάθε είδους μεταρρυθμίσεις, η εσωτερική οικονομική κατάσταση του νησιού δεν ήταν ανθηρή. Διάφορες θεομηνίες –όπως για παράδειγμα το δριμύ ψύχος του 1849, η ερυσίβη (σιναπίδι) που είχε καταστρέψει τα αμπέλια, η επιδρομή ακρίδων την

---

[30] Μ. Γ. Βαρβουνης, «Σάμος και Οικουμενικό Πατριαρχείο (1585-1900)», *Πρακτικά ΚΓ΄ Πανελληνίου Ιστορικού Συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 107-134, όπου και η σχετική βιβλιογραφία. Επίσης Ο Ιδιος, *Το Οικουμενικό Πατριαρχείο και η Ηγεμονία της Σάμου*, Αθήνα 2005, σ. 15 κ.εξ.

[31] Μ. Γ. Βαρβουνης, «Η παρουσία του Οικουμενικού Πατριαρχείου στην ιστορία της Σάμου», *Μεθόριος* 17 (2005), σ. 35-36. Ο Ιδιος, «Το Οικουμενικό Πατριαρχείο και η Ηγεμονική Σάμος», *Σαμιακές Μελέτες* 7 (2005-2006), σ. 800-804.

[32] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 120, 208, 212-213, 245, 257, 276.

άνοιξη του 1852– είχαν οδηγήσει σε μια σχεδόν τριετή ακαρπία, που είχε πλήξει καίρια την γεωργία[33]. Η οικονομική δυσπραγία συντελούσε ώστε όχι μόνον δημόσια έργα να μην κατασκευάζονται, αλλά ούτε και οι υπηρεσίες να λειτουργούν, καθώς υπήρχε πάντοτε διάχυτη η σύγχυση μεταξύ της διοικητικής και της δικαστικής εξουσίας. Η διάχυτη φτώχεια συντελούσε ώστε οι δικαστικοί λειτουργοί να είναι ιδιαιτέρως αντιπαθείς στο λαό, στη Συνέλευση του 1854 μάλιστα προτάθηκε η σύσταση εκτάκτου "Δικαστηρίου Επιεικείας", με σκοπό την χορήγηση μεγάλων προθεσμιών στους πάσης φύσεως οφειλέτες. Όλα αυτά συντελούσαν ώστε βαθμιαία η διοίκηση του Κονεμένου να γίνεται αντιπαθής στους Σαμίους[34].

Από την άλλη πλευρά, η βογοριδική μερίδα, που στην αρχή είχε θεωρήσει τον τοποτηρητή οικείο της, όταν είδε ότι αυτός εσκόπευε να διοικήσει με δικαιοσύνη στράφηκε εναντίον του, διαδίδοντας διάφορα ψεύδη. Ενεργώντας μάλιστα με δολοπλοκία στην Πύλη, επέτυχαν την αποστολή στη Σάμο Οθωμανού υπαλλήλου, που μάλιστα υπέβαλε έκθεση μάλλον δυσμενή για το έργο του Κονεμένου στη Σάμο. Ως συνέπεια όλων αυτών, άρχισε και πάλι η δράση ένοπλων ομάδων κακοποιών, οι οποίοι μάλιστα έβρισκαν καταφύγιο και στις απέναντι μικρασιατικές ακτές, και οι οποίοι διατάρασσαν την ευνομία του νησιού[35].

Αλλά και η διεθνής κατάσταση υπέθαλπε την κατάσταση αυτή της γενικευμένης αναταραχής. Τον Οκτώβριο του 1853 ξέσπασε ο Κριμαϊκός πόλεμος, στον οποίο το Γένος είδε την ευκαιρία για την πραγμάτωση των βλέψεων της Μεγάλης Ιδέας. Στα πλαίσια αυτά, ορισμένοι Σάμιοι, απ' αυτούς που είχαν εγκατασταθεί στην Χαλκίδα το 1834[36], επιχείρησαν την διοργάνωση ενόπλου ενωτικού και επαναστατικού κινήματος στη Σάμο, το οποίο απέτυχε λόγω της γενικότερης οικονομικής δυσπραγίας και της ελλείψεως μέσων. Παρά δε το ότι ο Κονεμένος επέστρεψε στο νησί τον Ιούνιο του 1853 με έγγραφη εντολή του Μεγάλου Βεζύρη να λάβει όλα τα αναγκαία μέτρα για την διατήρηση της ησυχίας και της τάξεως, δεν θέλησε να χρησιμοποιήσει σκληρές μεθόδους για την αντιμετώπιση όλων αυτών των φαινομένων.

Τον Ιανουάριο του 1854 συγκάλεσε την Γενική των Σαμίων Συνέλευση, με πρόεδρο τον Γ. Καραγιαννίδη[37]. Η κατήφεια λόγω της οικονομικής καταστάσεως

[33] Θ. Σαρρηγιανης, «Η κρίση στη γεωργία της Σάμου το τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα, αφετηρία οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών εξελίξεων», *Πρακτικά Συνεδρίου «Η Σάμος από τα βυζαντινά χρόνια μέχρι σήμερα»*, 2, Αθήνα 1998, σ. 231-254.

[34] Δημ. Θρασυβουλου, «Αγροτική κρίση και κοινωνικοί μηχανισμοί. Η πείνα του 1854», *Πρακτικά Συνεδρίου «Η Σάμος από τα βυζαντινά χρόνια μέχρι σήμερα»*, 2, Αθήνα 1998, σ. 149-180.

[35] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 215.

[36] Βλ. γι' αυτούς Κ. Κομης, «Μετανάστευση Σαμίων στην Εύβοια (1834)», στο βιβλίο του *Ιστορικοδημογραφικά. Μελέτες ιστορίας και ιστορικής δημογραφίας του ελληνικού χώρου*, Αθήνα 1999, σ. 209-240.

[37] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 213-214, 217, 603-604.

του νησιού ήταν διάχυτη στους πληρεξουσίους, οι σκέψεις δε για εκτέλεση έργων οδοποιΐας ματαιώθηκαν, λόγω ελλείψεως οικονομικών μέσων. Κατά την λήξη των εργασιών της Συνελεύσεως, στις 20 Μαρτίου 1854, ο Κονεμένος αναφέρθηκε στις δεινές καταστάσεις και στην πείνα που ταλάνιζε το λαό, χωρίς να μπορέσει να λάβει ουσιαστικά μέτρα για την αντιμετώπιση της κατάστασης. Ωστόσο, η αντικατάσταση του Κονεμένου προήλθε ουσιαστικά από την αλλαγή της αγγλικής στάσης απέναντί του. Οι Άγγλοι, φοβούμενοι τον πατριωτισμό και τα εθνικά φρονήματά του, και φοβούμενοι εξέγερση στη Σάμο, τον διέβαλλαν στην Υψηλή Πύλη ως δήθεν επικίνδυνο για τα οθωμανικά συμφέροντα παράγοντα. Η αγγλική μάλιστα πρεσβεία της Κωνσταντινούπολης έστειλε στο νησί υπάλληλό της, με το πρόσχημα να διανείμει βοηθήματα στους δυστυχούντες, στην ουσία όμως για να εξετάσει την πραγματική κατάσταση του νησιού. Ο Κονεμένος διαμαρτυρήθηκε γι' αυτό στην Υψηλή Πύλη, και ο Άγγλος πρεσβευτής μεθόδευσε την αντικατάστασή του από τον Ιωάννη Γκίκα, ο οποίος μετά την παραίτηση του Κονεμένου[38], τον Απρίλιο του 1854, κατέλαβε την θέση του Κυβερνήτη ή Διοικητή της Σάμου, για να διοριστεί την επόμενη χρονιά 1855 Ηγεμόνας της Σάμου[39], αντικαθιστώντας τον Αλέξανδρο Καλλιμάχη, που μέχρι τότε θεωρούνταν από την οθωμανική διοίκηση «ψιλώ ονόματι» Ηγεμόνας του νησιού, χωρίς ωστόσο να ενδιαφερθεί ποτέ γι' αυτό.

Ο Κονεμένος αποχώρησε από τη Σάμο τρεις μέρες μετά την άφιξη του διαδόχου του, απευθύνοντας προς τους κατοίκους εγκύκλιο, στην οποία, κατά τον Ιω. Βακιρτζή, «διεκρίνετο όλη η ψυχική του ευγένεια και η χριστιανική καλωσύνη». Υπήρξε άριστος διοικητής, και ολόκληρη η σχετική σαμιακή βιβλιογραφία συμφωνεί στην εκτίμηση ότι πιθανότατα υπήρξε ο καλλίτερος διοικητής του νησιού κατά την περίοδο της αυτονομίας του (1834-1912). Καλλιεργημένος, καταρτισμένος αλλά και θερμός πατριώτης, διοχέτευσε τα εθνικά του αισθήματα στην επίτευξη του σκοπού της ευημερίας της Σάμου, της εμπέδωσης της εσωτερικής ησυχίας και της πολιτικής και κοινωνικής γαλήνης.

Με την χρηστή διοίκησή του επιδίωξε τον εκσυγχρονισμό ενός απαρχαιωμένου, άδικου και εν πολλοίς μεροληπτικού διοικητικού συστήματος, και κατάφερε να οδηγήσει τους Σαμίους να μεταστραφούν από το απόλυτο μίσος στον συμβιβασμό και κατόπιν στην αγάπη προς το καθεστώς της αυτονομίας, το οποίο τους είχε επιβληθεί χωρίς να το επιδιώξουν και χωρίς βεβαίως να το θελήσουν. Αλλά και το γεγονός ότι τόλμησε να εισαγάγει στο νησί την Πολιτική και την Ποινική Δι-

[38] Φλ. Μαρινεσκου, «Ο Ιωάννης Γκίκας, κυβερνήτης της Σάμου», *Μνημοσύνη* 9 (1984), σ. 9 κ.εξ.

[39] Φλ. Μαρινεσκου, «Ο Ιωάννης Γκίκας ως κυβερνήτης της νήσου Σάμου», *Πρακτικά Συνεδρίου «Η Σάμος από τα βυζαντινά χρόνια μέχρι σήμερα»*, 2, Αθήνα 1998, σ. 453-465. G. Penelea Filittia, «Une visite chez le Prince de Samos», *Πρακτικά Συνεδρίου «Η Σάμος από τα βυζαντινά χρόνια μέχρι σήμερα»*, 2, Αθήνα 1998, σ. 467-471.

κονομία που ίσχυε στο ελεύθερο ελληνικό κράτος, και μάλιστα υπό το άγρυπνο βλέμμα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που επιδίωκε να διακόψει απολύτως τους δεσμούς του τόπου προς την Ελλάδα, συντέλεσε μακροπρόθεσμα στην δημιουργία αντιλήψεων, νοοτροπιών, συμπεριφορών και θεσμών που διευκόλυναν την μελλοντική ενσωμάτωση του νησιού στον εθνικό κορμό, μετά την ένωση του 1912[40].

Τόλμησε να θίξει τα ολιγαρχικά δικαιώματα της κρατούσας τάξεως, προς όφελος της ευνομίας και της ορθής διοικήσεως του λαού, αφαιρώντας την δικαστική εξουσία από τους Βουλευτές[41]. Με το προσωπικό του δε παράδειγμα έδειξε σε όλους ότι οι νόμοι έχουν καθολική ισχύ, και ότι ο σεβασμός προς αυτούς αποτελούσε καθήκον κάθε πολίτη, ακόμη και του ιδίου του διοικητού του νησιού. Έχοντας αριστοκρατικό ήθος και ανάλογη συμπεριφορά, ευνόησε μόνον όσους διακρινόταν για την μόρφωση, τις αρετές και το ήθος τους. Και υιοθετώντας δημοκρατική συμπεριφορά, φρόντισε να την συνδυάσει με τις επιταγές της χριστιανικής θρησκείας[42], όντας πιστό μέλος της Ορθόδοξης Εκκλησίας, ώστε να ζει με σεμνότητα και απλότητα, επιδεικνύοντας σε όλους επιείκεια. Η καλωσύνη και η ανωτερότητά του συνέβαλαν ώστε να επιβληθεί στην πολιτική και κοινωνική ζωή της Σάμου, απολαμβάνοντας του καθολικού σεβασμού. Γι' αυτό, κατά την μαρτυρία του Κ. Ι. Πτίνη[43], όσοι τον γνώρισαν δεν έπαυσαν να αναφέρονται στα προσόντα, το ήθος και τα έργα του, καθώς τα ίχνη της διοίκησής του έμειναν ανεξάλειπτα στο νησί.

Μ. Γ. Βαρβουνης

Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης
Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας
Π. Τσαλδάρη 1
69100 Κομοτηνή (ΕΛΛΑΣ)
mvarv@otenet.gr

[40] Για τα διατάγματα που εκδόθηκαν στα χρόνια της διακυβέρνησής του βλ. Χρ. Λανδρος, «Έντυπα μονόφυλλα της Ηγεμονίας Σάμου 1851-1880», *Σαμιακές Μελέτες* 8 (2007-2008), σ. 79-83.

[41] Αλ. Σεβαστακης, *Δίκαιο και δικαστική εξουσία στη Σάμο, 1550-1912*, Αθήνα 1982, σ. 39, 45. Πρβλ. Ο Ιδιος, *Το δημόσιον δίκαιον εν Σάμω*, Θεσσαλονίκη 1959, σ. 56, 89-92.

[42] Ιω. Δ. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας της Σάμου* … ό.π., σ. 218-220, με παρόμοιες κρίσεις για τον Γ. Κονεμένο και το έργο του στη Σάμο.

[43] Κ. Ι. Πτινης, *Ηγεμόνες της Σάμου* … ό.π., σ. 28-29. Σε όσα προηγήθηκαν ασχοληθήκαμε μόνο με τα σχετικά με την παρουσία και τη δράση του Κονεμένου στη Σάμο, χωρίς αναφορά σε γενικότερα βιογραφικά στοιχεία του, που με πληρότητα αποδίδονται από τον Κων. Γ. Παπαγεωργιου, *Γεώργιος Κονεμένος Βέης, Ηγεμών Σάμου 1849-1854* … ό.π., passim.

Recibido: 07.06.2010
Aceptado: 25.06.2010

ANDRÓNICA, DE ÁNGEL GUIMERÁ: UNA TRAGEDIA ANTIBIZANTINA COMO EXPRESIÓN DEL CATALANISMO DE FIN DE SIGLO

RESUMEN: En este trabajo nos proponemos profundizar en la génesis de *Andrónica*, obra de teatro escrita por el dramaturgo catalán Ángel Guimerá para la actriz madrileña María Guerrero. Un somero estudio de las coordenadas literarias y políticas en las que se gesta *Andrónica* nos lleva a comprender por qué una tragedia de tema bizantino, completamente atípico dentro del teatro neorromántico español de finales del siglo XIX y principios del XX, sólo podía nacer de la colaboración de una actriz que se consideraba la émula de Sarah Bernhardt en España, y de un escritor de sólidas convicciones catalanistas. Asimismo, intentaremos también dar explicación a la retirada de *Andrónica* de la cartelera cuando, concebida como superproducción teatral, fue estrenada por María Guerrero en su traducción castellana en Madrid en 1905, y al tremendo éxito que protagonizó cuando fue estrenada por Margarita Xirgu en su versión original catalana en Barcelona en 1910 a pesar de que su puesta en escena fue mucho más modesta.

PALABRAS CLAVE: *Andrónica*, Ángel Guimerá, María Guerrero, neobizantinismo en España, catalanismo.

ABSTRACT: In this paper we shall study in depth the genesis of *Andronica*, a play written by Catalan playwright Angel Guimera for actress Maria Guerrero, native of Madrid. A shallow study of the literary and political coordinates in which *Andronica* was created leads us to understand the reason for a tragedy of Byzantine theme. This fact is completely atypical in the Spanish neo-romantic drama from the late 19th and early 20th century and it could only be born from the collaboration of an actress considered the Spanish Sarah Bernhardt, and a writer with strong Catalanist ideology. Likewise, we will also provide an explanation for the *Andronica's* withdrawal from the theatres when, despite of being con-

ceived as theatrical blockbuster, was released by Maria Guerrero in a Castilian translation in Madrid in 1905, and for the awesome success that it had when it was premiered by Margarita Xirgu in its original Catalan version in Barcelona in 1910, despite its staging was much more modest.

Key-Words: *Andrónica*, Ángel Guimerá, María Guerrero, Neobyzantinism in Spain, Catalanism.

1. Bizancio, *fin de siècle*

La fascinación que Bizancio había comenzado a despertar ya desde mediados del siglo XIX entre los eruditos de la Europa occidental[1] alcanzó la cultura de masas exactamente la noche del 26 de diciembre de 1884: en el teatro de La Porte Saint-Martin, Sarah Bernhardt encarnaba a la emperatriz Teodora en la tragedia del mismo nombre que Victorien Sardou, el dramaturgo del momento, escribió para el exclusivo lucimiento de la actriz siguiendo la guía del afamado bizantinista Gustave Schlumberger[2].

La campaña mediática desplegada durante los preparativos de esta superproducción teatral sin precedentes generó tal expectación, que su estreno conmocionó París alcanzando repercusión internacional. Algunos periodistas españoles transmitían el acontecimiento cegados por su ostentosa suntuosidad:

> «Sardou, Theodora, Procopio el historiador, Justiniano, Bizancio, Verdes y Azules, Belisario, ¿calumniaron las *Anécdotas* (sic) a Théodora? ¿Murió santamente como afirma Theóphanes? No habléis de otra cosa a los parisienses. Estos son los nombres y estos son los problemas que les preocupan. A poco, discutirían a puñadas sobre la naturaleza doble o sencilla de Nuestro Señor Jesucristo a semejanza de los bizantinos [...] Sardou encontró un enorme parecido entre Sarah Bernhardt y el retrato de Teodora en Rávena, y la actriz la imitará hasta en sus más pequeños detalles: sólo el manto, copia fiel del mosaico, ha costado 8.000 francos [...]
>
> El autócrator Justiniano, con su manto de púrpura violada, cubierto por una clámide azul con adornos de oro y pedrería. Los cubicularios con su tú-

[1] A esto contribuyó sin duda la restauración de Santa Sofía y sus mosaicos por los hermanos Fossati en 1847 gracias a la publicación de las litografías que Gaspare Fossati realizó a partir de su trabajo allí, *Aya Sofia as Recently Restored* (Londres 1852). —Para una visión general en Europa occidental y Estados Unidos, vid. Bullen (2003). Sobre los estudios de tema bizantino en la Francia de la segunda mitad de siglo, v. Delouis (2003): 107-109.

[2] Sobre la *Théodora* de Sardou, vid. Ronchey (2002) y (2003), y Basch (2004).

nica blanca sosteniendo los abanicos y las espadas. Los estandartes de la guardia imperial. Flotando sobre los cascos, el lábaro de seda encarnada cuya barra trasversal ostenta en placas de oro el monograma de Jesús y la imagen de Justiniano. Theodora seguida de sus damas, entre las cuales van tal vez sus antiguas compañeras de aventuras, Indara y Chrisamalla (sic). Belisario, joven, rico, victorioso. En una palabra: todo el lujo colosal y enfático y la historia de la vida bizantina del siglo XI (sic), tal es el espectáculo que a estas horas habrá sacudido el polvo de doce siglos para salir a escena palpitante de realidad y de color en medio de torrentes de luz eléctrica, evocado por el genio de Sardou y el dinero de un empresario fastuoso.

El cuadro más soberbio, escénicamente hablando [...] pasa en el hipódromo, en el palco imperial, y se mueven 200 figurantes, multitud asombrosa [...] A tan brillante escena sigue [...] un drama sombrío que ilumina con luz rojiza el incendio de Bizancio [...] y que termina con el hundimiento de la dorada y soberbia cúpula de Santa Sofía.

Después de todo, con perspectiva de semejante espectáculo, los parisienses tienen motivo para haber andado toda la semana *toqués* de «theodorismo»[3].

Mientras que otros devanaban profundas reflexiones:

«¿Quién es Theodora? El vicio triunfante. ¿Qué es Bizancio? El vasto teatro de la corrupción. ¿Qué el Imperio Bizantino? La agonía de una raza liviana, las postrimerías de una institución que fue potente, robusta, que desfallece, que se apaga, tísica, ética, minada por la concupiscencia, por el lujo, por el olvido absoluto de todo sentido moral.

Al hacerse cronista Sardou del Bajo Imperio ¿ha pretendido serlo de nuestra decadencia? No lo sé; mas los griegos y romanos, contemporáneos de Justiniano, tienen más de un punto de contacto con nosotros; los *azules* y los *verdes* son ni más ni menos que nuestros modernos políticos, que tratan de la cosa pública en los hipódromos, y de carreras, de espectáculos, de goce, de placer, en todas partes. ¿Hay nada más *bizantino* que un *club de gommeux*? ¿Hay nada más *bajo imperio* que la ambición desmedida de los prohombres de los partidos modernos, que las pretensiones de los caciques electorales, que las exigencias de los *pipiolos* que como microbios pululan y como moscardones zumban alrededor de ese panal que en nuestra pedantísima lengua oficial llamamos *Presupuestos*? ¿Hay nada más *bizantino*, más degradante que [...] el papel importantísimo que en nuestra sociedad desempeñan el *modisto*, el *peluquero*, el *sombrerero*, esos seres anfibios,

[3] *El Imparcial,* 29/12/1884, p. 4: «Crónica *Alrededor del Mundo*: El *theodorismo*, la manía de París; la *mise en escéne* (sic) de la *Théodora* de Sardou; Bizancio en pleno siglo XIX», por Wanderer.

> varones por su sexo, hembras por su oficio, hombres que viven explotando a la mujer, vistiéndola, o más bien desnudándola, para provecho propio y solaz impúdico nuestro? ¿Hay nada más degradante, más bajo, más servil, más infame, más cobarde que *el anónimo*, elevado a la categoría de arma lícita, que esas oficinas turbias, tenebrosas, llamadas «Agencias de Informes» [...] que a la sombra procuran zaherir, minar, destruir, las más acrisoladas de las reputaciones? ¿Y qué más griegos de la decadencia que nuestros parásitos, que nuestros *piqueassiettes*, cuyo único oficio es el beneficio que les reporta la adulación banal y venal?»[4]

Ese mismo año aparece la novela *À rebours*, de Joris-Karl Huysman, la Biblia del decadentismo, en la que el protagonista Des Esseintes vaga perdido en un mundo de artificiosas ensoñaciones inspiradas por los más nimios detalles. A pesar de no tener ninguna relación con Bizancio, en un manuscrito dirigido a Paul Verlaine, Huysman definía su propio estilo como "realismo bizantino"[5], y la crítica calificó la novela como «más bizantina que el propio Bizancio»[6]. Bizancio queda asociado al culto a la angustia y la pasión tras una imagen perfecta[7], a la combinación de púrpura y oro: la sangre y el fulgor.

El *fin de siècle* concedió a Bizancio un tanto de *glamour* pero, en definitiva, sólo vino a ratificar el cliché negativo que durante siglos Occidente había ido forjando sobre el Imperio de Oriente. Símbolo supremo de la degradación, nido de traidores que disimulan su incompetencia y corrupción bajo un boato tan escrupuloso como estéril, escenario –siempre urbano– donde hormiguean los vicios más nefandos y las pasiones más viles nacidas de una moral disoluta que se recrea en lo muelle y el placer, Bizancio oculta su iniquidad abyecta y pérfida tras la penumbra dorada de los mosaicos y los deslumbrantes destellos de sus facetadas piedras preciosas.

2. Neobizantinismo *sui generis* en España.

La influencia del neobizantinismo francés en las letras españolas aún debe ser estudiada en detalle, pero podemos adelantar que, salvo las cróni-

[4] *La Ilustración Española y Americana*, 30/12/1884, p. 406: «Theodora», por Pedro del Prat.

[5] Delouis (2003): p. 140, n. 57.

[6] J. Barbey, «J. K. Huysman», *Le Roman contemporain*, 1902, p. 280, *apud* Basch (2004): 96.

[7] David-de Palacio (2001): 164.

cas periodísticas de la actualidad francesa, no generó interés por producir obras de creación. Es más, ni siquiera se tradujeron todas las novelas que popularizaron la temática del Bajo Imperio y que fueron calificadas de subgénero "bizantino" dentro de la corriente de ficción histórica heredera del primer romanticismo, aunque eran mencionadas con admiración en la prensa[8].

Dos motivos podrían dar, por el momento, explicación a este desapego de las letras españolas ante el tema bizantino.

En primer lugar, durante el siglo XVIII y la primera mitad del XIX, el progresivo debilitamiento del Imperio Otomano permitió que los viajeros occidentales se internaran en un espacio hasta entonces vedado, y que quedó idealizado en sus relatos como un lugar de culturas primitivas donde la mentalidad occidental hipercivilizada podía reencontrarse con la sencillez, la libertad y un sinfín de placeres que confundían inocencia y sensualidad[9]. Sin embargo, este orientalismo de espacios soñados fue acentuando durante la segunda mitad del XIX, tal y como lo ha analizado Edward Saïd, una vertiente colonialista de intenciones agresivas, en cuyo marco encaja a la perfección el bizantinismo decadentista *fin de siècle*, según han puesto de manifiesto estudios recientes[10]. Tradicionalmente, Bizancio siempre había sido incluido en la idea abstracta de "Oriente", y Oriente, en el fin de siglo, estaba personificado en sus conquistadores, el Imperio Otomano, el gran enfermo de cuyos despojos todas las potencias querían participar. El control del concepto "Bizancio" en el sentido de conocer e incluso ficcionar su historia y vicisitudes con verosimilitud[11] era una forma más de asociar de manera definitiva en el subconsciente colectivo occidental la noción de que el ámbito "oriental" y,

---

[8] Los novelistas que más ficcionaron sobre Bizancio fueron Jean Lombard (*Byzance*, 1890), Hugues Le Roux (*Les amants byzantins*, 1897) y Paul Adam (*Les princesses byzantines*, 1893; *Basile et Sophia*, 1901; e *Irène et les Eunuques*, 1907). Sólo hemos encontrado testimonio de la traducción de *Bizancio*, de Lombard, y de *Basilio y Sofía*, de Adam (ambas en París, s.f.), de la misma casa Ollendorff, en ediciones idénticas a las francesas en cuanto a diseño e ilustraciones. El hecho de que la iniciativa de traducción partiera de la empresa propietaria de los originales nos hace pensar que estas versiones españolas se deben más a una estrategia de márketing para difundir estas novelas fuera de Francia que a un verdadero interés por leerlas desde España.

[9] Sobre los viajeros españoles y sus relatos de Oriente, cf. Cortés (2002): 59-88.

[10] Saïd (2002). *Cf.* Delouis (2003): 135 y Cameron (2003).

[11] Tanto la relación entre Bernhardt, Sardou y Schlumberger, como la dependencia directa de *Théodora* de la obra de A. Marrast *La vie byzantine au VIe siècle* (París 1881) y de las *Anekdota* de Procopio (tr. M. Isambert, París 1856), dieron a la obra una imagen de historicidad irrefutable, *cf.* Ronchey (2002): 30, y (2003): 154-156. La denominación de "literatura arqueológica" que recibió esta tendencia literaria también contribuyó a otorgarle credibilidad ante el lector.

por extensión, cualquier pueblo que lo habitara, adolecía de una incompetencia política congénita y de una falta de moral ante las que se imponía una intervención civilizadora. El Occidente franco recordaba la época de las Cruzadas, que habían logrado forjar un *Orient Latin* [12], y se sentía con el derecho a volver a ejercer su superioridad ante ese "Oriente" que de nuevo necesitaba un dueño mejor.

Precisamente Francia, el país en el que más literatura –tanto erudita como de ficción– generó el neobizantinismo del cambio de siglo, hacía gala en ese momento de altas ambiciones de intervencionismo político y económico por todo Oriente y norte de África[13]. España, por el contrario, se hallaba en el polo opuesto: las guerras carlistas habían dejado un país agotado, y los vaivenes políticos de la Restauración imposibilitaban un progreso estable. Sus intentonas coloniales en África, emprendidas para no perder su puesto entre las potencias y concentrar las tensiones internas sobre un enemigo exterior, resultaban extenuantes e infructuosas comparadas con las de sus competidores. Para colmo, la conflictividad de sus últimas posesiones de ultramar fue creciendo en espiral hasta llegar a su pérdida definitiva en 1898.

Así, pues, mientras que en Francia el neobizantinismo podría incluso ser considerado como un entretenimiento de estetas diletantes asfixiados de decadentismo y eruditos puntillosos embelesados ante un novedoso ámbito de estudio, la España de fin de siglo debía sospechar que ella misma se parecía demasiado al concepto que por entonces se tenía del propio Bizancio como para que le resultara divertido divagar sobre él[14].

---

[12] Los monumentales *Recueils des Historiens des Croisades* fueron editados entre 1844 y 1895, y la *Revue de l' Orient Latin* se publicó de 1893 a 1911.

[13] Aunque no profundicemos en el tema porque la mayor parte de referencias a Bizancio que se hacen en la España de fin de siglo derivan de la cultura francesa, debemos mencionar aquí, en primer lugar, a Italia y sus expectativas coloniales en África y en el Egeo; y, en segundo, la estrecha relación entre los decadentismos francés e italiano. La propia Bernhardt fue la madrina de Gabrielle D'Annunzio en 1898 al estrenar en el Theâtre de la Renaissance *La città morta*, la primera tragedia del futuro máximo exponente de la cultura italiana. El bizantinismo decadentista italiano adoptó casi tintes políticos expresando la angustia ante el presente incierto en el que se había convertido el futuro esperanzador prometido por la reunificación del país. Así, el dístico de Josué Carducci «Impronta Italia dimandava Roma; Bizanzio essi le han dato», que aparecía en la cabecera de la publicación *Cronaca Bizantina* (1881-1885), explica en parte la ulterior instauración del Fascismo en Italia. Sobre este proceso vid. Cordova (1999).

[14] Ya en *La Época*, 24/04/1865, p. 3, se recoge un comentario sobre el gobierno del general Narváez y las colonias de Cuba, Puerto Rico y Filipinas: «Estamos en plena Bizancio. Nuestros tiempos son dignos del Bajo Imperio y me parece que están preparados para iguales fines».

En segundo lugar, las épocas de Bizancio tratadas por el neobizantinismo francés –Teodora y el iconoclasmo, principalmente– no parecen haber despertado en España gran interés[15]. El motivo que más ha traído la presencia de Bizancio a la literatura española es la expedición de Roger de Flor y sus mercenarios almogávares a Constantinopla para socorrer al emperador Andrónico II Paleólogo en su lucha contra los turcos. Como es bien sabido, el príncipe Miguel, celoso de Roger por sus victorias militares en Anatolia, lo asesinó, intentando también masacrar a sus huestes y provocando la cólera de los supervivientes, la Venganza Catalana, que inundó de sangre al Imperio. Este episodio venía a ratificar, una vez más, la visión negativa que de él se tenía en Occidente, pero desde un prisma exclusivamente patrio. Bizancio por el placer de Bizancio presenta en España escasa tradición.

Desde que en 1841 la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona convoca un concurso para premiar la mejor composición épica sobre la campaña de los almogávares en Oriente[16], ésta se incorpora al elenco de motivos heroicos del medievo para la literatura histórica de corte nacionalista.

El tema almogávar es trabajado sobre todo por los escritores que a mediados del siglo XIX conformaron el movimiento literario de la Renaixença catalana, pero funciona de manera muy fecunda como "mito español" de base liberal. En ese sentido es empleado por Víctor Balaguer para arengar a los soldados catalanes que van a la campaña española en Marruecos (1859-1860) al mando del general Prim[17]. Junto a las novelas históricas que se publican en estos años[18], a Roger de Flor y sus almogávares aragoneses y catalanes todavía les quedaba por degustar un éxito teatral sin precedentes

---

[15] Constantinopla es la protagonista de grandes libros de caballerías como *Las Sergas de Esplandián*; dos siglos más tarde, Belisario será trabajado en España a partir de modelos franceses, pero desde un enfoque neoclásico e ilustrado que pierde vigor a principios del siglo XIX con la irrupción del Romanticismo. Vid. Latorre (2009): 22-60 y 68-72 respectivamente.

[16] El episodio fue rescatado en 1623 por Francisco de Moncada en su *Expedición de catalanes y aragoneses contra turcos y griegos* a partir de la *Crónica* de Ramón Muntaner, participante en la campaña. Sobre esta convocatoria poética *cf*. Ayensa (2004): 134-135.

[17] *Jornadas de Gloria o Los españoles en África*, Madrid 1860, p. 345. «Mar de los Condes de Barcelona, lleva ese buque a seguro puerto como llevaste un día, meciéndolas en tus azuladas espaldas, las galeras de los almogávares que fueron a Oriente a conquistar un reino para su patria». Vid. Bernal (1998): 9, y Ayensa (2004).

[18] *El Monge* (sic) *Gris o Catalanes y Aragoneses en Oriente,* de Narciso de Ametller (Barcelona 1863); *El adalid almogávar,* de Joaquín Guichot (Madrid 1864); *Roger de Flor o Venganza de catalanes,* de Rafael del Castillo (Madrid 1864). En 1878 se estrenó en Madrid *Roger de Flor*, una ópera de Ruperto Chapí sobre una obra de Mariano Capdepon, aunque traducida al italiano, lo que disgustó mucho a la crítica. Cf. *La Correspondencia de España*, 05/01/1878, p. 2, donde, por otra parte, el tema es calificado de «fausto suceso español».

como héroes de la España liberal en el drama romántico *Venganza Catalana* de Antonio García Gutiérrez, estrenado en el Teatro del Príncipe de Madrid el 4 de febrero de 1864[19].

En 1881 dos publicaciones en el ámbito de las letras catalanas representan el punto de inflexión para que los almogávares adquieran visos de definitiva catalanidad: *L Orientada,* de Francesc Pelai-Briz, una epopeya escrita en catalán que otorga por fin empaque épico a la expedición mercenaria a Oriente, y el primer trabajo científico de Antoni Rubió i Lluch sobre el tema: «Estudios sobre los historiadores griegos acerca de las expediciones catalanas a Oriente: I, Laónico o Nicolás Chalcocondylas»[20].

Gracias a su contacto con la literatura griega, en la que el Romanticismo contribuye al proyecto de construcción nacional relatando las luchas heroicas contra los pueblos invasores occidentales en época bizantina[21], Rubió dedicará todos sus estudios a la presencia catalana en Oriente y al ducado de Atenas. Aunque todavía aparece alguna novela histórica[22], los almogávares han perdido ya toda su vitalidad en la literatura en castellano y son asumidos como inequívocamente catalanes dentro y fuera de España. Por citar un ejemplo, los catalanes en Grecia ya gozan de papel, aunque secundario, en la nueva incursión de Sardou en el Mediterráneo oriental[23].

El 31 de octubre de 1894, diez años después de *Théodora*, Sardou estrena *Gismonda*, un nuevo drama escrito, por supuesto, para Sarah Bernhardt, en el que saca todo el partido posible a las impactantes combinaciones estéticas que ofrecía la Atenas del Renacimiento, pues ubica la acción en 1451. A pesar de su endeble argumento, el magnífico cuadro del primer acto, formado por el Partenón y una estatua de Afrodita, contrasta con la detallada reproducción del monasterio bizantino de Dafni del segundo y el interior de

---

[19] Cortés (2002): 87-88.

[20] *Revista de Ciencias Históricas* 3 (1881) 57-70.

[21] Ayensa (2004), pp. 131-133: sobre los catalanes invasores se escribieron tres obras de teatro: *'Ο τελευταῖος κόμης τῶν Σαλώνων*, de Spirídon Lambros (Atenas 1870); *'Ο ἄρχων τοῦ 'Ολύμπου, 'Ιωάννης ὁ Καταλανός*, de Marinos Cutuvalis (Atenas 1873); y *'Η δούκισσα τῶν 'Αθηνῶν*, de Cléon Rangabés (Atenas 1905).

[22] *Reina y esposa o Aragoneses y Catalanes en Oriente*, de Rafael del Castillo (Barcelona 1898).

[23] A pesar de su escasa relevancia en la trama de la obra, la aparición de los catalanes en Atenas es precisamente uno de los muchos puntos de coincidencia con el drama *'Η δούκισσα τῶν 'Αθηνῶν*, del ya mencionado diplomático y escritor griego Cléon Rangabés. La obra de Rangabés se publicó en griego en 1905, pero Sardou pudo conocerla a través de su traducción alemana, publicada en Leipzig en 1888. Las acusaciones de plagio no se hicieron esperar, aunque quedan desestimadas en el análisis que de ambas obras realiza Andreadis (1894).

la iglesia de Santa María del tercero, donde de nuevo recurre a las imágenes hieráticas de santos bizantinos sobre mosaicos dorados. La Bernhardt lució trajes tan suntuosos como acostumbraba[24], y en el paroxismo de la espectacularidad, durante una cacería la actriz aparecía en el escenario con un halcón vivo en la mano.

La presencia de los catalanes en esta obra no es comentada por los críticos, pero el estreno de *Gismonda* es reseñable porque su repercusión en el ámbito teatral español será mucho mayor que la de *Théodora*. Un corresponsal de prensa en París, después de menudear los decorados y costes de los atavíos de la Divina, no puede contener una exclamación:

> «Gusta ver [...] los cuadros del pasado, sobre todo si se presentan con tanta exactitud como Sarah Bernhardt lo hizo en *Théodora* y lo hace ahora en *Gismonda*.
>
> ¡Ánimo, doña María, y a ver si en el Teatro Español hace usted algo parecido!»[25]

Si bien cuando *Théodora* se estrenó no había en España una infraestructura teatral que pudiera emular la superproducción francesa, sí la había ya en la época de *Gismonda*. La «doña María» a la que exhortaba el cronista no era otra que la actriz María Guerrero, quien en esos días se hacía cargo de la explotación del Teatro Español de Madrid para la temporada cómica 1894-1895 como empresaria independiente al frente de su propia compañía dramática.

3. María Guerrero y Ángel Guimerá.

A lo largo de sus diez años previos de experiencia sobre las tablas, María había podido constatar la pobreza del panorama teatral tanto en cuadros de actores como en cartelera, mediocre y cada vez más tendente al simple entretenimiento[26]. Deseosa de más altos vuelos dramáticos, la actriz aboga por una regeneración basada en el teatro clásico y en estrenos de calidad con

---

[24] El primer traje que se confeccionó para *Gismonda* era de tal peso por su joyería, que no sólo impedía gesticular a la actriz, sino incluso moverse por el escenario, y hubo de ser desechado. *Cf*. Melchor de Palau, «Acontecimientos literarios», *Revista contemporánea*, julio 1895, p. 55.

[25] *La Correspondencia de España*, 27/10/1894, p. 1, «Telas caras y telas baratas», por Kasabal.

[26] Martorí (1995): 25-28 traza un amplio bosquejo de la decaída escena madrileña.

puesta en escena impecable. Con su inteligencia y su fuerte carácter fue tejiendo una red de apoyos entre los intelectuales y dramaturgos más señeros que le garantizara el éxito de su empresa teatral, y sólo dio el salto al vacío cuando ya tuvo en su mano obras que habían escrito exclusivamente para ella los mejores: Benito Pérez Galdós, Enrique Gaspar, José de Cavestany, Eugenio Sellés, Clarín, José de Echegaray, dueño absoluto de la escena española durante el último cuarto del siglo XIX y su más rendido admirador, y Ángel Guimerá.

El escritor Ángel Guimerá era una figura emblemática de la Cataluña de fin de siglo. Como poeta conquistó los mayores premios en los Juegos Florales que se celebraban cada año en Barcelona, y su labor al frente de *La Renaixensa*, el órgano de expresión del movimiento renacentista y portavoz de la ideología del catalanismo, le confirió una autoridad que rozaba lo político. Su entrada en el teatro fue tardía, pero su primera obra, *Gala Placidia* (1879), una tragedia histórica, se consideró el punto de partida de la renovación del teatro catalán.

En noviembre de 1891 se lleva a cabo en el Teatro Español de Madrid el estreno de *Mar y cielo*, traducida por Enrique Gaspar[27]. El evento causó enorme expectación. A pesar de su brillante y sólida carrera como literato, Guimerá era un perfecto desconocido en los círculos ilustrados de Madrid, y la investigación sobre su persona hizo saltar dos acontecimientos polémicos: su participación en la comisión encargada de presentar a Alfonso XIII el *Memorial de Greuges* en marzo de 1885, y el discurso con el que inauguró los Juegos Florales de 1889, en el que desgranaba acerbas críticas contra el gobierno central[28].

Ángel Guimerá queda políticamente marcado y sus estrenos son objeto de un curioso fenómeno: cuando son un éxito categórico, la exigente crítica teatral madrileña no duda en "españolizarlo", como fue el caso de *Mar y cielo*:

---

[27] *Mar y cielo* ya había sido representada en castellano en julio de 1888 en Barcelona, pocos meses después del estreno en catalán. El debut en Madrid estaba previsto para ese mismo año, pero se retrasó hasta 1891. Vid. Martorí (1995): 13-14.

[28] *Memoria en defensa de los intereses morales y materiales de Cataluña presentada directamente a Su Majestad el Rey en virtud el acuerdo tomado en la Lonja de Barcelona el 11 de enero de 1885*. Fue conocida como *Memorial de Greuges* o "agravios" por recuperar la terminología histórica con que las Cortes medievales catalanas denunciaban ante el rey los abusos administrativos. Martorí (1995) traza un excelente estudio de la controvertida percepción de la figura de Guimerá en Madrid. Para la reacción de la prensa madrileña ante el *Memorial*, v. *ibidem*, pp. 16-20.

> «Antes de dar cuenta del éxito alcanzado anoche por el Sr. Guimerá, uno de los más entusiastas, justos y satisfactorios para la literatura patria de cuantos hemos presenciado durante los últimos años, nos vamos a permitir rectificar un error [...]
>
> El autor de *Mar y cielo* no es catalán, como afirman. Nació donde vieron la luz [...] Pérez Galdós y otros escritores ilustres que han honrado a España con sus obras.
>
> [...] En las antiguas Afortunadas [...] recibió el Sr. Guimerá su primera educación, y si más tarde ha escrito en catalán débese a que ha tenido que adaptarse al medio ambiente en que ha vivido. No puede decirse por esto que su última obra constituya un triunfo para la literatura regionalista, sino para la literatura española»[29].

Mientras que si fracasa, como *Judit de Welp*, su segundo estreno en Madrid en abril de 1892, será tratado con condescendencia y magnanimidad:

> «*Judit de Welp* es una equivocación [...] del distinguido autor de *Mar y cielo*.
>
> No vaya el Sr. Guimerá a tomar la frialdad del público ante el drama estrenado anoche como muestra del disgusto que pudiera haber ocasionado en toda España el discurso casi separatista pronunciado [...] en el congreso catalanista de Manresa.
>
> No ha sido ése el motivo, sinceramente se lo decimos al sr. Guimerá. El pueblo de Madrid tiene bastante amplitud de espíritu y suficiente elevación de miras para no fijarse en semejantes pequeñeces [...] Créanos su distinguido autor, si hubiera sido de un poeta castellano, probablemente habría tenido peor recibimiento»[30].

La obra tenía un enrevesado argumento de época carolingia que no enganchó al público. Por otra parte, ni la traducción, también de Enrique Gaspar, ni la interpretación estuvieron a la altura, pero, con la mención al congreso catalanista de Manresa[31], esta crítica constituye un ejemplo entre muchos otros que confirma que la ideología independentista de Guimerá condicionará siempre su recepción literaria en Madrid. No obstante, *Mar y cielo* reveló a un autor excelente, y ni su catalanismo ni la prevención con que se le contemplaba en la capital fueron obstáculo para que María Gue-

[29] *El Día*, 21/11/1891, p. 2: «Desde mi butaca», por A. M.

[30] *El Imparcial*, 24/04/1892, p. 3: «Sección de espectáculos».

[31] Del congreso celebrado en Manresa del 25 al 27 de marzo de 1892 por las asociaciones catalanistas salieron las Bases para la Constitución Regional Catalana o Bases de Manresa, que fijan los principios políticos fundamentales de las reivindicaciones autonómicas.

rrero lo quisiera en su círculo. La actriz madrileña y el dramaturgo catalán se conocieron durante la campaña teatral que la empresa de la Comedia hizo en Barcelona en junio y julio de 1892. Guimerá quedó tan impresionado por María que le escribió un monólogo en catalán titulado *Per un petó*. La mediación de Echegaray, admirador sincero de Guimerá, para que esta relación cobrara solidez resultó fundamental[32].

Guerrero y Echegaray ofrecían a Guimerá el mejor respaldo posible para ampliar el ámbito de su labor teatral[33]. En poco tiempo, esta relación devino en sincera amistad, y no tardó en caer rendido, al igual que Echegaray, ante el encanto personal de María, no exento de exigencias. Guimerá se comprometió incluso a entregarle sus mejores primicias para que ella las estrenara traducidas al castellano antes de haber sido presentadas en su versión original catalana.

A lo largo de 1893, María Guerrero va haciendo acopio de autores[34]. En mayo de 1894 rompe con Emilio Mario[35], su director en la Comedia, para fundar junto a su padre, el empresario Ramón Guerrero, la compañía del Español. El estreno del drama costumbrista *María Rosa*, el primero que Guimerá escribió para ella, traducido por Echegaray, fue uno de los que más contribuyó al éxito rotundo de esta primera temporada, que María supo afianzar comenzando la siguiente con una brillante estrategia publicitaria.

Aprovechando la visita que Sarah Bernhardt realizó a España durante los meses de octubre y noviembre de 1895 para actuar en el Teatro de la Princesa –donde, entre otras obras, representó *Gismonda* con todo el boato del estreno parisién[36]–, la empresa del Español la invitó a realizar una represen-

---

[32] Carta de Echegaray a Guerrero del 21/07/1892, en Menéndez-Ávila (1987), p. 223: «[¡]Ah! Se me olvidaba. Me ha escrito Guimerá [...]. Me ruega que le deje usted leer a *Mariana* [...]. Yo no veo inconveniente en ello, porque es buena persona, muy seria y se ha portado muy bien conmigo: además nos conviene estar bien con los catalanes en general y con Guimerá en particular. Le he prometido que iré traduciendo en verso su drama *El hijo del Rey* que es hermosísimo y en que [...] hay un buen papel para *la cabecita.* Yo siempre pensando en ella ¿y ella?» "Cabecita morena" era el apelativo cariñoso con el que don José se dirigía siempre a María.

[33] Martori (1995): 58.

[34] Carta de Guerrero a Guimerá del 06/09/1893, en Guimerá (1930), pp. 102-103: «Tengo ya en mi poder la obra de D. Benito que me parece hermosísima [...]. ¡Buen año se presenta! Sobre todo, que con Guimerá, Dn. José y Dn. Benito ¿para qué quiere más en el mundo Mariíta?»

[35] Sobre esto cf. Menéndez-Ávila (1987): 245-247.

[36] Fue el 3 de noviembre de 1895. La prensa madrileña de los días 2 y 3 resume el argumento y el día 4 critica el estreno, siendo la opinión común que sólo un talento como el de la Bernhardt y su espléndida puesta en escena podían sostener un asunto dramático de tan escaso fuste.

tación a beneficio de los pobres. La noticia generó tal expectación, que acudió incluso la infanta Isabel y todo el Madrid ilustrado y aristocrático peleó por conseguir una entrada para la función. El cartel estaba compuesto de fragmentos de obras de repertorio de ambas actrices, pero al final María compartió escenario con la Divina dándole la réplica en francés en una escena de *La esfinge*, de Octave Feuillet, y el público se deshizo en aplausos. Llevada por la emoción, Sarah se acercó a María y la besó en la frente. El teatro se vino abajo y el beso de Sarah Bernhardt supuso la consagración definitiva de la actriz española[37].

María sigue cosechando éxitos en el Español gracias a su escogido cartel y a las obras de sus autores. Ante el declive del anticuado Echegaray, Ángel Guimerá es quien le ofrece los éxitos seguros[38]. Aunque nunca suprimió el elemento romántico de sus dramas y su inspiración de poeta se sobrepone a veces a la lógica del dramaturgo, Guimerá se encuentra en esos momentos explorando el teatro naturalista en la línea de los llamados "dramas rurales". Escribe para su actriz fetiche *La fiesta del trigo* y *Tierra baja* para que ella elija la que prefiera, aunque él se inclina por la segunda, pues la primera está protagonizada por un anarquista, figura que sabe que no gustará en Madrid[39]. Observado de cerca por la crítica madrileña, el dramaturgo catalán ya conoce los gustos tan distintos de Barcelona y Madrid y prefiere no correr riesgos con alusiones políticas. María también opta por *Tierra baja*, que tradujo Echegaray y que desde su estreno en noviembre de 1896 alcanzó proyección internacional.

En la cresta de la ola, la actriz ya sabe qué personajes quiere interpretar. En mayo de 1897, a bordo del barco que la lleva a Buenos Aires junto a su marido, el actor Fernando Díaz de Mendoza, para su primera gira americana,

---

[37] Toda la prensa madrileña del 10 de noviembre de 1895 recoge el acontecimiento. La noche siguiente repitieron la representación en el Palacio Real para exclusivo solaz de la reina, a quien una jaqueca impidió acudir al teatro, y de su círculo más íntimo. *Cf. La Correspondencia de España*, 11/11/1895, p. 3: «Sarah Bernhardt la besó ante la corte en un transporte de entusiasmo por la actriz española, como lo hizo ante el público de Madrid en la noche del beneficio de los pobres». Significativamente, el obsequio personal que la reina Cristina hizo a Sarah Bernhardt consistió en un cofre de hierro labrado con oro que contenía una cruz bizantina. Algunos medios (*cf. Madrid cómico*, 16/11/1895, p. 7) fueron muy críticos, pues después se supo que la empresa del Español repartió la entrada con la Bernhardt y sólo donaron a los pobres una mínima parte de los ingresos. Otros profundizaron más, *cf. El País*, 17/11/1895, p. 3, «El timo de la guitarra», por R. M.: «Los Guerreros –papá y niña– necesitaban satisfacer su satánica vanidad adjudicándose una patente de primera actriz española, y para esto hacíales falta el concurso de la sin igual artista francesa. [...]»

[38] En la temporada 96/97 sólo funcionó bien *Tierra baja*. Vid. Martorí (1999): 94.

[39] Martorí (1999): 83.

María solicita a Guimerá una obra "grande", que J. Martorí ha considerado el primer germen de la futura *Andrónica* [40]:

> «Querría pedirle a V. que me hiciera para el año próximo una obra de papel grande para mí, pero grande, una especie de papel como el de la *María Rosa* en cuanto al tamaño.
>
> ¡Si pensara V. en la Sta. Teresa! Ése sería el ideal. Hágalo V., Guimerá, que yo le prometo estudiarlo tanto, tanto, que casi aseguro que me saldría bien»[41].

María le estaba encargando, pues, una gran tragedia histórica en la que pudiera lucirse en todo su esplendor, pero esa pieza aún se haría esperar.

4. En pos de una obra «grande»

A finales de año, en Madrid ya después de su exitosa gira por Sudamérica, María insiste: «¿Y de la Sta. Teresa no hay nada?»[42] Ésta es la última mención a la Santa que hemos hallado en la documentación conservada. Guimerá continúa proporcionándoles dramas coetáneos de enorme éxito, como *El padre Juanico*, que se estrenó en el Español en marzo de 1898. Aunque debió de desechar el tema de Santa Teresa, la correspondencia entre los actores y el autor en 1899 da testimonio de que todos seguían interesados en emprender la línea histórica[43].

---

[40] Martorí (1999): 107. En efecto, *Andrónica* es la única tragedia histórica que Guimerá dio a los Guerrero-Mendoza.

[41] Consideramos que la impresión que produce la actriz no es tanto que le pide un personaje como que lo anima a trabajar uno concreto entre varios que él le hubiera podido ofrecer. Esta cuestión quizá podría decidirse si se lograra datar un pliego doble manuscrito sin fecha (*FG*, capsa 5/1)*, en el que Guimerá recopila títulos y sinopsis de posibles obras. Allí aparecen "Santa Teresa" y "Teresa de Jesús", drama en dos cuadros: en el primero, Teresa, casi niña, entra en el convento por desamor, y en el segundo, ya anciana, reencontraría al amado y moriría recitando «Vivo sin vivir en mí...». Por otra parte, quizá se llegara a conclusiones interesantes si se investigara la similitud entre este argumento y *La vierge d'Ávila* de Catulle Mendès, estrenada por Sarah Bernhardt en París en noviembre de 1906, que encendió de indignación a los sectores más conservadores de España por poner en entredicho las motivaciones religiosas de la Santa. El archivo personal de Ángel Guimerá se halla en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca de Catalunya como *Fons Guimerà.* En lo sucesivo, señalaremos los documentos provenientes de él como *FG*, especificando para su localización el archivador en que se encuentran catalogados.

[42] *FG* (capsa 32/2), carta de Mendoza y Guerrero a Guimerá [s.f.] La mención del estreno de *El alcalde de Zalamea* por Antonio Vico en el Español permite datarla el 29 de noviembre de 1897.

[43] Martorí (1999): 120 y 122.

[44] FG (capsa 5/15), originals manuscrits (fragments).

Pero el escritor debió darles largas hasta encontrar por fin un tema que le inspirara. En el archivo personal de Guimerá se conserva un retazo de papel con notas tomadas a vuelapluma por él mismo. La transcripción es la siguiente:

[*recto*]		[*verso*]
Nomes	Països	Tahegan = moneda armenia
Sergi	Khazaria	Basian es una comarca
Orestes	Castoria (població)	
Ademar	Margat (fortaleza)	A favor de Phocas hi habia també gent
María		De las encontradas de Basian,
Helena		Hartan, Khote, Diawaketsche,
		Kawketh,
Lo rey dels reys d' Armenia:		
rey en Joan Sempad		Demetria
Pag 516 fou nombrat emperador byzantí en		Andrónica
Niceforo Nicephoro Phocas descendent		
del gran emperador Nicephoro Focas, en		Nomes
los voltants de Cessarea		Joan
Aques Nicephoro Phocas era petit nebot		Matheu
del altre		Damiá
Nicephoro Phocas lo pretendent morí asse-		A Deu lo acostuman a anomenar:
ssinat lo 15 d' Agost de 1022. No se sap la		Lo Tot Poderós
localitat ahont passa aixó		Gelasio (nom d' home)
No se sap de cert qui va ser l' assessino		Agatías (" ")[44]

Es el primer testimonio del nombre de "Andrónica" que hemos hallado entre toda la documentación consultada. Podemos afirmar sin lugar a dudas que el autor estaba leyendo el volumen II de *L'Épopée Byzantine* de Gustave Schlumberger y en concreto el capítulo IX, donde se narra la anexión definitiva de Armenia y Georgia al Imperio Bizantino por parte de Basilio II Bulgaróctono.

Schlumberger nos transmite la noticia de que Keorki, rey de Georgia, arrastró como aliado en su sublevación frente a Bizancio al rey de la vecina Armenia Juan Sempad, a quien, sin embargo, abandonó. Sempad, acosado por los turcos selyucíes, no pudo hacer frente también al ejército imperial, por lo que se vio obligado a enviar al emperador Basilio II, que se hallaba en la cercana Trebisonda dirigiendo la campaña militar, unas cartas «que fue-

[45] Cita del cronista armenio Arisdagues de Lasdiverd *apud* Schlumberger (1900): 492.

ron el origen verdadero de la ruina inmediata y absoluta de este desventurado país»[45]. Juan Sempad se sometía al emperador y prometía donarle el reino de Armenia en herencia tras su muerte. Esto ocurría en enero del año 1022.

En la página 516 de *L'Épopée Byzantine* comienza la narración del suceso que tanto llama la atención de Guimerá: poco después de la sumisión de Juan Sempad a Basilio II, Nicéforo Focas, sobrino nieto del gran emperador del mismo nombre, fue aclamado a su vez como emperador por los sectores armenios y georgianos descontentos con la política envolvente de Bizancio, pero fue muerto en circunstancias poco claras el 15 de agosto de 1022, y su cabeza paseada a modo de aviso por todas las poblaciones sospechosas de insurrección. Andrónico –que no Andrónica– fue otro de los líderes de la revuelta ajusticiado por orden de Basilio. La pacificación de estas regiones no llegaría hasta el 11 de septiembre de 1022, cuando las tropas imperiales ganaron la batalla final al levantisco y voluble Keorki[46].

Es imposible que esta historia no conmoviera a alguien como Ángel Guimerá. En primer lugar, el momento en el que esos reinos de Anatolia perdieron su independencia convirtiéndose en súbditos del Imperio Bizantino tras una dura campaña de sofocación anticipaba de manera casi idéntica la situación de la propia Armenia en los últimos años del siglo XIX, cuando toda pretensión de recuperar aquella malograda libertad era seguida de represalias brutales que hacían hervir de indignación las páginas de la prensa occidental hacia el Imperio Otomano, sucesor natural de Bizancio que moría matando[47].

Por otra parte, los nombres de Creta y Armenia aparecían unidos en las crónicas periodísticas y artículos de opinión sobre la Cuestión de Oriente[48], ya que ambas regiones coincidieron en sus exigencias de autodeterminación ante el sultán Abdul Hamid II. Los violentos enfrentamientos entre las comunidades cristiana y musulmana que se produjeron en Creta a partir del

[46] Schlumberger (1900): 523-530.

[47] La injerencia de las potencias extranjeras en el Imperio Otomano después de su derrota en la Guerra Ruso-Turca (1877-1878) le obligó a conceder prebendas a sus súbditos cristianos que generaron gran descontento entre los musulmanes. Los crecientes choques entre comunidades pusieron en jaque la estabilidad interna del Imperio hasta que el sultán Hamid ordenó sofocar por cualquier medio las sublevaciones armadas y las exigencias autonomistas de los armenios, apoyados por Rusia. Esta represión desembocó en las "masacres hamidianas", que diezmaron la población armenia entre 1894 y 1896. Vid. Veiga (2006): 405-414.

[48] Por ejemplo, *El Imparcial*, 24/10/1889, p. 1.

1895 lograron que las grandes potencias obligaran al sultán a conceder una Constitución a los cristianos de la isla. No obstante, esta Constitución tardaba en ponerse en práctica, y ante el resurgimiento de los ataques a los barrios cristianos, los greco-cretenses establecieron un gobierno independiente en La Canea y se declararon unidos a Grecia. El 1 de febrero de 1897 el rey Jorge I envió una flota al mando de su hijo, el príncipe Jorge, que invadió la isla y la unificó al país. Las potencias intervinieron con contingentes militares y sometieron a los rebeldes imponiendo un armisticio que dejó a Creta bajo un protectorado internacional.

Los colectivos catalanistas expresaron su solidaridad por el deseo de Creta de regir su propio destino a través del *Missatje a S. M. Jordi I, Rey dels Helens*. Su redactor fue el catedrático y helenista Antoni Rubió i Lluch, cuyos estudios sobre la Grecia catalana más arriba mencionados habían sido fundamentales para la generación de un hermanamiento cultural entre Cataluña y Grecia que en el aspecto político se traducía en identificación, pues la lucha de Grecia por construir su identidad como nación frente a las presiones externas queda equiparada a la de la propia Cataluña. La solemne ceremonia de entrega del *Missatje* al cónsul de Grecia en Barcelona por parte del presidente de la Unió Catalanista Antoni Sunyol tuvo lugar el 6 de marzo de 1897, y al día siguiente *La Renaixensa* publicaba el discurso de presentación y el texto íntegro del mensaje, firmado por una larga serie de asociaciones e instituciones catalanistas. En él se critica a las potencias que se han anexionado territorios invocando principios de comunidad de lengua y raza, como ha sido el caso de Alemania con Alsacia o el paneslavismo ruso, pero que vetan la concreción del panhelenismo, consagrado ya desde Homero y Píndaro. Y continúa:

> «Si Catalunya tingués vot en lo concert dels pobles, ara més que may se posaría de la vostra banda; que massa ha tingut de saber, per desgracia nostra, lo que es una dominació extranya, pera no aburrirla sempre mes y á tot arreu ahont sia, tant si ve de turchs com de cristians»[49].

Esta identificación entre Grecia y Cataluña como víctimas de la opresión extranjera –del Imperio Otomano y España respectiva y evidentemente– fue considerada tan subversiva, que el gobernador civil de Barcelona clausuró algunos centros y periódicos catalanistas, entre ellos la propia *Renaixensa* [50] di-

[49] *La Renaixensa*, 07/03/1897, pp. 1342-8, «A S. M. Jordi I, Rey dels Helens». La cita en p. 1345.

[50] Sobre los incidentes que se produjeron en Barcelona a raíz de la entrega del *Missatje* y la repercusión del mismo en la prensa de Madrid, vid. Martorí (1999): 95-105.

rigida por Pere Aldavert, con cuya familia Guimerá vivió durante casi toda su vida. La ideología catalanista de Guimerá participaba sin duda del espíritu que motivó el *Missatje*, pero su nombre no apareció en ningún momento relacionado con él. No obstante, se vio afectado de forma directa: por un lado trastornó por completo la vida de Aldavert y, por otro, desde Madrid se le acusó de ser uno de los instigadores del acto[51]. Así, pues, es muy probable que el tándem Creta-Armenia y sus reivindicaciones de libertad, así como la represión de que eran objeto, exacerbara inmediatamente su sensibilidad.

Por último, la fecha de la derrota definitiva de Armenia y Georgia frente a Bizancio, el 11 de septiembre, era efeméride también de la rendición de Barcelona ante las tropas de Felipe V después de más de un año de asedio durante la Guerra de Sucesión española (1705-1714). El catalanismo más conservador del fin de siglo, defensor del foralismo y del sistema institucional anterior a la promulgación de los Decretos de Nueva Planta, convirtió episodios como la *Guerra del Segadors* y el *Onze de Setembre* en símbolo de la resistencia de Cataluña frente al autoritarismo centralista español[52], y su celebración anual era motivo de conflictos entre los diversos sectores políticos catalanes. El propio Guimerá había dedicado ya varios poemas al Sitio de Barcelona[53], por lo que esta coincidencia debió despertar en él un hondo sentimiento de identificación a nivel emotivo, y a nivel creativo la idea de la lucha de un pueblo por su libertad frente a una potencia opresora.

5. *Andrónica*

Guimerá ya tenía los ejes sobre los que estructurar la tragedia histórica que tan esquiva se había mostrado a su musa: el tiempo, el 1022; el espacio, Anatolia en lucha por su libertad; y los personajes, Nicéforo y, ahora sí, Andrónica, pues María reclamaba un «papel grande». Sin embargo, nunca mencionó que en su obra subyaciera un hecho histórico concreto.

Schlumberger firma la introducción de este segundo volumen de *L'Épopée Byzantine* en marzo de 1900. Guimerá debió de leerlo recién editado, pues la primera mención pública que encontramos de *Andrónica* data del 10

[51] El propio Echegaray propuso a Guimerá escribir una carta desmintiendo todas las falsas acusaciones vertidas contra él por la prensa madrileña, carta que no envió quizá porque Guimerá optó por no alimentar la polémica. Vid. Martorí (1999): 104-105.

[52] Martínez Fiol (1997): 348-349; Marfany (1992): 26.

[53] Por ejemplo, «Mestre Oleguer», «Lo cap d'en Josep Moragues» y «Recordant la Ciutadela».

de agosto de 1900. El periódico madrileño *El Liberal* nos ofrece la siguiente información:

> «En el expreso de Barcelona, [...] llegaron ayer a Madrid María Guerrero y Fernando Díaz de Mendoza [...]
>
> Rotas las primeras negociaciones entabladas a fin de que la compañía de la Guerrero funcionara este año en el Teatro Español, volvieron a reanudarse hace pocos días habiendo sido ultimadas ayer definitivamente con favorable éxito [...] Los artistas trabajarán con su compañía en el Teatro Español desde el 25 del venidero octubre hasta el día de Reyes del año próximo.
>
> Sólo falta la aprobación del Ayuntamiento, [...] puesto que ha de dar su beneplácito a [...] que durante la temporada funcionen dos compañías distintas [...]
>
> Además [...] se estrenarán dos nuevos dramas: uno de Echegaray y otro de Guimerá. Este último está terminado ya, se titula *Andrónica*, se desarrolla en la época bizantina y requiere gran lujo de trajes y decorado, que de seguro no escatimarán los rumbosos empresarios del primero de nuestros teatros de verso»[54].

Durante el mes de junio, la pareja Guerrero-Mendoza había estado trabajando en París, donde seguro admiraron el perpetuo éxito de su amiga Sarah en *Théodora* [55]. Si nos permitimos especular, y dado el escaso margen de tiempo con que contamos, podemos suponer que fueron ellos quienes trajeron a Guimerá un ejemplar de *L'Épopée Byzantine* desde París, donde había sido novedad, pues no debemos olvidar que Schlumberger formaba parte del círculo íntimo de Bernhardt y Sardou y era el inspirador de las novelas bizantinas que se estaban publicando en el fin de siglo[56]. Guimerá pudo haber leído el estudio durante la estancia de María y Fernando en Barcelona y, una vez encontradas las referencias a Armenia, trazar un argumento que entusiasmaría a las dos partes: al autor, porque le habría conmovido en lo más hondo, dadas las circunstancias políticas y sociales con las que él se sentía implicado –además de seguir la línea de la tragedia histórica en verso

[54] *El Liberal*, 10/08/1900, p. 3: «Teatro Español». El proyecto presentado ante el Ayuntamiento de Madrid incluía un nutrido número de estrenos: *Locura de amor*, *El loco dios*, *La hija del mar*, *Agua que corre*, *Malas herencias*, además de obras de repertorio de teatro clásico español.

[55] *El País*, 13/09/1900, p. 2, destacaba *Théodora* como una de las obras todavía en cartel de la que más representaciones se habían ofrecido desde su estreno en 1884.

[56] Por ejemplo, Leroux le dedica expresamente su novela *Les amants byzantins* (París 1898).

que había hecho revivir Edmund Rostand con *Cyrano de Bergerac* [57]–, y a los actores, porque les permitía incorporar a su cartel una obra del estilo bizantino que tanto éxito cosechaba en Europa y América desde la *Théodora* de Sarah Bernhardt.

Independientemente de cómo llegara a manos del escritor ese ejemplar de *L'Épopée*, lo que sí es cierto es que Guimerá debió de plantear un argumento tan cerrado que la pareja lo dio por «terminado» y lo vendió como proyecto estrella para que el Ayuntamiento de Madrid hiciera una excepción sin precedentes en la concesión del Español, pues debido a que ellos regresaban a América en enero, la explotación del teatro en esa temporada debía ser repartida entre dos compañías. Además de los estrenos prometidos, la suntuosa tragedia bizantina debió de seducir al consistorio, y en septiembre *Andrónica* ya estaba en marcha[58]: «Para primeros de octubre estarán en Madrid los decorados de *Andrónica* [...] que, según nos dicen, son verdaderamente notables»[59].

Durante el otoño, la angustia de Mendoza sobre *Andrónica* va creciendo, pues hay que traducirla y ensayarla, y su marcha ya está cerca[60]. Guimerá tenía *Andrónica* terminada, pero no la debería de creer pulida para su estreno en Madrid; prueba de ello es que en enero de 1901 avanzó dos fragmentos en la publicación catalanista *Joventut*, que él mismo había ayudado a fundar, pero las diferencias entre el segundo de estos textos y la versión definitiva de 1905 nos inducen a pensar que el autor consideraba su obra como poco más que un borrador[61]. Así, pues, a pesar de las súplicas, Gui-

---

[57] Sobre Edmund Rostand y Gabrielle D'Annunzio como renovadores de la tragedia, v. Bacardit (2009): 299-303; *ibid.*, pp. 316-317, se cita *La Gloria* de D'Annunzio como posible influencia de *Andrónica*, pues la protagonista es Elena Comnena, de la saga imperial de Bizancio, y las masas juegan un papel fundamental en la acción.

[58] La prensa difundió ya a mediados de septiembre el programa, *cf. El Globo*, 15/09/1900, p. 2.

[59] *El Globo*, 27/09/1900, p. 2.

[60] *FG* (capsa 32/2), telegrama de Sevilla a Madrid [25/09/1900]: «Díganos cómo va *Andrónica*»; carta de Mendoza a Guimerá [s.f., *ca.* 07/10/1900, según *El Globo*, nota anterior], en Martorí (1999), p. 127: «Las decoraciones de la *Andrónica* son hermosas, tres a cuál más hermosa. Ya están aquí muertas de risa!!!! [...] / Mil y mil abrazos de María (la *Andrónica*!!!) y mil y mil abrazos míos (la *Andrónica*!!!!), ya sabe que le queremos (la *Andrónica*!!!!) mucho, pero mande la *Andrónica* y el final de *La hija del mar*»; carta de Mendoza a Guimerá [s.f. *ca.* 15/12/1900], en Martorí (1999), p. 163: «Está V. descontento de nuestro trabajo? No nos manda V. la *Andrónica* por...? No, no es posible!! Es que no la ha terminado V. aún? Qué pasa? Por Dios, D. Ángel, una palabra cariñosa y que yo sepa lo que V. piensa».

[61] *Joventut*, 03/01/1901, p. 21. El primer pasaje recoge el momento en el que Andrónica surge de entre la multitud maldiciendo a Nicéforo por su crueldad contra su pueblo (act. I, esc.

merá no les entregó *Andrónica*[62], y el 7 de enero de 1901 los Guerrero-Mendoza comienzan una gira por provincias y Latinoamérica que les mantendrá fuera casi dos años.

Durante su periplo la pareja continúa pidiéndole *Andrónica*, entre otras obras más que Guimerá les había prometido, pues quieren llevarla preparada como plato fuerte cuando estrenen en Madrid[63]. Fue anunciada en el programa de estrenos en septiembre de 1902[64], pero no será hasta enero de 1903 cuando Fernando acuse por fin recibo de ella –«¡Qué ganas tengo de empezar a estudiarla! Estoy enamorado del papel que usted me ha escrito, y eso que no conozco más que el primer acto»–, proponiendo a Luis López Ballesteros, periodista de prestigio y gran admirador y defensor de Guimerá, para que la traduzca en verso, pues en prosa perdería grandeza[65]. Ballesteros comienza un trabajo concienzudo del que dan fe las cartas que dirigía al autor[66].

Buena parte del éxito de los Guerrero-Mendoza se debía a la "propiedad" de la puesta en escena. Solían viajar a París para estar a la última, y no pudo ser menos en agosto de 1903, cuando proyectaban obras como *El dragón de Fuego*, de Jacinto Benavente, y *Andrónica* para la temporada de invierno. La pareja solicitó el consejo de su vieja amiga Sarah Bernhardt, quien seguía triunfando en su propio teatro con la *reprise* de la incombustible *Théodora*:

> «Para *El dragón de fuego de Benavente*, que transcurre en La India y ha de ofrecer brillantísimos cuadros, ha recibido encargo de construir los trajes

---

VII), y el segundo, el parlamento en el que Sergio cuenta cómo Andrónica exhortaba al pueblo a resistir el empuje de las tropas invasoras de Bizancio en la batalla (act. III, esc. III).

[62] El ambicioso programa que la empresa había presentado para lograr la concesión del Español no cubrió ni mínimamente las expectativas que había creado. El crítico A. Sánchez Pérez calificó la temporada de «parto de los montes», *cf. El Globo*, 22/07/1901, p. 1.

[63] *FG* (capsa 32/2), postal de Guerrero a Guimerá [Habana, 09/12/1901]: «Sr. Dn. Ángel, pero y *Andrónica*? / Mire V. que se acerca la hora de nuestra vuelta y es preciso llevarla puesta y hay mucho que poner. [...]»; postal de Guerrero a Guimerá [Ferrol, 06/07/1902]: «Mi querido D. Anchelot, sigue nuestra *Pecadora* su carrera triunfal, pero nada dice V. en sus telegramas de *Andrónica*. Pues entonces, qué está V. haciendo? No olvide mi papel; como el de Daniela: así me gustan. [...] Mariíta» [Daniela es la protagonista de *La pecadora*, drama de Guimerá que cosechó gran éxito en América]; postal de Guerrero a Guimerá [Santander, 14/09/1902]: «Mi querido don Ángel, sigue con gran éxito *La pecadora*. [...] ¿Cuándo recibiremos *Andrónica*? / Mariíta».

[64] *El Día*, 22/09/1902, p. 3.

[65] Guimerá debía preferir a Eugenio Sellés, dramaturgo y académico muy conocido por su indolencia. *FG* (capsa 32/2), carta de Mendoza a Guimerá [Méjico, 13/02/1903].

[66] *FG* (capsa 33/3). Se conservan dos cartas de Ballesteros a Guimerá sobre esta traducción.

> orientales [...] el célebre Sandoff, modisto de Sarah Bernhardt [...] Sandoff hará también los trajes bizantinos de *Andrónica*, drama de Guimerá que se desenvuelve en Bizancio. Para esta obra ha facilitado a nuestros insignes artistas muchos datos la gran trágica francesa Sarah Bernhardt, que para el estreno de *Théodora* hizo un detenido estudio de la época.
>
> [...] *Andrónica*, la tragedia de Guimerá [...], tiene hermosas decoraciones, suntuosos trajes y ricos accesorios. Difícil era reunir los datos de la época, pero salvada la dificultad merced al valioso auxilio de la eminente trágica francesa Sarah Bernhardt, nuestros ilustres artistas han procurado que la obra sea representada con todo el aparato escénico que requiere y con marcado sabor de época»[67].

En septiembre de 1903 vuelve a anunciarse *Andrónica* para la temporada que empieza[68]. Según López Ballesteros, él entregó la traducción a tiempo, pero Fernando decidió retrasar el estreno a pesar de él y de María[69]. Guimerá escribió asustado a Fernando, quien le calmó diciéndole:

> «¿Qué demonios le ha escrito a usted el amigo Ballesteros para que usted se alarme hasta llegar a sospechar que no nos ha gustado el drama? *Andrónica* es hermosísima, la obra más hermosa de todas las que usted ha escrito, grande, valiente, vigorosa, de efecto seguro en el público [...] Será un exitazo y es necesario aprovecharlo hasta las escurriduras y no malgastarlo en algunas representaciones de final de temporada»[70].

6. El estreno de *Andrónica* en el teatro Español de Madrid (1905)

En octubre de 1904, por fin, la prensa anuncia:

> «La primera obra original que se estrenará será *Andrónica* [...] Los ensayos, ya muy adelantados, son laboriosísimos, porque se trata de un drama en el que a semejanza de *Virginia*, de Tamayo, y de *Cyrano de Bergerac*, de Ronstad, intervienen grandes masas, que desempeñan papel principalísimo.

---

[67] *El Teatro*, 09/1903, pp. 17-21: «La Compañía Guerrero-Mendoza», por E. C.

[68] *El Día*, 25/09/1903, p. 2.

[69] *FG* (capsa 33/3), carta de López Ballesteros a Guimerá [Madrid, 22/12/1904 (sic)]. La fecha se lee con claridad, pero la única opción para comprender su contenido es suponer que Ballesteros se equivocó al escribirla, quizá por la inminencia del nuevo año. Carece de sentido que en diciembre de 1904 diga que está «lejana la época de los ensayos» cuando la obra se estrenó el 12 de enero de 1905 y la prensa los anuncia adelantados en octubre de 1904, *cf.* nota 68.

[70] *FG* (capsa 32/2), carta de Mendoza a Guimerá [Madrid, 30/12/1903].

> Pintores, sastres, bordadores, mueblistas, armeros, decoradores y cuantos más o menos directamente se dedican a las artes suntuarias, se ocupan en estos momentos de terminar sus respectivos trabajos para que a la llegada a Madrid de la compañía [...] puedan empezar los ensayos generales de esta obra, que [...] tanto interés despierta»[71].

Fernando va manteniendo al día a su autor del avance en la preparación:

> «Están pintando todos los trages (sic) para *Andrónica* porque era imposible encontrar telas que tuvieran caracte[...] y las estamos fabricando. Ocúpese de que me manden las decoraciones. Estrenaremos en diciembre. Le avisaré cuando estén adelantados los ensayos. Van llegando los adornos encargados a París [...] Espera sea el estreno un gran acontecimiento. Mil abrazos. Fernando»[72].

El estreno se retrasó hasta el jueves 12 de enero. La prensa anunciaba que el día 7 Guimerá ya se encontraba en Madrid para asistir al evento, y reproducía un comunicado con el reparto, una breve descripción de los cuadros escénicos y el momento histórico en el que se sitúa la acción: «Anatolia, los días 14 y 15 de Agosto del año 1022[73]». Este dato cobra importancia en la medida en que debe proceder del propio Guimerá, pues no aparece en ningún otro lugar; la edición castellana del texto ubica la acción en «Anatolia, época siglo XI»[74], y la catalana en «Anatolia l' any 1022»[75]. Quizá podamos atribuir a la autocensura del autor, para no dar que hablar a la crítica, el hecho de que eligiera mencionar el 15 de agosto, fecha de la muerte del pretendiente al trono Nicéforo, y no el 11 de septiembre, fecha de la batalla final por el dominio de Anatolia –que es el auténtico tema de la tragedia, aunque nombres y acontecimientos se encuentren fusionados y recreados en la ficción dramática– pues esta última tenía marcada connotación catalanista y nadie en Madrid habría creído en la casualidad.

---

[71] *El Liberal*, 06/10/1904, p. 3: «Teatro Español». Debe ser una nota del teatro, pues todos los periódicos madrileños transmiten el mismo texto. La campaña publicitaria ya ha comenzado.

[72] *FG* (capsa 32/2), telegrama de Mendoza a Guimerá [s.f.] El hecho de que las telas fueran decoradas a mano y los adornos encargados en París ya da una idea de la enorme inversión que supuso la puesta en escena. Los decorados fueron pintados en Barcelona por Moragas y Alarma, y por una carta de Mendoza a Guimerá, *FG* (capsa 32/2) [Bilbao, 20/08/1904] sabemos que fueron supervisados por el propio Guimerá.

[73] *Cf.*, por ejemplo, *La Época*, 07/01/1905, p. 2, y *La Correspondencia de España*, 09/01/1905, p. 3.

[74] Ángel Guimerá, *Andrónica*, trad. de Luis López Ballesteros, Madrid 1905, p. 4.

[75] Ángel Guimerá, *Andrónica*, Barcelona 1905, p. 5.

Los previos en la prensa el mismo día del estreno a raíz del ensayo general aumentaban aún más el interés gracias a la comparación:

> «Representa la ilustre actriz una monja, con tal encanto de propiedad y gentileza, que parece una de esas figuras de alargada silueta y ojos que sugestionan de los viejos trípticos de Bizancio que tanto pondera Taine, o una de esas vírgenes de solemne andar, rebosantes de espiritualidad y belleza, que revive en uno de sus libros Paul Adam.
>
> Es un alarde de acierto esta resurrección artística, con exacto sabor histórico, que ha hecho María Guerrero, tan feliz en propiedad y en esplendidez, como el empeño triunfador de Sarah Bernhardt, cuando al representar *Teodora* evocó en la escena, mediante prolijos estudios del carácter de época, el esplendor de Bizancio»[76].

Y Guimerá debió de sonreírse ante el previo de Manuel Bueno donde, haciendo gala de haber leído a Procopio, el crítico alaba la propiedad histórica de la *Théodora* de Sardou y dice:

> «Ignoro qué periodo del Imperio Bizantino ha inspirado a Guimerá su obra. En el transcurso del ensayo general de *Andrónica*, a que asistí anoche, procuré buscar a través de la obra un rastro histórico y, la verdad sea dicha, no lo conseguí.
>
> El ilustre poeta catalán se ha contentado con resumir, dentro de la medida ordinaria de un espectáculo escénico, las pasiones sociales más visibles en el reino de Anatolia, un Estado que, a pesar de mantener vivos los usos bizantinos, fue independiente. ¿Tiene aquel reino efectividad geográfica? Actualmente, no. En otro tiempo fue algo que equivalía a Bulgaria. Lo que parece indudable es que fue absorbido aquel pueblo por el gran imperio vecino»[77].

Esa noche el público pudo por fin asistir a la esperada tragedia bizantina:

En el acto primero, abren la escena el abad de San Thimur y el caballero Livanio. El abad es un infiltrado de Bizancio, que pretende apoderarse del reino de Albia derrocando a su emperador Nicéforo. Cuando esto suceda, el Imperio pondrá el gobierno de toda la Anatolia en manos del abad, cuya secreta intención es sublevar al

---

[76] *La Época*, 11/01/1905, p. 1: «*Andrónica*, un ensayo general», por Ángel Guerra.

[77] *Heraldo de Madrid*, 12/01/1905, p. 1. No nos resistimos a transcribir lo que Bueno denomina "historicidad" de la figura de Teodora: «Aquella monstruosa mujer debe por fuerza interesar en un escenario. El público debe asistir entre atónito, conmovido y espantado, a la sucesión de lances de fortuna, de amor, de perversidad y de barbarie con que tejió su vida aquella ramera ilustre, que aventajó a Mesalina en audacia para depravarse y a Cómodo en abyección moral y en el impulso feroz de sus venganzas».

pueblo, oprimido y aterrorizado por el cruel tirano Nicéforo, para que las puertas se abran pacíficamente a las tropas imperiales.

No obstante, Heraclias, que puso a Nicéforo en el trono para convertirlo en un pelele, ha logrado que el acobardado soberano se sobreponga a la repulsión que el vulgo le provoca y lo convoque a palacio para rogarle que salve su ciudad del invasor bizantino. De entre la plebe se alza la voz de Sergio, quien quiere defender a su patria pero no por el tirano Nicéforo, sino por la libertad de su tierra. Sergio es enviado al tormento por su desacato.

Entre la masa humillada ante el emperador, una figura blanca alza sus brazos maldiciéndole por su iniquidad. Nicéforo, impresionado, le pide que hable. Andrónica dice que por mandato del cielo ha salido del claustro para salvar a su patria y a él. Ella es el alma que a él le falta. El augusto queda a solas con ella y arrebatado de amor por mujer tan extraña que viene a hablarle de piedad, de valentía, de libertad y de honor, le roba un beso. Andrónica reacciona enfurecida, y Nicéforo siente que algo se ha removido en lo más profundo de su ser y le suplica perdón, accediendo a ser bueno y justo a cambio de que ella hable ante el pueblo reunido en palacio. Gracias a Andrónica se abren las cárceles, se destruyen los instrumentos de tortura y el pueblo cobra conciencia de que unido podrá enfrentarse al invasor y recuperar su patria en libertad. Ella regresa al convento ante la consternación de Nicéforo y los vítores de la multitud.

En el acto segundo se desarrollan las intrigas. Por un lado, los infiltrados de Bizancio ven que el entusiasmo despertado por Andrónica entre la chusma no hará fácil la rendición; por otro, Heraclias está inquieto por el cambio operado en Nicéforo, pues su poder en la sombra peligra. Después de una fuerte discusión entre los dos, Heraclias le dice que matará a la joven y se hará con el trono. Se oye tumulto de armas; sin Andrónica, el pueblo se rebela contra el emperador. Nicéforo ordena a uno de sus fieles que asesine a Heraclias y ruega al artero abad de San Thimur que traiga a Andrónica de su convento para que lo salve del furor de la plebe.

Sergio y otros líderes también se dirigen al claustro para rogar a la novicia que los guíe contra Bizancio y en la revuelta contra el emperador. Ella les pide lealtad y calma, y va en busca de consuelo ante el abad del monasterio, pues el beso de Nicéforo ha despertado en ella un amor muy distinto del que la llevó a palacio. El abad de San Thimur no pierde la ocasión que le brinda el inadvertido basileo y, llegado al convento, envenena el corazón de la joven: Nicéforo sólo la quiere como amante. Andrónica, crédula y desalentada, accede a profesar. En el mismo instante en que ha sido consagrada ya como monja, Nicéforo irrumpe en el claustro buscándola perseguido por la masa furibunda y la muchacha, una vez más, salva a su amado.

Heraclias abre el tercer y último acto. Su asesino sólo lo dejó malherido y ahora trama venganza. Por el abad de San Thimur sabe que ante el sincero amor de Nicéforo, Andrónica ha profanado sus votos y juntos encabezan la lucha frente a las tropas de Bizancio que asedian la ciudad, y Sergio cuenta cómo la joven, montada sobre

un corcel y con la melena al viento, enardecía al pueblo en primera línea de combate con gritos de patria y libertad.

Ya en el palacio después de haber rechazado el primer empentón de las tropas bizantinas, el pueblo apoya el matrimonio de Nicéforo y Andrónica, pues sabe que sólo gracias a ella podrá Albia sobrevivir. Pero el abad de San Thimur, erigiéndose en autoridad eclesiástica y consciente de que sus intrigas para ceder Albia a Bizancio habrían sido en vano, declara impía esa unión, pues la novicia había profesado y estaba desposada con Dios. Heraclias irrumpe en palacio al mando de los nobles rebelados contra Nicéforo, y obedeciendo las órdenes del abad, que coincidían con sus propios deseos, apuñala a la joven justo cuando el ejército de Bizancio ha logrado traspasar las defensas de la ciudad. Andrónica emplea su último aliento en animar a su pueblo a la resistencia, y Nicéforo y la multitud se lanzan al combate entre gran estruendo de campanas y armas enarbolando como una bandera su cadáver.

El público vitoreó entusiasmado y los actores, el autor y el traductor tuvieron que salir a saludar varias veces, pero los críticos se quedaron un tanto perplejos y su juicio fue por lo general muy duro. Se elogió la interpretación, la dirección y la puesta en escena, la traducción de Ballesteros –llegándose a decir que mejoraba el original– y la fuerza poética de los versos de Guimerá, pero no tanto la construcción de los personajes y de la tragedia, que a algunos pareció anticuada y más propia de un libreto de ópera. Sería imposible analizar aquí en detalle todas las reseñas publicadas[78], con opiniones a veces contrarias, pero por citar algún ejemplo podemos mencionar la impresión tan distinta que produjo la masa que se mueve en el escenario. Mientras que para algunos,

> «El pueblo, la mayor y más desgraciada parte de la humanidad, es el verdadero héroe [...] Al revés de la usanza, los actores son el coro. El *demos*

[78] Hemos localizado comentarios sobre el estreno de *Andrónica* en Madrid en las publicaciones: i) Diarios del 13/01/1905: *La Correspondencia de España*, por Caramanchel; *La Correspondencia Militar*, por Miss-Teriosa; *El Día*; *La Época*, por Zeda; *Heraldo de Madrid*, por M. Bueno; *El Imparcial*, por J. de Laserna; *El Liberal*, por A. P.; *El País*, por A. Algarroba; ii) Diarios del 14/01/1905: *El Globo*, por Á. Guerra; iii) Semanarios: *Blanco y Negro*, 21/01/1905, por J. de Roure; *Gedeón*, 19/01/1905 (con caricatura); *La Ilustración Artística*, 20/02/1905, por Zeda (con ilustraciones); *La Ilustración Española y Americana*, 22/01/1905, por C. L. de Cuenca (con ilustraciones); *La Lectura Dominical*, 21/01/1905, por P. Caballero; *Nuevo Mundo*, 19/01/1905, por Zeda; *La Vida Española*, 21/01/1905 (con ilustraciones), por J. Nogales; iv) Revistas quincenales: *La Revista Blanca*, 01/02/1905, por Á. Cunillera; v) Mensuales: *La Lectura*, 01/1905; *El Teatro*, 02/1905, por Zeda y A. Miquis (con ilustraciones); vi) Anuarios: *Hojas Selectas*, 1905 (con ilustración); vii) también en Luis Morote, *Teatro y novela (Artículos críticos) 1903-1906*, Madrid 1906, pp. 175-190.

> va y viene sin cesar, se agita colérico o entusiasta y se anticipa a proclamar el honor de su raza, la independencia de su patria y el derecho a la vida, y alentado y amparado por Andrónica, la humilde, cristiana y valerosa Andrónica, cobra fuerzas para romper sus cadenas y combatir su libertad contra el cetro y la tiara [...] Éste es a mi ver el espíritu de la tragedia de Guimerá, y éste es el secreto de su éxito»[79];

para otros,

> «Las continuas entradas y salidas del pueblo, siempre perfectamente disciplinadas por el director de escena, causan fatiga en el espectador. Aquella gente se pasa los tres actos gritando, yendo y viniendo, sin hacer nada. Va a matar a Nicéforo, y no lo mata; va a impedir la profesión de Andrónica, y no la impide; la adora y vitorea de continuo y no logra evitar su muerte. El pueblo de Albia es una cosa así como la espada de Bernardo»[80].

Algunos, sin molestarse en comentar la obra, concluyen que el Español, que niega la escena a Emilia Pardo Bazán o Joaquín Dicenta y manipula la producción de Jacinto Benavente, «ha matado artísticamente a Guimerá»:

> «Sus obras habrán sido éxitos del atrezzista, pero fracasos para el gran dramaturgo. No es suya la culpa [...] Hay, pues, que contentar vanidades y escribir a la medida que se encarga [...] Poco importa que fracase el autor, lo urgente es que triunfen los actores. ¿Con su arte irreprochable? No, con los trajes [...] La levita era poco. Había que pensar en trajes exóticos pero de esplendidez y lujo. Pues allá va Guimerá, camino de Bizancio. Había que sacar a escena manto regio y una de esas raras vestiduras de los trípticos bizantinos [...] ¿Va a continuar esta oligarquía artística? ¿Estamos en una especie de Bizancio literario? [...] ¿Surgirán, en este nuevo siglo, para esplendor de nuestro teatro, dramaturgos o modistas?»[81]

Pero para quienes bajaron al detalle, como el crítico de *El Liberal*, la obra:

> «Es una falsificación sincera, presentando la misma vida corriente con el tenue barniz de las ropas y las decoraciones de época [...] Éste es el defecto

---

[79] *El Imparcial*, 13/01/1900, p. 2, «Los teatros», por J. de Laserna.

[80] *La Época*, 13/01/1905, pp. 1-2, «Veladas teatrales», por Zeda.

[81] *El Globo*, 14/01/1905, p. 1, «Teatralerías. A propósito de *Andrónica*», por Ángel Guerra. Resulta difícil de creer que el Ángel Guerra, pseudónimo de José Betancourt, que firma esta columna sea el mismo Ángel Guerra que en *La Época*, 11/01/1905, p. 1, transmite la crónica del ensayo general con palabras como: «Es un alarde de acierto esta resurrección artística...», o «Cuando trasponíamos la puerta, ni aun la impresión del aire frío de la calle podía desvanecer aquella visión fantástica y prodigiosa, con tonos de luz, de fausto y de esplendidez: palacios de mármol con arquería suntuosa, caballeros con túnicas...» *Cf.* n. 76.

> fundamental de *Andrónica* [...] La tragedia, localizada por su voluntad en la Anatolia del siglo XI, puede localizarse también en cualquier parte y en cualquier año, sin detrimento alguno, con sólo cambiar sus trajes y sus decoraciones. En cualquier parte menos en un pueblo bizantino, precisamente, a juzgar por lo que sabemos de aquella época tan atrayente y pintoresca»[82].

En efecto, sobre el alzamiento del pueblo contra un monarca corrupto y débil y la rebelión de Nicéforo ante la autoridad eclesiástica, que tan doloso papel juega en la obra, cuando grita «¡Vampiros, malvados, que sois capaces de matar a media humanidad en el nombre de Dios!», el crítico de *La Revista Blanca*, de clara tendencia anarquista, decía que:

> «Nos sabe a gloria en cuanto al sentido revolucionario de la frase, pero ella sería lógica y verosímil puesta en boca de un obrero moderno y de un rey protector de los enciclopedistas. Expuesta por un vasallo del siglo XI y por un emperador de aquel tiempo son inverosímiles»[83].

Manuel Bueno en el *Heraldo de Madrid* vuelve a demostrar su erudición:

> «Guimerá no ha querido seguir una pauta histórica ni ser fiel al recuerdo de ningún tirano bizantino. De habérselo propuesto, con traer a la escena a Justiniano, a León I o bien a Constantino el Iconoclasta, hubiese logrado una señalada victoria teatral.
>
> El texto de Procopio, los libros de Juan Lombard y el estudio de Dihel (sic)[84] permiten reconstruir aquel tormentoso ambiente del pueblo bizantino sin gran dificultad»[85].

Si Guimerá silenció el origen de su inspiración para evitar las críticas hacia su ideología independentista, cayó en su propia trampa. La mención de Schlumberger le habría otorgado, al igual que a Sardou, el respaldo de un argumento de autoridad incuestionable, y la recreación épica y romántica de Armenia defendiendo su libertad ante el depravado Imperio Bizantino quizá habría logrado conectar con las simpatías de la opinión pública hacia la Armenia contemporánea sublevada contra el cruel Imperio Otomano. Privada

---

[82] *El Liberal*, 13/01/1905, p. 2, «Teatro Español. *Andrónica*», por A. P.

[83] *La Revista Blanca*, 01/02/1905, pp. 452-455, por Ángel Cunillera. La cita en p. 454.

[84] Debe referirse a *Théodora, impératrice de Byzance*, París 1903, que tuvo dos reediciones en 1904. Sobre la querella Schlumberger / Diehl y la Teodora histórica, *cf.* Ronchey (2002): 34-38.

[85] *Heraldo de Madrid*, 13/01/1905, p. 1, «Teatro Español. *Andrónica*», por M. Bueno.

del referente que le habría dado empaque y justificación histórica, la obra quedó reducida «a una serie de episodios entretenidos [...], uno de esos dramas pseudo-históricos que se cultivan en el teatro vistoso y para pasar el rato»[86].

Retomamos las reflexiones del crítico de *El Liberal*:

> «Y puesto que *Andrónica* no ha tenido realidad histórica ¿qué habrá querido en ella personificarse? ¿Acaso el espíritu de tolerancia, de amor y de dulzura que es la esencia del cristianismo esgrimida en sus primeros años contra la sociedad pagana agonizante? Tal vez; por eso se confunde con el pueblo, y a él acude y por él es defendida. Más esta especie de símbolo democrático parece que se sale de aquel marco. Ni es fácil descubrir en la plebe bizantina caudillos como Sergio, ni era tan libre como puede suponerse. Por eso, fatalmente, se le escapan al autor frases y gritos en boca de este pueblo que nos traen vivos recuerdos de la Revolución Francesa»[87].

El anacronismo de contenido y forma llenó las columnas de los más:

> «El ascendiente que sobre el pueblo ejerce un obscuro menestral [Sergio], en el que los compañeros de un *meeting* republicano de nuestros días no echarían de ver los ocho siglos y pico que del patriota de Anatolia los separan»[88].

Zeda busca claves que expliquen la intención final de la obra:

> «Al través de todos estos asolamientos, muertes y fieros males, se entrevé confusamente un símbolo obscuro, es verdad; pero ya hemos convenido que los símbolos teatrales deben ser confusos para que cada espectador se dé el gusto de interpretarlos a su manera. Así, a primera vista, parece que aquello quiere significar la necesidad que tienen los que rigen las Naciones de vigorizarse con la sana atmósfera de los anhelos populares, de identificarse con el alma de su raza, de hacer triunfar, sobre todas las leyes arcaicas y convencionales, la ley eterna del amor.
>
> ¿Es éste el símbolo de *Andrónica*, parecido al de *Alma y Vida* [89]? Yo no lo sé.
>
> ¿Será –el catalanismo de Guimerá quita a la suposición todo lo que pueda tener de absurdo– imagen alegórica de Cataluña, oprimida por el

[86] *La Lectura*, 01/1905, p. 178. *Andrónica* coincidió en cartel con *Quo vadis?* en el teatro de la Princesa y *Lysistrata* en la Zarzuela.

[87] *El Liberal*, 13/01/1905, p. 2, por A. P.

[88] *La Ilustración Española y Americana*, 22/01/1905, p. 43, por C. L. de Cuenca.

[89] Drama histórico de Galdós estrenado en 1902. Fue tan vapuleado por la crítica, que el autor incluyó en la edición del texto una defensa del mismo. Vid. Pérez Galdós (2009): 851ss.

> Bizancio madrileño y enamorada de su alma individual, independiente y castiza?»[90]

Miss-Teriosa, por su parte, no lo duda, y abunda todavía más:

> «El señor Guimerá ha seguido la huella de los fantaseadores y esto le ha proporcionado ocasión de encontrar, nada menos que en pleno siglo XI, una especie de "patria chica" en la Anatolia de aquel tiempo donde, por lo que vimos anoche, ya comenzaban a desarrollarse las ideas catalanistas. El sr. Guimerá es un *averti*, según la frase de Maeterlink, puesto que hace su propaganda favorita *sofocleando* con tragedias del género bizantino [...]
>
> Pero bueno es que vaya enterándose el sr. Guimerá de que no son cualidades recomendables en una obra teatral la desesperante monotonía de la acción escénica, la poca consistencia y hasta imperfecto dibujo de algunos caracteres y hasta el exagerado convencionalismo de colocar en el siglo XI de la era cristiana una escena como la de la entrada de las turbas populares en el real Palacio durante el acto I, pasaje dramático que se parece, como una gota de agua a otra gota, a la descripción que hace Lamartine de la Jornada del 20 de junio de 1792 en su *Historia de los Girondinos*. Por mucho que quiera fantasear el sr. Guimerá, no podrá convencer de que en tiempo de Nicéforo, de Heraclias y de otros personajes simbólicos eran conocidos los trabajos de los enciclopedistas»[91].

Pero como ya había sucedido en otras ocasiones, a pesar de las críticas el público continuó llenando el teatro para admirar *Andrónica*, según rezan los breves de prensa[92] y confirma Ballesteros a Guimerá en una enigmática carta:

---

[90] *La Época*, 13/01/1905, pp. 1-2, «*Andrónica*», por Zeda.

[91] *La Correspondencia de España*, 13/01/1905, p. 2, «*Andrónica*», por Miss-Teriosa. C*f.* A. Lamartine, *Historia de los girondinos*, Madrid 1847, t. I, pp. 484-503. No sería de extrañar que Guimerá hubiera tomado este referente del asalto a las Tullerías en la construcción de su tragedia. El catalanismo republicano sentía gran admiración por la Revolución Francesa como reacción antiabsolutista que había acabado con los Borbones, puesto que se responsabilizaba a Felipe V de la pérdida de libertades de Cataluña a raíz de la derrota del 11 de septiembre. En este sentido, la Toma de la Bastilla se equiparó a la destrucción de la Ciudadela, símbolo de la opresión centralista. Por otra parte, el radicalismo social jacobino también puede rastrearse en la idea democratizante de que todos, independientemente de la clase social, deben participar en lograr la autonomía de Cataluña como patria común. Sobre esto vid. Martínez Fiol (1997): 344.

[92] *Diario Oficial de Avisos de Madrid*, 16/01/1905, p. 3: «El gran éxito obtenido por *Andrónica* la noche de su estreno ha tenido espléndida confirmación en las representaciones sucesivas. El sábado se agotaron las localidades en el referido teatro, y el público entusiasmado aclamó a Guimerá y López Ballesteros, a la par que a María Guerrero y Fernando Díaz de Mendoza, que en unión de los demás intérpretes de la ya célebre tragedia, tuvieron que presentarse en escena cuatro o cinco veces a la terminación de los primeros actos y un sin número de ellas al final».

> «Supongo que llegaría Ud. a Barcelona. Le pongo cuatro letras para tenerle al corriente de las andanzas, mejor dijera malandanzas de la infeliz *Andrónica*. El sábado último a pesar de estar diluviando a la hora de la entrada y viendo los precios a la mitad, como función popular, hubo a la vista un lleno y de taquilla 1.500 pesetas. El domingo por la tarde un lleno rebosante. Nada de esto sirvió para inclinar a la benevolencia el ánimo de Fernando. Al día siguiente, lunes, día de fiesta, pusieron de tarde otra obra; por la noche lo mismo; el martes tampoco fue *Andrónica* y hoy miércoles va *Reinar después de morir*. Es decir un fracaso total y absoluto. No haga el menor uso de estas noticias y déjelo estar, primero porque nada conseguiríamos; 2º porque ni Ud. ni yo podemos ni debemos igualarnos a los truchimanes mendicantes que rodean a nuestros amigos.
>
> Siente mucho no poder darle noticias más gratas su affmo. amigo»[93].

Algo debió de suceder para que Mendoza, que retrasó un año el estreno de *Andrónica* para «aprovecharlo hasta las escurriduras», tuviera decidido retirarla de cartel. La carta carece de fecha, pero podemos datarla con exactitud. Las funciones 14ª y 15ª de *Andrónica*, las últimas, se dieron el domingo 29 de enero[94]. El 30 y 31 se representó *Lo positivo*[95], pero no se envió anuncio a la prensa para la función del miércoles 1[96], día en que Ballesteros debió redactar la carta y se hizo *Reinar después de morir*, ambas de Echegaray, cuyo *A fuerza de arrastrarse* se estrenó el 6 de febrero[97]. ¿Acaso es Echegaray el «truchimán mendicante»? ¿El escritor en decadencia sintió envidia de *Andrónica* y forzó su retirada en propio beneficio? ¿Andaba la empresa del Español en discusiones internas por la obra que debían ofrecer y por eso no comunicó a la prensa el programa previsto?

Aunque éste fuera el caso, resulta difícil creer que los celos de una vieja gloria acabada –a pesar de que Echegaray recibió el premio Nobel en 1904, en 1905 dejó de escribir– fueran motivo suficiente para echar al traste la enorme inversión de ilusión y dinero que se hizo en *Andrónica* cuando el público respondía a pesar de las críticas. Necesariamente tuvo que haber algo más.

Consciente del poder que otorga la posibilidad de controlar la opinión del público, la crítica de Madrid tenía fama de ejercer su severidad a veces

---

93 *FG* (capsa 33/3), carta de López Ballesteros a Guimerá [Madrid, s.f.]

94 Por ejemplo, *El Liberal*, 27/01/1905, p. 3: «Entre bastidores. Teatro Español».

95 Por ejemplo, *El Globo*, 30 y 31/01/1905, p. 3.

96 Por ejemplo, *El Globo*, 01/02/1905, p. 3: «Teatro Español. No se ha recibido anuncio».

97 *El Imparcial*, 21/01/1905, p. 6, informa de que Echegaray ha leído en el Español *A fuerza de arrastrarse*, cuyo estreno estaba previsto a fin de mes, esto es, antes de que *Andrónica* se retirase.

con más gratuidad que razón. Todos los grandes –Echegaray, Galdós, Clarín– habían tenido conflictos con ella. Si bien era comúnmente reconocido el estro poético del teatro de Guimerá, su ideología podía inspirar un rigor aún mayor a la hora de valorarlo analizando su construcción al detalle e incluyendo comentarios hacia su persona[98]. Eso no afectó a los Guerrero-Mendoza, que lo representaban a teatro lleno y tomaban el catalanismo de Guimerá con naturalidad y buen humor[99]. No obstante, también es verdad que nunca antes de *Andrónica* la crítica había detectado trasfondo político en ninguna de las obras estrenadas en Madrid. Quizá eso cambiara las cosas y los actores, buque insignia internacional de la cultura española, cuyas visitas a la familia real salían reseñadas en la prensa[100], no se sintieran cómodos con una obra que había dado que hablar sobre propaganda catalanista de sesgo republicano y revolucionario, retirándola de cartel antes de significarse más[101].

Hemos encontrado constancia de que *Andrónica* se representó una vez en Valladolid (06/05/1905) y tan sólo cinco veces (del 20 al 24/06/1905)[102], durante los casi dos meses que permaneció la compañía del Español en el teatro Novedades de Barcelona, donde pasó con bastante más pena que gloria.

Allí recibió algunos de los elogios habituales a la interpretación, puesta en escena y a la traducción, cuestionándose en ocasiones la construcción dramática de la obra[103], pero sonaron muy intensas las voces disgustadas por

---

[98] Por citar un ejemplo referido a *Andrónica*, el semanario satírico *Gedeón* dice: «Esta especie de Sófocles con gotas, / este buen Guimerá, catalanista, / ¿por qué estrena sus obras en la Corte / primero que en la noble Barcelona? / ¿Por qué, si solicita nuestro aplauso, / dice después que somos unos quesos, / o algo peor? ¡Misterio inexplicable [...]!»

[99] *Cf.* n. 60, carta de Mendoza a Guimerá, en Martorí (1999): 127. Al tiempo que le pide la *Andrónica*, Fernando le suplica un final feliz para *La hija del mar*: «Ande V., Don Ángel: mándeme otro final: estoy dispuesto a todo, a todo, a todo: que me parece el catalanismo una gran idea política y social, una gran cosa, tienen VV. razón, a mis hijos les podré barretina, yo haré discursos catalanistas y María pondrá una clase para dar lecciones de esa hermosa lengua: qué más? Estoy dispuesto a creer en Noguera (que es el más rabioso) como en el verdadero Apóstol del Catalanismo [...]. A pesar de ser catalanista (Dios me perdone) tiene buen gusto».

[100] *Cf.*, por ejemplo, *El Día*, 04/12/1902, p. 2.

[101] El 5 de mayo de 1920, con motivo de un polémico discurso separatista que Guimerá dedicó al mariscal Joffré durante los Juegos Florales en Barcelona, la pareja retiró de cartel el drama *El alma es mía*, que tenían programado para esa noche durante su actuación en Sevilla. La relación entre los actores y el dramaturgo se enfrió, y en lo sucesivo se encontraron con enormes problemas para actuar en Barcelona, además de recibir quejas de los distintos centros catalanes establecidos en América. *Cf. El Globo*, 07/05/1920, p. 1. Vid. Martorí (1995): 233-256.

[102] *El Imparcial*, 08/05/1905, p. 4, reseña el enorme éxito de *Andrónica* en el teatro Calderón de Valladolid. Los datos de Barcelona proceden de *La Vanguardia.*

[103] *La Tomasa*, 29/06/1905, p. 9, y *La Vanguardia*, 21/06/1905, p. 7.

tener que verla representada en castellano. Su ambientación bizantina no causó extrañeza alguna, pues Guimerá había estrenado en Barcelona en 1904 *Lo camí del sol*, su visión personal de la aventura de Roger de Flor en Bizancio[104]:

> «A Barcelona, cap y casal de Catalunya, hem agut de fer conexensa ab el drama d'en Guimerà *Andrónica* en la seva traducció castellana, bans d'haverlo pogut assaborir en la nostra llengua. Lo qual no hauría succehit si'l Teatre Català fos veritablement català y estés montat, organisat y dirigit per gent que sentís veritable amor a la terra y, per consegüent, als seus literats y als seus artistes.
>
> Feya pena haver de sentir aquells endecassílabs castellans, sovint inexpressius, en lloch dels endecassílabs robustos, gráfichs y palpitants que son patrimoni de les tragedies d'en Guimerà.
>
> Ab *Andrónica* en Guimerà tira pels matexos viaranys qu'ab *El camí del sol* però'n surt molt mès ayrós. La lluyta entre Bizanci y la Anatolia, que serveix de nus a l'acció, li dona un ayre épich, que's fon y s'entrellassa ab el poema d'amor del que'n son hèroes el príncep d'aquell darrer país y la novicia Andrònica. Com se veu, també aquest cop l'ha anada a cercar en Guimerà cap al Orient la llum de la inspiració»[105].

Andrónica cayó en el olvido. No hemos hallado noticia de ulteriores funciones de obra tan deseada, ni siquiera para amortizar la enorme fortuna que debió costar. En realidad, Ballesteros fue quien más la defendió, en público, cuando muestra su disgusto ante las críticas recibidas como:

> «Traductor de obras insustanciales por haber traducido *Andrónica*, himno vibrante al pueblo, rudo anatema contra la iglesia corrompida y venal que señoreaba a los hijos de aquella generación que se había estremecido con los horrores del milenario»[106].

---

[104] Para un análisis literario de *Andrónica* y *Lo camí del sol*, vid. Bacardit (2009): 306-328.

[105] *L'Ilustraciô Catalana*, 25/06/1905, pp. 413-414, por M. y G. En *Joventut*, 29/06/1905, pp. 415-417, E. Tintorer, ofendido por que en Madrid se alabara más la traducción que el original catalán, hace una reseña demoledora: «No pretench jo que *Andrònica* sia una tragedia genial [...] No es Andrònica una Cleopatra, per exemple, ni es Nicèfor un Edip. Però [...] Que *Andrònica* posada en tan dolentes condicions com ho ha fet la companyia Guerrero-Mendoza, no hagi caygut ridiculament, que s'hagi aplaudit força, es un argument decisiu en son favor». Vid. Bacardit (2009): 308-310, para mayor detalle de la recepción en Barcelona de *Andrónica.*

[106] *El Imparcial*, 23/05/1906, p. 1, «Voz de sinceridad. Carta del Sr. Luis López Ballesteros (director de *El Imparcial*) al Sr. Alfredo Murga (director de *El Liberal*)».

Y en privado, según escribe a Guimerá:

> «Sólo por mi esfuerzo llegó a representar *Andrónica*, deshonrada antes de nacida por Fernando [...], como le probará a usted el hecho de que no ha vuelto a representarla ni estrenarla en América»[107].

6. El estreno de *Andrónica* en el teatro Principal de Barcelona (1910).

Andrónica fue creada porque María Guerrero quería un «papel grande», pero en su versión castellana quedó reducida a una aparatosa puesta en escena. Quien lo hizo enorme fue una jovencísima Margarita Xirgu. Incluso la documentación gráfica de los eventos nos transmite esta idea: las imágenes conservadas del estreno en el teatro Español de Madrid son planos generales en los que se muestran los suntuosos y exuberantes decorados que enmarcan a los actores ricamente ataviados, mientras que lo único que hemos hallado de la *Andrónica* de Xirgu son fotos de estudio, editadas en forma de postal publicitaria, que la presentan a ella sola vestida con el hábito blanco de novicia sobre un fondo negro en las poses más significativas de la tragedia.

El Diluvio nos permite contrastar la impresión que causaron en Barcelona las dos versiones de *Andrónica*. En 1905 su crítico reprochaba a Guimerá que, odiando como odiaba el centralismo, fuese a Madrid, aunque también era cierto que la obra era tan aburrida, que era una manera de torturar a los pobres madrileños. En octubre de 1910, en ese mismo diario se decía:

> «En los tres actos de aquella tragedia bizantina el caudal inmenso de poesía lírica del autor se desborda en imágenes bellísimas [...] Toda la obra se sostiene en tensión intensa [...], la fantasía poética de Guimerá toma el vuelo de las grandes concepciones»[108].

En opinión de R. Bacardit, el cambio que se había producido en estos cinco años en los gustos teatrales explica la recepción tan distinta que disfrutó la obra, pues el género trágico en verso florecía otra vez, como lo de-

---

[107] *FG* (capsa 33/3), carta de López Ballesteros a Guimerá [Madrid, 28/11/1908]. Martorí (1995): 199 afirma que *Andrónica* fue llevada a ultramar, pero no ofrece más datos. Ballesteros siguió colaborando con los Guerrero-Mendoza en la traducción de otros dramas de Guimerá, pero en sus cartas trasluce decepción y un gran resentimiento hacia los actores.

[108] *El Diluvio*, 22/06/1905, pp. 17-18, «Crónicas menudas», por F. Urrecha; y *El Diluvio*, 25/10/1910, p. 22. Ambas citas *apud* Bacardit (2009): 310.

mostraba el éxito que Eduardo Marquina estaba teniendo en Madrid con obras de este tipo. La fuerte tendencia europea de revisión de autores como Shakespeare o Schiller, junto a Rostand o D'Annunzio, y el deseo de renovación de los autores más jóvenes cristalizan en Cataluña con la propuesta de un homenaje a Ángel Guimerá, pues él es el verdadero fundador del género en lengua catalana[109]. Así, pues, el 23 de mayo de 1909 Ángel Guimerá recibe un multitudinario homenaje popular en la Plaza de Cataluña al que se dice que asistieron cien mil personas y con el que quedó consagrado como poeta nacional[110].

No obstante, en el caso concreto de *Andrónica*, consideramos que otros factores, además del placer de acudir al teatro a revisitar las obras del *mestre* Guimerá y el gusto renovado por la tragedia histórica, contribuyeron a su éxito.

La temporada 1910-1911 comienza en el teatro Principal de Barcelona con una muestra de autores catalanes: Frederic Soler, Ignasi Iglèsias, Santiago Rusiñol, Josep Feliu i Codina. La programación tenía como pilar fundamental a Ángel Guimerá[111] y como estrella indiscutible a Margarita Xirgu, quien se había ganado a pulso la admiración que se le tributaba partiendo de los círculos obreros de teatro de aficionados. *Andrónica* se anuncia el 22 de octubre de 1910 como plato fuerte, pues será la primera vez que se represente en catalán.

La Escena Catalana caldea el ambiente publicando en el mismo día del estreno un fragmento de la escena VI del acto I en la que el pueblo se enfrenta al emperador al pie del trono, justo antes de la aparición de Andrónica en escena –precisamente el pasaje que en Madrid había evocado aromas de la Revolución Francesa–, y anunciando que se han preparado decorados nuevos para la obra[112].

Hubo críticas muy duras sobre la construcción de los personajes:

> «Presenta el autor algunos tipos y situaciones que contribuyen a falsear la obra: un fraile concebido tendenciosamente y al que no hay por dónde cogerle; una profesión religiosa, que acusa en el señor Guimerá el mérito de haberla inventado; [...] y un pueblo imbécil que cree que su salvación depende de una joven histérica»[113].

---

109 Bacardit (2009): 311-312.

110 Para una descripción del homenaje, vid. Llort (1996): 99-107; para un análisis de la reacción de la prensa de Madrid ante el acto, vid. Martorí (1995): 187-198.

111 Foguet (2002): 32.

112 *L'Escena Catalana*, 22/10/1910, pp. 2 y 6-7.

113 *Diario de Barcelona*, 24/10/1910, p. 14122. La cita *apud* Bacardit (2009): 311.

Y también sobre la vigencia de este tipo de obras:

> «Aunque se tratara de un estreno efectivo, poco pudiera decirse que no se hubiera dicho ya con respecto a otras obras de nuestro gran poeta [...]
>
> En cuanto a nosotros los novísimos, que hacia muy distintos horizontes miramos y con muy distintas aspiraciones de las que inquietaban a nuestra precedente generación, nos hallamos desconcertados, inquietos ante producciones como ésta, geniales, sí, pero tan apartadas de nuestra actual manera de sentir [...]
>
> La dirección escénica en extremo descuidada. La presentación, pobre y llena de anacronismos. Y estas cosas no deben ocurrir en representaciones como la de *Andrónica*, en que el efecto pintoresco, decorativo, es elemento primordial»[114].

Las críticas en este sentido son la tónica más general de los medios en castellano, pero el hecho de que la tragedia se ofreciera en su lengua original resultó fundamental para que los sectores catalanistas la reconocieran como suya. *L'Ilustració Catalana*, que tan decepcionada se mostró ante la obra en castellano sin contar con que Guimerá nunca habría faltado a su pacto con María, titula su crónica «*Andrònica* en catalá». De aquella función recuerda la puesta en escena, que en esta ocasión no ha estado a la altura. No obstante, ha merecido la pena:

> «Anatolia estava en lluyta ab Bizanci. No més aquests dos noms, ja portem quelcom de la claretat del Orient, que tantes vegades ens ha posat mestre Guimerà devant dels ulls, enlluernantnosels bellament [...]
>
> Ara la empresa del Principal ens ha volgut donar *Andrònica* en la seva llengua nadiva. Però no'ns ha donat aquell esclat de riquesa, de llum y de colors que'ns havía encisat en la representació de la companyía Guerrero-Díaz de Mendoza. Per axó'l grat que sens dubte hem de saber a la empresa catalana, s'atenua bon xich ab la poquetat del esfors qu'ha fet. Ni les decoracions eren propies de l'obra, ni les tenía el públich prou oblidades pera dexar plànyers de que Guimerà hagués de vestirse ab roba que no fos feta a la seva mida [...] Malgrat lo qual, l'obra se n'ha emportat el triomf que s merexia, y axó no dexa de ser un nou argument en favor dels que preconisen la renaxensa del teatre en vers [...] Y aquí tenim la Xirgu, la triomfadora d' *Andrònica*, que llensa al ayre'ls versos guimeranians ab tota l'armonia que's merexen.
>
> [...] Encara que no fos més que per havèrnosel ofert, merexería elogis la empresa del Principal»[115].

---

[114] *La Cataluña*, 29/10/1910, p. 14, «Andrónica», por J. Farrán y Mayoral.

[115] *L'Ilustració Catalana*, 06/11/1910, pp. 715-716 (con ilustraciones en pp. 711-712).

La crítica de *La Esquella de la Torratxa* señala la excelsitud de la tragedia y la expresividad de la interpretación, que contrastan con la puesta en escena:

> «Pera donar idea de la grandiositat de concepció moral y artística que tanca *Andrònica* caldría sols relatar l'argument, que es dels més teatrals y dels més poetics que en la tragedia guimeraniana's coneixen [...]
>
> Escenes d'una potencia emotiva tan extraordinaria, d'una tensió dramàtica tan forta, que arriben a produirnos esgarrifances, aquella *pell de gallina* que se'ns posa al contemplar certs personatges d'*Edip Rei* o d'*Otello*. [...] En aqueixa nova tragedia se'ns presenten en lluita els sentiments de religió y d'amor humá quasi divinisats per la idea de patria [...]
>
> La senyora Xirgu ha fet un estudi acabat de la protagonista [...] Creixentse en algunes situacions a l'altura d'una veritable tràgica [...]
>
> La presentació bastant descuidada. ¿Es que'ls directors d'escena llegeixen les acotacions dels llibres?»[116].

El estreno de *Andrónica* en Barcelona tuvo también repercusión en Madrid. El corresponsal de *El País,* diario republicano, compara el ardor de Guimerá al fuego del pastor en medio de las ráfagas heladas de realismo que traspasan los Pirineos:

> «Quizá este romanticismo viejo de tragedia antigua en donde se encuentra, más que el arraigo de caracteres étnicos, la hegemonía de la idea revestida con el ropaje de la belleza, no sea para nuestra época, avezada a los grandes triunfos del arte materialista.
>
> *Andrónica* es un soplo de vida dado al espíritu del teatro catalán. Los versos heroicos de la tragedia nos recuerdan toda la historia de un teatro civil, sólido, de una obra titánica que empezó en las montañas de Cataluña [...]
>
> Y me complazco en decirlo: Ángel Guimerá es el héroe romántico de nuestra literatura dramática como lo fue Echegaray en el teatro castellano, con la diferencia de Guimerá no ha muerto literariamente y Echegaray ha muerto del todo.
>
> El poema representado en el Principal nos ha dado la impresión de lo grande, de lo sublime. Representa el imperio del espíritu dominando sobre las pasiones de Bizancio; el ave de la santidad humana revoloteando por encima de las cabezas de los hombres»[117].

[116] *La Esquella de la Torratxa*, 28/10/1910, p. 10: «Teló enlaire», por L. L. L.
[117] *El País*, 29/10/1910, p. 1, «*Andrónica*», por Arturo Mori.

La Escena Catalana ensalza los vibrantes endecasílabos de Guimerá y la labor de los actores, tan intensa «qu'el espectador dubta en si està contemplant una obra teatral o si es que viu en plena tragedia»[118]. Por esa misma publicación sabemos que continúa el éxito de *Andrónica* mucho más allá de lo previsto, obligando a modificar el programa, y que en una función celebrada en el Círcol de Sants, ya con una puesta en escena digna, el público se entusiasmó de tal manera, que Guimerá tuvo que salir a saludar «per rebre'ls honors y enaltiments de tanta gentada frenética, coratjosa, emocionada»[119].

Las «malandanzas» de *Andrónica* han terminado. En febrero de 1911 corren serios rumores de que va a ser convertida en ópera por Richard Strauss[120] y empieza a ser representada por compañías teatrales menores o de aficionados en localidades como Badalona o El Masnou[121], prolongando su vigencia hasta un momento que resulta imposible concretar.

El público de Barcelona ya ha adquirido cierta cultura estética de lo bizantino y se ha hecho cada vez más exigente. Dentro de un amplio esfuerzo por ofrecer solidez al teatro catalán mediante traducciones de las grandes obras europeas, y cuidando al máximo la escenografía, el 6 de abril de 1912 Margarita Xirgu se atreve a enfrentarse con la *Théodora* de Sardou sobre las tablas del Teatro Principal[122]. Ella sí llevó a América[123] a estos dos personajes tan contrarios como complementarios entre sí en la percepción del espectador, pues, tomando siempre a Bizancio como marco de referencia, la perversión de Teodora subraya aún más la virtud de Andrónica. Dos caras de una misma moneda que conducen a una única conclusión: el poder corrompe, sólo el alma del pueblo redime.

Dada su temprana retirada de cartel, no podemos aventurar cuál hubiera sido la respuesta final del público ante la *Andrónica* castellana. Quizá se hubiera seguido emocionando con los sublimes parlamentos de la monja enamorada y el emperador redimido, quizá se hubiera terminado aburriendo una vez vistos todos los detalles del exótico *atrezzo*. Pero, en Barcelona, la

---

118 *La Escena Catalana*, 29/10/1910, pp. 2-3.

119 *La Escena Catalana*, 12/11/1910, p. 3; y 26/11/1910, p. 3.

120 Xirgu invitó a la soprano Gemma Bellincioni, que se encontraba en Barcelona, a una de las representaciones de la obra, y ésta quedó tan admirada, que pidió un ejemplar para dárselo a Strauss, sobre quien tenía gran ascendente. No parece que el proyecto llegara a realizarse. *Cf. La Correspondencia de España*, 18/02/1911, p. 1, y *Escena Musical Catalana*, 02/1911, pp. 59-60.

121 *Gent Nova*, 04/10/1911, p. 7, y *La Escena Catalana*, 04/11/1911, p. 6.

122 *Theodora*, de Victoriá Sardou, traducció catalana de Salvador Vilaregut, Barcelona 1912.

123 Foguet (2002): 38-39.

Andrónica catalana conectó con un público al que el Imperio Bizantino como oponente no llamaba la atención, pues ya llevaba décadas asumiendo como propio el mito almogávar del rudo y noble guerrero contra el gobernante refinado y pérfido; donde, en la Semana Trágica todavía fresca en la memoria, el poder establecido se cuestionaba de manera tan sistemática que ni siquiera se reparaba en ello; al que conmovían las ideas de patria y libertad heredadas de un romanticismo nacionalista sobre las que estaba construyendo su realidad inmediata; y que, por añadidura, veneraba a Margarita Xirgu como encarnación del pueblo que gana su espacio gracias a su talento y capacidad de trabajo, y a Ángel Guimerá como símbolo vivo de la cultura catalana y demiurgo primordial de sus señas de identidad.

La clave del éxito o del fracaso de *Andrónica* radica más en el propio texto –la lengua en la que la concibió su creador y las ideas que la inspiraron– que en los adornos traídos de París y el oropel bizantino de fantasía romántica con los que María Guerrero quiso lucirse y Guimerá despistar a una crítica madrileña de fino olfato y afilado bisturí.

Eva Latorre Broto

C/ Gral. Ricardos, 230, 5º A
28025-Madrid
evalatorrebroto@gmail.com

Bibliografía

Andreadis (1894) = Ὀδ. Ἀνδρεάδης, «Ἡ *Gismonda* τοῦ Sardou καὶ Ἡ *Δούκισσα Ἀθηνῶν* τοῦ Κλ. Ῥαγκαβή», *Νεολόγου Ἑβδομαδιαία Ἐπιθεώρησις*, t. 3, nº 52, pp. 1034-1036.

Ayensa i Prat, E. (2004), «Els catalans a Grècia en la literatura grega i catalana del segle XIX: el llarg camí vers la creació d'una èpica nacional», en: P. Bádenas-E. Ayensa (eds.), *Épica europea de frontera. El eco de la épica en las literaturas y el folklore hispánico*, ACRINET, pp. 129-141.

Bacardit Santamaría, R. (2009), *Tragèdia i drama en l'obra d'Àngel Guimerà*, Barcelona.

Basch, S. (2004), «Du Byzantinisme à Byzance et de l'Histoire au théâtre. Autour de *Théodora* (1884) de Victorien Sardou», en: S. Basch (ed.) (2004), *La métamorphose des ruines. L'influence des découvertes archéologiques sur les arts et les lettres (1870-1914),* Athènes, pp. 95-107.

Bernal, J. M. (1998), «Els catalans a Orient: la configuració d' un mite nacional», *L'Avenç* 221, gener 1998, pp. 6-11.

Bullen, J. B. (2003), *Byzantium rediscovered*, London-N. York.

Cameron, A. (2003), «Byzance dans le débat sur l'orientalisme», en: M.-F. Auzépy (dir.) (2003), *Byzance en Europe*, Paris, pp. 237-250.

Cordova, F (1999), *"Caro Olgogigi". Lettere ad Olga e Luigi Lodi. Dalla Roma bizantina all' Italia fascista (1881-1933)*, Milano.

David-de Palacio, M.-F. (2001), «Les nacres de la perle et de la pourriture: Byzance», en: A. Montandon (ed.), *Les mythes de la décadence*, Presses Universitaires Blaise Pascal, pp. 163-175.

Delouis, O. (2003), «Byzance sur la scène littéraire française (1870-1920)», en: M.-F. Auzépy (dir.) (2003), *Byzance en Europe*, Paris, pp. 101-151.

Foguet i Boreu, F. (2002), *Margarida Xirgu. Una vocació indomable*, Barcelona.

Guimerá, A. (1930), *Epistolari*, recull i anotació per Enric Cubas i Oliver, Barcelona.

Latorre Broto, E. (2009), *Imágenes de Bizancio en las literaturas hispánicas / Εικόνες του Βυζαντίου στις Ισπανικές λογοτεχνίες*, Instituto Cervantes de Atenas.

Llort, J. (1996), *La obra dramática de Guimerá*, Santa Cruz de Tenerife.

Marfany, J. L. (1992), «Mitologia de la Renaixença i mitologia nacionalista», *L'Avenç* 164, novembre 1992, pp. 26-29.

Menéndez Onrubia, C.-Ávila Arellano, J. (1987), *El neorromanticismo español y su época. Epistolario de José Echegaray a María Guerrero*, Anejos de *Segismundo* 12, Madrid.

Martínez Fiol, D. (1997), «Creadores de mitos. El "Onze de setembre de 1714" en la cultura política del catalanismo (1833-1939)», *Manuscrits* 15, pp. 341-361.

Martorí, J. (1995), *La projecció d' Àngel Guimerà a Madrid*, Barcelona.

Pérez Galdós, B. (2009), *Teatro completo*, ed. de Rosa Amor del Olmo, Madrid.

Ronchey, S. (ed.) (2002), *La decadenza. Un seminario*, Palermo.

Ronchey, S. (2002), «Teodora *femme fatale*», en: S. Ronchey (ed.) (2002): 19-43.

Ronchey, S. (2003): «La *femme fatale*, source d'une byzantinologie austère», en: M.-F. Auzépy (dir.) (2003), *Byzance en Europe*, Paris, pp. 154-175.

Saïd, E. (2002), *Orientalismo*, Madrid.

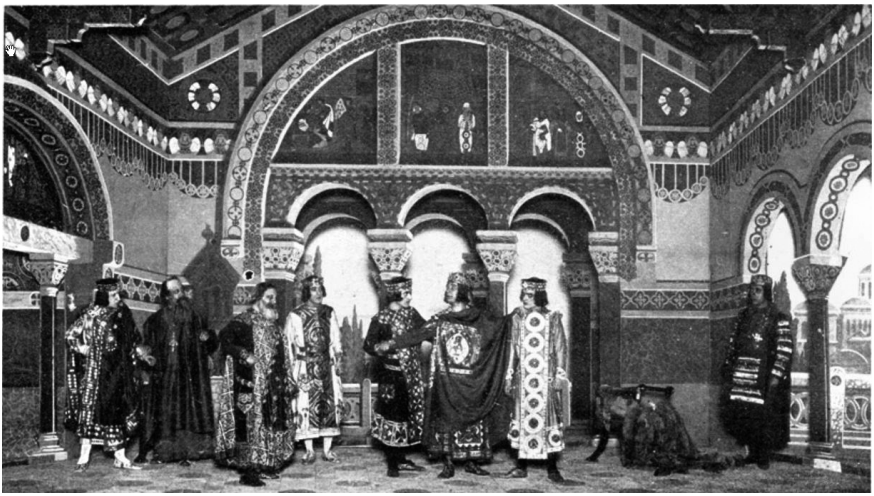
Schlumberger, G. (1900), *L'Épopée Byzantine a la fin du dixième siècle. Seconde partie: Basile II, le Tueur de Bulgares*, Paris.

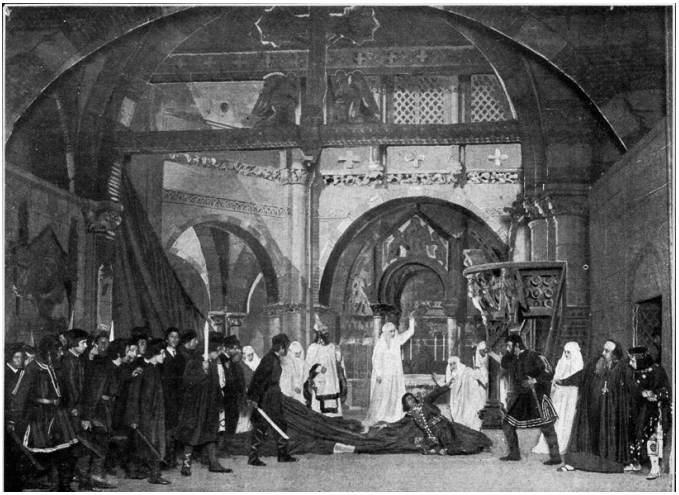
Simón i Tarrés, A. (1994), «Els mites històrics i el nacionalisme català. La història moderna de Catalunya en el pensament històric i polític català contemporani (1840-1939)», *Manuscrits* 12, pp. 193-212.

Solá, E. (1988), *Antoni Rubió i Lluch, bizantinista i grecista*, Barcelona.

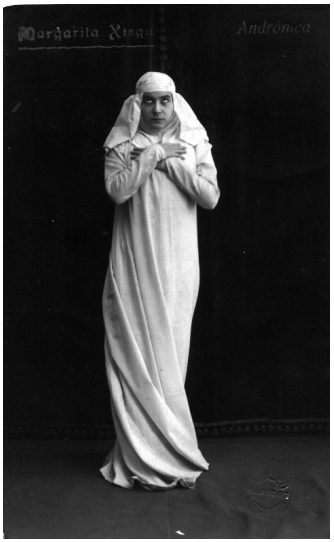
Veiga, F. (2006), *El turco. Diez siglos a las puertas de Europa*, Madrid.

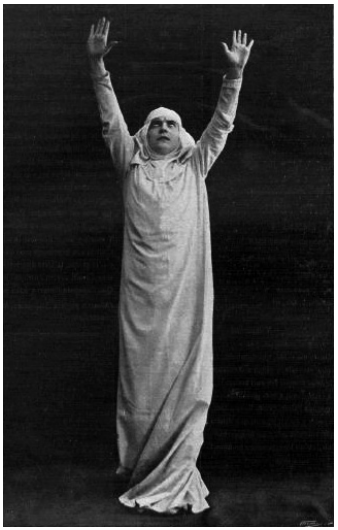
Andrónica estrenada el 12 de enero de 1905
por la Compañía Guerrero-Mendoza en el Teatro Español de Madrid.





Andrónica estrenada el 12 de enero de 1905
por la Compañía Guerrero-Mendoza en el Teatro Español de Madrid.





Andrónica estrenada el 22 de octubre de 1910
por la Compañía de Enric Giménez en el Teatro Principal de Barcelona.

Recibido: 07.05.2010
Aceptado: 15.06.2010

EL CICLO SOBRE EL EMPERADOR JULIANO Y LA ACTITUD DE CAVAFIS ANTE EL CRISTIANISMO*

RESUMEN: La progresiva recuperación del *corpus* poético de Cavafis ha permitido disponer del conjunto de doce poemas sobre el emperador Juliano el Apóstata. En este trabajo se analizan los factores que pudieron llevar a Cavafis a inspirarse en diversos episodios de la vida de Juliano, así como el conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV.

PALABRAS CLAVE: Poesía de Cavafis, Juliano el Apóstata, conflicto paganismo / cristianismo.

ABSTRACT: The progressive recovery of Cavafy's poetic *corpus* has enabled to provide the cycle of twelf poems about the emperor Julianus the Apostate. In this paper we analyze the factors that lead Cavafy to take various episodes of the life of Julianus as inspiration, as well as the conflicts between Paganism and Christianism in the 4th century.

KEY-WORDS: Cavafy's poetry, Julianus the Apostate, conflict Paganism / Christianism.

El denominado "ciclo sobre Juliano" es quizá el mejor testimonio de la afirmación que el propio Cavafis hiciera sobre la "historicidad" de su quehacer poético: «muchos poetas solo son poetas… yo soy un historiador poeta» («πολλοὶ ποιηταὶ εἶναι μόνον ποιηταί…ἐγὼ εἶμαι ποιητὴς ἱστορικός»). Es decir, la gran importancia del elemento histórico como motivo de inspiración y de ex-

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación FFI 2008-06919-C02-01.

presión o, lo que es lo mismo, que Cavafis encuentra en las fuentes históricas un elemento mediador para articular su lenguaje y mensaje poéticos. La fascinación de Cavafis por el pasado responde a una actitud subjetiva ante momentos específicos de la historia, lo cual no significa que tenga una actitud vital o intelectual de historiador. Cavafis selecciona –con independencia de la utilización intelectual y culta de la evocación– hechos o momentos históricos que a su modo de ver trascienden la temporalidad permitiéndole iluminar experiencias, sensaciones, percepciones, mediante el contraste, la ironía, el distanciamiento o la pura y simple identificación. En suma, la "historicidad" o "historicismo" de Cavafis es la fascinación del artista, no la del historiador. Otros intentos clasificatorios sobre el alejandrino atendiendo al carácter de sus colecciones de poemas en ἡδονικά, ἱστορικά y φιλοσοφικά[1] ofrecen demasiadas dificultades como para constituir un criterio riguroso de clasificación. Los poemas sobre el ciclo de Juliano son una prueba de ello.

Por el número de poemas dedicados al emperador apóstata, está claro que ningún otro motivo histórico preocupó tanto a Cavafis y durante tanto tiempo –desde 1896, con «Juliano en los Misterios» (*Inéditos* 31), hasta «En las afueras de Antioquía» (*Canónicos* 154), de marzo de 1933, concluido poco antes de su muerte–. Debemos preguntarnos a qué se debe esta preocupación, apartándose Cavafis de la admiración posromántica por el último emperador pagano. Parece algo paradójico el tratamiento hostil y obsesivo –por lo prolongado y recurrente del tema– cuando Cavafis es precisamente un transgresor, para su tiempo, en tantos y tantos temas. Veamos la nómina de poemas julianescos atendiendo al ritmo cronológico de composición que, por otra parte, puede también resultar significativo y que al final de este trabajo se ofrecen en versión bilingüe[2]:

1. «Juliano en los Misterios» (*Inéditos* 31), escrito en noviembre de 1896 y publicado póstumamente.
2. «Gran procesión de sacerdotes y laicos» (*Canónicos* 126), reescrito quizá en marzo de 1917 como revisión de un original de 1892 y publicado en agosto de 1926.
3. «Atanasio» (*Inconclusos* 6), compuesto en 1920 y publicado en 1994[3].

---

[1] G. P. Savidis, *I cavafikés ecdosis,* Atenas 1966, pp. 209-210.

[2] Para el texto de los poemas se siguen las ediciones de G. P. Savidis, *Piímata*, Atenas: Ícaros, 1984; *Anécdota piímata,* Atena: Ícaros, 1968; y de R. Lavagnini, *Atelí piímata,* Atenas 1994. Para la traducción, vid. P. Bádenas *infra*.

[3] Para los *Inconclusos* y *Borradores sueltos* doy como fecha de publicación la de los *Ατελή ποιήματα* [*Atelí piímata*] (*Poemas inacabados*) por Renata Lavagnini, Atenas 1994, si bien la *edi-*

4. «El obispo Pigasio» (*Inconclusos* 7), de mayo de 1920 y publicado en 1994.
5. «Viendo Juliano la indiferencia» (*Canónicos* 108), sin fecha exacta de composición, publicado en septiembre de 1923.
6. «La salvación de Juliano» (*Inconclusos* 13), compuesto en diciembre de 1923, publicado en 1994.
7. «Juliano en Nicomedia» (*Canónicos* 111), sin fecha de composición, publicado en enero de 1924.
8. «Hunc deorum templ[a] reparaturum» (*Inconclusos* 21), escrito en marzo de 1926, publicado en 1994.
9. «Juliano y los antioquenos» (*Canónicos* 128), sin fecha de composición, publicado en noviembre de 1926.
10. «No comprendiste» (*Canónicos* 134), sin fecha de composición, publicado en enero de 1928.
11. «[Primero Mateo, primero Lucas]», poema sin título (εἶχαν περάσει δέκα πέντε χρόνια) (*Borradores sueltos* 4), sin fecha de composición, publicado en 1994.
12. «En las afueras de Antioquía» (*Canónicos* 154), compuesto entre noviembre de 1932 y marzo de 1933, publicado póstumamente.

A la vista de esta relación, sólo dos de los doce poemas sobre Juliano («Juliano en los misterios» y «Gran procesión de sacerdotes y laicos») pueden datarse con certeza antes de 1920; de esos dos, el primero se reelabora en 1917, pero su publicación se retiene hasta 1926. Todos los demás se componen entre 1920 y el fallecimiento del poeta en abril de 1933. Parece, pues, que la época de mayor preocupación de Cavafis por la figura de Juliano se corresponde con el último cuarto de su vida, pero el interés había comenzado mucho antes, cuando Cavafis había cumplido treinta y tres años. Como ha señalado Diana Haas[4] al estudiar las anotaciones de Cavafis sobre el *De-*

tio princeps de algunos de ellos puede considerarse el artículo que esta autora publicó en *BMGS* 1 (1981) 55-88 («The Unpublished Drafts of Five Poems on Julian the Apostate by C. P. Cavafy»). La primera traducción al castellano fue adelantada por mi en la segunda edición de mi *Poesía completa de Cavafis* (Madrid 1985) y ampliada en la cuarta (Madrid 1997), cuya ordenación y numeración seguimos aquí. Cf. también el imprescindible trabajo de G. W. Bowersock, «The Julian Poems of Cavafy», *BMGS* 1 (1981) 89-104.

[4] D. Haas, «Αἱ ἀρχαὶ τοῦ Χριστιανισμοῦ: ἕνα θεματικὸ κεφάλαιο τοῦ Καβάφη», *Χάρτης (Ἀφιέρωμα στὸν Καβάφη)*, 5-6, abril 1983, pp. 589-608. De la misma autora es fundamental su libro *Le problème religieux dans l'œuvre de Cavafy*, París: Sorbonne, 1996; asimismo remitimos a sus «Cavafy's Reading Notes on Gibbon's *Decline and Fall* », *Follia Neohellenica* 4 (1982) 26-97.

cline and Fall de Gibbon, la década de 1890 es muy importante en la inmersión del poeta en la historia de Grecia y Roma y en la de Bizancio, entre otras cosas porque profundiza en el conocimiento del cristianismo primitivo en su contexto histórico. Cavafis encontró en estas lecturas elementos de reflexión y argumentación para sus inquietudes personales en el terreno religioso: tanto en lo relativo a la religiosidad individual como en la religión como elemento identificador de los griegos. El largo número de poemas ambientados en el cristianismo primitivo constituye un paralelo con los relativos a Juliano. Las piezas, en gran parte perdidas, incluidas en *Los principios del cristianismo,* datan de los años '90, momento al que pertenecen poemas como «Juliano en los misterios» y el dedicado a «Simeón» (el Estilita) [*Inéditos* 65]. Por estos años, así como en la primera década de los '20, el cristianismo de Cavafis se complica con sus sentimientos de culpabilidad y desasosiego espiritual a causa de su sexualidad, situación que afronta desde la soledad y que parece haber superado hacia 1911, cuando se muestra reconciliado consigo mismo y no rehúye el reconocimiento público de su homosexualidad a través de la edición de poemas eróticos. Una pieza como «Los peligros» (*Canónicos* 26) –Τὰ ἐπικίνδυνα– (1911) viene a ser una confesión pública de su sensualidad, aunque el poema en sí no sea explícitamente homosexual, como serán muchos de los publicados posteriormente. Mirtias, el imaginario protagonista, es un joven sirio que habla entre el 340-350 d.C. –precisamente los años de adolescencia de Juliano–, el turbulento período de los reinados de Constante y Constancio (los hijos de Constantino), momento de confusión en que el cristianismo libra una batalla a muerte para afianzar su control político-religioso como aparato del Estado a lo largo y ancho del Imperio. Son los años en que Juliano, educado como cristiano[5], se vuelve pagano. A esos años dedicará Cavafis sus poemas «El obispo Pigasio» (*Inconclusos* 7), «La salvación de Juliano» (*Inconclusos* 13) y «Juliano en Nicomedia» (*Canónicos* 111). Mirtias es «en parte gentil, en parte cristianizante» (ἐν μέρει ἐθνικός, κ' ἐν μέρει χριστιανίζων) y proclama no temer a sus pasiones y estar dispuesto a dar rienda suelta a sus «más osados eróticos deseos» (στὲς τολμηρότηρες ἐρωτικὲς ἐπιθυμίες), porque cuando quiera, hallará su espíritu ascético de antaño (στὲς κρίσιμες στιγμὲς θὰ ξαναβρίσκω / τὸ πνεῦμά μου, σὰν πρίν, ἀσκητικό). La confesión sincera de su personalidad y la apre-

[5] Sócrates Escolástico, *Historia Eclesiástica* 3.1 (ed. R. Hussey, Oxford 1853) es quien recuerda que Juliano, mientras era lector (ἀναγνώστης) en la Iglesia de Nicomedia, frecuentaba a filósofos neoplatónicos como Máximo Efesio y Crisantio, información que Cavafis traslada a su poema «Juliano en Nicomedia» (*Canónicos* 111).

ciación de su religiosidad primera marcan una etapa nueva en la vida y obra de Cavafis. A través de la analogía histórica, Cavafis está reconciliando su sexualidad con su cristianismo. El Mirtias de «Los peligros» (*Canónicos* 26) es como el joven de «Mires de Alejandría 340 d.C.» (*Canónicos* 143), un poema de 1929, donde Cavafis se identifica o, mejor, añora el mundo en que paganos y cristianos podían asociarse libremente sin esconder o ver perseguida su sexualidad. El objetivo proclamado de Juliano, el pagano ascético, era poner término a todo eso.

Los poemas recuperados sobre Juliano permiten conocer mejor la forma que Cavafis tenía de trabajar en su poesía "histórica"; el hecho mismo del estado de provisionalidad permanente en su redacción nos revela una información preciosa sobre sus preocupaciones interiores y sobre su método de escritura, lo cual contribuye a una interpretación más afinada de los poemas publicados, al tiempo que nos descubre otra realidad: que Cavafis podría perfectamente haber dado a las prensas muchos de estos bosquejos de haber dispuesto de más tiempo.

Las notas relativas al poema «Atanasio» (*Inconclusos* 6) señalan la preocupación del autor durante nueve años por localizar la verdadera fuente de la anécdota –que había tomado inicialmente del clásico libro de E. L. Butcher[6]– en la que dos monjes que acompañaban a san Atanasio en una barca por el Nilo tuvieron una percepción extrasensorial por la que supieron de la muerte del impío emperador. Los empeños de Cavafis por rastrear en la *Patrologia Græca* de Migne[7] los testimonios de Sozómeno y Sócrates Escolástico al respecto fueron inútiles y, por lo tanto, no podía completar adecuadamente el poema mientras no encontrara más testimonios. Sin embargo, la realidad es que la anécdota –la *narratio ad Ammonium episcopum de fuga sua* de Atanasio[8]– sí que aparecía en la edición de Migne. No habrá muchos casos en la historia de la poesía que hayan supuesto una entrega semejante del autor a la búsqueda del rigor histórico.

No es ese el único ejemplo de escrupulosidad de Cavafis, digna de la profesionalidad de un riguroso historiador. En el poema «La salvación de Juliano» (*Inconclusos* 13), el argumento es la providencial intervención de unos sacerdotes cristianos que salvan a Juliano, a la sazón un niño de seis años, de la matanza perpetrada contra la familia de Constantino por los secuaces del emperador Constancio. El núcleo del poema recoge la ingratitud de Ju-

6 *The Story of the Church of Egypt*, London 1897, vol. I, p. 185.
7 Vols. 67 y 82.
8 Atanasio Alejandrino, Migne, *PG* 26, cols. 980C-981C.

liano, ya emperador, contra los cristianos que le habían librado de una muerte cierta, a través de las palabras atribuidas al Apóstata: «demos al olvido aquel tiempo de tinieblas» (λήθη δὲ ἔστω τοῦ σκότους ἐκείνου), tomadas de una oración a Helios del propio Juliano[9]. Cavafis planteó primero un argumento donde se realzaba la salvación de Juliano y de su hermanastro Galo, tal como narra Gregorio Nazianzeno[10], pero es a través de la lectura del libro de Allard[11] como Cavafis reelabora el texto y considera más significativo para la economía del poema el hecho de que sólo Juliano se salvara en esa acción de los cristianos.

Cavafis extrema su atención hasta en los títulos; así, por ejemplo, el poema «Juliano en los Misterios» (*Inéditos* 31) llevaba primero el título de «Juliano en Eleusis». No parece haber duda de que la inspiración inicial se encuentra en Gibbon, quien habla de la iniciación de Juliano en los misterios de Eleusis –de ahí el título primitivo–, deducida quizá por Gibbon a partir de la lectura que hiciera en Gregorio Nazianzeno del episodio de Juliano santiguándose para conjurar a los demonios en un antro oscuro y secreto[12]; pero Gregorio no menciona expresamente a Eleusis. ¿Por qué Cavafis acabó omitiendo a Eleusis en el título? No cabe otra explicación, como ha señalado Diana Haas[13], que por la autoridad que Cavafis confería a la hipótesis de Allard[14], quien pone en duda que Juliano hubiera sido realmente iniciado en Eleusis.

El poema titulado «El obispo Pigasio» (*Inconclusos* 7) es quizá el caso más llamativo de estos borradores a medio terminar. Los materiales reunidos y estudiados por Renata Lavagnini[15] dan buena prueba de la erudición y preocupación de Cavafis por ajustar sus poemas a los datos históricos. El motivo del poema es el viaje de Juliano por la Tróade y su encuentro con el obispo Pigasio, que le hace de cicerone mientras, juntos, recorren los *herôa* de Aquiles y de Héctor y acaban visitando el templo de Atenea Ilíaca. La inspiración inicial parece sin duda estar, una vez más, en Allard[16], pero Cavafis manejó también una fuente de primera mano: la edición teubneriana de Juliano realizada por F. C. Hertlein[17], donde el propio emperador

9 Juliano, *Or.* 4.1 (= 11.1 Bidez).
10 Gregorio Nazianzeno, Migne, *PG* 35, col. 549.
11 P. Allard, *Julien l'Apostat,* París 1902, vol. I, pp. 263-264.
12 Gregorio Nazianzeno, Migne, *PG* 35, col. 577 ss.
13 Cf. D. Haas, «Cavafy's Reading Notes on Gibbon's …» n. 64.
14 Allard, *op. cit*., vol. I, p. 330-332, n. 18.
15 R. Lavagini, *Atelí,* pp. 107-114.
16 Allard, *op. cit*., vol. I, pp. 350-352.
17 Leipzig 1876, vol. 2, p. 603.

describe el encuentro con el obispo que más tarde volvería al paganismo. Cavafis observa que tanto en el relato original como en el trabajo de Allard se especula con la complicidad que muestran ambos personajes: un muchacho, Juliano, príncipe aún, es, en apariencia, cristiano, y el obispo, ya mayor, sabe mucho de cultos paganos y permite que los lugareños continúen con los viejos ritos dedicados a los héroes, alegando que eso le ayuda a que la gente venere también las reliquias de los santos. Cavafis añade a la ambigüedad de la escena y la hipocresía de los personajes una atmósfera de pedofilia a base de insistir en las ocultas revelaciones que mutuamente se hacen el joven príncipe y el viejo obispo.

Cavafis, como bien recuerda Malanos[18], dejaba inacabados poemas porque no disponía de una edición de Gregorio Nazianzeno. Así, de los siete poemas sobre Juliano que Cavafis no publicó (los n.os 1, 3, 4, 6, 8, 11, 12 de la mencionada relación), dos dependen de Gregorio como fuente principal: el de «Juliano en los Misterios» y el de la «Salvación de Juliano» (nos 1 y 6 respectivamente). Aunque está suficientemente probada la escrupulosidad del autor en la verificación de fuentes secundarias, esto es, a partir de los libros de Gibbon y de Allard, no es menos cierto que Cavafis insiste en la necesidad de verificar las fuentes principales y, como puede apreciarse en sus anotaciones, hacia 1929 tuvo ya la posibilidad de acceder al texto de la *Patrologia Græca* de Migne. De los cinco poemas julianescos publicados por Cavafis (los arriba señalados como n.os 2, 5, 7, 9 y 10), al menos tres contienen citas literales de escritos de Juliano[19], mientras que el segundo poema, «Gran procesión de sacerdotes y laicos» (*Canónicos* 126), muestra un considerable manejo de fuentes sobre la historia de la Iglesia[20]. Este largo poema, concebido en 1892 con el título de «La Cruz» y reelaborado posteriormente, en 1917, cuando Cavafis empieza a profundizar en la figura de Juliano, describe una imaginaria ceremonia en Antioquía poco después de la muerte de Juliano, durante el corto reinado de Flavio Joviano (363-4 d.C.), que para nada merma la historicidad del trasfondo y que da buena idea de la preo-

[18] T. Malanos, *O piitiís C. P. Cavafis,* Atenas 1957, p. 123.

[19] Estos poemas son: «Viendo Juliano la indiferencia» (*Canónicos* 108), que comienza con una frase de la carta a Teodoro sobre el abandono de la antigua religión (ὁρῶν… ὀλιγωρίαν: Juliano, *Epist.* 89B = p. 154 Bidez); «Juliano y los antioquenos» (*Canónicos* 128), que contiene una cita del *Misopogon* sobre la preferencia de los antioquenos por Constantino y por el cristianismo (Juliano, *Misop.* 357A); y el titulado «No comprendiste» (*Canónicos* 134) –οὐκ ἔγνως–, palabras del propio Juliano tomadas del historiador de la Iglesia Sozómeno (5.18) en el contexto de un *calembour* acuñado por los cristianos contra Juliano.

[20] Teodoreto, *Historia Eclesiástica* 3.22 (ed. Parmentier, 1911); Sozómeno, *Historia Eclesiástica* 6.4 (ed. Bidez, 1960) y Gregorio Nazianzeno, Migne, *PG* 35, cols. 708-712.

cupación de Cavafis por la cruz como símbolo, y que se repite en «Juliano en los misterios» (*Inéditos* 31) de 1896. El séptimo poema del ciclo, «Juliano en Nicomedia» (*Canónicos* 111), sí que depende del testimonio de Gregorio Nazianzeno[21], así como del de Sócrates Escolástico[22], aunque la inspiración proceda en una primera instancia de la lectura de Gibbon.

Cavafis, es indudable, parece obsesionado con el personaje de Juliano. A lo largo de los doce poemas a él dedicados aborda su infancia, su relación con Antioquía y su muerte. El hilo conductor de todos los poemas es siempre el cristianismo; de una u otra manera, el encuentro de Juliano con algún cristiano siempre forma parte del argumento, porque ése es el aspecto que más interesa a Cavafis. En cambio, no le preocupan, por ejemplo, otras facetas importantes del personaje, como la debilidad de Juliano en relación con otros paganos, su estancia en la Galia con la extraña proclamación en Lutecia como emperador, la estancia de Juliano en Constantinopla después de la muerte de Constantino y previa a su viaje a Antioquía, los intentos de reconstrucción del Templo de Jerusalén[23], peripecias que jamás encontrarían eco en Cavafis. Sólo el cristianismo es la obsesión de Cavafis. Por eso, y en relación con la propia inquietud interior del poeta, los temas sobre la vida de Juliano que Cavafis subraya son: la hipocresía, que protagonizan los poemas «Juliano en los Misterios» (*Inéditos* 31), «El obispo Pigasio» (*Inconclusos* 7), «La salvación de Juliano» (*Inconclusos* 13) y «Juliano en Nicomedia» (*Canónicos* 111); y el puritanismo intolerante, desarrollado en «Viendo Juliano la indiferencia» (*Canónicos* 108), «Juliano y los antioquenos» (*Canónicos* 128), «No comprendiste» (*Canónicos* 134), «[Primero Mateo, primero Lucas]» (*Borradores sueltos* 4) y «En las afueras de Antioquía» (*Canónicos* 154).

La personalidad de Juliano es tan marcada, que tanto las fuentes directas como las indirectas aportan un gran caudal de documentación. Juliano era un temperamento ascético que exigía una adhesión estricta a los principios de su "iglesia" pagana[24], como una especie de desafío a los cristianos, cuya organización y rigor conocía personalmente, para superarlos en su mismo terreno y combatirlos con su propia medicina. Por otra parte, no puede igno-

---

[21] Gregorio Nazianzeno, Migne, *PG* 3, cols. 551 y 632.

[22] Véase n. 6.

[23] Para todos estos episodios de la vida de Juliano véase G. W. Bowersock, *Julian the Apostate,* Cambridge-Mass. 1978, pp. 46-54 para la proclamación en Lutecia y pp. 88-90 para el caso del Templo de Jerusalén.

[24] Sobre los intentos de institucionalización de una iglesia pagana, cf. W. Koch, «Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne», *Revue belge de philologie et d'histoire* 6 (1927) 123 ss. y 7 (1928) 49 ss.

rarse, en este punto, que la *ruling class* cristiana de época de Juliano había sido, no mucho antes, pagana en su inmensa mayoría, con lo que los hábitos de vida no podían haber experimentado una mutación de la noche a la mañana. El poema «Jonio» (*Canónicos* 33), compuesto en el mismo momento que «Juliano en los Misterios», nos revela un profundo apego por el paganismo atávico y ancestral –en definitiva, por una manera de ser y concebir el mundo– que aún no ha muerto del todo en el corazón de las gentes y en los hábitos sociales. Cuando los nuevos cristianos acuden en Antioquía, o en cualquier otra gran ciudad, al teatro o al hipódromo, los no tan viejos sentimientos afloran espontáneamente. Cavafis, mejor quizá que cualquier historiador del mundo tardo-antiguo, comprendía por qué la Antioquía cristiana, con su tradicional estilo de vida, era donde Juliano prefería residir. Pero el tipo de sentimiento pagano anticristiano, riguroso e intransigente –propio de Juliano–, es lo que Cavafis no le perdona. Cavafis se identifica más con esos antioquenos, cristianos pero amorales (ἀνήθικοι) y proclives al placer (ἐνήδονοι).

El poema «Griega desde la Antigüedad» (*Canónicos* 132) escrito en 1927, coetáneo, pues, de algunas de las piezas del ciclo sobre Juliano, pertenece al mismo mundo conceptual –exactamente igual que «Jonio» (*Canónicos* 33)–. Antioquía, orgullosa de ser una lejana (por asiática) ciudad griega desde siempre, por sus gentes, cultura y civilización es un símbolo con el que Cavafis se ve identificado, tanto como griego de la diáspora que es, como un griego típico del triángulo formado por Constantinopla, Alejandría y Antioquía. Esa "grecidad" o "helenidad", con su trasfondo pagano, es la que los antioquenos cristianizados no quieren que les sea arrebatada como si sólo tuviera que ser privativa de la vieja religiosidad pagana. Por esa razón Cavafis, un alejandrino, que en el fondo se siente como un antioqueno más, se revuelve contra la arrogancia de Juliano por pretender detentar en exclusiva la "grecidad" o "helenismo" para la causa neopagana. Cuando Juliano proscribe a los cristianos la antigua *paideia* –la enseñanza y el estudio de los autores antiguos– para desarraigar el sentimiento "heleno" (i.e. 'pagano') en quienes proclaman la superioridad del Evangelio sobre la cultura antigua, Cavafis experimenta una aversión por la *hybris* de Juliano en su intento de arrebatar la más preciada herencia que constituye el fundamento de la identidad griega. Ya Gregorio Nazianzeno había alzado su protesta por la tendencia neoplatónica a monopolizar el helenismo en provecho del paganismo[25]. De la misma manera reacciona Cavafis, que se considera, en un poema de 1923, tan ἑλληνικός

[25] Gregorio Nazianzeno, Migne *PG* 35, col. 536 A-B.

como Antíoco de Comagena[26]. Sin embargo, pese a todo, pienso que quizá llevara algo de razón Juliano, pues durante siglos ἕλλην –en sentido de "pagano"– se opondrá a χριστιανός o ῥωμαῖος. Sin embargo, la identificación de ἕλλην con χριστιανός, que es tardía, llegaría a ser un dogma en el mundo ortodoxo. Hoy todavía muchos siguen propugnando que las nociones de "helenismo" y ortodoxia constituyen un concepto único e indivisible (recuérdese la consigna excluyente, de infausta memoria, que acuñó la dictadura de los coroneles en 1967: Ἑλλὰς Ἑλλήνων Χριστιανῶν!!)

En suma, el tratamiento cavafiano de Juliano está determinado por una vivencia permisiva del cristianismo. La pertenencia al cristianismo no excluye el seguir participando, en alguna medida, de la forma de ser pagana. Es la actitud de personajes como el joven Mirtias del poema *Τὰ ἐπικίνδυνα*[27] que ya vimos antes; actitud que no impide que Mires se enamore de un pagano. Cavafis encontró en Antioquía un símbolo de cómo resolver –a partir de 1911– el problema de su personalidad haciendo pública su poesía erótica. No es ninguna casualidad que la dimensión histórica y sensual de su obra emerja con toda su fuerza hacia 1927. Cavafis interpreta su erotismo en términos de ejemplos históricos que para él revestían una significación especial por los paralelismos que encontraba en relación consigo mismo y porque, de alguna manera, podía reconciliar su percepción cristiana con su conciencia cultural de griego en sentido universal. Y así, en el ciclo poético sobre Juliano y el cristianismo primitivo, Cavafis agudizó al máximo la finura de su introspección histórica porque le resultaba vital conocer de la manera más exacta posible aquel mundo tardoantiguo que había sido capaz de aceptar a quienes aun siendo cristianos pudiesen albergar también una sensualidad a la "griega", o sea, pagana.

Pedro Bádenas de la Peña

Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo
Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CSIC
C/Albasanz 26-28
28037 MADRID
badenasp@gmail.com

[26] …ὑπῆρξεν ἔτι τὸ ἄριστον ἐκεῖνο, Ἑλληνικός... "fue además eso tan excelso, griego" («Epitafio de Antíoco, rey de Comagena» [*Canónicos* 109]).

[27] «Los peligros» (*Canónicos* 26), de 1911.

APENDICE

POEMAS DE CAVAFIS SOBRE EL EMPERADOR JULIANO

1.- Ο ΙΟΥΛΙΑΝΟΣ ΕΝ ΤΟΙΣ ΜΥΣΤΗΡΙΟΙΣ [Νοέμβριος 1896]

Πλὴν σὰν εὑρέθηκε μέσα στὸ σκότος,
μέσα στῆς γῆς τὰ φοβερὰ τὰ βάθη,
συντροφευμένος μ' Ἕλληνας ἀθέους,
κ' εἶδε μὲ δόξες καὶ μεγάλα φῶτα
νὰ βγαίνουν ἄυλες μορφὲς ἐμπρός του,
φοβήθηκε γιὰ μιὰ στιγμὴν ὁ νέος,
κ' ἕνα ἔνστικτον τῶν εὐσεβῶν του χρόνων
ἐπέστρεψε, κ' ἔκαμε τὸν σταυρό του.
Ἀμέσως οἱ Μορφὲς ἀφανισθῆκαν·
οἱ δόξες χάθηκαν — σβῆσαν τὰ φῶτα.
Οἱ Ἕλληνες ἐκρυφοκοιταχθῆκαν.
Κι ὁ νέος εἶπεν· «Εἴδατε τὸ θαῦμα;
Ἀγαπητοί μου σύντροφοι, φοβοῦμαι.
Φοβοῦμαι, φίλοι μου, θέλω νὰ φύγω.
Δὲν βλέπετε πῶς χάθηκαν ἀμέσως
οἱ δαίμονες σὰν μ' εἴδανε νὰ κάνω
τὸ σχῆμα τοῦ σταυροῦ τὸ ἁγιασμένο;»
Οἱ Ἕλληνες ἐκάγχασαν μεγάλα·
«Ντροπή, ντροπὴ νὰ λὲς αὐτὰ τὰ λόγια
σὲ μᾶς τοὺς σοφιστὰς καὶ φιλοσόφους.
Τέτοια σὰν θές, εἰς τὸν Νικομηδείας
καὶ στοὺς παπάδες του μπορεῖς νὰ λές.
Τῆς ἔνδοξης Ἑλλάδος μας ἐμπρός σου
οἱ μεγαλύτεροι θεοὶ φανῆκαν.
Κι ἂν φύγανε, νὰ μὴ νομίζεις διόλου
ποὺ φοβηθῆκαν μιὰ χειρονομία.
Μονάχα σὰν σὲ εἴδανε νὰ κάνεις
τὸ ποταπότατον, ἀγροῖκον σχῆμα
σιχάθηκεν ἡ εὐγενής των φύσις,
καὶ φύγανε καὶ σὲ περιφρονῆσαν».
Ἔτσι τὸν εἴπανε, κι ἀπὸ τὸν φόβο
τὸν ἱερὸν καὶ τὸν εὐλογημένον
συνῆλθεν ὁ ἀνόητος, κ' ἐπείσθη
μὲ τῶν Ἑλλήνων τ' ἄθεα τὰ λόγια.

1.- «Juliano en los misterios» (*Inéditos* 31) [Noviembre de 1896]

Mas cuando se encontró en la oscuridad,
dentro de las temibles entrañas de la Tierra,
en compañía de helenos impíos,
y vio, entre signos de gloria y grandes luminarias,
surgir ante sí incorpóreos espectros,
el joven se sintió por un instante presa del horror,
y un impulso de sus años piadosos
le volvió e hizo la señal de la cruz.
De pronto los Espectros se esfumaron;
los signos gloriosos desaparecieron —las luces se extinguieron.
Los helenos se miraron con recelo.
Y el joven dijo: «¿Habéis visto el prodigio?
Mis queridos compañeros, tengo miedo.
Tengo miedo, amigos míos, quiero irme.
¿No habéis visto cómo han desaparecido de repente
los espíritus al verme hacer
la señal sagrada de la cruz?».
Grandes carcajadas soltaron los helenos:
«¡Qué vergüenza, qué vergüenza decirnos esas palabras
a nosotros, sabios y filósofos!
Tantas como ésas, cuantas quieras, puedes decir
al obispo de Nicomedia y sus sacerdotes.
Los dioses más grandes de nuestra gloriosa Grecia
se mostraron ante ti.
Y si se han ido, en modo alguno pienses
que fue porque temieran un gesto de tu mano.
Sólo cuando te han visto hacer
tan vil y tosco signo,
su noble naturaleza se ha sentido contrariada
y se han marchado menospreciándote».
Así le dijeron, y por el miedo
sagrado y bendito
el insensato se repuso, hizo caso
a las impías palabras de los helenos.

2.- ΜΕΓΑΛΗ ΣΥΝΟΔΕΙΑ ΕΞ ΙΕΡΕΩΝ ΚΑΙ ΛΑΪΚΩΝ [1926]

Ἐξ ἱερέων καὶ λαϊκῶν μιὰ συνοδεία,
ἀντιπροσωπευμένα πάντα τὰ ἐπαγγέλματα,
διέρχεται ὁδούς, πλατέες, καὶ πύλες
τῆς περιωνύμου πόλεως Ἀντιοχείας.
Στῆς ἐπιβλητικῆς, μεγάλης συνοδείας τὴν ἀρχὴ
ὡραῖος, λευκοντυμένος ἔφηβος βαστᾶ
μὲ ἀνυψωμένα χέρια τὸν Σταυρόν,
τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐλπίδα μας, τὸν ἅγιον Σταυρόν.
Οἱ ἐθνικοί, οἱ πρὶν τοσοῦτον ὑπερφίαλοι,
συνεσταλμένοι τώρα καὶ δειλοὶ μὲ βίαν
ἀπομακρύνονται ἀπὸ τὴν συνοδείαν.
Μακρὰν ἡμῶν, μακρὰν ἡμῶν νὰ μένουν πάντα
(ὅσο τὴν πλάνη τους δὲν ἀπαρνοῦνται). Προχωρεῖ
ὁ ἅγιος Σταυρός. Εἰς κάθε συνοικίαν
ὅπου ἐν θεοσεβείᾳ ζοῦν οἱ Χριστιανοὶ
φέρει παρηγορίαν καὶ χαρά:
βγαίνουν, οἱ εὐλαβεῖς, στὲς πόρτες τῶν σπιτιῶν τους
καὶ πλήρεις ἀγαλλιάσεως τὸν προσκυνοῦν –
τὴν δύναμιν, τὴν σωτηρίαν τῆς οἰκουμένης, τὸν Σταυρόν.–

Εἶναι μιὰ ἐτήσια ἑορτὴ Χριστιανική.
Μὰ σήμερα τελεῖται, ἰδού, πιὸ ἐπιφανῶς.
Λυτρώθηκε τὸ κράτος ἐπὶ τέλους.
Ὁ μιαρότατος, ὁ ἀποτρόπαιος
Ἰουλιανὸς δὲν βασιλεύει πιά.

Ὑπὲρ τοῦ εὐσεβεστάτου Ἰοβιανοῦ εὐχηθῶμεν.

3.- ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ [Ἀπρίλιος 1920]

Μέσα σὲ βάρκα ἐπάνω στὸν μεγάλο Νεῖλο,
μὲ δυὸ πιστοὺς συντρόφους μοναχούς,
φυγὰς καὶ ταλαιπωρημένος ὁ Ἀθανάσιος
–ὁ ἐνάρετος, ὁ εὐσεβής, ὁ τὴν ὀρθὴν πίστην τηρῶν–
προσεύχονταν. Τὸν καταδίωκαν οἱ ἐχθροὶ
καὶ λίγη ἐλπὶς ὑπῆρχε νὰ σωθεῖ.

2.- «Gran procesión de sacerdotes y laicos» (*Canónicos* 126) [1926]

Una procesión de sacerdotes y laicos,
con representación de todas las profesiones,
atraviesa calles, plazas y puertas
de la célebre ciudad de Antioquía.
A la cabeza de la imponente, enorme procesión,
un hermoso efebo, revestido de blanco, sostiene,
con sus manos alzadas, la Cruz,
nuestra fuerza y esperanza, la Santa Cruz.
Los gentiles, antes tan altivos,
ahora reservados y medrosos, aprisa
se alejan de la procesión.
Que lejos de nosotros, lejos de nosotros se tengan siempre
(en tanto no renieguen de su error). Avanza
la Santa Cruz. A cada barrio,
donde en el temor de Dios viven los cristianos,
lleva consuelo y alegría:
salen los devotos a las puertas de sus casas
y llenos de júbilo veneran de rodillas—
la fuerza, la salvación del mundo, la Cruz.

Es una fiesta anual de los cristianos.
Mas, fíjate, hoy se celebra con más ostentación.
Por fin el Estado se ha redimido.
El impuro, abominable
Juliano no reina ya.

Roguemos por el piadosísimo Joviano.

3.- «Atanasio» (*Inconclusos* 6) [Abril de 1920]

En una barca por el inmenso Nilo,
con dos fieles monjes compañeros,
sufrido y fugitivo, rezaba Atanasio
—el virtuoso, pío, observador de la ortodoxia.
Perseguíanlo sus enemigos
y poca esperanza tenía de salvarse.

Ἦταν ὁ ἄνεμος ἐνάντιος·
καὶ δύσκολα ἡ σαθρὴ βάρκα τους προχώρει.

Σὰν ἐτελείωσε τὴν προσευχή,
ἔστρεψε τὸ θλιμμένο βλέμμα του
πρὸς τοὺς συντρόφους του –κι ἀπόρησε
βλέποντας τὸ παράξενο μειδίαμά τους.
Οἱ μοναχοί, ἐνῶ προσεύχονταν ἐκεῖνος,
εἶχαν συναισθανθεῖ τί ἐγίνονταν
στὴν Μεσοποταμία· οἱ μοναχοὶ
ἐγνώρισαν ποὺ ἐκείνη τὴν στιγμὴ
τὸ κάθαρμα ὁ Ἰουλιανὸς εἶχεν ἐκπνεύσει.

4.- Ο ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΠΗΓΑΣΙΟΣ [Μαΐος 1920]

Εἰσῆλθαν στὸν περικαλλῆ ναὸ τῆς Ἀθηνᾶς
ὁ Χριστιανὸς ἐπίσκοπος Πηγάσιος
ὁ Χριστιανὸς ἡγεμονίσκος Ἰουλιανός.
Ἐκύτταζαν μὲ πόθον καὶ στοργὴν τ' ἀγάλματα –
ὅμως συνομιλούσανε διστακτικῶς,
μὲ ὑπαινιγμούς, μὲ λόγια διφορούμενα,
μὲ φράσεις πλήρεις προφυλάξεως,
γιατὶ δὲν ἦσαν βέβαιοι ὁ ἕνας γιὰ τὸν ἄλλον
καὶ συνεπῶς φοβοῦνταν νὰ μὴ ἐκτεθοῦν,
ὁ ψεύτης Χριστιανὸς ἐπίσκοπος Πηγάσιος
ὁ ψεύτης Χριστιανὸς ἡγεμονίσκος Ἰουλιανός.

5.- Ο ΙΟΥΛΙΑΝΟΣ, ΟΡΩΝ ΟΛΙΓΩΡΙΑΝ [1923]

«Ὁρῶν οὖν πολλὴν μὲν ὀλιγωρίαν οὖσαν
ἡμῖν πρὸς τοὺς θεούς» – λέγει μὲ ὕφος σοβαρόν.
Ὀλιγωρίαν. Μὰ τί περίμενε λοιπόν;
Ὅσο ἤθελεν ἂς ἔκαμνεν ὀργάνωσι θρησκευτική,
ὅσο ἤθελεν ἂς ἔγραφε στὸν ἀρχιερέα Γαλατίας,
ἢ εἰς ἄλλους τοιούτους, παροτρύνων κι ὁδηγῶν.
Οἱ φίλοι του δὲν ἦσαν Χριστιανοί·
αὐτὸ ἦταν θετικόν. Μὰ δὲν μποροῦσαν κιόλας

Soplaba el viento en contra
y a duras penas la barca podrida los llevaba.

Cuando terminó de orar,
volvió su mirada triste
hacia sus compañeros —se sorprendió
de ver su sonrisa extraña.
Los monjes, mientras él rezaba,
habían comprendido qué ocurría
en Mesopotamia; los monjes
supieron que en el instante aquel
el maldito Juliano había expirado.

4.- «El obispo Pigasio» (*Inconclusos* 7) [Mayo de 1920]

Entraron en el bellísimo templo de Atenea
el cristiano obispo Pigasio,
el cristiano emperadorzucho Juliano.
Contemplaban con recreo y cariño las estatuas;
pero conversaban de modo vacilante,
con insinuaciones, con palabras ambiguas,
con frases repletas de cautela,
pues no estaban seguros el uno del otro
y, en consecuencia, temían delatarse,
el falso obispo cristiano Pigasio,
el falso emperadorzucho cristiano Juliano.

5.- «Viendo Juliano la indiferencia» (*Canónicos* 108) [1923]

«Viendo, pues, la mucha indiferencia que tenemos
por los dioses» —dice con tono solemne.
Indiferencia. ¿Pero qué esperaba entonces?
Podía organizar a su gusto el culto,
podía escribir a su gusto al gran sacerdote de Galacia,
o a otros por el estilo, incitar y dirigir.
Sus amigos no eran cristianos;
esto era positivo. Mas no podían siquiera

νὰ παίζουν σὰν κι αὐτόνα (τὸν Χριστιανομαθημένο)
μὲ σύστημα καινούριας ἐκκλησίας,
ἀστεῖον καὶ στὴν σύλληψι καὶ στὴν ἐφαρμογή.
Ἕλληνες ἦσαν ἐπὶ τέλους. Μηδὲν ἄγαν, Αὔγουστε.

6.- Η ΔΙΑΣΩΣΙΣ ΤΟΥ ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ [1923]

Ὅταν μαινόμενοι σκότωσαν οἱ στρατιῶται
τοὺς συγγενεῖς τοῦ ἀποθανόντος Κωνσταντίνου·
καὶ τελευταίως κινδύνευεν ἀπ' τὴν φρικτὴ
παραφορά των ὡς καὶ τὸ μικρὸ παιδὶ –ἕξι χρονῶ–
τοῦ Καίσαρος Ἰουλίου Κωνσταντίου,
οἱ Χριστιανοὶ ἱερεῖς, οἱ εὔσπλαχνοι,
τὸ βρῆκαν, καὶ τὸ πήγανε στὸ ἄσυλον
τῆς ἐκκλησίας. Ἐκεῖ τὸν διέσωσαν, τὸν ἐξαετῆ Ἰουλιανόν.

Πλὴν ἐπιβάλλεται νὰ ποῦμεν ὅτι
εἶναι χριστιανικῆς πηγῆς πληροφορία.
Μὰ διόλου ἀπίθανον νὰ εἶν' ἀληθινόν.
Τίποτε τὸ παράδοξον ἱστορικῶς
δὲν παρουσιάζει: τοῦ Χριστοῦ ἱερεῖς
διασώζοντες ἀθῶα Χριστιανόπαιδα.

Ἂν εἶναι ἀληθινό –ἄραγε ὁ πολὺς φιλόσοφος
Αὔγουστος καὶ σ' αὐτὸ νὰ ἐξέφραζε
τὸ «λήθη δὲ ἔστω τοῦ σκότους ἐκείνου»;

7.- Ο ΙΟΥΛΙΑΝΟΣ ΕΝ ΝΙΚΟΜΗΔΕΙΑ [1924]

Ἄστοχα πράγματα καὶ κινδυνώδη.
Οἱ ἔπαινοι γιὰ τῶν Ἑλλήνων τὰ ἰδεώδη.

Ἡ θεουργίες κ' ἡ ἐπισκέψεις στοὺς ναοὺς
τῶν ἐθνικῶν. Οἱ ἐνθουσιασμοὶ γιὰ τοὺς ἀρχαίους θεούς.

Μὲ τὸν Χρυσάνθιον ἡ συχνὲς συνομιλίες.
Τοῦ φιλοσόφου –τοῦ ἄλλωστε δεινοῦ– Μαξίμου ἡ θεωρίες.

jugar, como él (educado en el cristianismo),
con la creación de una nueva Iglesia,
algo ridículo en la idea y en la práctica.
Eran helenos, en fin. Nada en demasía, Augusto.

6.- «La salvación de Juliano» (*Inconclusos* 13) [1923]

Cuando enloquecidos los soldados dieron muerte
a los parientes del difunto Constantino;
y al final corría el riesgo del espantoso
frenesí de aquellos incluso el hijo menor –de seis años–
del emperador Julio Constancio,
los sacerdotes cristianos, compadecidos,
lo encontraron y asilo le dieron
en la iglesia. Allí salvaron, con seis años, a Juliano.

Huelga decir que la noticia
es de fuente cristiana.
Pero absolutamente verosímil de ser cierta.
Históricamente no presenta
nada extraño: los sacerdotes de Cristo,
salvadores de un cristiano niño inocente.

¿Será verdad acaso que el muy filósofo
Augusto también dijera sobre esto
lo de «demos al olvido aquel tiempo de tinieblas»?

7.- «Juliano en Nicomedia» (*Canónicos* 111) [1924]

Asunto fallido y peligroso.
Los elogios a los ideales griegos.

Milagrosos rituales y visitas a los templos
de los gentiles. Entusiasmo por los dioses antiguos.

Charlas frecuentes con Crisantio.
Teorías del –por lo demás hábil– filósofo Máximo.

Καὶ νά τὸ ἀποτέλεσμα. Ὁ Γάλλος δείχνει ἀνησυχία
μεγάλην. Ὁ Κωνστάντιος ἔχει κάποιαν ὑποψία.

Ἂ οἱ συμβουλεύσαντες δὲν ἦσαν διόλου συνετοί.
Παρέγινε –λέγει ὁ Μαρδόνιος– ἡ ἱστορία αὐτή,

καὶ πρέπει ἐξ ἄπαντος νὰ παύσει ὁ θόρυβός της.
Ὁ Ἰουλιανὸς πηγαίνει πάλι ἀναγνώστης

στὴν ἐκκλησία τῆς Νικομηδείας,
ὅπου μεγαλοφώνως καὶ μετ' εὐλαβείας

πολλῆς τὲς ἱερὲς Γραφὲς διαβάζει,
καὶ τὴν χριστιανική του εὐσέβεια ὁ λαὸς θαυμάζει.

8.- HVNC DEORVM TEMPLIS [Μάρτιος 1926]

Γερόντισσα τυφλή, ἤσουν κρυφὴ ἐθνική;
ἢ ἤσουν χριστιανή; Τὸν λόγον σου
ποὺ βγῆκε ἀληθινός –ποὺ αὐτὸς ποὺ εἰσήρχετο
ἐπευφημούμενος στὴν Βιέννη, ὁ ἔνδοξος
Καῖσαρ Ἰουλιανὸς ἦταν προωρισμένος
νὰ ὑπηρετήσει τὰ τεμένη τῶν (ψευτῶν) θεῶν–
τὸν λόγον σου ποὺ βγῆκε ἀληθινός,
γερόντισσα τυφλή, τὸν εἶπες μὲ ὀδύνην
ὡς θέλω νὰ τὸ ὑποθέτω ἢ –φαύλη!– μὲ χαράν;

9.- Ο ΙΟΥΛΙΑΝΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΑΝΤΙΟΧΕΙΣ [1926]

> *Τὸ Χῖ, φασίν, οὐδὲν ἠδίκησε τὴν πόλιν οὐδὲ τὸ Κάππα…Τυχόντες δ' ἡμεῖς ἐξηγητῶν… ἐδιδάχθημεν ἀρχὰς ὀνομάτων εἶναι τὰ γράμματα, δηλοῦν δ' ἐθέλειν τὸ μὲν Χριστόν, τὸ δὲ Κωνστάντιον* (Ἰουλιανοῦ, *Μισοπώγων* [357ª]).

Ἤτανε δυνατόν ποτε ν' ἀπαρνηθοῦν
τὴν ἔμορφή τους διαβίωσι· τὴν ποικιλία

Y mira el resultado. Muestra Galo enorme inquietud.
Abriga Constancio alguna sospecha.

¡Ah, nada inteligentes eran sus consejeros!
Demasiado lejos fue esta historia –dice Mardonio–,

a toda costa debe ponerse fin a esta confusión.
Juliano vuelve otra vez como lector

a la iglesia de Nicomedia,
donde bien alto y con profunda

devoción lee las Sagradas Escrituras,
mientras el pueblo admira su cristiana piedad.

8.- «Hunc deorum templis» (*Inconclusos* 21) [Marzo de 1926]

¿Eras una vieja ciega criptopagana?
¿o eras cristiana? Lo que decías
resultó ser cierto: que quien aclamado
entraba en Viena, el glorioso
césar Juliano estaba predestinado
a servir a los templos de los (falsos) dioses.
Lo que decías resultó ser cierto,
vieja ciega, ¿lo dijiste con pena,
como quiero suponer, o con alegría? ¡Canalla!

9.- «Juliano y los antioquenos» (*Canónicos* 128) [1926]

> *Dicen que la Ji ningún daño hizo a la ciudad ni tampoco la Kappa... mas cuando hallamos a unos exegetas... supimos que esas letras eran las iniciales de unos nombres, una quiere decir Cristo, y la otra Constancio* (Juliano, *Misopogon* [357a]).

¡Pero era posible que alguna vez renunciaran
a su bella forma de vida; a lo variopinto

τῶν καθημερινῶν τους διασκεδάσεων· τὸ λαμπρό τους
θέατρον ὅπου μιὰ ἕνωσις ἐγένονταν τῆς Τέχνης
μὲ τὲς ἐρωτικὲς τῆς σάρκας τάσεις!

Ἀνήθικοι μέχρι τινός –καὶ πιθανὸν μέχρι πολλοῦ–
ἦσαν. Ἀλλ᾽ εἶχαν τὴν ἱκανοποίησι ποὺ ὁ βίος τους
ἦταν ὁ π ε ρ ι λ ά λ η τ ο ς βίος τῆς Ἀντιοχείας,
ὁ ἐνήδονος, ὁ ἀπόλυτα καλαίσθητος.

Νὰ τ᾽ ἀρνηθοῦν αὐτά, γιὰ νὰ προσέξουν κιόλας τί;

Τὲς περὶ τῶν ψευδῶν θεῶν ἀερολογίες του,
τὲς ἀνιαρὲς περιαυτολογίες·
τὴν παιδαριώδη του θεατροφοβία·
τὴν ἄχαρι σεμνοτυφία του· τὰ γελοῖα του γένεια.

Ἂ βέβαια προτιμούσανε τὸ Χῖ,
ἆ βέβαια προτιμούσανε τὸ Κάππα· ἑκατὸ φορές.

10.- ΟΥΚ ΕΓΝΩΣ [1928]

Γιὰ τὲς θρησκευτικές μας δοξασίες
ὁ κοῦφος Ἰουλιανὸς εἶπεν· «Ἀνέγνων, ἔγνων,
κατέγνων». Τάχατες μᾶς ἐκμηδένισε
μὲ τὸ «κατέγνων» του, ὁ γελοιωδέστατος.

Τέτοιες ξυπνάδες ὅμως πέρασι δὲν ἔχουνε σ᾽ ἐμᾶς
τοὺς Χριστιανούς. «Ἀνέγνως, ἀλλ᾽ οὐκ ἔγνως· εἰ γὰρ ἔγνως,
οὐκ ἂν κατέγνως», ἀπαντήσαμεν ἀμέσως.

11.- [ΠΡΩΤΑ Ο ΜΑΤΘΑΙΟΣ, ΠΡΩΤΑ Ο ΛΟΥΚΑΣ]

Εἶχαν περάσει δέκα πέντε χρόνια.
Ἦταν ὁ πρῶτος χρόνος τοῦ Θεοδοσίου.
Στὴν αἴθουσα τοῦ πατρικοῦ μεγάρου του

de sus diarias diversiones; a la brillantez
de su teatro, donde se daba la unión del Arte
con las inclinaciones voluptuosas de la carne!

Eran, hasta cierto punto, inmorales —quizá mucho.
Pero tenían la satisfacción de que su vida
era la *famosísima* vida de Antioquía,
la vida placentera, absolutamente refinada.

¿Renunciar a todo eso para, luego, fijarse en qué?

En su palabrería acerca de falsos dioses,
en la tediosa jactancia de sí mismo;
en su infantil aversión por el teatro;
en su gazmoñería sin gracia; en su barba ridícula.

Desde luego, preferían la *Ji,*
desde luego, preferían la *Kappa,* cien veces.

10.- «No comprendiste» (*Canónicos* 134) [1928]

A propósito de nuestras convicciones religiosas
dijo el estúpido de Juliano: «Leí, comprendí,
rechacé». Es decir, nos redujo a la nada
con su «rechacé», el muy ridículo.

Semejantes ocurrencias no nos valen a nosotros,
los cristianos. «Leíste, pero no comprendiste; pues de haber
comprendido,
no habrías rechazado», respondimos de inmediato.

11.- «[Primero Mateo, primero Lucas] (*Borradores sueltos* 4)

Habían transcurrido quince años.
Era el primer año de Teodosio.
En una sala de su mansión paterna

περίμενε ἕνας νέος ἀλεξανδρινὸς
μία ἐπίσκεψιν ἀγαπημένου φίλου.

Γιὰ νὰ περνάει πιὸ εὔκολα ὁ καιρὸς
πῆρε κ' ἐδιάβασε τὸ πρῶτο ποὺ ἔτυχε βιβλίο.

Ἦτανε σοφιστοῦ πολὺ ὀργίλου,
ποὺ, γιὰ ταπείνωσιν τῶν Χριστιανῶν,
παράθετε τοῦ Ἰουλιανοῦ τὴν φράσι.
«Βεβαίως» ψιθύρισεν ὁ νέος ἀλεξανδρινός,
«πρῶτα ὁ Ματθαῖος, πρῶτα ὁ Λούκας».

Γιὰ τ' ἄλλα, ὅμως, τὰ ἐλαφρὰ τοῦ Ἰουλιανοῦ,
Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδο, ἐμειδίασεν μονάχα.

12.- ΕΙΣ ΤΑ ΠΕΡΙΧΩΡΑ ΤΗΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ [1933]

Σαστίσαμε στὴν Ἀντιόχειαν ὅταν μάθαμε
τὰ νέα καμώματα τοῦ Ἰουλιανοῦ.

Ὁ Ἀπόλλων ἐξηγήθηκε μὲ λόγου του, στὴν Δάφνη!
Χρησμὸ δὲν ἤθελε νὰ δώσει (σκοτισθήκαμε!),
σκοπὸ δὲν τό 'χε νὰ μιλήσει μαντικῶς, ἂν πρῶτα
δὲν καθαρίζονταν τὸ ἐν Δάφνῃ τέμενός του.
Τὸν ἐνοχλοῦσαν, δήλωσεν, οἱ γειτονεύοντες νεκροί.

Στὴν Δάφνη βρίσκονταν τάφοι πολλοί.
Ἕνας ἀπ' τοὺς ἐκεῖ ἐνταφιασμένους
ἦταν ὁ θαυμαστός, τῆς ἐκκλησίας μας δόξα,
ὁ ἅγιος, ὁ καλλίνικος μάρτυς Βαβύλας.

Αὐτὸν αἰνίττονταν, αὐτὸν φοβοῦνταν ὁ ψευτοθεός.
Ὅσο τὸν ἔνοιωθε κοντὰ δὲν κότα
νὰ βγάλει τοὺς χρησμούς του· τσιμουδιά.
(Τοὺς τρέμουνε τοὺς μάρτυράς μας οἱ ψευτοθεοί).

Ἀνασκουμπώθηκεν ὁ ἀνόσιος Ἰουλιανός,
νεύριασε καὶ ξεφώνιζε: «Σηκῶστε, μεταφέρτε τον,

un joven alejandrino aguardaba
la visita de una amigo muy querido.

Para pasar el tiempo más a gusto
tomó el primer libro que halló y comenzó a leer.

Era de un sofista tremendo
que por humillar a los cristianos
citaba la frase de Juliano.
«Por supuesto», murmuró el joven alejandrino,
«primero Mateo, primero Lucas».

En cuanto a lo demás, sin embargo, las frivolidades de Juliano,
lo de Homero y Hesíodo, el muchacho esbozó tan sólo una sonrisa.

12.- «En las afueras de Antioquía» (*Canónicos* 154) [1933]

Atónitos quedamos en Antioquía cuando supimos
las nuevas hazañas de Juliano.

¡Apolo le había hablado en Dafne al personaje!
No quería emitir un oráculo (¡qué fastidio!),
no tenía intención de hablar mánticamente, si antes
no se purificaba en Dafne su sacro recinto.
Le molestaban, dijo, los muertos de al lado.

En Dafne había muchas tumbas.
Uno de los muertos allí enterrados
era el prodigioso, gloria de nuestra Iglesia,
el santo, triunfante mártir Bábilas.

A él se refería, a él temía el falso dios.
Mientras lo sintiera cerca, no osaba
emitir sus oráculos; ni palabra.
(Tiemblan de miedo los falsos dioses por nuestros mártires).

Fuera de sí el impío Juliano,
perdió los nervios y gritaba: «Sacadlo, desenterradlo,

βγάλτε τον τοῦτον τὸν Βαβύλα ἀμέσως.
Ἀκοῦς ἐκεῖ; Ὁ Ἀπόλλων ἐνοχλεῖται.
Σηκῶστέ τον, ἁρπάξτε τον εὐθύς.
Ξεθάψτε τον, πάρτε τον ὅπου θέτε.
Βγάλτε τον, διῶξτέ τον. Παίζουμε τώρα;
Ὁ Ἀπόλλων εἶπε νὰ καθαρισθεῖ τὸ τέμενος».

Τὸ πήραμε, τὸ πήγαμε τὸ ἅγιο λείψανον ἀλλοῦ·
τὸ πήραμε, τὸ πήγαμε ἐν ἀγάπῃ κ' ἐν τιμῇ.

Κι ὡραῖα τῳόντι πρόκοψε τὸ τέμενος.
Δὲν ἄργησε καθόλου, καὶ φωτιὰ
μεγάλη κόρωσε: μιὰ φοβερὴ φωτιά:
καὶ κάηκε καὶ τὸ τέμενος κι ὁ Ἀπόλλων.

Στάχτη τὸ εἴδωλο· γιὰ σάρωμα, μὲ τὰ σκουπίδια.

Ἔσκασε ὁ Ἰουλιανὸς καὶ διέδοσε –
τί ἄλλο θὰ ἔκαμνε– πὼς ἡ φωτιὰ ἦταν βαλτὴ
ἀπὸ τοὺς Χριστιανοὺς ἐμᾶς. Ἂς πάει νὰ λέει.
Δὲν ἀποδείχθηκε· ἂς πάει νὰ λέει.
Τὸ οὐσιῶδες εἶναι ποὺ ἔσκασε.

quitad al Bábilas ese de inmediato.
¿Oís? Apolo está irritado.
Levantadlo, quitadlo enseguida.
Desenterradlo, echadlo. ¿Creéis que es broma?
Apolo ha mandado purificar este santuario».

Lo recogimos, llevamos su santo cuerpo a otra parte.
Lo recogimos, lo llevamos con amor y respeto.

Y en realidad prosperó el santuario.
No pasó mucho tiempo, cuando estalló un incendio
enorme, un pavoroso incendio,
y ardieron el santuario y Apolo.

El ídolo acabó en ceniza, para barrerla con las basuras.

Reventó de cólera Juliano e hizo propalar
–qué otra cosa iba a hacer– que el fuego lo habíamos prendido
nosotros, los cristianos. Que diga lo que quiera.
No pudo demostrarse. Que diga lo que quiera.
Lo esencial es que reventó.

Recibido: 11.03.2010
Aceptado: 25.05.2010

ΤΟ 1922 ΚΑΙ Η ΠΡΟΣΦΥΓΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΤΟΥΡΚΙΚΗ ΑΦΗΓΗΣΗ

«Οι Έλληνες λένε πως οι Τούρκοι έκαψαν την Σμύρνη,
Οι Τούρκοι λένε πως οι Έλληνες την κάψαν.
Ποιος μπορεί να ξέρει την αλήθεια.
Δεν έχω κέφι για συζήτηση.»
Σεφέρης, *Μέρες*, Ιούλιος, 1950

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Η ερμηνεία ενός ιστορικού γεγονότος μπορεί να παρουσιάζει διαφοροποιήσεις ανάμεσα στις διαφορετικές κοινωνίες και μάλιστα μέσα στην ίδια κοινωνία. Το 1922, η προσφυγιά και η Ανταλλαγή Πληθυσμών είναι ένα κοινό ιστορικό γεγονός και για την Ελλάδα και για την Τουρκία. Η απήχησή του, όμως, είναι διαφορετική στην ελληνική και τουρκική αφήγηση / συλλογική μνήμη. Το παρακάτω άρθρο ερευνάει την απήχηση του 1922, της προσφυγιάς και της ανταλλαγής των πληθυσμών στην ελληνική αφήγηση και στην τουρκική αφήγηση.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: 1922, προσφυγιά, η Ανταλλαγή Πληθυσμών, ελληνική λογοτεχνία, τουρκική λογοτεχνία.

ABSTRACT: Representation of the same historical fact might embody differences between different societies and sometimes even in the same society. 1922, refugees and Exchange of Population is a shared historical event both for Greece and Turkey. Reflection of these shared events, although, is rather different both in Greek and Turkish collective memories / narratives. The following article is about different reflections of 1922, refugees and Exchange of Population in Greek and Turkish narratives.

KEY-WORDS: 1922, refugees, Exchange of Population, Greek Literature, Turkish Literature.

1.- Εισαγωγή

Οι σχέσεις Ελλάδος-Τουρκίας, άλλοτε φιλικές και άλλοτε εχθρικές, αποτέλεσαν ένα από τα πιο επίμαχα ζητήματα της πολιτικής και των δύο χωρών. Οι δεσμοί όμως που αναπτύχθηκαν μεταξύ των πολιτών των δύο χωρών ακολούθησαν μία διαφορετική πορεία, η οποία αποτυπώνεται και στα λογοτεχνικά έργα. Υπάρχουν πολλές περιπτώσεις, όπου οι οποιεσδήποτε διαφορές, γλωσσικές, θρησκευτικές ή εθνικές δεν εμπόδισαν την προσέγγιση των δύο λαών· κυρίως σε επίπεδο διαπροσωπικών σχέσεων μεταξύ απλών ανθρώπων.

Αυτού του είδους οι σχέσεις δεν έχουν ερευνηθεί επαρκώς. Δεν ξέρουμε π.χ. τί ακριβώς σκέφτεται ο μέσος πολίτης της μίας χώρας για τον 'άλλο', ή απέναντι από ένα ιστορικό γεγονός, αν αυτές οι σκέψεις παρουσιάζουν διαφοροποιήσεις μέσα στο χρόνο και με την επίσημη αφήγηση ή όχι. Εάν θέλουμε πράγματι να προσεγγίσουμε τη σκέψη του απλού πολίτη, δεν θα πρέπει να την αναζητήσουμε σε επίσημα έγγραφα, λόγους πολιτικών, «επισήμων» ιστορικών ή δημόσιων παραγόντων, οι οποίοι σε μεγάλο βαθμό εκφράζουν τις επίσημες θέσεις του κράτους.

Σύμφωνα με τον M. Somers και G. Gibson τα άτομα και οι κοινωνίες την θέση τους ανάμεσα στα άλλα άτομα και κοινωνίες καταλαβαίνουν μέσα από μία "ιστορική αφήγηση". Οι σκέψεις και κοινωνικές αντιλήψεις δημιουργούνται ανάλογα με αυτή την "αφήγηση". Αυτή η διήγηση παίζει καθοριστικό ρόλο στις συμπεριφορές των ανθρώπων. Η ιστορία, η λογοτεχνία και οι καλλιτεχνικές δραστηριότητες είναι οι θεσμοί που οι κοινωνίες συζητούν, συμφωνούν και κατοχυρώνουν την δίκη τους αφήγηση.

Τα λογοτεχνικά κείμενα είναι ιδιαίτερα σημαντικά για τις ανθρωπιστικές σπουδές. Η λογοτεχνία συγκροτεί ένα σημαντικό πεδίο για την ανίχνευση της σχέσης του "εγώ" με τον "άλλον"[1], με το περιβάλλον και με την αφήγηση που τον περιβάλλει.

Η λογοτεχνία αποδεικνύει την σχέση του ατόμου με την αφήγηση που το περιβάλλει διότι: α) γράφεται από ένα μέλος της ομάδας, β) απευθύνεται στη πλειοψηφία της κοινωνίας και αντικατοπτρίζει το σύνολο των αξιών της, γ) είναι γραμμένη στην γλώσσα της ομάδας, η οποία είναι φορέας του συνόλου αξιών της κοινωνίας, άρα έχει σημειολογική αξία, δ) έχει μεγαλύτερο ορίζοντα ζωής σε σύγ-

[1] Και ούτε «το περιεχόμενο της εικόνας του "άλλου" δεν είναι ουδέτερο. Δεν αντικαθίσταται μόνο η σειρά για ένα μεγαλύτερο πλούτο, για μία μεγάλη ανατροπή της πραγματικότητας. Δεν είναι μόνο μία απλοποίηση. Είναι όλα αυτά και κάτι παραπάνω. Είναι η εξασφάλιση του αυτοσεβασμού μας. Είναι προβολή των δικών μας αξιών, της δικής μας θέσης και των δικών μας δικαίων πάνω στον κόσμο. Για αυτό οι εικόνες είναι φορτισμένες με αισθήματα που είναι συνυφασμένα με αυτές. Αυτές οι εικόνες είναι το κάστρο των παραδόσεών μας, και πίσω από αυτές τις άμυνες αισθανόμαστε ασφαλείς για την θέση που κατέχουμε» (Lipmann 1922: 96).

κριση με τα άλλα μέσα μαζικής ενημέρωσης[2]. Δηλαδή, η λογοτεχνία είναι ένας από τους σημαντικότερους θεσμούς μιας κοινωνίας, όπου καταγράφεται, συζητείται και κατοχυρώνεται το σύνολο των αξιών, δηλαδή η ταυτότητα της κοινωνίας. Η μετάφραση της λογοτεχνίας δεν είναι μία απλή διαδικασία αλλά το άνοιγμα μιας κοινωνίας στην άλλη. Αυτό το άνοιγμα αποκτάει ιδιαίτερα ενδιαφέρον όταν πραγματοποιείται ανάμεσα στις δύο κοινωνίες όπου ο "ένας" είναι ο "άλλος" της άλλης "φαντασιακής κοινότητας"[3] όπως η Ελλάδα και η Τουρκία. Με άλλα λόγια, το αφήγημα μίας κοινωνίας μαζί με την εικόνα του "άλλου" παρουσιάζουν πολλά ενδεικτικά στοιχεία για την κοινωνία που τα έχει δημιουργήσει.

Στις σελίδες που ακολουθούν θα ερευνηθεί η απεικόνιση του 1922 και της Ανταλλαγής Πληθυσμών και της προσφυγιάς τόσο στην ελληνική όσο και στην τουρκική αφήγηση (ιστοριογραφία, λογοτεχνία, κινηματογράφος).

* * *

Είναι γνωστό πως από το 1919 έως το 1922 οι Έλληνες και οι Τούρκοι πολέμησαν στο έδαφος της Μικράς Ασίας. Αυτός όμως δεν ήταν ένας οποιοσδήποτε πόλεμος και για τους Έλληνες και για τους Τούρκους. Για αυτό, και το 1922 δεν περιγράφεται απλά και μόνο με τις λέξεις ήττα ή νίκη. Ονομάζεται Μικρασιατική Καταστροφή για τη μία πλευρά, ή Τουρκικός απελευθερωτικός αγώνας (ή η επικράτηση του) για την άλλη.

Το 1922, επίσης, και η υπογραφή της Συνθήκης της Λωζάννης ένα χρόνο αργότερα σηματοδοτεί την αφετηρία μίας καινούριας περιόδου για ολόκληρη την περιοχή[4]. Αναγνωρίστηκε διεθνώς η ίδρυση της Τουρκίας ως εθνικού κράτους. Περαιτέρω, ετέθη ως στόχος από το νέο κράτος να μετατραπεί η ζωή των ανθρώπων και των θεσμών σύμφωνα με τα κριτήρια ενός καινούριου συστήματος: του εθνικισμού-μοντερνισμού. Στη Λωζάννη υπογράφηκε και η πρώτη, ως την εποχή εκείνη, *υποχρεωτική* Ανταλλαγή Πληθυσμών ανάμεσα στην Ελλάδα και την Τουρκία.

Το τέλος του πολέμου, το 1922, και η Ανταλλαγή των Πληθυσμών, αν και βιώθηκαν έντονα τόσο από τους Έλληνες όσο και από τους Τούρκους, είχαν διαφορετική λειτουργία στην ελληνική και την τουρκική αφήγηση. Στην Ελλάδα το 1922 και η προσφυγιά έγινε κοινό σημείο αναφοράς της συλλογικής μνήμης, ενώ στην Τουρκία η Ανταλλαγή των Πληθυσμών και η προσφυγιά αποσιωπήθηκαν μέχρι

[2] Βλ. Tzoyma, *Η Διπλή Αναγνώση του κειμένου,* Αθήνα 1991.

[3] Ο όρος "φαντασιακή κοινότητα" χρησιμοποιείται εδώ με την έννοια που τον χρησιμοποιεί ο Benedict Anderson (1991).

[4] Η συνθήκη της Λωζάννης υπογράφηκε στο τέλος του συνεδρίου (24 Ιουλιου 1923) που άρχισε στις 21/11/1922 και διέκοψε τις εργασίες του στις 4/2/1923 και τις επανέλαβε στις 23/4/1923. Το επίσημο όνομα του συνεδρίου ήταν «Συνδιάσκεψη για τα προβλήματα της Εγγύς Ανατολής».

την δεκαετία του 1980. Και μετά το 1980 όχι μόνο "αποκαλύφτηκαν" αλλά και έγιναν και ένα μέσο έκφρασης αντίπαλο προς το επίσημο αφήγημα.

Θα παρακολουθήσουμε την απεικόνιση αυτού του κοινού ιστορικού γεγονότος στην ελληνική και την τουρκική αφήγηση με επίκεντρο την λογοτεχνία. Θα ερευνηθούν οι πιθανοί λόγοι της διαφορετικής προσέγγισης που παρατηρούνται ανάμεσα στις δύο αφηγήσεις και θα επισημανθούν οι αλλαγές που παρατηρούνται τα τελευταία χρόνια στην τουρκική αφήγηση.

2.- Το 1922 και προσφυγιά στην ελληνική αφήγηση

Για την Ελλάδα το 1922 είναι η Μικρασιατική Καταστροφή. Και η πρώτη σκηνή που συνδέεται με την Καταστροφή είναι η πυρκαγιά της Σμύρνης, τα γυναικόπαιδα στο λιμάνι και στις βάρκες που αρμενίζουν στη δίνη των συγκυριών....

Η αποβίβαση του ελληνικού στρατού στη Σμύρνη το 1919 είχε τερματιστεί με τον ξεριζωμό σχεδόν ενάμιση εκατομμυρίου Χριστιανών Ορθοδόξων από τη Μικρά Ασία. Είναι γνωστό ότι η μετακίνηση του χριστιανικού ορθόδοξου πληθυσμού από τη Μικρά Ασία στην Ελλάδα είχε πραγματοποιηθεί τουλάχιστον υπό δύο διαφορετικές συνθήκες. Το πρώτο κύμα είχε ακολουθήσει την οπισθοδρόμηση του ελληνικού στρατού. Πρόκειται για τους χριστιανικούς πληθυσμούς οι οποίοι ζούσαν στα δυτικά παράλια της Μικράς Ασίας, και είχαν βιώσει τη σφοδρότητα του πολέμου. Η ζωή τους βρισκόταν σε κίνδυνο μετά το 1922 και είχαν τη δυνατότητα της φυγής. Ενώ οι χριστιανοί που κατοικούσαν στη μικρασιατική ενδοχώρα (περίπου πεντακόσιες χιλιάδες) αποτελούν την δεύτερη κατηγορία. Η υποχρεωτική μετακίνηση τους έγινε μετά την υπογραφή της σχετικής Συμφωνίας στη Λωζάννη κάτω από κάπως πιο οργανωμένες συνθήκες.

Η απορρόφηση ενός και πλέον εκατομμυρίου προσφύγων σε 4 εκατομμύρια πληθυσμού έγινε αμέσως ορατή. Πήρε την μορφή των προσφυγικών συνοικισμών, των σοβαρών οικονομικών και κοινωνικών προβλημάτων. Το 1922 αποτελεί ένα από τα σημαντικά κεφαλαία της σύγχρονης ελληνικής ιστορίας. Η εξιστόρησή του δεν περιορίστηκε μόνο στην ιστοριογραφία. Βρήκε μία σημαντική θέση και στη λογοτεχνία.

Η πρώτη προσφυγική γενιά στην Ελλάδα εκφράστηκε με ποικίλους τρόπους σε σχέση με τα συγκλονιστικά γεγονότα του πρόσφατου παρελθόντος που είχε βιώσει. Οι πρόσφυγες αμέσως σχεδόν μετά την άφιξή τους στην Ελλάδα αρχίζουν να γράφουν για τα βιώματα τους, δηλαδή για τον ξεριζωμό, την προσφυγιά, τον πόλεμο ή τα εργατικά τάγματα όπου είχαν υπηρετήσει. Ένας από αυτούς, ο Ηλίας Βενέζης, κάνοντας λόγο για την αφορμή λόγω της οποίας άρχισε να γράφει,

αναφέρει το εξής περιστατικό: «Πριν από 45 χρόνια, δηλαδή το 1924, ήταν η μέρα που γύριζα στη Μυτιλήνη από τα κάτεργα της Ανατολής. Η αποβάθρα ήταν γεμάτη κόσμο. Όλοι ήθελαν να μου σφίξουν το χέρι, να μου μιλήσουν, να με ρωτήσουν, για τους δικούς τους που είχαν μείνει απέναντι στην αιολική γη. Κάποια στιγμή με πλησίασε ένας άνθρωπος (ο Μυριβήλης) και μου είπε

– Τί σκοπεύεις να κάνεις τώρα;
– Να ξεχάσω! –είπα απλά.
– Πρέπει να τα γράψεις όλα.
– Όλα!;–Ρώτησα με αγωνία.
– Όλα!.

Δίσταζα, δεν ήθελα να γράψω, δεν μπορούσα να γράψω. «Άκου», μου λέει ο φίλος μου, «είμαι και εγώ λίγο συγγραφέας. Δημοσιεύω ένα δικό μου μυθιστόρημα στην Καμπάνα. Είναι μία καλή εφημερίδα. Όταν τελειώσω το δικό μου, κοίτα να έχεις έτοιμο το δικό σου»… Η Ζωή Εν Τάφω τελείωσε σε μερικές μέρες»[5].

Επίσης ο Γιώργος Θεοτοκάς[6] στο δοκίμιό του *Ελεύθερο Πνεύμα* (1929) διατυπώνει μία πρώτη άποψη σχετικά με τις επιδράσεις της Μικρασιατικής Καταστροφής πάνω στην πνευματική ζωή. Σημειώνει τα εξής: «Βαρύτατη υπήρξε και είναι ακόμα στον τόπο μας η ηθική επίδραση της ήττας. […] Οι πρεσβύτεροί μας βούλιαξαν στο λιμάνι της Σμύρνης όχι μόνο τις δυνάμεις τους, αλλά και τα ιδανικά τους, και την αυτοπεποίθησή τους. Στα 1922 έπαυσαν να έχουν εμπιστοσύνη στην Ελλάδα. Από τότε ως σήμερα ο τόπος μας έζησε χωρίς γενναία και ευγενικά συναισθήματα, χωρίς την ανάγκη να ξεπεράσει τον εαυτό του, χωρίς καμία έξαρση. Η καταστροφή έπνιξε κάθε πνοή ιδεαλισμού. […] Το βέβαιο είναι πως την επομένη του πολέμου, όταν ολόκληρη η Ευρώπη αναθεωρούσε τις πνευματικές αξίες της, εμείς δεν αναθεωρήσαμε τίποτα γιατί μας έλειψαν οι δυνάμεις. Τα αφήκαμε όλα όπως ήταν και μπήκαμε στον εικοστό αιώνα με κλειστά μάτια. […] Η καταστροφή έπνιξε κάθε πνοή ιδεαλισμού» (1988: 63). Θεωρεί, ειδικότερα, πως η πεζογραφία της εποχής του είχε επηρεαστεί από το γενικό κλίμα: «Τέτοια είναι η κατάσταση της Ελληνικής πεζογραφίας, ύστερα από έναν αιώνα ανεξάρτητης ζωής. Αν έπρεπε να χαρακτηρίσω αυτή την κατάσταση με μία λέξη θα έγραφα την λέξη αναιμία» (1988: 53). Ευαγγελίζεται τον ερχομό μίας καινούριας γενιάς, και πιστεύει ότι οι δυσκολίες που είχε ζήσει και θα ζούσε αυτή η νέα γενιά θα την έκανε να ικανότερη και δυνατότερη. Μόνο αυτή η γενιά, έχοντας γνωρίσει την πραγματικότητα της εποχής, θα μπορούσε να προσφέρει τα έργα που χρειαζόταν η κοινωνία: «Κρούει η ώρα μίας νέας ελληνικής γενεάς, πιο ώριμης από τις προηγούμενες και μπορού-

[5] *ΝΕΣ*, 1970, τεύχ. 1033, τομ. 88, σ. 949.
[6] Στο έργο αυτό, είχε υπογράψει με το συμβολικό ψευδώνυμο Ορέστης Διγενής.

σαμε να ελπίζουμε πιο δυνατής, γιατί είναι μια γενεά σκληραγωγημένη, που ανατράφηκε μεσ' στην ατμόσφαιρα του πολέμου, της καταστροφής και της αναρχίας, που γνώρισε πολύ νωρίς τις πιο βαθιές συγκινήσεις, που άρχισε πολύ νωρίς να σκέπτεται τα πιο φλογερά προβλήματα, που κατάλαβε πολύ νωρίς, από τα μικρά της χρόνια, πως η ζωή δεν είναι μία εύκολη ιστορία. Η μεγάλη αξία αυτής της γενιάς είναι ότι φέρνει ξανά την νικημένη Ελλάδα μερικές πιθανότητες αυτοπεποίθησης και εξύψωσης, μερικές ελπίδες κατάχτησης της ζωής. Την αγαπούμε την γενιά μας, παρ' όλα τα ελαττώματά της, γιατί μοιάζει να είναι μία γενεά ζωντανών και τολμηρών ανθρώπων. Άμα το θελήσει να καθαρίσει αυτό το έλος που μας περιβάλλει και θα δώσει στον τόπο τις ψυχικές δυνάμεις που του λείπουν» (1988: 74). Η παραπάνω τοποθέτηση του Γιώργου Θεοτοκά θα θεωρηθεί αργότερα από τον Mario Vitti ως «το πρώτο τεκμήριο της αυτογνωσίας» της Γενιάς του '30 (Vitti, 1995: 27).

Η κατάθεση του Θεοτοκά με τις επιδράσεις του 1922 στην πνευματική ζωή σχετίζεται άμεσα με την καινούρια πορεία της νεοελληνικής λογοτεχνίας. Ο Λίνος Πολίτης σχετικά με αυτή τη νέα γενιά σημειώνει τα εξής: «Ένα γεγονός άσκησε μεγάλη επίδραση στους λογοτέχνες της γενιάς αυτής, γεγονός που ρίχνει βαριά τη σκιά του σε όλη τη μετέπειτα λογοτεχνική παραγωγή και σε όλη την πνευματική και την κοινωνική οργάνωση: η Μικρασιατική Καταστροφή και η Ανταλλαγή Πληθυσμών που ακολούθησε. Ιδέες και όνειρα που έτρεφαν οι προηγούμενες γενιές για την αποκατάσταση του ελληνισμού στα πρωτυτερινά όρια του βυζαντινού κράτους, κατέρρευσαν μονομιάς τον Σεπτέμβριο του 1922, και μία καινούρια πραγματικότητα και σοβαρότητα αντικατέστησαν τον προγενέστερο κάπως χιμαιρικό ρομαντισμό. Η γενιά του '30 εκφράζει στη λογοτεχνία την καινούρια αυτή ωρίμανση» (Πολίτης, 1980: 302).

Στην νεοελληνική λογοτεχνία, μετά την Μικρασιατική Καταστροφή και ξεριζωμό, για πρώτη φορά εμφανίστηκαν μυθιστορήματα, διηγήματα και αναμνήσεις που είχαν πρόθεση της μαρτυρίας των αυτόπτων. Τα έργα αυτά εξιστορούσαν τα γεγονότα του πρόσφατου παρελθόντος, δηλαδή την ζωή των ανθρώπων πριν και μετά τον πόλεμο, τον ξεριζωμό, την προσφυγιά, τον ίδιο τον πόλεμο, τα εργατικά τάγματα, και τις δυσκολίες της προσφυγικής ζωής. Επίσης για πρώτη φορά εκδόθηκαν και *bildungsroman*.[7] Σε αυτό το είδος μυθιστορήματος η εξιστόρηση ταυτίζει τον τερματισμό των ευτυχισμένων παιδικών χρονών με τον ερχομό μίας καταστροφής· με την απώλεια της πατρίδας στη συγκεκριμένη περίπτωση της Μικράς Ασίας. Ο *Λεωνής* (1940) του Γιώργου Θεοτοκά, το μυθιστόρημα *Στου Χατζηφραγκού* (1963) του Κόσμα Πολίτη και η *Αιολική Γη* (1943) του Ηλία Βενέζη ήταν τα πρώτα δείγματα του είδους αυτού στην ελληνική λογοτεχνία.

[7] Abrahams (1985): 193.

Στον κατάλογο που ακολουθεί περιλαμβάνονται τα πιο σημαντικά πεζογραφικά έργα της πρώτης προσφυγικής γενιάς σχετικά με τα παραπάνω θέματα. Κάτω από όνομα του κάθε συγγραφέα σημειώνεται ο τίτλος των έργων του και μέσα σε παρένθεση ο χρόνος της πρώτης τους έκδοσης.

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ Α

1.- Βενέζης, Ηλίας: *Το Νούμερο 31328* (1931); Γ*αλήνη* (1939); *Αιολική Γη* (1943); *Ωκεανός* (1956); *Αιγαίο* (1941); *Άνεμοι* (1944); *Ακήφ* (1944); *Μικρασία, Χαίρε* (1974).
2.- Δούκας, Στρατής: *Ιστορία Ενός Αιχμάλωτου* (1929).
3.- Θεοτοκάς, Γιώργος: *Αργώ* (1936); *Λεωνής* (1940); *Ευριπίδης Πεντοζάλης και Άλλες Ιστορίες* (1937).
4.- Μυριβήλης, Στρατής: *Η Δασκάλα Με Τα Χρυσά Μάτια* (1933); *Η Παναγία Η Γοργόνα* (1949).
5.- Πολίτης, Κοσμάς: *Στου Χατζηφράγκου* (1963).
6.- Πρεβελάκης, Παντελής: *Το Χρονικό Μίας Πολιτείας* (1938).
7.- Κόντογλου, Φώτης: *Το Αϊβαλι Η Πατρίδα Μου* (1962).
8.- Σωτηρίου, Δίδω: *Ματωμένα Χώματα* (1962).

Αυτή η αναπαραγωγή του πρόσφατου ή σχεδόν πρόσφατου παρελθόντος με την έκδοσή των παραπάνω βιβλίων συνέβαλε, ως ένα ορισμένο βαθμό, στο να συμμεριστεί τα τραγικά γεγονότα της εποχής ολόκληρη η ελληνική κοινωνία. Δηλαδή, οι ερμηνείες και οι αναμνήσεις ενός σημαντικού ποσοστού του πληθυσμού (1/4) έγιναν κτήμα της υπόλοιπης κοινωνίας.

Οι πρόσφυγες, επίσης, ίδρυσαν συλλόγους, που τους βοηθούσαν στην καθημερινή τους ζωή στην Ελλάδα. Η ανάμνηση της πατρίδας μαζί με πιο φωτεινό και πιο ευτυχισμένο παρελθόν ήταν ένας τρόπος να αντεπεξέλθει η προσφυγική κοινωνία στις δυσκολίες της καθημερινής ζωής. Παράλληλα με αυτό, ο πολιτισμός των προσφύγων που διέσωζαν οι σύλλογοι ήταν ένα στοιχείο το οποίο μπορούσε με υπερηφάνεια να προβάλλεται και προς έξω.

Στην καταγραφή και την αναπαραγωγή του παρελθόντος η συμβολή του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών υπήρξε καθοριστική. Το Κέντρο ιδρύθηκε το 1930 από την Μέλπω Λογοθέτη Μερλιέ και τον Octave Merlier. Το 1950 άρχισε συστηματικά να ερευνά και να συλλέγει τις μαρτυρίες των προσφύγων. Οι μαρτυρίες ταξινομήθηκαν ανάλογα με τους τόπους καταγωγής τους. Ως αποτέλεσμα των μακρόχρονων αυτών ερευνών δημιουργήθηκε ένα σημαντικό αρχείο και μία μεγάλη βιβλιοθήκη.

Σήμερα το 1922 εξακολουθεί να είναι ένα σημαντικό σημείο αναφοράς για την ελληνική αφήγηση και γενικά την ελληνική κοινωνία. Η δεύτερη ακόμη και η

τρίτη γενιά των συγγραφέων εξακολουθεί να ακόμη γράφει λογοτεχνικά έργα σχετικά με την *Καταστροφή* και με την προσφυγιά (Χ. Σαμουηλίδης, Θ. Αθανασιάδης, Α. Νενεδάκης, Γ. Ανδρεάδης, Γ. Θεοδοσιάδης, Μ. Δούκα, Π. Καρνέζης κτλ.)

Τα θέματα αυτά βρήκαν τη θέση τους και στον ελληνικό κινηματογράφο. Τουλάχιστον τρεις ταινίες αναφέρονται στο 1922. Το *1922* είναι η πρώτη ταινία. Γυρίστηκε από τον Νίκο Κούνδουρο το 1978. Αν και δεν αναφέρεται στον τίτλο έχει βασιστεί στο μυθιστόρημα *Το Νούμερο* του Ηλία Βενέζη. Η δεύτερη ταινία που αξίζει να μνημονευθεί ανήκει στην Μαρία Μαυρίκου. Λέγεται *Ταξίδι.* Η Μαυρίκου στο *Ταξίδι* εξιστορεί την επίσκεψη δύο αδελφών στα πατρικά τους μέρη, στη Μικρά Ασία. Πρόκειται για ένα ταξίδι μέσα στον χρόνο και χώρο. Το 2001 η ταινία πήρε το βραβείο *Αβδί Ιπεκτσί.* Η τρίτη ταινία που σχετίζεται με το 1922 και την προσφυγιά είναι *Οι Νύφες*. Γυρίστηκε το 2004 με σκηνοθέτη τον Παντελή Βούλγαρη. Η ταινία συνδέεται με το 1922 εφόσον αρχίζει σε ένα καράβι το οποίο αποπλέει από το λιμάνι της Σμύρνης. Στο επίκεντρό της ταινίας βρίσκονται πάλι γυναικόπαιδα που αρμενίζουν στη δίνη των συγκυριών.

3.- Το 1922 και προσφυγιά στην τουρκική αφήγηση

Η συναισθηματική και ιστορική φόρτιση του 1922 στην τουρκική ιστορία βρίσκεται στον αντίποδα σχεδόν της ελληνικής, όπως και τα συμφραζόμενά της. Το 1922 είναι για την Τουρκία σύμβολο μίας νέας αρχής. Έχει άμεση σχέση με την ίδρυση του τουρκικού εθνικού κράτους και τη διεθνή αναγνώριση της ανεξαρτησίας του.

Στην τουρκική περίπτωση η άφιξη των προσφύγων δεν πραγματοποιήθηκε την επαύριον της λήξης του πολέμου αλλά έγινε τους πρώτους οχτώ μήνες του 1924 (Çanlı, 1994). Ο αριθμός των προσφύγων υπολογίζεται σε περίπου τετρακόσιες πενήντα χιλιάδες. Ο χώρος της Ανατολίας βεβαίως δεν ερχόταν αντιμέτωπος για πρώτη φορά με τους πρόσφυγες και τα προβλήματά τους. Αντιθέτως, λόγω ανάπτυξης των εθνικισμών στα Βαλκάνια, ήταν συνηθισμένος να δέχεται μουσουλμανικούς πληθυσμούς ως πρόσφυγες.

Η απορρόφηση των τετρακόσιων πενήντα χιλιάδων ανταλλαξίμων από έναν πληθυσμό δέκα εκατομμυρίων εκείνη την εποχή δεν είχε τις ίδιες "όρατες" και συγκλονιστικές όσο και ανατρεπτικές πολλών ισορροπιών συνέπειες όπως είχε γίνει με την Ελλάδα. Παρόλο αυτό ούτε στην Τουρκία η εγκατάσταση των προσφύγων δεν υπήρξε εύκολο θέμα. Ο ερευνητής Arı αναφέρει τα εξής λόγια του τότε Υπουργού Οικοδόμησης και Εγκατάστασης Mahmut Celal Bey (Bayar) σχετικά με τις δυσκολίες της εγκατάστασης των προσφύγων: «Δεν μπορούμε να τους εγκαταστήσουμε ούτε στο νησί ούτε στη καμένη γη. Μα ολόκληρη η χώρα

είναι καμένη και ερείπια από μία άκρη ως την άλλη άκρη. Που θα τους εγκαταστήσουμε;» (Arı, 1995:111).

Η Ανταλλαγή των Πληθυσμών και η προσφυγιά είναι το εγγύς παρελθόν, το χτες, της σύγχρονης τουρκικής ιστορίας. Παρόλο αυτό δεν είχε, για ένα μεγάλο διάστημα, καμία θέση στο επίσημο αφήγημα της χώρας, μόνο απουσία και σιωπή. Μέχρι την δεκαετία του 1980 η Ανταλλαγή των Πληθυσμών και η προσφυγιά δεν εξιστορούνται ως κύριο θέμα σε κανένα βιβλίο. Αναφέρονται μόνο έμμεσα και σε ελάχιστες περιπτώσεις. Ο Ακά Γούνδουζ στο μυθιστόρημα του το *Αστέρι του Δικμέν* (Aka Gündüz, *Dikmen Yıldızı,* 1928) χαίρεται για τον αφανισμό των Ρωμιών. Ο συγγραφέας Ρεσάτ Νούρη Γουντεκήν (Reşat Nuri Güntekin) κινείται σε εντελώς αντίθετη γραμμή. Το μυθιστόρημα του *Η Νύχτα της Φωτιάς* (*Ateş Gecesi,* 1942) είναι γεμάτο αναφορές σε αυτούς που έφυγαν και σε εκείνους που ήρθαν. Ο κεντρικός χαρακτήρας της διήγησης είναι ένας νεαρός. Νοσταλγεί τους Ρωμιούς που δεν βρίσκονται πια εκεί. Αγαπάει μία προσφυγόπουλα της οποίας η οικογένεια καταγόταν από την Ρόδο. Η φωνή του αφηγητή απεικονίζει τους ανταλλάξιμους με πολύ συμπαθητικά χρώματα διότι στον τρόπο ζωής μοιάζουν με τους Ρωμιούς που είχαν φύγει. Ο αναγνώστης συμμερίζεται την θλίψη και τη νοσταλγία αυτής της φωνής.

Ένας άλλος συγγραφέας, ο Σαμπαχαττίν Αλή στο μυθιστόρημα του *Τσιρκιντζέ* (Sabahattin Ali, *Çirkince*, 1947) διαμαρτύρεται για την απάθεια του κράτους απέναντι στους ανταλλάξιμους που είχαν εγκατασταθεί στην Ανατολή. Ο Γιακούπ Καντρί, επίσης, στο μυθιστόρημα του *Πανόραμα* (Yakup Kadri, *Panoroma*, 1953) δεν κάνει μεν λόγο για τους Ρωμιούς που υποχρεώθηκαν να εγκαταλείψουν την Μικρά Ασία αλλά αναφέρεται έμμεσα σε αυτούς μιλώντας για ανταλλάξιμους που ήρθαν από τα Βαλκάνια και εγκαταστάθηκαν στη Ανατολία (Μήλλας, 2003).

Δηλαδή σε πέντε συνολικά μυθιστορήματα μόνο δύο αναφέρονται ευθέως στην απουσία των Ρωμιών. Είναι δε χαρακτηριστικό ότι σε αυτά τα δύο μυθιστορήματα οι ερμηνείες και τα συναισθήματα των συγγραφέων είναι αντίθετα. Από την μία μεριά βλέπουμε την χαρά του εθνικιστή για την εθνοκάθαρση: για την απομάκρυνση του διαφορετικού, του Ρωμιού (Ακά Γούνδουζ, *Αστέρι του Δικμέν*). Από την άλλη τη θλίψη για την απώλεια ενός όμορφου και διαφορετικού παρελθόντος όπου οι Ρωμιοί ήταν συντοπίτες. Και τρία μυθιστορήματα αναφέρονται έμμεσα στον ερχομό των μουσουλμάνων προσφύγων χωρίς να κάνουν νύξη στους Ρωμιούς ανταλλάξιμους. Είναι γεγονός ότι η πρώτη προσφυγική γενιά στην Τουρκία δεν γράφει για τα βιώματα της. Μοναδική εξαίρεση είναι ο Νετζατί Τζουμάλι (Necati Cumalı). Ο Τζουμάλι στα δύο του μυθιστορήματα *Βροχές και Χώματα* και *Μακεδονία* (*Yağmurlar ve Topraklar,* 1973; *Makedonya,* 1976) διηγείται τον ξεριζωμό που βίωσε ως μικρό παιδί φεύγοντας από την Μακεδονία πριν την Ανταλλαγή των Πληθυσμών.

Στην τουρκική περίπτωση βλέπουμε ότι η πρώτη προσφυγική γενιά δεν έχει εκδώσει βιβλία και αναμνήσεις ούτε για τον ξεριζωμό της ούτε για τις δυσκολίες ενός καινούριου ξεκινήματος σε έναν ξένο χώρο. Γεγονός που δημιουργεί απορίες. Δεν είναι δυνατόν, σκέφτεται κανείς, οι πρόσφυγες που ήρθαν στην Τουρκία να μην ένιωσαν τίποτε για την τραυματική εμπειρία του ξεριζωμού ούτε για τις δυσκολίες που συνάντησαν εκεί όπου τους εγκατέστησαν.

Υπάρχουν διάφορες υποθέσεις που μπορεί να βοηθήσουν στην ερμηνεία αυτής της σιωπής:

(α) Η διαφορετική σημασία του 1922 στις δύο χώρες: για τους Τούρκους το έτος αυτό συμβολίζει την αρχή μίας καινούριας περιόδου που είναι συνυφασμένη με τις έννοιες της ανεξαρτησίας και ελευθερίας.

(β) Η ανακατασκευή της επίσημης τουρκικής θέσης: η τουρκική επίσημη ιστορία ανακατασκευάστηκε με στόχο να αποδειχτεί πως οι Τούρκοι ήταν ανέκαθεν στην Ανατολία και προσέφεραν στον πολιτισμό. Άρα δικαιούνται να έχουν εκεί το εθνικό τους κράτος. Σε μία τέτοια περίοδο λοιπόν δημιουργίας της γεωγραφικής έννοιας της πατρίδας και του έθνους δεν ήταν δυνατόν να ευδοκιμήσουν οι πολλές αναφορές σε άλλες πατρίδες εκτός Τουρκίας.

(γ) Το βάρος της επίσημης προσέγγισης: στην τουρκική περίπτωση ο ήρωας του απελευθερωτικού αγώνα, ο ιδρυτής του κράτους και ο δημιουργός της μεγάλης ιστορικής στιγμής ήταν το ίδιο πρόσωπο. Γεγονός που έκανε την επίσημη θέση να μη συζητείται καν για πολλά χρόνια. Ο τότε κάτοικος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ήταν ήδη ο "άλλος" της επίσημης θέσης. Αυτός ο "άλλος" έπρεπε και να εκσυγχρονιστεί και να γίνει μέλος του τουρκικού έθνους μέσα σε ένα μικρό χρονικό διάστημα. Ένας από τους σύγχρονους διανοούμενους της Τουρκίας, ο Τάνιλ Μπορά υποστηρίζει πως σε εκείνη την περίοδο ο "άλλος" της τουρκικής κοινωνίας δεν ήταν οι Έλληνες / Ρωμιοί, αλλά οι τότε Μουσουλμάνοι / Οθωμανοί. «Την πρώτη δεκαετία του νεοϊδρυθέντος κράτους, δηλαδή του σύγχρονου τουρκικού κράτους, στην κατασκευή της εθνικής ταυτότητας δεν παρατηρείται καμία συνεχής εχθρότητα κατά των Ελλήνων. Οι Έλληνες όταν αναφέρονται σε σχέση με τον τουρκικό απελευθερωτικό αγώνα δεν χαρακτηρίζονται από μία αντιπάθεια ή και εμπάθεια που συνηθίζεται σήμερα, αλλά έχουν μία θέση μέσα στο γενικό πλαίσιο της κατηγορίας "εχθροί". Αν λάβουμε υπόψη πως ο απελευθερωτικός αγώνας (1919-1922) ήταν ένας αγώνας ζωής και ύπαρξης για την τουρκική πλευρά ίσως αυτό να αποτελεί μία περίεργη απάθεια. Η σημασία της έλλειψης συγκεκριμένων αναφορών αυξάνεται ιδιαίτερα όταν λαμβάνουμε την σημασία του "άλλου" στη δημιουργία της εθνικής ταυτότητας. [...] Ο βασικότερος

λόγος αυτής της έλλειψης είναι το γεγονός ότι ο "άλλος" της σύγχρονης τουρκικής κοινωνίας ήταν το παρελθόν· το χτες της» (1998: 35). Αυτός λοιπόν θα μπορούσε να είναι ένας από τους λόγους που ήταν δύσκολο να γράφονται τότε βιβλία για τις "χαμένες πατρίδες", για τον πόνο του ξεριζωμού από το πατρογονικό σπίτι, για τον ερχομό των προσφύγων από τα Βαλκάνια στην Ανατολία, και, το πιο σημαντικό, για τις απορίες τους απέναντι σε όλες αυτές τις μεγάλες αλλαγές.

(δ) Το διαφορετικό γλωσσικό όργανο ίσως είναι μία άλλη εξήγηση. Πιθανόν οι πρόσφυγες έγραψαν κάτι στα οθωμανικά ή στα ελληνικά (ιδιαίτερα στην περίπτωση της Κρήτης). Η επόμενη γενιά των προσφύγων που μεγάλωσε στην Τουρκία είναι εξίσου πιθανόν ότι δεν ήξερε να διαβάζει τα γράμματα του ελληνικού αλφαβήτου. Να θυμίσουμε ότι, το 1928, στο νεοϊδρυθέν κράτος στο πλαίσιο της «επανάστασης των γραμματικών χαρακτήρων» είχε καταργηθεί και είχε απαγορευτεί η χρήση του οθωμανικού αλφαβήτου. Το λατινικό αλφάβητο είχε μπει σε ισχύ. Γεγονός που δημιουργούσε χάσμα με το εγγύς παρελθόν της κοινωνίας, με αποτέλεσμα τα χειρόγραφα, όσα τυχόν υπήρχαν, της πρώτης γενιάς των προσφύγων να μην είναι εύκολο να διαβαστούν από τους επόμενους. Βέβαια, ανεξαρτήτως αλφαβήτου μπορεί στα χειρόγραφα αυτά να εκδηλωνόταν μία διαφορετική ταυτότητα, πράγμα που έκανε δύσκολη την έκδοσή τους ως βιβλίων.

(ε) Το μορφωτικό επίπεδο των προσφύγων θα μπορούσε να είναι ένας άλλος, επιπρόσθετος, λόγος. Ακόμη και μία γρήγορη ματιά στην Γενιά του '30 στην Ελλάδα δείχνει πως οι έλληνες πρόσφυγες, στην πλειοψηφία τους, προέρχονταν από αστικές οικογένειες και από τα μεγάλα κέντρα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που βρίσκονταν στο δυτικό τμήμα της[8]. Οι μουσουλμάνοι πρόσφυγες δεν ήταν τόσο αστικοποιημένοι. Συνεπώς μπορεί να μην είχαν νιώσει τόση ανάγκη να γράψουν.

(στ) Είναι χαρακτηριστικό εντέλει ότι στην τουρκική περίπτωση δεν υπήρχαν –μέχρι το 2000– ούτε οι σύλλογοι προσφύγων ούτε ερευνητικά κέντρα. Με αποτέλεσμα τα περισσότερα στοιχεία –είτε προφορικές μαρτυρίες είτε έγγραφα– να χάνονται. Μόλις στις 30 Δεκεμβρίου του 2000 ιδρύεται το Ίδρυμα Ανταλλαγέντων της Λωζάννης (Lozan Mübadilleri Vakfı). Με την λειτουργία του Ιδρύματος η κληρονομιά της προσφυγικής γενιάς αρχίζει να γίνεται αντικείμενο συστηματικής καταγραφής με επιστημονικές με-

[8] Οι συγγραφείς της Γενιάς του '30 ήλθαν από τις παραλίες της Μικράς Ασίας ή από την Ιστανμπούλ. Ανάμεσά σ' αυτούς δεν υπάρχει ούτε ένας από τις εσωτερικές περιοχές της Μικράς Ασίας.

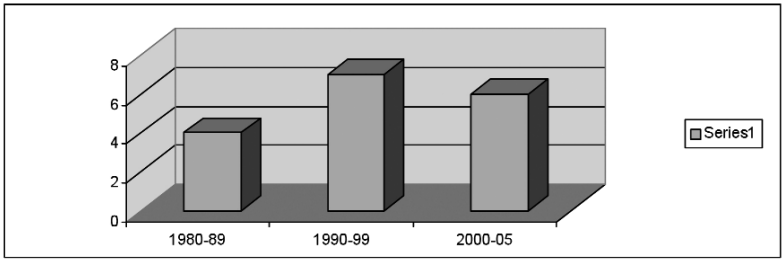
θόδους[9]. Το προγραμματικό κείμενο με τους στόχους του ιδρύματος (κάτω από την υποσημείωση 17) δείχνει πως οι ιδρυτές του με αφετηρία τους Ανταλλαγέντες επιδιώκουν να καλλιεργήσουν μία κουλτούρα ειρήνης με όλες τις χώρες του κόσμου και ειδικότερα με την Ελλάδα που είναι ο κατεξοχήν "εθνικός άλλος" της επίσημης προσέγγισης. Το Ίδρυμα έχει οργανώσει σημαντικά συνέδρια στα οποία πήραν μέρος Ελληνες και Τούρκοι ερευνητές. Και το πιο σημαντικό είναι το Ίδρυμα, όπως ακριβώς είχε κάνει παλαιότερα και το Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, δημιουργεί αρχείο και βιβλιοθήκη. Εξακολουθεί βέβαια να υπάρχει η αρκετά μεγάλη χρονική διαφορά μεταξύ της ίδρυσης δύο θεσμών και οι συνέπειές της.

4.- Η ανακάλυψη του 1922 από την τουρκική αφήγηση

Την δεκαετία του 1980 η σιωπή της προηγουμένης περιόδου στο συγκεκριμένο θέμα αρχίζει να "σπάει". Κυκλοφορούν διάφορα μυθιστορήματα και διηγήματα σχετικά με την Ανταλλαγή των Πληθυσμών, την προσφυγιά και τις "χαμένες πατρίδες", με ενδεχόμενες προεκτάσεις και σε έναν προβληματισμό για ζητήματα ταυτότητας.

Ο παρακάτω πίνακας παρουσιάζει την εμφάνιση των βιβλίων στην τουρκική αγορά σύμφωνα με τον χρόνο πρώτης έκδοσής τους ανά δεκαετίες. Βλέπουμε πως το αφήγημα του ξεριζωμού που ξεκινάει με τέσσερα βιβλία στη δεκαετία του 1980 διπλασιάζεται σχεδόν κατά την δεκαετία του 1990. Και τα πρώτα τέσσερα χρόνια της αμέσως επόμενης δεκαετίας η σχετική βιβλιογραφία έχει ήδη προλάβει την απότομη άνοδο της δεκαετίας του 1990.

Πίνακας Ι:



Παρακάτω παραθέτω τον κατάλογο των πεζογραφικών έργων της τουρκικής λογοτεχνίας με θέμα την προσφυγιά.

[9] Για περισ. πλη. βλ. http://www.lozanmubadilleri.org/greek.htm

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ Β[10]

1985, Φικρέτ Οτιάμ, *Αδελφός Παύλη* (Fikret Otyam, *Pavli Kardeş*).
1987, Σαλίμ Σενγούλ, *Εκείνοι Που Έφυγαν* (Salim Şengül, *Savrulup Gidenler*).
1988, Αχμέτ Γιορούλμαζ, *Αυτοί Που Άφησαν Σημάδια Στο Αϊβαλί* (Ahmet Yorulmaz, *Ayvalık'ta İz Bırakanlar*).
1988, Κεμάλ Γιαλτσίν, *Μία Προίκα Αμανάτι* (Kemal Yalçın, *Emanet Çeyiz*).
1990, Μάριο Λεβί, *Μπορεί Η Μαντάμ Φλορίδης Να Μην Επιστρέψει* (Mario Levi, *Madam Floridis Dönmeyebilir*).
1992, Μάριο Λεβί, *Η Καλύτερη Ιστορία Μας Για Την Αγάπη* (Mario Levi, *En Güzel Aşk Hikayemiz*).
1992, Φεριδέ Τσιτσέκ, *Η Άλλη Μεριά Του Νερού* (Feride Çiçek*, Suyun Öte Yanı*).
1995, Ερτούγρουλ Αλαδάγ, *Ανδονία, Ο Ξεριζωμός Από Την Μικρασία* (Ertuğrul Aladağ, *Andonia, Küçük Asya'dan Göç*).
1998, Γιασάρ Κεμάλ, *Δες τον Ευφράτη Που Αιμορραγεί* (Yaşar Kemal, *Fırat Suyu Kan Ağlıyor Baksana*).
1999, Αχμέτ Γιορούλμαζ, *Γενιές Είτε Η Ζωή Του Αϊβαλιού* (Ahmet Yorulmaz, *Kuşaklar ya da Ayvalık Yaşantısı*).
1999, Ερτούγρουλ Αλαντάγ, *Μαρία, Ο Πόνος Της Προσφυγιάς* (Ertuğrul Aladağ, *Maria, Göç Acısı*).
2001, Ισκένδερ Όζσου, *Οι Εξαντλημένοι Των Δύο Πατρίδων: Διηγούνται Αυτοί Που Έζησαν Τον Πόνο Του Ξεριζωμού* (İskender Özsoy, *İki Vatan Yorgunları: Mübadele Acısını Yaşayanlar Anlatıyor*).
2002, Γιασάρ Κεμάλ, *Το Νερό Που Πίνει Το Μυρμήγκι* (Yaşar Kemal, *Karıncanın Su İçtiği*).
2003, Γιασάρ Κεμάλ, *Τα Κοκόρια Της Αυγής* (Yaşar Kemal, *Tanyeri Horozları*).
2003, Κεμάλ Αναντόλ, *Ο Μεγάλος Χωρισμός* (Kemal Anadol, *Büyük Ayrılık*).
2003, Αλή Εζγέρ Οζγουρέκ, *Οι Πρόσφυγες, Ο Ατελείωτος Ξεριζωμός* (Ali Ezger Özyürek, *Muhacirler:Bitmeyen Göç*).
2003, Μέχμετ Τζόραλ, *13 Σεπτεμβρίου 1922 Σμύρνη* (Μεχμέτ Coral, *13 Eylül 1922 İzmir*).
2005, Ομέρ Άσαν, *Η Λίρα του Νίκου* (Ömer Asan, *Niko'nun Kemençesi*).

[10] Στην αρχή αναγράφεται ο χρόνος της πρώτης έκδοσης του βιβλίου, στη συνέχεια το όνομα του συγγραφέα (πρώτα όνομα και μετά επώνυμο), και ακολουθεί με πλάγια γράμματα ο τίτλος του βιβλίου στα ελληνικά. Μέσα στην παρένθεση περιλαμβάνονται οι ίδιες πληροφορίες στα τουρκικά.

Στον παραπάνω κατάλογο των συγγραφέων εκείνος που ξεχωρίζει είναι ο Γιασάρ Κεμάλ. Ως ηλικία και ως φήμη είναι μεγαλύτερος των υπολοίπων. Ο Γιασάρ Κεμάλ εκτός από μυθιστορογράφος έχει επιλέξει να είναι και εκφραστής ενός πολιτικού λόγου. Δίνει συνεντεύξεις σχετικά με ευαίσθητα θέματα στην Τουρκία όπως το "πρόβλημα της Ανατολής" και ο "εκδημοκρατισμός της χώρας". Αγωνίζεται για την ελευθερία της έκφρασης, και για όλους αυτούς τους λόγους πολλές φορές έχει κατακεραυνωθεί από τους υποστηρικτές της "επίσημης θέσης", και έχει αντιμετωπίσει πολλές μηνύσεις.

Ο Γιασάρ Κεμάλ μέχρι το 2000 επέλεγε για τις ιστορίες του τον "εξωτικό" χώρο της ανατολικής ή νοτιοανατολικής Τουρκίας[11]. Η διήγησή του εστιαζόταν στον εσωτερικό και τον εξωτερικό κόσμο του κεντρικού τους χαρακτήρα ο οποίος αγωνιζόταν κατά του φεουδαλικού κατεστημένου που τον περιέβαλλε. Στα τελευταία τρία βιβλία του συγγραφέα όμως, που αναφέραμε παραπάνω και τα οποία αποτελούν τριλογία, έχουν επέλθει ριζικές αλλαγές. Ο τόπος της διήγησης από τη μακρινή Ανατολή έχει μεταφερθεί στις δυτικές παραλίες της Μικράς Ασίας όπως και οι χαρακτήρες του. Η αναζήτηση ενός διαφορετικού τρόπου ζωής διατυπώνεται τώρα μέσα από τα βιώματα των πρωταγωνιστών του οι οποίοι είναι αντιμέτωποι με τις μεγάλες αλλαγές που θα φέρει το 1922 και η Ανταλλαγή των Πληθυσμών. Η διήγηση του συγγραφέα σε αυτήν την τριλογία περιέχει στοιχεία "αναχρονιστικά", και η προσπάθεια του να αναπλάσει ένα μάλλον εξιδανικευμένο παρελθόν κάνει τα τελευταία έργα του να μην είναι τόσο γοητευτικά, όσο τα προγενέστερα ήταν εξωτικά.

Από τους υπόλοιπους συγγραφείς ξεχωρίζουν ο Κεμάλ Γιαλτσίν (*Μία Προίκα Αμανάτι*)[12], η Φεριντέ Τσιτσεκόγλου (*Η Άλλη Μεριά Του Νερού*)[13] και ο Μάριο Λέβι (Mario Levi, *Η Καλύτερη Ιστορία Μας Για Την Αγάπη* και το *Μπορεί Η Μαντάμ Φλορίδης Να Μην Επιστρέψει).* Τα βιβλία αυτά κινούνται σε άλλο επίπεδο. Πρόκειται για "βιβλία καλά". Δεν υπάρχει προσπάθεια ωραιοποιήσης της δικής του πλευράς, του "εγώ" σε αντιδιαστολή με τον "άλλον". Το διάβασμά τους πείθει τον αναγνώστη για την αλήθεια της ιστορίας, και των χαρακτήρων της καθώς και για την ψυχολογία της περιόδου στην οποία αναφέρονται· και υπάρχουν λόγοι για αυτό.

---

[11] Τα εξής έργα του συγγραφέα έχουν μεταφραστεί και στα ελληνικά: *Ιντζέ Μεμέτ,* μετ. Ερμος Αργαίος, Αθήνα: Κέδρος, 1981 [σ. 380]; *Ο Θρύλος Των Χιλίων Ταύρων,* μετ. Πέτρος Μάρκαρης, Αθήνα: Κέδρος, 1981 [σ. 344]; *Ο Μεσόστυλος,* μετ. Αλίκη Τάσσιου, Αθήνα: Κέδρος, 1981 [σ. 416]; *Η Θυμωμένη Θάλασσα,* μετ. Παναγιώτης Αμπατζής, Αθήνα: Θεμέλιο, 1994 [σ. 463]; *Φύγανε Και Τα Πουλιά,* μετ. Παναγιώτης Αμπατζής, Αθήνα: Θεμέλιο, 1995 [σ. 92]; *Χρώματα Της Ζωής και Της Γραφής,* μετ. Μαρία Κουρούκλη, Αθήνα: Θεμέλιο, 1994 [σ. 168]; *Οι Αγάδες Του Ακτσάσαζ,* μετ. Παναγιώτης Αμπατζής, Αθήνα: Θεμέλιο, 1998 [σ. 601]; *Ιστορία Ενός Νησιού,* μετ. Παναγιώτης Αμπατζής, Αθήνα: Θεμέλιο, 1999 [σ. 334].

[12] Έχει εκδοθεί στα ελληνικά από τον εκδοτικό οίκο Λιβάνης.

[13] Έχει εκδοθεί στα ελληνικά από τον εκδοτικό οίκο Καστανιώτης.

Ο Μάριο Λέβι είναι ένας πολίτης της Τουρκίας που δεν έχει ξεριζωθεί. Θεωρεί όμως αυτούς που ξεριζώθηκαν συνανθρώπους του. Νιώθει ελλιπής λόγω της απουσίας τους, και η διήγηση του είναι γεμάτη με μία μελαγχολία όχι μόνο για το χαμένο παρελθόν άλλα και για ένα χαμένο παρόν και μέλλον.

Η Φεριντέ Τσιτσεκόγλου και ο Κεμάλ Γιαλτσίν έχουν απόψεις οι οποίες έχουν χαρακτηριστεί ως αριστερές. Η Τσιτσεκόγλου μάλιστα έχει φυλακιστεί για αυτές τις απόψεις της. Έννοιες όπως η εθνική και κοινωνική ενότητα, το μέλλον και το συμφέρον του κράτους δεν τους ενδιαφέρουν κατά προτεραιότητα. Για αυτούς, ο άνθρωπος ανεξάρτητα από το σε ποιά συγκεκριμένη εθνότητα και θρησκεία ανήκει, είναι πιο σημαντικός. Βάζουν στο επίκεντρο της διήγησης τους τα βιώματα του απλού ανθρώπου. Στα έργα τους όχι μόνο δεν καταβάλλεται προσπάθεια δικαιολόγησης της "επίσημης θέσης" αλλά αντιθέτως η θέση αυτή επικρίνεται έντονα, με το να παρουσιάζονται τα παθήματα και οι δυστυχίες των απλών ανθρώπων ως αποτέλεσμα αυτής ακριβώς της "επίσημης θέσης".

Ο Κεμάλ Γιαλτσίν είναι πρόσφυγας μίας διαφορετικής εποχής. Μετά το πραξικόπημα του 1980 αναγκάστηκε να ξεριζωθεί από την οικογένεια και από τη γη του και να ζητήσει πολιτικό άσυλο. Στη Γερμανία, όπου ζει ψάχνοντας για την ιδιοκτήτρια μίας προίκας ψάχνει ουσιαστικά για το δικό του χαμένο παρελθόν στην Ελλάδα ανάμεσα σε άλλους πρόσφυγες. Στην εξιστόρηση του αναφέρει τα λόγια ενός από αυτούς, ενός ηλικιωμένου ο οποίος παρομοιάζει τις κοινωνίες με κήπους. Δεν μπορεί να υπάρχει κήπος, λέει ο γέρος πρόσφυγας, μόνο με ενός τύπου βλάστηση ή ενός είδους οπωροφόρα δένδρα. Αντιθέτως η ομορφιά και η αξία του κήπου προέρχεται από τον πλούτο και την ποικιλία φυτών και δένδρων που εμπεριέχει. Ένας κήπος για να ονομάζεται κήπος πρέπει να διαθέτει αυτήν την ποικιλία. Φαίνεται πως ο συγγραφέας αρνείται εδώ την εθνική και πνευματική "ενότητα" που νιώθει ότι του επιβάλλεται. Την μεταφορά του κήπου με τα πολλά και διάφορα δέντρα τη χρησιμοποιεί και στις συνεντεύξεις του. Νοσταλγεί αυτόν τον κήπο και του λείπει, μία κοινωνία με διαφορετικά στοιχεία. Και το *Μία Προίκα Αμανάτι* του Γιαλτσίν αντιμετώπισε μηνύσεις, αλλά και βραβεύτηκε το 1998 με το βραβείο Αμπντί Ιπεκτσί.

Το μυθιστόρημα *Η Άλλη Μεριά Του Νερού* της Τσιτσεκόγλου ενσωματώνει όλες τις προσεγγίσεις που αναφέρθηκαν παραπάνω. Στο βιβλίο της υπάρχουν πρόσφυγες που έχουν έρθει από την απέναντι μεριά στο Αϊβαλί, και αυτοί που έφυγαν από το Αϊβαλί απέναντι στην Ελλάδα. Δύο σύγχρονοι πρόσφυγες: ένας Έλληνας που καταδιώκεται από την Χούντα των Συνταγματαρχών και έχει βρει καταφύγιο στην Τουρκία, και ένας υποψήφιος πρόσφυγας, Τούρκος αριστερός, "επαναστάτης", ο οποίος προσπαθεί να φύγει στην Ελλάδα για να σωθεί από το μετά το 1890 τουρκικό καθεστώς. Η συγγραφέας μεσα από τα βιώματα των χαρακτήρων της θέλει να δείξει πως όλοι οι πρόσφυγες υποφέρουν. Ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται

ότι η εξορία είναι η έκφανση της έλλειψης σεβασμού στο διαφορετικό τρόπο ζωής και σκέψης του "άλλου". Άνθρωποι επέλεξαν τη λύση της αυτοεξορίας και της προσφυγιάς είτε διότι είχαν διαφορετική γλώσσα και θρησκεία είτε διότι είχαν διαφορετική ιδεολογία... Ο κήπος με τα διαφορετικά δένδρα του Γιαλτσίν είναι, δυστυχώς, σαν να έχει βρει τρόπο ύπαρξης στις εξορίες που διηγείται η Τσιτσεκόγλου στο βιβλίο της.

Αυτή η έμφαση στο σεβασμό της διαφορετικότητας, του εξορισμένου και του ανθρωπιστή δίνουν τη δυνατότητα στους δύο συγγραφείς που προαναφέραμε να ταυτίζονται συναισθηματικά με όλους τους πρόσφυγες και να είναι σε θέση να απεικονίζουν με πειστικότητα τον εσωτερικό κόσμο των προσφύγων που πρωταγωνιστούν στα βιβλία τους και τα δεινά τους.

Η παραπάνω προσέγγιση πάντως δεν ισχύει για πολλά άλλα έργα. Ο Ηρακλής Μήλλας[14] υποστηρίζει ότι τα περισσότερα τουρκικά βιβλία που έχουν ως θέμα τους τον ξεριζωμό και την Ανταλλαγή των Πληθυσμών αναπαράγουν εθνικά στερεότυπα και ανησυχίες. Εμφανίζονται δηλαδή να υιοθετούν τα κριτήρια του εθνικισμού. Η διήγηση περιορίζεται στις δυστυχίες και τις αδικίες που υπέστη μόνο η "δική μας πλευρά", ενώ ο "άλλος" εμφανίζεται ως η κατεξοχήν αιτία των συμφορών "μας". Κοντολογίς, οι περισσότεροι συγγραφείς μέσω χαρακτήρων που πλάθουν εκφωνούν τα επιχειρήματα του εθνικισμού. Ο άνθρωπος χάνει την σημασία του στα βιβλία αυτά, το διάβασμα των οποίων μερικές φορές μπορεί και να είναι έως και ενοχλητικό για τους αναγνώστες με ανθρωπιστικές ευαισθησίες.

Άρα μιλάμε για δύο κατηγορίες συγγραφέων. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν εκείνοι που είναι υπέρ της αποδοχής του διαφορετικού. Δεν νιώθουν ευχαριστημένοι από την επίσημη προσέγγιση, ούτε για το παρελθόν ούτε για το παρόν, και ενδεχομένως ούτε για το μέλλον της Τουρκίας. Έχουν ένα διαφορετικό όραμα, το οποίο δεν εντάσσεται μέσα στο πλαίσιο του εθνικισμού και της "επίσημης θέσης". Για το λόγο αυτό, έχουν πολλές φορές αντιμετωπίσει δικαστικές διώξεις και εξορίες. Γράφοντας για την Ανταλλαγή των Πληθυσμών και την προσφυγιά ουσιαστικά διαμαρτύρονται απέναντι στον τρόπο ζωής που τους επιβάλλεται και τους περιβάλλει. Εκφράζουν την προτίμησή τους για έναν άλλο τρόπο ζωής όπου και οι «διαφορετικοί» να δικαιούνται να ζουν. Η κατηγορία αυτή των συγγραφέων, πάντως, είναι και η ίδια μία "μειονότητα".

* * *

Οι μεταφράσεις νεοελληνικών έργων (λογοτεχνικών και μη) στα τουρκικά που έχουν ως θέμα τη διαφορετικότητα και τον πολυεθνικό τρόπο συνύπαρξης ο οποίος

[14] «Η ανταλλαγή των πληθυσμών στην τουρκική λογοτεχνία. Ο "τόνος" των πηγών» στο: R. Hirschon [επιμ.], *Crossing the Aegean* (2003: 221-233).

θα τελειώσει με το 1922 και την Ανταλλαγή των Πληθυσμών, παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Συνολικά, 16 διαφορετικά βιβλία έχουν μεταφραστεί στα τουρκικά. Ιδιαίτερη μνεία αξίζει η μετάφραση του μυθιστορήματος *Ματωμένα Χώματα* της Διδούς Σωτηρίου. Η πρώτη έκδοση του βιβλίου έγινε το 1970 από τον εκδοτικό οίκο Σαντέρ (Sander Yayınları), και ήταν η πρώτη μετάφραση ελληνικού λογοτεχνικού βιβλίου στα τουρκικά με θέμα την προ του 1922 συνύπαρξη. Ο τίτλος του μυθιστορήματος στην τουρκική έκδοση είναι *Πες Χαιρετισμούς στην Ανατολή Εκ Μέρους Μου* και φαίνεται πως είναι εμπνευσμένος από τις τελευταίες φράσεις του: «Αντάρτη του Κιορ Μεμέτ χαιρέτα μου τη γη όπου μας γέννησε, Σελάμ Σοϊλέ… Ας μη μας κρατάει κακία που την ποτίσαμε μ' αίμα. Καχρ ολσούν σεμπέπ ολανλάρ! Ανάθεμα στους αίτιους!» (340/229)[15]. Ο ελληνικός τίτλος δίνει μεγαλύτερη έμφαση στα τραγικά συμβάντα που έλαβαν χώρα στη Μικρά Ασία, ενώ ο τουρκικός εκφράζει περισσότερο τον αποχαιρετισμό ενός μικρασιάτη πρόσφυγα από την Ανατολία. Βεβαίως η δεύτερη επιλογή κάνει τον τίτλο (και το έργο) πιο αποδεκτό στο τουρκικό κοινό παρά το *Ματωμένα Χώματα.* Επιπλέον, η τουρκική έκδοση δεν τελειώνει με την απλή κατάρα «στους αίτιους», αλλά ως εξής: «χίλιες κατάρες στους δήμιους που έκαναν αδελφούς να σκοτώσουν αδελφούς» (340/229). Διακηρύσσεται δηλαδή η γεωγραφική συγγένεια των λαών της Ανατολίας και εννοείται πως οι "αδελφοί" δεν ήταν εχθροί. Οι εχθροί ήρθαν από έξω, ως "δήμιοι".

Το 1982 τα *Ματωμένα Χώματα* επανεκδόθηκαν από τις εκδόσεις Αλάν (Alan Yayınları). Παρά το γεγονός ότι το έργο ήδη ήταν στην αγορά για 12 χρόνια, ο μεταφραστής και ο εκδοτικός οίκος δικάστηκαν στο Στρατοδικείο. Να υπενθυμίσουμε ότι είχε μεσολαβήσει το πραξικόπημα του 1980[16]. Η μήνυση κατά του βιβλίου βασίστηκε σε ένα νόμο που προβλέπει ποινές σε όσους έχουν κριθεί ότι βλάπτουν την ταυτότητα, το ήθος και τις αξίες του τουρκικού έθνους και του τουρκικού στρατού. Αρκετά ειρωνικά, την ίδια χρόνια, το 1982 η Διδώ Σωτηρίου βραβεύτηκε με το βραβείο Αμπντί Ιπεκτσί (Abdi İpekçi). Αθωώθηκε και το βιβλίο, που πραγματοποίησε από τότε περισσότερες από 15 εκδόσεις. Σήμερα τα πνευματικά δικαιώματα του μυθιστορήματος ανήκουν σε έναν άλλο εκδοτικό οίκο, τον Τζάν (Can Yayınları). Δυστυχώς οι εκδότες στην Τουρκία δεν συνηθίζουν να είναι

[15] Μεταξύ του πρωτοτύπου και μετάφρασης υπάρχουν και άλλες αλλαγές οι οποίες δεν έχουν άμεση σχέση με το θέμα μας και δεν θα αναφερθούν εδώ. Στο εξής ο πρώτος αριθμός παραπέμπει σε σελίδα της ελληνικής έκδοσης και ο δεύτερος της τουρκικής (σημ. επιμ.)

[16] Αυτή την περίοδο πολλά βιβλία απαγορεύτηκαν, οι συγγραφείς τους αλλά και άλλοι πνευματικοί άνθρωποι φυλακίστηκαν. Ούτε ο κινηματογράφος δεν μπορούσε να λειτουργήσει. Οι ταινίες που αφορούσαν τη ζωή και τα καθημερινά προβλήματα του πολίτη θεωρήθηκαν επικίνδυνες. Αυτή η περίοδος του κινηματογράφου χαρακτηρίζεται ως η περίοδος της πορνογραφίας για τον τουρκικό κινηματογράφο.

προσεκτικοί με τον αριθμό των εκδόσεων. Η επανέκδοση πάντως του έργου της Διδούς Σωτηρίου από τρεις διαφορετικούς εκδοτικούς οίκους και η συνεχής παρουσία του στην τουρκική βιβλιαγορά αναδεικνύουν τα *Ματωμένα Χώματα*[17] ή *Πες Χαιρετισμούς Στην Ανατολή Εκ Μέρους Μου* σε διαχρονικό ευπώλητον της μεταφρασμένης νεοελληνικής λογοτεχνίας στα τουρκικά.

Ακολουθεί ένας κατάλογος ο οποίος παρουσιάζει την μετάφραση στα τουρκικά ελληνικών έργων με θέμα τον ξεριζωμό και την προσφυγιά. Επειδή ο παρακάτω κατάλογος εμπεριέχει στοιχεία για το άνοιγμα της ελληνικής αφήγησης στα τουρκικά, πρώτα σημειώνονται οι πληροφορίες στα ελληνικά. Στην αρχή βλέπουμε τα επώνυμα και ονόματα των συγγραφέων και με πλάγιους χαρακτήρες τον τίτλο των έργων στα ελληνικά. Μετά τον ελληνικό τίτλο πάλι με πλάγιους λατινικούς χαρακτήρες σημειώνονται οι τίτλοι στα τουρκικά, και στην συνέχεια το όνομα του μεταφραστή. Μετά το όνομα του μεταφραστή, μέσα σε παρένθεση, σημειώνεται η γλώσσα από την οποία έγινε η μετάφραση. Το (Ε) για τα ελληνικά, το (Α) για τα αγγλικά και το (Γ) για τα γαλλικά. Το (;) σημαίνει πως είναι άγνωστο αν το έργο έχει μεταφραστεί από τα ελληνικά, αγγλικά η κάποια άλλη γλώσσα. Πριν την ημερομηνία έκδοσης στα τουρκικά γράφεται ο τόπος έκδοσης και στο τέλος μέσα σε [ ] ο αριθμός των σελίδων της τουρκικής μετάφρασης.

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ Γ

1.- Ανδρεάδης, Γιώργος:

Ταμάμα. Αγνοούμενη Του Πόντου: Tamama. Ragıp Zarakolu (;). Belge Yayınları, Marenostrum, İstanbul 1996 [σ. 112].
Τοδορόν. Temel Garip. Todoron. Sema Sandalcı (Ε). Belge Yayınları, Marenostrum, İstanbul 1998 [σ. 117].
Γιατί αδερφέ μου Χουσνού; Neden Kardeşim Hüsnü. Gülden Tuygan (;). Belge Yayınları, Marenostrum, İstanbul 1992 [σ. 131].
The Cryptochristians Klostoi: Those Who Returned Tenesur: Those Who have Changed, Salonika 1995. *Gizli Din Taşıyanlar.* Atilla Tuygan (A;). Belge Yayınları, Marenostrum, İstanbul 1997 [σ. 94].
Τολίκα(;): Tolika, "Bacikam al beni", Tanju İzbek (;). Belge Yayınları, Marenostrum, İstanbul 1999 [σ. 100].

[17] Σύμφωνα με τον Ραγίπ Ζαρακολού (Ragıp Zarakolu). Ο Ζαρακολού είχε εργαστεί στον εκδοτικό οίκο Αλάν (Alan) που το 1982 κυκλοφόρησε *Τα Ματωμένα Χώματα* καθώς και που έχει σήμερα τα δικαιώματα του βιβλίου. Είναι επίσης ιδιοκτήτης της σειράς Μάρε Νοστρούμ (Belge Yayınları, Mare Nostrum dizisi). Τον ευχαριστώ για τις πληροφορίες που μου έδωσε με το ηλεκτρονικό ταχυδρομείο. Για περισσότερες πληροφορίες σε σχέση με την περιπέτεια του μυθιστορήματος της Διδούς Σωτηρίου βλ. Mübadiller Sempozyumu'nun Anımsattıkları [Όσα μας θυμίζει το Συνέδριο της Ανταλλαγής των Πληθυσμών]. Yeniden Özgür Gündem (12 Νοεμβρίου 2003) σ. 5.

2.- Δούκας, Στρατής:

Ιστορία Ενός Αιχμαλώτου. Bir Esirin Anıları, Osman Bleda (E). Belge Yayınları, İstanbul 2003 [σ. 79].

3.- Πρεβελάκης, Παντελής:

Το Χρονικό Μίας Πολιτείας: Girit'te Bir Şehrin Hikayesi. Osman Bleda (E;). Belge Yayınları, Marenostrum, İstanbul 1997 [σ. 96].

4.- Πετρονώτης, Αργύρης:

Ένα απόσπασμα από μία επιστημονική εισήγηση. Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών: *Hacıustalar: Akdağmadeni'nden Aridea'ya Bir Mübadele Öyküsü*. İro Kaplangı (E). Kitap Yayınevi, İstanbul 2004 [σ. 63].

5.- Πολίτης, Κοσμάς:

Στου Χατζηφράγκου. Yitik Kentin Kırk Yılı. İzmir'in Hacı Frangu Semtinden. Osman Bleda (E;). Belge Yayınları, Marenostrum, İstanbul 1994 [σ. 295].

6.- Σωτηρίου, Διδώ:

Ματωμένα Χώματα. Benden Selam Söyle Anadolu'ya. (Γ). Can Yayınları, 2002 [σ. 202].

7.- Βενέζης, Ηλίας:

Το Αϊβαλί και ο Βενέζης (Μία μελέτη για τον Βενέζη, με πολλά αποσπάσματα για την προσφυγιά καθώς και γύρω από το θέμα της ταυτότητας. Έχει ενταχθεί στον κατάλογο, ακριβώς λόγω αυτών των αποσπασμάτων. Έχει γραφτεί στα τουρκικά): *Ayvalık ve Venezis, Yunan Edebiyatında Türk İmajı.* Herkül Millas (E). İletişim Yayınları, İstanbul 1998 [σ. 170].

8.- Ιορδανίδου, Μαρία:

Λωξάντρα: Loksandra. İstanbul Düşü. Osman Bleda (E;). Belge Yayınları, Marenostrum, İstanbul 1990 (B) [σ. 206].

9.- Ιωάννου, Γιώργος:

Η Μοναδική Κληρονομιά: *Yegane Miras.* Müfide Pekin (E). İletişim Yayınları, İstanbul 2002 [σ. 149].

10.- Νακράτζας, Γεώργιος:

Η καταγωγή των Ρωμιών στη Μικρασία (;): Anadolu Ve Rum Göçmenlerin Kökeni. İbram Onsunoğlu (?). Belge Yayınları, Marenostrum, İstanbul 2003 [σ. 305].

11.- Αυγουστίνος, Γεράσιμος:

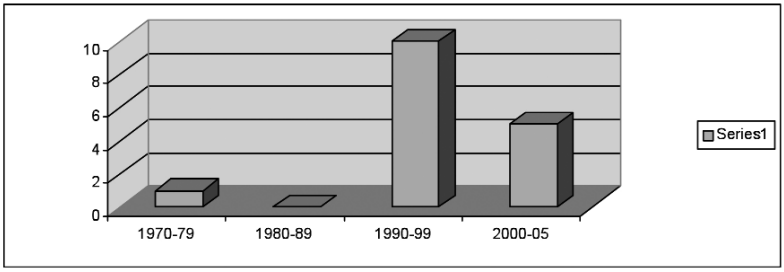
Οι Ρωμιοί της Μικρασίας (;): Küçük Asya Rumları. Devrim Evci (E). Ayraç Yayınları, Ankara 1997 (I. Basım) [σ. 369].

12.- Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών:

Έξοδος, τόμοι Α΄-Β΄, Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, Αθήνα 1980-82. (Μεταφράστηκαν οι μαρτυρίες ανά περιοχή από δύο τόμους που καλύπτουν τις δυτικές παραλίες και εσωτερικές περιοχές της Μικρασίας): *Göç, Rumların Anadolu'dan Mecburi Ayrılışı.* Damla Demirözü (E). İletişim Yayınları, İstanbul 2001 [σ. 301].

Να προσθέσουμε σ' αυτά, ότι το 2004 ένα ογκώδες μυθιστόρημα γραμμένο στα αγγλικά, *Birds Without Wings* του Louis de Bernieres μεταφράστηκε στα τουρκικά μέσα σε ένα μικρό χρονικό διάστημα μετά από την κυκλοφορία του στην Αγγλία[18]. Η μετάφραση του Bernieres μπορεί να ερμηνευτεί και ως "επένδυση" σε ένα θέμα που "έχει πέραση" στην Τουρκία.

Ο αριθμός των πρώτων εκδόσεων μεταφρασμένων ελληνικών έργων παρουσιάζεται στον παρακάτω πίνακα:



Συνοψίζοντας, βλέπουμε ότι το άνοιγμα της τουρκικής αφήγησης στην ελληνική, πάνω στο θέμα του ξεριζωμού και της ταυτότητας μέσα από μεταφράσεις ξεκίνησε κατά τη δεκαετία του 1970. Η τύχη, ωστόσο, του μυθιστορήματος *Ματωμένα Χώματα* το 1982, δηλαδή κατά την διάρκεια του στρατιωτικού καθεστώτος και των χρόνων που ακολούθησαν, εμπόδισε αυτό το άνοιγμα. Με την αλλαγή των συνθηκών κατά τη δεκαετία του 1990 παρατηρείται μία εκτίναξη του σχετικού ενδιαφέροντος, ενώ τα πρώτα τέσσερα χρόνια του νέου αιώνα ο αριθμός των βιβλίων που έχουν ήδη κυκλοφορήσει δείχνει πως η τάση αυτή συνεχίζεται.

[18] Louis de Bernieres, *Kanatsız Kuşlar,* İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2004 [σ. 665].

Το μεγαλύτερο αριθμό εκδόσεων-μεταφράσεων έργων της νεοελληνικής λογοτεχνίας με θέμα την προσφυγιά την έχει πραγματοποιήσει εκδοτικός οίκος Belge με την έκδοση 10 βιβλίων. Στη δεύτερη θέση, με την έκδοση τριών βιβλίων βρίσκεται ο εκδοτικός οίκος Ιλετισίμ (İletişim Yayınları). Για τον εκδοτικό οίκο Belge, τον ιδιοκτήτη του Ραγίπ Ζαρακολού (Ragıp Zarakolu) και τη σειρά *Mare Nostrum*, αξίζει να αναφερθούμε με περισσότερες λεπτομέρειες. Ο Ζαρακολού εκδίδει έργα μέσα στα πλαίσια μίας συγκεκριμένης προσέγγισης. Στο πρώτο βιβλίο της σειράς *Mare Nostrum* διαβάζουμε την εξής ανακοίνωση: «Η καινούρια μας εκδοτική σειρά αρχίζει με το μυθιστόρημα Λωξάντρα της Μαρίας Ιορδανίδου η οποία είχε γεννηθεί στην Ιστανμπούλ, είχε ζήσει το Βατούμ και την Αλεξάνδρεια και πέθανε 92 χρονών τον Δεκέμβριο του 1989 στην Αθήνα. Το *Mare Nostrum* είναι ένας λατινικός όρος. Οι Ρωμαίοι κατείχαν τη Μεσόγειο και την είχαν ονομάσει *Mare Nostrum*, δηλαδή "η δική μας θάλασσα". Και εμείς τώρα χρησιμοποιούμε την ίδια έκφραση Μαρε Νοστρούμ, "η δική μας θάλασσα", εννοώντας όμως την κοινή θάλασσα μας, τη θάλασσα όλων των μεσογειακών λαών, τη θάλασσα την οποία έχουμε μοιραστεί, έχουμε αγαπήσει, και έχουμε πολεμήσει και πεθάνει για αυτήν. Είναι η θάλασσα που μας δένει στενά, φορτωμένη με κοινές αναμνήσεις, η θάλασσα που περιέχει ενθουσιασμούς και ακρότητες. Αν θεωρήσουμε την Αδριατική, το Αιγαίο, το Μαρμαρά και τη Μαύρη Θάλασσα ως κομμάτια αυτής της θάλασσας, η Μαρία Ιορδανίδου είναι η καταλληλότερη συγγραφέας εφόσον στην προσωπικότητα της αντανακλάται ο πολιτισμός του κοσμοπολιτισμού. Στη σειρά μας θα πάρουν μέρος οι γιορτές των λαών. Το ταξίδι μας που θα ξεκινήσει με την Ιορδανίδου από την Ιστανμπούλ θα φτάσει μαζί με τους άλλους συγγραφείς σε άλλες πόλεις, σε άλλα λιμάνια, και νησιά, σε βουνά που κυνηγάνε τις θάλασσες και θα φτάσει μέχρι τον Καύκασο. [...] Η *Mare Nostrum* θα είναι μία ξεχωριστή σειρά. Θα μας γνωρίσει στον εαυτόν μας. Θα συμβάλει στην αλληλογνωριμία μας. Αυτή η περιπέτεια πιστεύουμε ότι θα αφορά και τους αναγνώστες μας».

Ο Ζαρακολού, το 2005, βραβεύτηκε από την Εταιρεία Συγγραφέων της Νορβηγίας και από το Υπουργείο Πολιτισμού της ίδιας χώρας. Ο επικεφαλής της Εταιρείας εξηγώντας τους λόγους σημείωνε τα εξής: «Ο βραβευόμενος εφέτος δεν είναι ένας άνθρωπος ο οποίος έχει αφιερωθεί στην κλασική ή τη σύγχρονη λογοτεχνία, αλλά στην κουλτούρα των μειονοτήτων. Αυτές οι μειονοτικές κουλτούρες αντιμετωπίζουν τη διαστρέβλωση και την εξουδετέρωση στη χώρα του. Ο βραβευόμενος μας αφιερώθηκε στην προστασία αυτής της μειονοτικής κουλτούρας που είναι τόσο εύθραυστη»[19]. Την ίδια στιγμή που Ζαρακολού βραβευόταν τού έγιναν δύο μηνύσεις με αφορμή την έκδοση δύο βιβλίων από τον εκδοτικό οίκο του. Το ένα ήταν του George Jerjiyan και είχε τον τίτλο *History Will Free All of Us* και το άλλο

[19] Η εφημερίδα Radikal, 13 Ιανουαρίου 2005, σελ. 4.

του Ζουλκούφ Κισανάκ *Τα Χαμένα χωριά* (Zülküf Kışanak, *Yitik Köyler*). Το πρώτο πραγματεύεται το αρμενικό ζήτημα και το δεύτερο έχει ως θέμα τα χωριά που ερημώθηκαν στην Ανατολική Ανατολία.

Η ερευνήτρια Ζέχρα Άσλι Ιγσίζ (Zehra Aslı Iğsız) δίνει τη δική της ερμηνεία για τη θέση του εκδοτικού οίκου Belge και τη σειρά *Mare Nostrum*. Σύμφωνα με την Iğsız οι εκδόσεις Belge έχουν συγκεκριμένους στόχους[20]. Οι μεταφραστές της σειράς *Mare Nostrum* δήλωναν στις πρώτες σελίδες των βιβλίων τους πως μετέφρασαν τα συγκεκριμένα βιβλία προκειμένου να συμβάλουν στην ελληνοτουρκική φιλία. Η Ιγσίζ υποστηρίζει πως οι διηγήσεις των μικρασιατών προσφύγων που προσφέρονται στο τουρκικό αναγνωστικό κοινό, κάτι που συνειδητά κάνει η σειρά *Mare Nostrum*, έχουν ιδιαίτερη σημασία. Η ελληνοτουρκική ανταλλαγή των πληθυσμών ήταν το τελευταίο βήμα προς την ομοιογενοποίηση του πληθυσμού της Ανατολίας, ώστε να δημιουργηθεί αυτό που η Ιγσίζ αποκαλεί «μονοφωνικό ανθρώπινο τοπίο» («monophonic human-space»). Η παρουσίαση των εμπειριών των μικρασιατών προσφύγων στο τουρκικό κοινό μέσω πολιτισμικών προϊόντων, έστω και αν κινείται σε αντιπροσωπευτικό επίπεδο, έχει συμβολική σημασία, με την έννοια της "επαναφαντασίωσης" ("re-imagination") των λαών της Ανατολίας. Με τις προσπάθειες αυτές δόθηκε έμφαση στην ελληνοτουρκική συνύπαρξη, στο μικρασιατικό παρελθόν εν γένει, και στα δεινά μιας περιόδου αποχωρισμών που οριστικοποιήθηκε ως συνέπεια του 1922. Η έννοια της πατρίδας βρέθηκε στο επίκεντρο αυτής της πολιτισμικής παραγωγής. Ο αναγνώστης διαβάζει τις ιστορίες για την ανταλλαγή των πληθυσμών με κατευθυνόμενη προοπτική: η συνύπαρξη των λαών είναι δυνατή. Γενικά, υποστηρίζει η Ιγσίζ, οι άνθρωποι στην Τουρκία περνούν σε μια νέα πορεία ανακάλυψης του παρελθόντος τους, πορεία η οποία άρχισε με προϊόντα πολιτισμού. Τις δύο τελευταίες δεκαετίες η παραγωγή αυτή, που φέρνει το παρελθόν της Ανατολίας στο τουρκικό παρόν, αυξήθηκε σημαντικά και διακρίνει κανείς μία συνειδητή προσπάθεια προκειμένου να δει το αναγνωστικό κοινό πως υπάρχουν και άλλα πράγματα, εκτός της εθνικότητας και της θρησκείας, που συνδέουν τους ανθρώπους, όπως η γεωγραφική συγγένεια, που επίσης καθιστούν δυνατή τη συνύπαρξη. Πιστεύει πως αυτή η "επαναφαντασίωση" έχει σχέση με την επιδίωξη ενός διαφορετικού μέλλοντος. Οπότε, πιθανώς, οι άνθρωποι που ασχολούνται επαγγελματικά με τα πολιτισμικά θέματα θα προσπαθούν και θα προτείνουν λύσεις στα καυτά σύγχρονα προβλήματα, μελετώντας τις τραγωδίες του παρελθόντος και αξιοποιώντας την έννοια της γεωγραφικής συγγένειας, με στόχο

[20] Το κείμενο αυτό χρησιμοποιήθηκε σε μία έρευνα στην οποία συνεργάστηκα με τον Αλέξανδρο Πέτσα για το Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας. Θα θέλαμε και από τη θέση αυτή, να ευχαριστήσουμε την κ. Ιγσίζ, που μας παραχώρησε την ανέκδοτη εργασία η οποία έχει τίτλο *From Landscape to Sensescapes of Anatolia: Viewing Asia Minor Refugee Memory Narratives of Homeland in Post-1980 Music and Literature Productions in Turkey*.

πάντοτε την ειρηνική συμβίωση. Στη σειρά *Mare Nostrum* η πολυφωνία του παρελθόντος της Μικράς Ασίας προβάλλεται ως αντίθεση προς τον εθνικιστικό, ομοιογενή και μονοφωνικό λόγο που επιβάλλουν οι επίσημες θέσεις. Το έτος 2002 ο εκδοτικός οίκος Belge έλαβε το βραβείο ελληνοτουρκικής φιλίας και ειρήνης Αμπντί Ιπεκτσί (Abdi İpekçi) για τη σειρά αυτή.

Το θέμα της προσφυγιάς και η αναζήτηση μίας διαφορετικής ταυτότητας έγιναν πηγή έμπνευσης και για κινηματογραφικές ταινίες στην Τουρκία. Το 1991 η σκηνοθέτης Τομρίς Γκιριτλιόγλου (Tomris Giritlioğlu)[21] γύρισε μία ταινία που είχε τον ίδιο τίτλο με το μυθιστόρημα της Φεριντέ Τσιτσεκόγλου, *Η Άλλη Μεριά Του Νερού*. Η ταινία αποδίδει πιστά το πνεύμα του βιβλίου. Περιγράφει τα βάσανα των προσφύγων που προκαλούνται από τις επίσημες αρχές, οι οποίες δεν είναι ανεκτικές στο διαφορετικό τρόπο ζωής και σκέψης. Η δεύτερη ταινία *Yazı Tura* (*Κορώνα-Γράμματα*) προβλήθηκε τους τελευταίους μήνες του 2004. Σκηνοθέτης και σεναριογράφος ήταν ο Ουγούρ Γουτζέλ (Uğur Yücel), γνωστός ηθοποιός στην Τουρκία. Στο *Yazı Tura*, όπως είναι φανερό και από τον τίτλο του, υπάρχουν δύο αυτοτελείς ιστορίες. Η πρώτη εντύπωση είναι πως πρόκειται για δύο ξεχωριστές ταινίες μικρού μήκους.

Η πρώτη ιστορία αρχίζει με την επιστροφή ενός στρατιώτη στην πατρίδα του την Καππαδοκία. Καταλαβαίνουμε πως επιστρέφει από την υποχρεωτική του θητεία στην ανατολική Τουρκία. Του λείπει το ένα πόδι. Πίσω στο πατρικό του σπίτι ζει με τα σύνδρομα του πολέμου. Συγκρούεται συχνά με τους ανθρώπους που είναι είτε ξένοι είτε περιφρονητικοί απέναντι στις εμπειρίες του. Στη συνέχεια καταλαβαίνουμε πως ο νεαρός είχε αγαπήσει μία κοπέλα στην κοντινή κωμόπολη και πως η οικογένεια της κοπέλας, για λόγους που δεν διευκρινίζονται πλήρως, είχε αναγκαστεί να επιστρέψει στο χωριό της καταγωγής τους στην ανατολική Τουρκία. Η κοπέλα ή μάλλον η ανάμνησή της καλεί τον ήρωα σε μία στιγμή που η ένοπλη σύγκρουση εξελίσσεται σε όλη την σφοδρότητα της. Ο σκηνοθέτης χρησιμοποιεί απλώς την οπτασία της κοπέλας. Δεν ξέρουμε αν ζει εκεί, αν ανήκει και πολεμάει στο αντίπαλο προς τις τουρκικές δυνάμεις ή αν είναι μία αμέτοχη νεαρή γυναίκα που ζει στο πατρικό της σπίτι. Τον καλεί όμως σε μία άσχημη στιγμή της σύγκρουσης, τη στιγμή που ο ήρωας της ταινίας απαντάει στο κάλεσμά της, τραυματίζεται και χάνει το πόδι του. Η αποστασιοποίηση του σκηνοθέτη και από τους δύο εμπόλεμους είναι πολύ χαρακτηριστική. Στο τέλος της ταινίας ο πρωταγωνιστής, ανήμπορος να προσαρμοστεί στη ζωή, αυτοκτονεί.

[21] Η ίδια σκηνοθέτης βασιζόμενη σε ένα άλλο βιβλίο γύρισε μία ταινία σχετικά με τον φόρο περιουσίας: Salkım hanımın Taneleri. Η ταινία ασκούσε δριμεία κριτική στην πολιτική εκείνη που σκόπευε να εκτουρκίσει την οικονομία τιμωρώντας τους «διαφορετικούς», δηλαδή τους Ρωμιούς, τους Αρμένηδες, τους Εβραίους και τους Ντονμέδες, κατοίκους της χώρας.

Η δεύτερη ιστορία διαδραματίζεται στην Ιστανμπούλ μετά τους σεισμούς της 17 Αυγούστου. Ο κεντρικός χαρακτήρας της διήγησης είναι επίσης ένας πρώην στρατιώτης που έχει κάνει την θητεία του στην ανατολική Τουρκία. Με την επιστροφή του ανοίγει ένα περίπτερο για να βγάζει το ψωμί του. Ο σεισμός της 17ης Αυγούστου όχι μόνον κατεδαφίζει το περίπτερο του αλλά και την προηγούμενη ζωή του, εφόσον είναι η αφορμή για να γνωρίσει την πρώτην αγάπη του πατέρα του και το παιδί της. Το γεγονός ότι η γυναίκα είναι Ρωμιά δεν φαίνεται να ενοχλεί τόσο τον ήρωα όσο ο ετεροθαλής αδελφός του, που είναι ομοφυλόφιλος πλήρως συμφιλιωμένος με τον εαυτόν του. Δεν κρύβει δηλαδή τη διαφορετική του ταυτότητα! Ο κεντρικός ήρωας, ως άνδρας ενοχλείται αφάνταστα από την ομοφυλοφιλία του αδελφού του. Τον αρνείται. Κάθε προσπάθεια επαφής που προέρχεται από αυτόν και το περιβάλλον του και έχει στόχο να αποσπάσει την αποδοχή του τον αγριεύει ακόμη περισσότερα. Η οικειότητά του με το θάνατο που την έχει αποκτήσει στο στρατό τον κάνει τρομακτικά σκληρό. Τρομοκρατεί ακόμη και τους ανθρώπους του υποκόσμου. Από την άλλη μεριά, ο θεατής παρακολουθεί και τα βάσανα της Ρωμιάς γυναίκας, βάσανα που τα προκάλεσε ο ξεριζωμός από την πατρίδα και η υποχρεωτική φυγή από το πατρικό τους σπίτι. Και ακόμη το πώς ο πατέρας του παιδιού της της έχει συμπεριφερθεί ως «εθνικός άλλος» με αποτέλεσμα η γυναίκα να αναγκαστεί να φύγει μαζί με το μικρό της παιδί, να ξεριζωθεί. Σ' αυτόν τον τρόπο τα παιδιά ενός πατέρα θα μεγαλώσουν χωριστά. Ο ομοφυλόφιλος αδελφός τελικά, στην προσπάθειά του να επικοινωνήσει με τον «εκατό τοις εκατό» άνδρα αδελφό του κάνει χρήση των κωδίκων «της μαγκιάς» και καταφέρνει να συμφιλιωθεί μαζί του. Αν και αρκετά ειρωνικά για να προστατέψει τον αδελφό του από κάποιους που θέλουν να τον βλάψουν, ο άνδρας αδελφός-προστάτης γίνεται δολοφόνος και προτιμάει να πεθάνει παρά να συλληφθεί. Η κατάληξη της δεύτερης ιστορίας δείχνει στο θεατή πως οι δύο κεντρικοί ήρωες δεν μπόρεσαν να ζήσουν μία απλή ζωή λόγω της εμπειρίας του πολέμου, όπου συνυπηρέτησαν στην ίδια ομάδα. Και χάθηκαν...

Η ταινία δέχτηκε πολλές κριτικές. Ο σκηνοθέτης της κατηγορήθηκε για πρωτόλειο ενθουσιασμό επειδή επιδίωξε να στριμώξει στην ταινία του πολλές καταστάσεις καταφεύγοντας σε υπερβολές, χαρακτήρων και γεγονότων. Ο ίδιος απέφυγε να ερμηνεύσει την ταινία του. Εκείνο που φαίνεται να διέφυγε από τους κριτικούς είναι η επικοινωνία των δύο ιστοριών, που είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, και σηματοδοτούν μία ενότητα. Η σύνθεσή τους περιλαμβάνει ένα μήνυμα. Όπως είναι φανερό, στην τελευταία ιστορία δεν υπάρχει ελπίδα διόρθωσης του παρελθόντος. Η τύφλωση του εθνικισμού έχει καταφέρει να χωρίσει τους δύο αγαπημένους και τον πατέρα από το γιο. Έχει τερματιστεί με ξεριζωμό και προσφυγιά. Έχει γίνει αιτία πολλών δινών. Ενώ στην πρώτη, παρόλο που υπάρχει πόλεμος και στρατιωτικές συγκρούσεις, ακόμη υπάρχει ελπίδα. Μπορεί ο στρα-

τιώτης να μην τραυματιστεί και συνεπώς να μπορέσει να απαντήσει στο κάλεσμα της παιδικής αγάπης του.

Η τρίτη ταινία είναι η πιο πρόσφατη. Λέγεται *Περιμένοντας Τα Σύννεφα (Bulutları Beklerken)* και σκηνοθέτης της είναι η Γιεσίμ Ουστάογλου (Yeşim Ustaoğlu)[22]. Η προβολή της άρχισε τον Δεκέμβριο του 2004. Η Ουσταόγλου στην αρχή της ταινίας αναφέρει πως για το γύρισμά της την ενέπνευσε το βιβλίο *Ταμαμά*. Παρατηρούμε εδώ για μία ακόμα φορά την επιρροή της λογοτεχνίας στον κινηματογράφο και στη συγκρότηση της αφήγησης. Η ταινία θυμίζει πολύ ντοκιμαντέρ. Βλέπουμε τον ξεριζωμό στον Πόντο και την απόφαση μίας νέας να συνεχίσει την ζωή της στην Τουρκία με διαφορετική ταυτότητα. Ο προβληματισμός της, ως ηλικιωμένης γυναίκας στα στερνά της ζωής, για την ταυτότητά της, είναι το κύριο θέμα της ταινίας. Συναντούμε δηλαδή και πάλι τρεις ανθρώπους που αναζητούν μία εναλλακτική αφήγηση, διαφορετική από την επίσημη, και χρησιμοποιούν για αυτό τις ιστορίες του ξεριζωμού και της προσφυγιάς.

* * *

Είναι φανερό ότι η συγγραφή ή η μετάφραση βιβλίων τα οποία ανακαλούν την πολυεθνική εικόνα της Μικράς Ασίας δεν είναι ένα τυχαίο γεγονός. Είτε πρόκειται για συνειδητή επιλογή είτε για υποσυνείδητη. Οι άνθρωποι οι οποίοι δεν νιώθουν ευχαριστημένοι από την επίσημη θέση του κράτους για το παρελθόν, το παρόν και ενδεχομένως για το μέλλον της χώρας τους αναζητούν μία εναλλακτική λύση μέσα από τις ιστορίες της προσφυγιάς. Βέβαια αυτή η αναζήτηση της διαφορετικότητας είναι σχετικά πρόσφατο φαινόμενο. Μέχρι τη δεκαετία του 1980 ελάχιστοι άνθρωποι διέθεταν την τόλμη να εκφράζουν σκέψεις και θέσεις οι οποίες να διαφοροποιούνται από τις επίσημες θέσεις. Ξεκινώντας από το 1985 παρ' όλες τις πολιτικές πιέσεις πάνω στην πολιτισμική έκφραση, το θέμα της προσφυγιάς και του ξεριζωμού, μαζί με την αναζήτηση ενός διαφορετικού τρόπου ύπαρξης, και συνύπαρξης, εμφανίζεται όλο και ένα πιο συχνά. Ο εθνικός «άλλος» της επίσημης αφήγησης γίνεται συνάνθρωπος των ανθρώπων που αρνούνται κάθε είδους συμπόρευση με τις επίσημες θέσεις. Το βραβείο Αμπντί Ιπεκτσί έχει πολύπλευρη σημασία. Επιβραβεύει αυτούς που απορρίπτουν τους περιορισμούς του εθνικισμού. Συμβάλλει στη δημιουργία πνευματικής επικοινωνίας ανάμεσα σε ανθρώπους που αρνούνται να συμφωνούν με στερεότυπα, γενικώς, και επίσημες θέσεις. Μπορεί να λειτουργεί και ως μία προστατευτική πνευματική ασπίδα. Η τουρκική αφήγηση, εν-

[22] Προηγουμένως έχει γυρίσει το Σημάδι (İz) και Το Ταξίδι Στον Ήλιο (Günese Yolculuk).

δεχομένως και η τουρκική κοινωνία μέσα από τις αφηγήσεις του ξεριζωμού και της προσφυγιάς φαίνεται να αναζητάει ένα διαφορετικό ταξίδι μέσα στο χρόνο και στο χώρο.

Damla Demirözü

Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi
Ankara Üniversitesi
Sıhhiye, 06100-ANKARA (Turkey)
ddemirozu@hotmail.com

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Abrahams, M. H. (1985), *A Glossary of Literary Terms,* Cornell University: Harcourt Brace College Publishers.

Anderson, B. (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, N. York-London [Ελληνική μετάφραση Π. Χαντζαρούλα με τον τίτλο *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, Αθήνα: Νεφέλη, 1997].

Ari, K. (1995), *Büyük Mübadele, Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Bora, T. (1998), «Milli Kimliğin Kuruluş Döneminde Resmi Metinlerde 'Yunan Düşmanlığı' Neden Eksikti, Nereye Gitmişti?» *Defter,* İstanbul: Metis Yayınları: 11, Sayı 32.

Çağlar, K. (2004), *Memalik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne,* İstanbul: Ietişim Yayınları.

Çanli, M. (1994), «Yunanistan'daki Türklerin Anadolu'ya Nakledilmesi», Tarih ve Toplum 130, Ekim, s. 51-59.

Lipmann, W. (1922), *Public Opinion*.

Millas, H. (2003), *Crossing the Aegean,* edited by Renee Hirschon, New York & Oxford: Berghahn Books.

Πολιτης, Λ. (1993), *Η Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας,* Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Somers M.-Gibson G. (1994), «Recalling The Epistemological "Other". Narrative and Social Theory and The Politics of Identity», *Social Theory and The Politics of Identity,* Cambridge.

Sotiriou, D. (1989[11]), *Benden Selam Söyle Anadolu'ya*, μτφρ. Atilla Tokatli, İstanbul: Alan Yayıncılık.
Θεοτοκας, Γ. (1988), *Ελεύθερο Πνεύμα,* Αθήνα.
Vitti, M. (1995), *Η Γενιά του΄30. Ιδεολογία και Μορφή,* Αθήνα: Ερμής.
Yordanidou, M. (1990), *Loksandra. Istanbul Düşü*, μτφρ. Osman Bleda, Κωνσταντινούπολη: Marenostrum.

Recibido: 03.03.2010
Aceptado: 05.05.2010

A LA MEMORIA DEL POETA YORYIS PAVLÓPULOS (1924-2008)

RESUMEN: el 26 de noviembre de 2008 dejaba esta vida el poeta griego Yoryis Pavlópulos, uno de los más destacados representantes de la primera generación poética griega de posguerra. La poesía de Pavlópulos presenta influencias que comienzan en los propios autores clásicos griegos, sobre todo Homero, y que terminan, a través de Dionisios Solomós, Macriyanis y la canción popular griega, en la poesía moderna de Yorgos Seferis, Ezra Pound, T. S. Eliot y Jorge Luis Borges.

PALABRAS CLAVE: poesía griega moderna, primera generación de posguerra, Yoryis Pavlópulos.

ABSTRACT: On November 26, 2008 the Greek poet George Pavlopoulos left this life. He was one of the most distinguished representatives to the so-called first post-war generation of Greek poetry. Pavlopoulos poetry shows influences that start in the classical Greek authors themselves, specially Homer, and ending, by Dionisios Solomós, Macriyanis and Greek popular song, on Yorgos Seferis, Ezra Pound, T. S. Eliot and Jorge Luis Borges' modern poetry.

KEY-WORDS: Modern Greek poetry, first post-war generation, George Pavlopoulos.

Yoryis Pavlópulos, poeta muy conocido y admirado en la propia Grecia y no suficientemente conocido fuera de Grecia, ha sido considerado unánimemente por la crítica literaria de su país como uno de los más destacados representantes de la primera generación poética griega de posguerra[1]. El día

26 de noviembre de 2008, a la edad de 84 años, dejaba esta vida. El entonces ministro griego de Cultura, Mijalis Liapis, expresó en su declaración oficial de condolencia lo siguiente: «Ο Γιώργης Παυλόπουλος υπήρξε από τους σημαντικούς ποιητές της μεταπολεμικής γενιάς. Το έργο του ξεπέρασε τα ελληνικά σύνορα και διδάσκεται στα σχολεία μας καθώς αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα της ελληνικής ποίησης». Por deseo expreso del poeta las exequias fúnebres se realizaron con la mayor sencillez posible y sin discursos ni invitaciones oficiales previstas. Pavlópulos fue enterrado en el cementerio de Pirgos, en una tumba que él mismo había diseñado, cerca de la tumba de su amigo el poeta Takis Sinópulos. En el momento del sepelio adquirían un especial significado los versos del propio poeta: «...το φως της ημέρας / ήταν σταματημένο και φευγάτο / και κάποιος κήδευε κάποιον σε μια βάρκα / έλαμνε αργά κι άκουγα τα κουπιά /…αλλά δεν ήξερα σε ποιόν ήθελα να φωνάξω / γιατί ο άνθρωπος με τα κουπιά κι ο πεθαμένος / ήμουν εγώ», «…la luz del día / estaba detenida y desapareciendo / y alguien enterraba a uno en una barca / remaba despacio y yo oía los remos /… pero no sabía a quién quería gritar / porque el hombre con los remos y el muerto / era yo mismo» (versos del poema «La Barca», incluido en su libro *Las llaves maestras*). Nuestro postrero adiós al poeta también se puede expresar con sus propios versos:

El sol está todavía alto
y el mar brilla
y tú bajas ahora la escalera
entre la luz y la fama
de un día inolvidable.
(«Día inolvidable», de su libro *Πού Είναι Τα Πουλιά;*)

Yoryis Pavlópulos nació en Pirgos de Ilía el 22 de junio de 1924, donde vivió ininterrumpidamente desde 1951 hasta el día de su muerte, en 2008. Pu-

[1] Sobre la vida y la obra de Yoryis Pavlópulos, véanse, por ejemplo, nuestros estudios «Yoryis Pavlópulos. Selección de poemas», *Fortunatae* 7 (1995) 345-373; «Yoryis Pavlópulos. Poemas», *La Página* 23 (1996) 85-100; «La poesía de Yoryis Pavlópulos», *Revista de Filología* 20 (2002) 177-191; «Yoryis Pavlópulos, un poeta griego de la primera generación de postguerra», en: J. M.ª Nieto Ibáñez (ed.), *Lógos Hellenikós, Homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo,* León: Univ. de León, 2003, pp. 697-704; «Yoryis Pavlópulos. Nuevos poemas. Introducción y versiones», *La Página* 52, año XV, núm. 2 (2003) 62-79; «El lugar de Yoryis Pavlópulos en la poesía griega moderna», en: J. Alonso Aldama-C. García Román-I. Mamolar Sánchez (eds.), *Στις αμμουδιές του Ομήρου*. *Homenaje a la profesora Olga Omatos*, Vitoria: Servicio Editorial Universidad País Vasco, 2007, pp. 609-619.

blicó los siguientes libros de poesía: *El Sótano* (*Το κατώγι*, Atenas: Ermís, 1971), *El Saco* (*Το σακί*, Atenas: Kedros, 1980), *Las Llaves Maestras* [2] *(Τα αντικλείδια*, Atenas: Stigmí, 1988, reimpr. 1994), *Treinta y Tres Haiku* (*Τριάντα τρία χαϊκού*, Atenas: Stigmí, 1990), *La Gitana* [3] (*Της γύφτισσας*, Pirgos 1996), *Un poco de arena* (*Λίγος άμμος*, Atenas: Nefeli, 1997), *Poemas 1943-1997* (*Ποιήματα 1943-1997*, Atenas: Sokolis, 2001), *¿Dónde están los pájaros?* (*Πού είναι τα πουλιά;* Atenas: Kedros, 2004), *Que no los olvide* (*Να μην τους ξεχάσω*, Atenas: Kedros, 2008). Se puede decir que, al igual que le ocurre a Cavafis o a Seferis, Pavlópulos no fue un poeta particularmente prolífico, pues su obra consta de 7 colecciones poéticas, aparte de su libro recopilatorio *Poemas 1943-1997*, con unos 189 poemas, que no sobrepasan las 250 páginas. Poco antes de su muerte se publicó además su libro *Cartas desde América* (*Γράμματα από την Αμερική*, Atenas: Gavriilidis, 2008).

Como discípulo y amigo personal de Yorgos Seferis, colaboró en el volumen colectivo *Sobre Seferis* (*Για τον Σεφέρη*, Atenas: Ermís, 1961), obra en homenaje a Seferis por los treinta años de *Strofí*, con su estudio «De una primera emoción». Se encargó además de la edición de la novela del prosista griego Nicos Gavriil Pentzikis (Tesalónica, 1908-1993) titulada *La Novela de la Señora Ersi* (1966) y de la obra en prosa del también prosista griego Nicos Cajtitsis (26.2.1926 Gastouni / Ilia, 25.3.1970 Patras) titulada *La aventura de un libro* (1965). Presentan un gran interés las numerosas cartas que se conservan de su correspondencia con Nicos Cajtitsis, las cuales completan, por otra parte, la obra literaria de Cajtitsis y que fueron editadas por Augi-Vanna Maggel[4]. Con su amigo el poeta Takis Sinópulos (1917-1981), nacido también en Pirgos, compuso en su juventud poemas comunes, los cuales fueron recogidos en la obra de Sinópulos (*Colección I*, 1951-1964, Atenas 1976, pp. 38, 62 y 229). Tanto los prosistas Pentsikis y Cajtitsis como el poeta Sinópulos son amigos del poeta y, como el propio Pavlópulos, miembros de la primera generación literaria griega de postguerra. Entre los amigos personales de Pavlópulos también conviene tener presente, entre otros, al prosista Ilías J. Papadimitracópulos, natural también de Pirgos y residente desde la década de los 80 en la isla de Paros.

---

[2] Sobre esta obra véase nuestra versión al castellano, *Yoryis Pavlópulos, Las Llaves Maestras*, edición bilingüe con introd., trad. y notas, Santa Cruz de Tenerife: Ed. La Granja, 1995; *Yoryis Pavlópulos, Las Llaves Maestras*, Edición en CD-Rom, ed. electrónica, Santa Cruz de Tenerife: Álamo Ediciones Multimedia, 1997.

[3] Para este libro véase Γιώργης Παυλόπουλος, *Της γύφτισσας*, eds. P. Levi, D. Sideri Speck, Á. Martínez Fernández, Th. Dufresne, Pirgos Ilias: Editorial Elefceru, 1996, pp. 12-15.

[4] Véase sobre este libro, nuestra reseña «Nikos Kachtitsis, *Ta Grámata tu Nicu Kajtitsi ston Gioryi Pavlópulo*», *Fortunatae* 14 (2003) 289-290.

Pavlópulos comenzó a escribir poemas en 1941. En las Letras se había dado a conocer en 1940 con la publicación de dos relatos en el periódico de Pirgos *Patrís*. Su primera publicación poética apareció en 1943 con su poema «El muerto G.P.» en la revista literaria *Odysseas*, que editaba, en los años de la ocupación alemana, Pavlópulos como secretario del Comité de Redacción y sus amigos de Pirgos.

Sus poemas se han traducido en muchos países (Inglaterra, Francia, Alemania, España, Italia, Polonia, Rusia, EE.UU. y Canadá) y entraron a formar parte de los libros de texto de la enseñanza secundaria en Grecia. El propio poeta participó en numerosos Congresos y Encuentros de poetas en Grecia y en el extranjero. Era miembro fundacional de la Sociedad General de Autores Griegos. Aparte de la poesía, se ocupó de la pintura como aficionado. Por iniciativa de varios amigos suyos se incluyeron obras suyas en la Exposición Nacional Griega de Pintura de 1977 en Atenas. Pavlópulos era miembro fundacional de la Sociedad Griega de Pintores.

Los poemas de Pavlópulos, todos en verso libre, tienen un fuerte carácter de experiencia personal. Pavlópulos descubría la poesía fundamentalmente en la vida diaria. En palabras del propio Pavlópulos, «Δεν έχει σημασία να γίνουμε ποιητές, σημασία έχει να ζήσουμε σαν ποιητές». Por lo demás, la poesía de Pavlópulos presenta influencias que se remontan a los propios autores clásicos griegos, especialmente Homero, y que terminan, a través de Dionisios Solomós, Macriyanis y la canción popular griega, en Yorgos Seferis, Ezra Pound, T. S. Eliot y Jorge Luis Borges. No es casual que el propio Seferis se manifestara favorablemente sobre los poemas de Pavlópulos. Los temas de la poesía de Pavlópulos se desarrollan con la forma de la alegoría o del cuento, a veces en escenas idílicas y a veces en escenas de pesadilla de la época de la ocupación y de la guerra civil.

El tema principal de sus dos primeras colecciones poéticas, *El Sótano* (*Το κατώγι*, 1971) y *El Saco* (*Το σακί*, 1980), es el recuerdo que el poeta tiene de las dramáticas experiencias de la guerra, esto es, la Segunda Guerra Mundial con la Ocupación y la Resistencia del pueblo griego, la posterior guerra civil, la amarga experiencia de la derrota. En las posteriores colecciones poéticas sus poemas se centran en las angustias existenciales del hombre: el amor y la muerte.

En *El Sótano* [5] se incluyen treinta y cinco poemas, compuestos entre 1943 («Isla deshabitada») y 1969 («El Sótano»). Habían precedido ya, no obstante,

[5] Sobre el poema del que toma el título la colección, véase el estudio de A. Zorbás, rev. *Elítrojos* 2, abril-junio 1994, pp. 28-38. Para este libro, véanse también, por ejemplo, las reseñas

muchas publicaciones de poemas en revistas literarias de Pirgos y de Atenas. En *El Sótano* los temas tratados por el poeta son los habituales de su generación, como el doloroso recuerdo de la derrota que domina en la Grecia de posguerra y la evocación de los que murieron en la guerra. Ahora bien, en la poesía de Pavlópulos los lugares y los personajes, siempre anónimos, pertenecen al mundo subterráneo.

En *El Sótano* se expresan los sufrimientos y los tormentos de un hombre que vuelve de la guerra. Ahora bien, conviene destacar que el tema del amor se encuentra también en esta obra. Se debe tener en cuenta que el amor es un elemento que permanece siempre presente en la poesía de todas las épocas de Pavlópulos. Nótese que el amor es sentido de una manera diferente cuando aparece, como en este caso, junto a la muerte. En esta colección poética Grecia se entiende como un lugar de luz y de sombras a la vez. Lo de arriba y lo de abajo constituyen en esta obra una unidad, pues no piensa Pavlópulos en la vida sin hacerlo a la vez en la muerte, en el reino subterráneo de Hades. En este libro siempre se presentan conjuntamente vida y muerte, y a veces la vida y la muerte aparecen acompañadas de un sentimiento erótico.

De esta obra cabe recordar, por ejemplo, el poema titulado «Circe», el cual puede considerarse un poema erótico simbólico de carácter sensual y que dice así:

> Me tendía en la oscuridad y la esperaba
> oyéndola subir las escaleras
> en el frescor de la casa
> como un murmullo de besos y alientos.
>
> Intentaba entonces escaparme
> pero su belleza me penetraba en los huesos
> en noches que estudiaba el vacío
> yendo del placer al infierno.
>
> Y sus costados resplandecían en mi sueño
> pestañas y labios que abría mi deseo

de Y. Dalas, en per. *To Vima* 9-11-1971; M. Andrónicos, en per. *To Vima* 1-1-1972; T. Doxas, en rev. *Elinicá Cémata* 194, Abril 1972; A. Young, *Times, Times Literary Supplement*, 18-8-1978; M. Simpson, *PN Review* 5/4 Septiembre 1978, p. 49; A. Cubarulis, en rev. *Diálogos (Lejenón)* 5, enero-marzo 1979, pp. 34-37, y A. Navidis (seudónimo de A. Fuscarinis), en per. *Adésmefti (Pírgu)*, 18/19-3-1980.

y sólo en sueños mi regreso
un poco de humo a lo lejos
flores y un cántaro fresco.
Y mi nave en su jardín
amarrada y vigilante
como un gran perro negro
me recordaba a veces los compañeros que se perdieron
o los extraños motivos del amor.

Su segunda colección poética, *El Saco* [6], refleja las experiencias de una época que se extiende desde la Segunda Guerra Mundial hasta la dictadura de los coroneles en Grecia. En esta obra aparecen de nuevo el recuerdo de la guerra, la decepción por la lucha colectiva y la evocación de los amigos muertos. La obra contiene treinta y tres poemas, compuestos entre 1971 y 1980.

De esta segunda colección poética señalaremos, en primer lugar, el poema que le da el título al libro, *El Saco*,

Era un niño, aún apenas lo recuerdo,
llegaron a mi pueblo una mañana,
mas no se detuvieron. Pasaron
despacio sobre la nieve. Sus barbas
entre nubes y guijarros
al tiempo que se los tragaba la montaña.

Sólo el último no se va de mi mente,
sujeta el caballo, me dijo,
y poniendo su gorro bajo el brazo
se inclinó para beber agua
y con un ojo me miró de soslayo.

Miraba mis harapos,
mis pies dentro de las arpilleras,
las varetas en mis manos entumecidas

[6] Para *El Saco*, véase el estudio de Sp. Tsakniás, en *Daktilicá Apotipómata* (*Criticá Kímena*), Atenas: ed. Castaniotis, 1983, pp. 217-221. Véanse también las reseñas de K. G. Papayeoryíu, en rev. *Diavaso* 46, septiembre-octubre 1981, pp. 94-96; A. K. Fuscarinis, rev. *Diálogos* 12-13, junio 1981, pp. 50-52; Z. Varuxis, en per. *I Afyí* (*Pyrgou*), 29-12-1980, y G. Panagulópulos, per. *Anéndotos*, 15-1-1981.

y cómo le sonreía
sosteniendo con orgullo el caballo.

Al año siguiente ese mismo ojo me miraba fijamente
pálido traspuesto
cuando vaciaron el saco ensangrentado
y rodaron en medio de la plaza
sus cabezas cortadas.

Fue el año en que bajé a la ciudad
y vendía cigarrillos en calles y plazas.

De la colección poética *El Saco* seleccionaremos además el poema titulado «Dibujo de un niño»:

Nieva en Atenas y en Varsovia
nieva en toda la tierra
aquí abajo está la tierra y el carro
con los niños muertos
aquí los hombres que hacen la guerra
el circo está vacío
el caballo sigue girando completamente solo
aquí está el payaso que llora
se enjuga las lágrimas con periódicos
luego les prende fuego para calentarse
hace frío, tenemos hambre
nieva en Atenas y en Varsovia
nieva en toda la tierra.

En la obra titulada *Las Llaves Maestras*[7] (*Τα αντικλείδια*, 1988) se recogen veinticinco poemas, fruto del trabajo del poeta entre 1981 y 1987, en los que

[7] Sobre esta colección, véase, por ejemplo, el excelente estudio de D. N. Maronitis, en *Dialexis* (*Conferencias*), Atenas: ed. Stigmí, 1992, pp. 131-151, y los acertados comentarios de P. J. P. (Petros J. Pavlópulos), *Diavásondas «Ta Anticlidia» tu Yoryi Pavlópulu. Grámata ston piití apo enan anagnosti* (*Leyendo «Las Llaves Maestras» de Yoryis Pavlópulos. Cartas al poeta de un lector*), publicado como anejo de la revista *Elítrojos* 2, abril-junio 1994. Véanse también las reseñas de G. Thaniel, *World Literature Today* 64.1 (1990) 170-171; N. Lazaris, rev. *Planodion* 2, noviembre 1989, pp. 291-293; Y. Cuvaras, rev. *Sjedía* 4, 15 mayo-15 junio 1989, pp. 45-46; St. Cutsumis, per. *Afyí* (de Atenas) 20-8-1989; I. X. Papadimitracópulos, per. *I Cacimerini* 19-2-1989, y N. G. D. (Nicos Davetas), per. *Eléfceros Tipos* 5-2-1989.

el tema del sueño domina por completo. En la mayoría de los poemas del libro encontramos al propio poeta, que sueña con su vida pasada e incluso con su muerte. Se puede decir que el sueño, el mito y la luz constituyen los elementos con los que Pavlópulos crea su verso. De esta colección poética se puede destacar su poema titulado «La estatua y el artista», que reproducimos a continuación:

A Ismini y a Stelios Triandis

Cuando cerraba el museo
a media noche Deidamía
bajaba del frontón del templo.
Cansada de los turistas
tomaba su baño caliente y luego
mucho tiempo ante el espejo
componía sus dorados cabellos.
Su belleza era para siempre
detenida en el tiempo.

Entonces lo veía allí de nuevo
acechándola en un rincón oscuro.
Llegaba tras ella en silencio
le cogía la cintura y el pecho
y sujetándole los costados
con uno de sus pies
le metía su talón potente
junto a su muslo bello.

En modo alguno le sorprendía
cada vez que se le echaba encima.
Más bien lo esperaba, se había ya acostumbrado.

En este poema se alude a un detalle del frontón oeste del templo de Zeus en Olimpia conservado en el Museo Arqueológico de Olimpia. En las estatuas de este frontón se representa el combate entre los lapitas y los centauros en la boda de Pirítoo. El detalle en cuestión se trata de la escena en la que el centauro Euritión intenta raptar a Deidamía, mujer de Pirítoo, a lo que hacen referencia los versos 13-17 «le cogía la cintura y el pecho / y sujetándole los costados / con uno de sus pies / le metía su talón potente /

junto a su muslo bello[8]». En el poema el poeta imagina en un sueño cómo la ninfa esculpida baja del frontón del templo y se une entonces sexualmente con su creador, transformado a su vez en un centauro.

En su libro *Treinta y Tres Haikú*[9] (*Τριάντα τρία χαϊκού*, 1990) se recogen 33 breves composiciones, de 17 sílabas en tres versos, en las que se expresa en unos casos, o se insinúa en otros, una breve idea o un sentimiento. De esta colección poética señalemos el Haikú con el que finaliza el libro y que dice así:

33
Todos cabemos
los vivos y los muertos
en un poema.

En su colección poética titulada *Un poco de arena*[10] (*Λίγος άμμος*), publicada en 1997, se recogen 26 poemas, de los cuales 10 ya habían sido dados a conocer en diversas publicaciones anteriores. De esta colección poética veamos, en primer lugar, el poema que da título a la colección y que dice así:

Recuerdo que cogiste un poco de arena
la retuviste en tu mano
y luego la dejaste
caer despacio
en la palma de mi mano.

En el siglo venidero por tanto
quedará un poco de arena
con nuestra huella
y el viento cuando sople

[8] Sobre la representación de Euritión y Deidamía en el frontón oeste de Olimpia, véase, por ejemplo, Pausanias, *Descripción de Grecia. Libro V: Élide*, 10.8.

[9] Para esta colección poética de Pavlópulos, véanse, por ejemplo, las reseñas de J. Iliópulos, en rev. *Diavazo* 270, 18-9-1991, pp. 49-51; C. Lándavos, en *Grafí (Lárisas)* 15, 1991, p. 15; y N. D. Triandafilópulos, en rev. *Planodion* 14, junio 1991, pp. 145-146.

[10] Para esta colección poética, véase, por ejemplo, Mikela Jartulari, *Ta Nea* 29-5-1997; Iosif Aryiríu, *Patrís (Pirgu)* 15-6-1997; Anónimo, *I Cacimeriní* 15-6-1997; Costas Y. Papayeoryíu, *O Fileléfceros (Lefcosías)* 15-6-1997; Vanyelis Jatzivasilíu, *Elefcerotipía* 18-6-1997; Elisavet Kotsiá, *I Cacimeriní* 9-11-1997; Yorgos A. Panayotu, *Epojí* 30-11-1997; A. Stamatis, *Diavaso* 380, diciembre 1997, pp. 132-133; G. N. Bascosos, *Expres* 4-1-1998; Elisavet Kotsiá, *I Cacimeriní* 25-1-1998; Y. Panagulópulos, *Odós Panós* 97-98, mayo-agosto 1998, pp. 148-150; Andreas Panagópulos, *I Cacimeriní* 8-9-1998.

como aquella tarde de Octubre
la arrastrará aquí y allá
continuamente la arrastrará.

De esta misma colección cabe destacar además el poema titulado «La Gitana», que recogemos a continuación:

A Ancí

Dije a una Gitana
quiero hacerme gitano
para casarme contigo.

¿Puedes me dice comer por la noche
verduras amargas sin sal
y luego acostarte?

Puedo le digo

¿Puedes me dice acostarte
sin llorar por el frío
sobre el fango helado?

Puedo le digo

¿Puedes me dice sobre el fango
encender mi cuerpo
y convertirlo en ceniza?

Por supuesto que puedo le digo

¿Puedes me dice mi ceniza
echarla en tu vino
y embriagarte tanto como para olvidarme?

Esto sí que no puedo le digo

Gitano no puedes hacerte me dice.

De su colección poética titulada *¿Dónde están los pájaros?* (*Πού είναι τα πουλιά;* 2004), presentaremos los poemas que figuran a continuación:

«La seda transparente»

Por un lado los dos
vimos que nos habíamos entregado como en otro tiempo al amor.
Y por otro lado los dos de nuevo
inmóviles ahora observábamos.
Observábamos los cuerpos sedientos
que una vez éramos
observábamos su placer y deseábamos
y anhelábamos unirnos con ellos.
Pero entre nosotros una seda transparente
casi invisible nos separaba para siempre.
Se volvió entonces y me dio con lágrimas en los ojos
un beso que cortaba los labios como un cuchillo.
Lo tomé y empezando a rasgar el aire
me pareció tal vez que pasamos
detrás de la seda
y que caímos en sus brazos
y que nos unimos con los otros que éramos.

Y Ella se fue con el Otro
y yo me fui con la Otra.

«Perfumada oscuridad»

Una noche todavía Shahriyar la escuchaba y pensaba
que quizá el mundo es un cuento que no termina nunca
y sólo el espíritu y la belleza y la voz de una mujer amada
puede mantenernos despiertos para escucharlo
mil y una noches.
Pero de nuevo lo dominaba el miedo y la duda de que todo es mentira y engaño
de que no existe en el mundo entero una mujer fiel de espíritu y belleza
para hacer verdadero el cuento.
Y si quizá lo cautivara otra vez la pasión de la venganza
gozaría esta noche de su cuerpo y mañana le cortaría su hermosa cabeza.

Y Shahrazad inclinando su hermosa cabeza a su lado
proseguía con la historia de Badr-al-Dín
cuando le preguntó el Sultán cuáles son las señales
esas que distinguen una belleza perfecta.
Y Badr-al-Dín dijo las maravillosas señales
y por último dijo: "Pero lo más brillante de todo es el pelo en la belleza".

Entonces Shahriyar se volvió y miró a Shahrazad en los ojos
y acarició su negro pelo. Y ella le preguntó:
"¿Mi rey de larga vida, te gusta mi pelo?"
Y él no habló. Lo cogió con sus dos manos
lo levantó a lo alto lo besó y vio por dentro
la perfumada oscuridad de la Mil y una noches.

La obra *Cartas desde América* (*Γράμματα από την Αμερική*), editada en 2008 por su amigo Ilías Papadimitracópulos, presenta tres cartas que Pavlópulos envió a su amigo desde California en el verano de 1985 con motivo de la breve estancia que Pavlópulos y su esposa realizaron en California, invitados por su amigo el psiquiatra Dinos Iliópulos, para visitar a su hijo que en aquella época realizaba en una Universidad americana estudios de posgrado.

La última colección poética de Pavlópulos, titulada *Que no los olvide (Να μην τους ξεχάσω*, 2008), se distribuyó desde Atenas por Ediciones Kedros unos días después de la muerte del poeta. Esta obra recoge 19 breves poemas que había escrito Pavlópulos en los últimos cuatro años, cuando su salud era ya muy delicada. En esta obra cada poema refleja un pensamiento, expresado de forma sencilla y con un tono descriptivo. En ella se hace una invitación al recuerdo, fundamentalmente en lo que se refiere a detalles de hechos y a encuentros casuales que no habían sido suficientemente atendidos en el pasado y que surgen ahora de forma imprevista en la memoria del poeta llenos de significado. De esta última colección poética póstuma seleccionaremos algunos poemas, de los que no ha aparecido hasta el día de la fecha, que sepamos, ninguna traducción del griego a otro idioma. Uno de ellos es el titulado «La Belleza y la Bestia»:

Quién ve la Belleza
y quién verdaderamente la vio
y quién podría decir
qué es la Belleza.

Vi la Belleza
abrazada con la Bestia
inexperta e inocente
mirar en el espejo
su belleza
sin ver la Bestia.

Otro es el que lleva por título «La serpiente y la manzana», que dice así:

Se despertó debajo del manzano
y la vio durmiendo a su lado
hermosa como Eva.
Sujetaba todavía su cesto
y cuando se inclinó para besarla
vio dentro del cesto
la serpiente y la manzana.

Citaremos a continuación el poema que da el título a la colección poética, «Que no los olvide»

Los vi.
Estaba allí entre ellos
y los miraba y me dije:
quizás ninguno sabe
que estoy entre ellos
y que los veo.
Quizás yo no sé a veces
si estoy realmente entre ellos.
Mas que siga así
mirándolos y que dude.

Pasaban los años
y sin cesar me preguntaba:
¿Acaso los vi
acaso me vieron que los miraba
y me compadecía por ellos?
Y de repente me encontré de nuevo allí
como si no me hubiese marchado nunca de su lado
como si no hubiesen pasado los años.
Me tendían ahora sus manos

y lloraban pidiendo desesperadamente
que no los olvide
que no los olvide.

Por último, quisiera señalar como testimonio personal que mi amistad con Pavlópulos comenzó en el otoño del 1991 en la Universidad de Creta en Récimno, donde nos presentó nuestro común amigo Nasos Vayenás, quien en aquella época era catedrático de Literatura Griega Moderna en la mencionada Universidad. El día que nos conocimos realizamos los tres una excursión al Monasterio de Arcades, símbolo de la resistencia griega durante el dominio otomano de la isla, un monumento al derecho de los pueblos a vivir en libertad. Desde entonces se sucedieron sin interrupción mis viajes cada año a Pirgos, donde Pavlópulos y su esposa, la querida y admirada Sra. Mitsa, me obsequiaron siempre con un hondo sentido de la hospitalidad griega tanto en su casa de Pirgos como en la de la playa de Ayos Andreas. A mi admiración por el poeta se unió en seguida la admiración por la persona generosa, auténtica y comprometida que se ocultaba tras su obra. Pavlópulos ha sido y es un ejemplo como persona y como poeta para los muchos que tuvimos la suerte de conocerle de cerca en vida.

Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ

Departamento de Filología Clásica y Árabe
Facultad de Filología
Universidad de La Laguna
E-38071 La Laguna (Tenerife)
e-mail: amarfer@ull.es

DISCUSIONES Y RESEÑAS

Julià l'Apòstata, *El banquet dels cèsars*, introducció i traducció d'Àngel Martín Arroyo, Barcelona: Adesiara Editorial [Col·lecció Aetas 5], 2009, 185 págs.

Hasta hace apenas un año, Flavio Claudio Juliano (331-361), el emperador romano conocido por el sobrenombre infame del *Apóstata*, no había tenido fortuna en las letras catalanas. Mientras la Fundació Bernat Metge, primero, y la Colección Clàssics del Cristianisme de la Editorial Proa, después, daban a conocer con regularidad en catalán la mayoría de tratados y homilías de los adversarios cristianos del soberano, la primera traducción de uno de sus textos, el *Contra galileos*, no llegó a las librerías hasta finales de 2008 en la versión del ilustre helenista y autor literario Joan Francesc Mira. Apenas unos meses después de esta primera aparición, en la primavera de 2009, la editorial barcelonesa Adesiara publicaba en su colección Aetas de textos clásicos la traducción del *Banquete de los césares* que nos ocupa, gestada en paralelo y de manera independiente al trabajo de Mira. Su autor, Àngel Martín Arroyo, es un doctorando del Departamento de Filología Griega de la Universidad de Barcelona, que ya había presentado en 2005 una comunicación sobre esta sátira de Juliano en el XV Simposio de la Sección Catalana de la Sociedad Española de Estudios Clásicos. En aquel texto, publicado en las actas respectivas[1], A. Martín llevaba a cabo un análisis minucioso y ejemplar del contenido del *Banquete* con el propósito de mostrar el provecho que «la antigüedad» sabía sacar de «la Antigüedad», es decir, el modo y manera en

[1] A. Martín, «*El banquet dels Cèsars* de Flavi Claudi Julià», en: *Estudis clàssics: imposició, apologia o seducció?*, Lleida 2007, pp. 311-320.

que un autor antiguo como Juliano utilizaba sus conocimientos del pasado histórico y literario de Grecia y Roma para justificar su ideología imperial y su programa político-cultural (p. 311). Tras este trabajo inicial, llega ahora este volumen con el texto griego (sin aparato crítico) de la obra, fijado por el propio autor a partir de las ediciones de Christian Lacombrade (Guillaume Budé) y Wilmer Wright (Loeb Classical Library), la versión catalana y una introducción (pp. 9-62) y unas notas (pp. 141-185), cuya longitud, exhaustividad y rigor confieren a esta publicación un carácter auténticamente científico, propio de colecciones con mayor tradición editorial. Por su excepcional interés, la obra de Juliano merece ciertamente, a pesar de su brevedad, toda esta dedicación.

El texto de los Καίσαρες, tal como lo denomina la Suda, o Συμπόσιον ἢ Κρόνια, según el doble título que ostentan los tres manuscritos que nos han preservado la obra en toda su integridad, se nos presenta, siguiendo el modelo del *Banquete* platónico, como un relato que el propio Juliano refiere a un amigo suyo innominado en el contexto del festival anual en honor del dios Cronos. El emperador afirma reproducir con fidelidad las palabras de uno de sus divinos protectores, Hermes, que le ha contado con todo lujo de detalles un banquete celestial ofrecido por Rómulo en honor del padre de Zeus. Junto a las divinidades olímpicas principales asisten también a esta fiesta personajes semidivinos como Heracles y Sileno, y en un plano inferior, todos los gobernantes de la Roma imperial, desde Julio César hasta Constantino el Grande y sus hijos. Invitados por su antepasado, que aparece divinizado bajo el nombre de Quirino, los emperadores acceden al recinto por orden cronológico de reinado bajo la atenta mirada de los dioses, que les autorizan a entrar o los expulsan conforme a las acciones de sus vidas. Dirige, de hecho, la procesión imperial Sileno, en cuya figura confluyen los rasgos físicos y literarios de Sócrates y Menipo. Con sus ácidos y maliciosos comentarios, el viejo sátiro reproduce los reproches dirigidos a los monarcas que encontramos en los autores grecorromanos de los siglos anteriores, especialmente en Plutarco y Suetonio, pero quizás también en la *Historia Augusta* (pp. 45-47 y notas). De este modo resultan excluidos del banquete, entre otros, Tiberio, Calígula, Nerón, Domiciano, Nerva y Heliogábalo. Tras este minucioso repaso de los titulares del trono de los cuatro últimos siglos, Juliano describe en la segunda parte de la obra la competición por la excelencia en el gobierno que se establece entre cinco emperadores romanos –Julio César, Augusto, Trajano, Marco Aurelio y Constantino– y Alejandro Magno, el invitado heleno impuesto por su patrono Heracles. El vencedor obtendrá la divinización como compañero de Rómulo-Quirino. Tras un vivo

y polémico intercambio de discursos y réplicas entre los candidatos, con la excepción de Marco Aurelio que renuncia explícitamente a justificarse, la obra concluye, precisamente, con el triunfo del Antonino, que reúne en su persona la austeridad e integridad del filósofo y la habilidad y determinación del hombre de acción. Invitados por Hermes, los césares se refugian entonces en los brazos de sus dioses tutelares, que los acogen con benevolencia en sus lechos. Constantino, sin embargo, enamorado de la Molicie, abandona el recinto junto con sus hijos perseguido por los númenes vengadores de sus parientes asesinados. Sólo proporcionan consuelo al afligido soberano las palabras de Cristo, quien promete cínicamente a todos los criminales el perdón de sus pecados por la mera acción salvífica del agua del bautismo. Con esta potente escena blasfema, que pone de manifiesto el conocimiento preciso y doloroso de la doctrina cristiana que tenía el *Apóstata*, Juliano concluye *El banquete de los césares*, un texto multiforme que es a la vez un esbozo de sátira menipea y lucianesca, un trasunto de diálogo platónico, un tratado en imágenes de buen gobierno, una historia ficticia y condensada del Imperio romano, una profesión de fe esotérica para iniciados y un feroz ajuste de cuentas con sus predecesores de la dinastía constantiniana y sus consuetudinarios enemigos galileos.

Todos estos aspectos de la obra reciben en las diversas secciones de la introducción de A. Martín un tratamiento académico adecuado, conforme a los parámetros de la colección editorial. Junto a las noticias imprescindibles sobre la posible datación y las circunstancias de redacción de la obra, el autor ofrece, además, un excelente retrato de la vida y la personalidad de Juliano, que sitúa al emperador en las mismas coordenadas que él utiliza para elogiar a sus modelos y denostar a sus contrafiguras (pp. 15-27). También brinda como conclusión un repaso sucinto, pero muy sugerente, de la fortuna posterior del *Apóstata* en la cultura occidental (pp. 47-51), una tabla cronológica de los emperadores romanos de Occidente (pp. 53-56) y una lista de las principales ediciones y traducciones modernas de la obra junto a una selección de bibliografía básica sobre Juliano en la que predominan los títulos extranjeros más recientes (pp. 57-62). Quisiera destacar, por último, un aspecto de la traducción que me parece digno de elogio. Como consigna el autor en el apartado correspondiente de su Introducción (pp. 43-45), «la pureza» –se sobrentiende ática– «del lenguaje julianesco» se ve empañada por «la falta de elegancia, concinidad y cuidado de su estilo», probablemente a causa de la urgencia de la composición de la obra y al hecho de que no fuera sometida a una revisión posterior. Tratando honestamente de reproducir estos rasgos del original, A. Martín vierte el ático irreprochable, pero

ciertamente desmañado del banquete cesáreo, a un catalán de registro lingüístico alto, ligeramente arcaizante y rebuscado, que sorprende gratamente al lector por su variedad llena de matices. Esta elección, que acaso puede parecer algo extraña al conocedor del texto original, se revela, a mi juicio, como uno de los mayores aciertos de esta versión. La traducción «mecánica» de los términos áticos tradicionales es adecuada, sin duda, para los prosistas clásicos, que escribían en una lengua que podemos considerar hasta cierto punto «viva» y «cotidiana», y que debe, por tanto, reproducirse en un registro «natural» y «espontáneo». En el caso de los autores de la Segunda Sofística y de los eruditos del siglo IV, en cambio, la presunta naturalidad es impostación literaria, el fruto de un estudio y una reflexión lingüística muy ardua, que merece encontrar su reflejo en la lengua de llegada. A. Martín ha sabido conferir a la prosa de su Juliano la áulica solemnidad y la erudición algo pedante del original, disimuladas bajo la aparente sencillez de su registro. Su texto parece escrito por un intelectual catalán coronado, que dedicara, como el *Apóstata*, sus noches en blanco a redactar, con los dedos manchados de tinta, a la luz de las velas, discursos, tratados y sátiras de contenido político e ideológico. Por esta refinada utilización del lenguaje y por la utilidad y justeza de sus informaciones, su brillante trabajo merece ser conocido más allá del ámbito editorial catalán estricto.

Ernest MARCOS HIERRO

E. AFENTOULIDOU-LEITGEB, *Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I. von Konstantinopel*. Einleitung, Edition, Kommentar, Wien: Verlag der ÖAW [Wiener Byzantinistische Studien, Band XXVII], 2008, 245 pp.

Fruto de la colaboración entre el Instituto para la investigación de Bizancio de la Academia Austriaca de las Ciencias y del Instituto de Bizantinística y de Neohelenismo de la Universidad de Viena es este libro, el volumen nº 27 de la colección de Estudios de Bizancio de Viena, titulado *Los Himnos de Teoctisto Estudita sobre Atanasio I de Constantinopla*, obra de la profesora Eirina **A**[fentoulidou]-**L**[eitbeg], que ya nos había ofrecido un estudio sobre la métrica acentuada de los cánones atribuidos a Juan Damasceno (WBS, XXIV).

Sorprende que **A.-L.** comience el libro sin un prólogo que explique, a grandes rasgos, la intención y la metodología de su estudio, y que la autora presente la elaboración de su trabajo directamente desde la primera página. El volumen se centra en la edición de los once himnos de Teoctisto

Estudita dedicados al patriarca Atanasio I de Constantinopla. El estudio, muy desigual en sus partes, analiza exhaustivamente en la introducción a ambos personajes y la forma de los cánones, presentando a continuación la edición de los himnos y, al final del libro, un exiguo comentario de los mismos.

Aunque el título hace referencia a tres unidades, el volumen consta, de hecho, de dos grandes apartados bien diferenciados entre sí, a saber, la introducción de los cánones y la edición de éstos. Tras agradecer a sus profesores y benefactores la colaboración que le han prestado en la confección del libro (pp. 9-10) y dar el índice de las abreviaturas (pp. 11-12), **A.-L.** ofrece la bibliografía consultada, dividida en tres partes: i) obras de y sobre Atanasio, ii) otras ediciones y iii) bibliografía secundaria, con una rica variedad de estudios, incluso en lengua rusa, pero en la que, por desgracia, no se halla ningún estudio en español (pp. 13-21). En la primera parte, titulada "Introducción" (pp. 23-150), la autora realiza una exposición muy detallada de la vida de Teoctisto y de su obra (pp. 25-54). Después, se centra en la biografía de Atanasio, analizando las diferentes fuentes que hablan del patriarca de Constantinopla, de sus escritos, del culto que suscitó y de la vida en el monasterio que fundó después de su muerte (pp. 55-81). A continuación, la autora nos describe la veneración de Atanasio en la liturgia (pp. 91-97) y la imagen que los himnos ofrecen de este patriarca constantinopolitano (pp. 98-110). Por último, sigue un estudio muy pormenorizado del aspecto formal de los cánones, tanto desde un punto de vista métrico, como desde un punto de vista lingüístico (pp. 111-150). La segunda parte del libro (pp. 151-232), más breve, combina, tras una sucinta introducción (pp. 153-161) y la relación de las siglas (pp. 162-163), la edición de los himnos (pp. 165-228) con un brevísimo comentario (pp. 229-232). El libro termina con cuatro índices distintos (de lugares, de palabras claves, de nombres propios y de los códices griegos mencionados en la obra (pp. 233-240), con un apéndice en el que se ofrece un glosario himnográfico (pp. 241-246) y siete imágenes del códice Chalc. S. Trin. 64 (IHT, París) sin paginar.

En la primera parte de la Introducción, **A.-L.** presenta el *status quaestionis* de la investigación sobre Teoctisto, en el que se reconoce que la importancia eclesial o filológica de este autor es mínima y que el interés de su estudio se centra en la hagiografía. Gracias a su obra, podemos conocer más datos de personajes eméritos, en este caso de Atanasio, y de la vida cultural de la época en que se escribe. El estudio que nuestra autora realiza es muy relevante dado que, hasta este momento, los himnos dedi-

cados a Atanasio no habían sido trabajados ni desde la perspectiva hagiográfica ni desde la perspectiva himnográfica. Un problema de no poca monta es el de su biografía, pues lo único que sabemos de Teoctisto son los datos que hallamos en sus obras. Parece claro, no obstante, que fue un joven coetáneo de Atanasio y que trabajó en Constantinopla, aunque tal vez no hubiese nacido en la capital. Si bien se acepta que fue monje, no es unánime la opinión cuando se discute si vivió en el monasterio fundado por el patriarca. Escribió himnos por encargo en una prosa fluida y fiel a las reglas de la retórica. Por último, se trata la cuestión de si se ha de identificar este personaje con el anónimo padre espiritual de Eulogia Chumnena; la cuestión, según **A.-L.**, queda aún abierta. A continuación, presenta brevemente las principales obras de Teoctisto sobre Atanasio, probablemente compuestas para su uso en el monasterio fundado por el mismo patriarca, a saber, una vida de Atanasio, un encomio, un discurso sobre la traslación de las reliquias del patriarca desde su monasterio, un encomio con motivo de dicha traslación y nuestros once himnos sobre Atanasio. En todas ellas, se intenta datar la obra, se presenta su composición y una breve explicación al respecto. Se termina la sección dedicada a Teoctisto con un elenco y un exiguo comentario sobre otras obras atribuidas a este autor, ya sean verdaderas, dudosas o espurias: el tetrástico de Gregorio Palamas, dos himnos a Jesús, un himno a Juan, el Precursor, una oración a Jesús, una oración al ángel de la guarda, una oración laudatoria a la Madre de Dios, una *akolouthia* a Jesús, una catequesis monacal y una carta sobre la regla monástica.

En el segundo capítulo se habla de la vida y de la pervivencia de la figura de Atanasio. En primer lugar, **A.-L.** se centra en las fuentes que hablan de este patriarca que, aparte de sus propias cartas y pequeñas novelas, son fundamentalmente obras hagiográficas e historiográficas. Un referente de primer orden es la vida sobre Atanasio escrita por Teoctisto. Aquí se pasa revista a los principales hitos de la vida del patriarca, desde sus primeros años, incluida su vocación, pasando por el supuesto enfrentamiento con el emperador Miguel VIII Paleólogo y el cisma arsenítico, hasta llegar a su patriarcado en Constantinopla. Respecto a sus obras, aparte de sus cartas, también se ha conservado un canon alfabético sobre la Madre de Dios. Por último, debido a su práctica caritativa y a los numerosos milagros atribuidos a su persona, la veneración de sus reliquias se extendió rápidamente, lo cual trajo consigo un cambio significativo en la vida del monasterio de Xerólofo que, desde época muy temprana, fue conocido como el monasterio de Atanasio.

Los siguientes cuatro capítulos son más breves. El tercero presenta las dos *akolouthiai* dedicadas al patriarca y que sólo venían entonadas en el monasterio: la primera conmemora el aniversario de su muerte el 24 de octubre; la segunda, la traslación de sus reliquias a la Iglesia de Cristo Salvador el 23 de agosto. Además, se comentan brevemente algunos textos compuestos en honor del santo. En el cuarto capítulo se dan unas breves indicaciones acerca de los himnos sobre Atanasio. Debieron de ser compuestos después de la traslación de sus reliquias por la frecuente mención del sarcófago que las contenía. Se trata su cronología y su disposición, así como los troparios que los forman. En el quinto capítulo se describe la imagen que los cánones ofrecen del patriarca de Constantinopla. En los himnos, Atanasio viene llamado tanto ἅγιος (santo, aquél que ha hallado gracia ante Dios y es digno de la veneración de la Iglesia) como ὅσιος (venerable, título dedicado especialmente a ascetas y monjes). Como patriarca, se le compara con Cristo, con los apóstoles, y se le exalta por el cuidado de su rebaño y por su condición profética, además de por su fe y milagros; como monje, se destaca su papel como abad y como taumaturgo. En el último capítulo de la Introducción, **A.-L.** analiza el aspecto formal de los cánones. Desde el s. VII el himno adquiere un papel fundamental en la liturgia cantada de la Iglesia, sobre todo, oriental. Un canon se compone de nueve odas y cada oda se compone de varias estrofas llamadas troparios, la primera de las cuales, cuyo nombre es *heirmos* (εἱρμός), constituye el modelo métrico y musical del resto de las estrofas. A continuación, se presenta un estudio métrico de los mismos que incluye los "cola", el acento y otros aspectos varios; incluso se tratan los cánones yámbicos. Para terminar, se analiza la lengua de los himnos, desde su vocabulario hasta su sintaxis, pasando revista a algunas desviaciones lingüísticas llamativas, así como a las citas que se incluyen y a los títulos que los principian.

En la segunda parte, precede a la edición de los himnos un pequeño estudio del códice *Chalk S. Trin.* 64 (57), tanto en su contenido como en su forma (copistas, disposición de las hojas, estados de conservación, procedencia y bibliografía), del texto de los cánones y un breve apunte sobre la edición. Ésta consiste en los once cánones con sus respectivas odas y un doble aparato crítico: en el primero se presentan las referencias bíblicas u otros pasajes de Teoctisto o de otros escritores; en el segundo, en la mayoría de los casos, las lecciones escritas en el margen. El comentario, brevísimo, da unos meros apuntes acerca de algunas frases relevantes de los once cánones.

El texto tiene el mérito de ser la primera edición de los himnos de Teoctisto sobre Atanasio. El libro es fácil de leer y no requiere un conoci-

miento teológico previo para entender las explicaciones que en él se dan. Echamos en falta un prólogo y un epílogo que enmarquen el trabajo, estudio que en sí constituye un elemento importante en la comprensión de Teoctisto y de Atanasio.

Manuel CABALLERO

Jaime VIZCAÍNO SÁNCHEZ, *La presencia bizantina en Hispania (siglos VI-VII). La documentación arqueológica*, Murcia [Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía XXIV], 2009, 934 pp.

La actividad política de Justiniano en las tierras occidentales del Mediterráneo no sólo supuso la derrota de los reinos vándalo y ostrogodo y, por lo tanto, el renovado dominio imperial sobre los territorios que ambos controlaban, esto es, el norte de África y la Italia peninsular e insular: significó también el dominio desde Constantinopla de las áreas meridional y levantina de la Península Ibérica, además de Ceuta y de la totalidad de las Baleares. Como es sabido, la soberanía bizantina sobre esos territorios se extendió tres cuartos de siglo en el caso peninsular, prácticamente dos centurias en el de Ceuta y algunas más en las islas Baleares.

La comunidad científica española ha prestado en las últimas décadas una especial atención al período de la historia de España en el que parte de su territorio peninsular, insular y norteafricano estuvo bajo el dominio político del Imperio Bizantino. Después de los estudios de P. Goubert en la *Revue des Études Byzantines* entre los años 1944 y 1946, del apéndice que E. A. Thompson dedicó a la provincia bizantina de España en su *Los godos en España* (1971), después de la tesis de F. Presedo dedicada a Bizancio en España, que permaneció inédita hasta que, póstumamente, fue editada hace pocos años, después, en definitiva, de algunos estudios parciales de L. A. García Moreno respecto a la organización militar en Hispania, entre otros, se publicaron varios estudios en la década de los noventa, algunos de ellos monográficos, cuyo objetivo principal era conocer en detalle qué carácter y con qué documentación se podía analizar la presencia bizantina en España en el período en que fue parte políticamente hablando del Imperio de Constantinopla. Tesis doctorales como la de F. Salvador Ventura, que estudió ese tema dentro de la historia de la zona meridional de la Península Ibérica, o la de la autora de estas líneas, que analizó el dominio imperial sobre las tierras his-

panas arriba mencionadas, fueron dedicadas a este tema que ahora nos ocupa.

Todos estos estudios, aunque algunos de ellos utilizaron, en la medida en que estaban disponibles, materiales de naturaleza arqueológica, epigráfica o numismática, giraban en torno a la documentación literaria que contenía datos acerca del período de dominio bizantino en Hispania. Las razones de ello eran dos, igualmente importantes: en primer lugar, la formación de sus autores no era arqueológica; en segundo lugar, la práctica ausencia de materiales que pudieran ser utilizados.

A principios de los años noventa, y en el contexto del interés mostrado por los materiales arqueológicos de la Antigüedad Tardía, comenzó a dibujarse un interesante panorama para aquellos que nos dedicamos a las relaciones entre Bizancio y España. Sin duda, todo ello comenzó con el hallazgo de estructuras del siglo VI y VII en Cartagena, desde luego una de las primeras ciudades bizantinas de la Península, si no la capital de sus dominios. Pero todo ello se fue completando con los materiales que en el llamado "Círculo del Estrecho" fueron hallados y pudieron ser fechados en ese mismo período. Similar perspectiva fue viéndose en el área balear, donde las excavaciones en Pollensa y en la isla de Cabrera no hacían sino aportar más datos. Lo mismo cabe decir del área malacitana, si bien lamentablemente aún no contamos con estudios de conjunto sobre la zona en ese período. Al mismo tiempo se identificaron acuñaciones bizantinas locales de la ceca de Cartagena. Por otro lado, la "arqueología del otro lado", esto es, de los territorios peninsulares que no habían sido bizantinos, pero que desde luego habían sido los más cercanos a esos territorios, también aportaron interesantísimos datos; sin duda entre ellos deberemos destacar las excavaciones arqueológicas del Tolmo de Minateda, en Hellín, pero también las de la gran ciudad levantina más cercana a territorio imperial, como es Valencia, por citar sólo dos de ellos.

Todo ello unido y bien interpretado, utilizando paralelos con el resto de zonas de posesión bizantina en el Mediterráneo, pero mostrando, lógicamente, una especial atención por los magníficos y reveladores hallazgos de Cartagena, es lo que ha permitido a Jaime Vizcaíno Sánchez publicar la voluminosa, pero en su totalidad aprovechable monografía dedicada al estudio de los bizantinos en España a través de los materiales arqueológicos.

A lo largo de las más de novecientas páginas escritas, encontramos analizados y contextualizados en su período histórico los materiales de época bizantina, pero de origen no sólo oriental, sino africano, itálico y local hispano, localizados en estas tierras.

Pasando ya a la obra en concreto, ésta se puede dividir en dos partes bien diferenciadas. La primera de ellas (pp. 35-309), necesaria sin duda, presenta lógicamente los datos que nos permiten habla de un control bizantino en Hispania. Así, se estudia la ideología justinianea de la *Renouatio Imperii* y en qué momento Hispania quedó integrada en el dominio imperial; el modo y carácter de la administración bizantina implantada en Hispania, tema difícil ya que los datos literarios disponibles no son concluyentes. Se interesa igualmente por los avances y retrocesos del territorio hispano en manos bizantinas de resultas del conflicto que se mantuvo con los visigodos por su control, y, desde luego, por las regiones dominadas por Bizancio con mención expresa de los lugares concretos en los que de uno u otro modo existió control imperial, todo ello complementado con las relaciones comerciales que Hispania mantuvo con el resto del Mediterráneo imperial.

La segunda parte, la fundamental en este estudio (pp. 323-808), se detiene a estudiar la arqueología, los materiales arqueológicos, de variada naturaleza, localizados en los territorios que la literatura nos indica que alguna vez estuvieron en manos bizantinas.

Esta parte se abre con un significativo título "Arqueología de la Spania bizantina. La búsqueda de un patrón arqueológico" (pp. 323-328), búsqueda a todas luces necesaria pues hasta aquel momento era complicado determinar qué material era bizantino extrapeninsular, bizantino africano, bizantino itálico, bizantino local hispano, o hispanovisigodo, etc… Por ello es por lo que, a continuación, Jaime Vizcaíno se preocupa de localizar y estudiar con enorme detalle todos los hallazgos de esos territorios para intentar determinar si existe o no un patrón arqueológico exclusivo de los territorios imperiales bizantinos en España. Así, desgrana su estudio a partir de un análisis de la ciudad en época bizantina en Hispania, deteniéndose en analizar la edilicia doméstica, las estructuras defensivas de ciudades como Ceuta, Málaga, Cartagena, Pollentia, etc., pero también las construcciones religiosas, tan abundantes en el área hispana en los siglos VI y VII. Especial consideración merece la arqueología funeraria, donde la abundancia de hallazgos no permite, sin embargo, conocer siempre la adscripción de sus "habitantes" a un poder político determinado, en este caso, el bizantino. Sin embargo, sí permite, y el autor así lo presenta, conocer modas y difusiones de materiales entre varias zonas de interés para su trabajo.

Los capítulos dedicados al hallazgo de contenedores cerámicos y de acuñaciones numismáticas son de un enorme interés. La exhaustividad y detalle con el que están estudiados hace comprender perfectamente la integración del área hispana bizantina con el resto de los territorios medite-

rráneos del Imperio. Aspectos como la "africanización" de la España bizantina, en tanto que el norte de África estaba bajo dominio imperial y era el territorio bizantino más cercano a la Península, o las relaciones que ésta mantenía con los mercados orientales de ese mismo poder son abordados con claridad.

En ese mismo sentido, el material numismático encontrado ayuda a concretar lo anterior, siendo, como hemos dicho, de singular importancia el estudio de la circulación monetaria de metal bizantino en los territorios imperiales y visigodos de Hispania. Como no podía ser de otro modo, en este capítulo se presta especial atención a la llamada "ceca bizantina de Cartagena", taller en el que se acuñaría moneda de oro, pero también, posiblemente, una moneda fragmentaria local de bronce, que en los últimos años está siendo identificada casi con seguridad. El estudio de la epigrafía es también objeto de consideración en este libro: importante, pero igualmente difícil análisis, ya que debe tenerse en cuenta si la epigrafía griega pertenece a alguien de origen bizantino o no. No hay que olvidar que en la Península no se conoce una gran llegada de gentes de origen oriental a consecuencia del dominio imperial en estas tierras, hecho que, en mayor o menor medida, es conocido en Italia y África.

Concluye el estudio con un magnífico análisis de los hallazgos de objetos personales, en los que tienen un papel principal los encontrados en la ciudad de Cartagena. Los restos de una coraza laminar son la principal y más importante aportación de este capítulo, magníficamente presentado y contextualizado en el estudio del equipamiento militar bizantino de la época. Ello indica, sin lugar a dudas, que la Península Ibérica, el territorio que los imperiales tenían en estas tierras bajo su control, mereció una atención muy importante por parte de las autoridades de Constantinopla.

Sin duda, las excavaciones que se están llevando a cabo en todas las áreas hispanas vinculadas al mundo bizantino de una forma política no harán sino incrementar todo lo que, exhaustivamente, ha estudiado el autor de esta monografía. Prueba de ello y de la calidad de su trabajo es que mereció el premio a la mejor tesis doctoral que concede la Fundación Pastor de Estudios Clásicos. Pero queremos igualmente dejar constancia de que su autor ha seguido añadiendo materiales y su estudio respectivo hasta prácticamente el momento de ser entregado a la imprenta; el ejemplo es la bibliografía absolutamente actualizada, a la par que exhaustiva.

Margarita VALLEJO GIRVÉS

P. VARONA CODESO, *Miguel III (842-867). Construcción histórica y literaria de un reinado*, Madrid: CSIC [Colección "Nueva Roma", 33], 2010. 395 pp.

Patricia Varona Codeso es una joven investigadora con triple formación como clasicista, historiadora y eslavista. No es fácil encontrarse con un perfil de esa amplitud. Se licenció en Filología Eslava por la Universidad Complutense, mientras que obtuvo su licenciatura en Historia y en Filología Clásica por la Universidad Autónoma de Madrid, doctorándose en 2006 en esa misma Universidad con una excelente tesis sobre *El método de composición en la historiografía bizantina del siglo X*. Actualmente es profesora en el Departamento de Filología Clásica de la Universidad de Valladolid. Pocas personas, pues, hay en el mundo académico internacional tan dotadas como ella para acometer la que se me antoja definitiva –hasta el día de hoy– monografía histórico-literaria sobre la controvertida figura del emperador Miguel III, apodado el Beodo, de la dinastía amoriana o frigia, a quien las fuentes históricas que han llegado hasta nosotros consideran, de forma injusta y claramente manipuladora, como un "triste bufón" (Varona *scripsit*). En efecto, durante su reinado tuvieron lugar hechos muy positivos que difícilmente podrían haber sido llevados a cabo por un mero payaso alcohólico: campañas militares en Oriente, evangelización de los Balcanes, importantes fundaciones constantinopolitanas.

La monografía de Varona Codeso se inscribe en la colección "Nueva Roma", que inició su andadura allá por los primeros meses de 1996, cuando yo todavía estaba al frente del Departamento de Publicaciones del CSIC. Una serie que tuvo y sigue teniendo hoy como animador principal, catorce años y treinta y dos volúmenes después, a Pedro Bádenas de la Peña, uno de nuestros helenistas y bizantinistas de mayor proyección internacional. El volumen inaugural de la colección lo firmaba Inmaculada Pérez Martín y versaba sobre *El patriarca Gregorio de Chipre (c. 1240-1290) y la transmisión de los textos clásicos en Bizancio*. A partir de entonces han visto la luz en "Nueva Roma" un listado de tomos imprescindibles para entender la helenidad y la latinidad tardías, configurándose un catálogo de una calidad y un rigor excepcionales. No puedo por menos de recordar aquí, a guisa de ejemplo, uno de los volúmenes más atractivos de la serie, rotulado *La ciudad de las ideas. Sobre la poesía de C. P. Cavafis y sus traducciones castellanas* (Madrid, 2001), de Vicente Fernández González; ese libro supuso un antes y un después en los estudios de la recepción cavafiana en España. Deseamos desde aquí larga vida al proyecto científico y editorial que apadrina "Nueva Roma", amenazada últimamente –como todo proyecto interesante y bien di-

señado en este mundo en que vivimos, tan reacio a lo bueno y tan proclive a lo mediocre– por los recortes presupuestarios.

Patricia Varona pasa minuciosísima revista a todas las fuentes historiográficas que pudieran albergar noticias sobre el reinado de Miguel III, y somete cada una de esas fuentes a un riguroso examen analítico para dictaminar su grado de veracidad, puesto que obedecen, en su mayoría, a las consignas impartidas por Basilio I, asesino de Miguel, al acceder al solio imperial en 867, fundando la dinastía macedónica, que permanecería en el poder por espacio de dos siglos escasos. Son, fundamentalmente, las siguientes: la *Continuación de Teófanes*, crónica anónima compuesta en el siglo X por encargo del emperador Constantino VII Porfirogénito; las *Basileîai* de Genesio, obra histórica sobreviviente en un único testigo manuscrito conservado en la Biblioteca de la Universidad de Leipzig; las crónicas del "grupo del Logóteta", distintas variantes manuscritas de una única obra: la crónica de Simeón el Logóteta, de la que se conservan más de cuarenta códices, y, finalmente, la crónica de Juan Escilitzes, que nos ha llegado en su integridad a través de nueve manuscritos, de los que el que se guarda en la Biblioteca Nacional española es justamente célebre por sus maravillosas miniaturas. El relato historiográfico que procede de la combinación de esas fuentes nos lleva a la conclusión de que han sido manipuladas en detrimento de Miguel III y a favor de quien le dio muerte y lo sustituyó al frente del Imperio, el ya mencionado Basilio I, fundador de la dinastía macedónica.

El testimonio aportado por las fuentes citadas puede repartirse en tres grandes núcleos temáticos. El primero de ellos sería la restauración de la ortodoxia en el tema de la veneración de las imágenes, hecho que se produjo cuando Miguel III era un niño de apenas dos años y en el momento en que su madre, la regente Teodora, ostentaba el poder en Bizancio, es decir, desde 842 hasta el 15 de marzo de 856, fecha en que se proclama solemnemente la mayoría de edad de Miguel y su acceso al gobierno del Imperio en solitario. Teodora hizo frente con valentía a los musulmanes y, a pesar de perder varias batallas, logró mantener sus fronteras intactas. Su celo religioso hizo que aboliese la iconoclastia y restaurase de manera definitiva el culto a las imágenes.

El segundo núcleo temático serían las campañas guerreras de Miguel III, después de ordenar la reclusión de su madre en un convento por instigación de su tío Bardas, que va a hacerse con los resortes de poder del Imperio Bizantino. En el curso de esas campañas hay un goteo de victorias y de derrotas frente a los musulmanes en el Éufrates y Asia Menor que se salda con un mantenimiento de posiciones previas por ambas partes. Sí debe subrayarse

la invasión de Bulgaria por Miguel y Bardas en 861, obteniéndose así el fruto de la conversión de su zar al cristianismo. Por mar, el Imperio tuvo que actuar contra los piratas cretenses, que devastaban las costas de Asia Menor, y contra los rusos de Kíev, que trajeron su guerra de pillaje hasta el Bósforo.

El tercero y último de los núcleos temáticos sería el desenlace de la historia, con la muerte de Bardas y su sustitución por Basilio el Macedonio, que sería a la postre quien asesinaría a Miguel y accedería al solio imperial, inaugurando una nueva dinastía, la macedónica. A lo largo de todos estos episodios, percibimos cierta debilidad psicológica en Miguel III, que era un hombre de escasa fuerza de voluntad y muy influenciable por el entorno. Pero hizo alardes de valor al frente de su ejército, guiándolo personalmente en la batalla, lo que resultó decisivo a la hora de frenar los avances islámicos. Era necesario que alguien como Patricia Varona Codeso cruzara de manera crítica las distintas informaciones aportadas por las fuentes, gravemente mediatizadas por la censura de la dinastía entrante, y encendiese la luz en el cuarto oscuro que había sido, hasta la aparición de su excelente monografía, el reinado de Miguel III el Beodo.

Luis Alberto DE CUENCA

Maria KOUTENTAKI, *Cristóbal de Mitilene (s. XI) y la poesía satírica en la época bizantina*, estudio introductorio, traducción y comentario crítico, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2009. 113 págs.

La aparición de nuevas ediciones bilingües de textos bizantinos, tan escasas en lengua española, siempre es bienvenida entre el público especialista, por lo que este libro de **K**[outentaki] no puede sino ser recibido con satisfacción. Reproduce la tesina de la autora, licenciada en Filología Clásica por la Universidad de Creta, redactada en el marco del programa de estudios de maestría en Filología Clásica de la Universidad de Salamanca. Está organizado en tres capítulos. El primero es un estudio introductorio al poeta y a la literatura bizantina de su tiempo (a la sátira y al género literario del epigrama). El segundo contiene la edición y traducción de doce poemas escogidos de la obra de Cristóbal de Mitilene, seis dedicados a monjes y estamento eclesial, y otros tantos a laicos (un notario, un médico, un rico avaro, unos enterradores, un soldado y al propio poeta). La mayoría de los epigramas son de apenas un puñado de versos (de tres a dieciocho), salvo

el dirigido al monje Andrés, que tiene 135. El tercer capítulo incluye un comentario crítico de los doce poemas y un análisis de los recursos estilísticos empleados por el autor (retórica, ironía, imágenes, lengua). El libro se cierra con un breve capítulo de conclusiones.

La autora ha sabido presentar y analizar correctamente los poemas de Cristóbal de Mitilene. Quiero destacar la crítica y sátira que contiene los epigramas dedicados a monjes o eclesiásticos, en los que se fustigan vicios como la excesiva credulidad, la ignorancia, el atuendo y la gula. No salen mejor parados los laicos, a los que reprocha su vanidad, arrogancia y avaricia. Especial interés ofrece el apartado dedicado a los recursos estilísticos. En él **K**. analiza las figuras y tropos empleados por el poeta (paronomasia, semejanzas, antítesis, hipérbole, etc.) Lo mismo puede decirse de los breves apartados dedicados a la ironía y las imágenes. Frente a estos logros, el libro contiene algunos fallos, que paso a relacionar a continuación sin afán de exhaustividad, agrupados en tres grandes apartados:

1.- Transcripciones de términos griegos. Reina en este campo una cierta inconsistencia, por no decir anarquía. Así, Ana Komnene (p. 13), Andrónico Komneno (p. 28) y Komnenos (p. 33) son grafías que hay que desterrar del español y sustituir por Comnena y Comneno(s). Teniendo en cuenta que Coniata es un patronímico derivado de un topónimo (Χῶναι, Frigia), creo preferible la forma Nicetas Coniata, en ningún caso Niceta Coniates (p. 13). Otro tanto puede decirse respecto a la transcripción "Conón" del genitivo plural (Χωνῶν) de este topónimo (p. 49): lo correcto es Conas, según el modelo de Atenas, Tebas, etc. En Constantino IX Monómaco falta el acento (pp. 19 y 20). En el caso de "Juan Mauropous" (p. 20) podemos dudar entre la forma latinizada Mauropo (como Edipo, Melampo), o la forma Maurópodo (como gasterópodo, cefalópodo, etc.), pero nunca tal como aparece en el texto. En la p. 20 aparece Micael Calafato y Micael IV Paflagon (en la p. 33, Miguel IV Paflagon): lo correcto es Miguel Caláfato y Miguel IV Paflagón. Tampoco es aceptable Romanos el Melodo (p. 24) por Romano el Melodo, ni Timarion (pp. 27 y 28) por Timarión. *Catomiomachia* y *Batrachomiomachia* (p. 28) son formas a caballo entre la transliteración (*Catomyomachia* y *Batrachomyomachia*) y la transcripción (*Catomiomaquia* y *Batracomiomaquia*). Igualmente debe escribirse Ptocopródromo, no Ptochopródromo (pp. 28 y 87), Suda, no Soudas (p. 30), Cecaumeno, no Kekaumenos (p. 34) y Miguel Ítalo, no Italo (p. 35). En la p. 85 encontramos un Georgio por Jorge (idem p. 45) y un Kseros por Xerós. "Padre Andrea" o "monje Andrea" (pp. 45, 107) suena raro en español, teniendo en cuenta que Andrea se ha generalizado como nombre femenino: la forma Andreas parece más aceptable, pero lo correcto es Andrés. "Protospathario" (pp. 85 y 86) debe ser prostospatario, y Cyzico, Cízico. "Pseudoluciano" (p. 87) por

Ps. Luciano o Pseudo-Luciano es forma inusitada. Frente a transcripciones arcaizantes como las anteriores, sorprende en la p. 36, n. 40 una puramente fonética "Basilio Jirinon" (de χοιρινός): habría sido más correcto Basilio Querino, a no ser que preferamos traducir el insultante epíteto por "Porcino". La forma correcta es Propóntide, no "Propontis" (p. 102). Finalmente, aunque no se trata de una transcripción del griego, el apellido del gran bizantinista ruso afincado en Dumbarton Oaks (Washington) y fallecido en 1997 es Kazhdan, no Kazdan (pp. 22 y 35) ni Kazdhan (p. 102). Igualmente "Krubacher" (p. 23) es Krumbacher. La autora cita la *Historia de la Literatura Bizantina* de éste, así como las de Hunger y Beck, y la obra de Kazhdan (con A. Wharton Epstein) *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries* por la traducción griega publicada por la Fundación Cultural del Banco Nacional de Grecia: habría sido de agradecer para el público de habla hispana al que va dirigido el librito, creo, que las referencias se hicieran a los originales, sin duda más accesibles (al menos, materialmente) que la traducción griega.

2.- Mayor importancia revisten las erratas del texto griego. Lo primero que hay que decir es que en esta edición el acento agudo con frecuencia no se distingue del grave: tal es la verticalidad del trazo, al modo del griego moderno. En cualquier caso, allí donde se distingue, se encuentran más erratas de las que sería de desear (separo la forma del texto de la correcta por dos puntos): p. 44 ὀστά: ὀστᾶ, ἑνός: ἑνὸς, ἁμα: ἅμα, ὅλως: ὅλως, πολλήν: πολλὴν, ἧτις: ἥτις; p. 46 νόμος: νόμους, πρεσβύτιν: πρεσβῦτιν; p. 48 τὶς: τις; p. 50 οὕτω: οὕτω; p. 52 ἐῦ: εὖ; p. 68 ὁπωσοὺν: ὁπωσοῦν, αὐτήν: αὐτὴν; p. 93 ἴθι πρὸς ὧνησιν, ἡδέως ἴθι: ἴθι...ὤνησιν...ἴθι, σιγᾶς: σιγᾷς, τον τύφον: τὸν τῦφον; p. 96 ὅλως: ὅλως, οὖσα: οὖσα, μάρτυρ: μάρτυς, ἔχουσα: ἔχουσα (idem p. 101); ἄφωνος: ἄφωνος; p. 103 σ᾽ ἐαυτοῦ: σεαυτοῦ. En la p. 44, v. 23, sospecho que la acentuación debe ser θήρας... κύνας, no θῆρας... κύνας. Igualmente en p. 54, v. 6, la traducción ("parecéis") me lleva a pensar que debe leerse δοκεῖτε, no δοκεῖται.

3.- La parte más creativa de **K**., la traducción, tampoco está libre de errores. Señalo alguno (propongo entre paréntesis mi traducción): p. 44, v. 5 ἀνδρῶν ἀθλητῶν ἢ σεβαστῶν μαρτύρων, "de hombres que se han martirizado o de respetuosos mártires" ("de atletas de la fe y venerables mártires"); ibid. v. 6 θήκας δὲ πολλὰς λειψάνων θείων ἔχεις, "tienes muchos estuches para mostrar" (falta en la traducción "llenos de divinas reliquias"); p. 46, v. 62: escribe πόθῳ, pero traduce "en una tinaja" (πίθῳ); ibid. v. 63 τί καὶ τοσοῦτον ἐκκενεῖς (ἐκκενοῖς?) οὖν χρυσίον; "¿Qué mas te da si tú gastas tanto oro?" ("¿Por qué gastas, pues, tanto oro?"); p. 48 vv. 66-68: la traducción de **K**. no da sentido; propongo la siguiente: "[Puedes conseguirlos gratis (sc. los huesos de santo) recorriendo las tumbas de la ciudad] Pero si dices que no recibes ninguna recompensa si los coges gratis de las tumbas, ve a comprarlos, ve con

gusto"; ibid. v. 97: no lo traduce; p. 50 μόνον σύ μοι πίστευε ταῦτα λαμβάνων,/ ὥς εἰσι τούτων, ὧν ἐγὼ διδοὺς λέγω, "solamente, no creas que sean las que te digo / que son cuando te las doy" ("sólo te pido que, cuando las recibas [sc. las reliquias mencionadas en los vv. anteriores], me creas y aceptes que son de aquellos de los que, al dártelas, te digo que son"); ibid. vv. 124-125 καὶ πάντα ταῦτα προῖκα καὶ χωρὶς πόνου / λοιποῖς συνάψας σοῖς ἀπείροις λειψάνοις, "Y todas esas cosas, junto a (sic) resto / de las numerosas reliquias, vas a quemarlas gratis y sin esfuerzo" (tal como está, la traducción es incomprensible; creo que **K**. ha confundido los verbos ἀνάπτω, "quemar" y συνάπτω, "unir, juntar"; la traducción quedaría así: "y tras juntar todas esas reliquias con las innumerables otras que tienes"); p. 52 εὖ δρᾷς, σιώπα, "Lo haces muy bien, sigue guardando silencio" ("Haces bien, permanece en silencio"); la traducción del epigrama 120, tal como está, apenas da sentido: "Vosotros mismos decís de qué manera se debe llamaros. / Porque, por todo lo demás del cuerpo sois todos abades,/ pero frente a la parte más valiosa del cuerpo,/ yo os juzgo muy laicos./ Cubriendo la cabeza habitualmente con un sobrero (sic) laico,/ parecéis en todo lo demás, excepto la cabeza, a abades" ("Vosotros mismos decís cómo se os debe llamar./ Por lo que hace al resto del cuerpo, os veo a todos abades,/ pero en su parte más noble,/ os veo completamente mundanos,/ pues por costumbre os cubrís con envoltura de seglar,/ y parecéis abades en lo demás, salvo en la cabeza"); p. 64 v. 1 ἰατρέ, μὴ δίωκε τὸν τύφον (sic) μάτην, "doctor, no persigas al tifus en vano" (aquí τῦφος tiene el sentido de "afectación, apariencia": "no persigas la apariencia vana de forma fútil"); p. 66 Πρὸς μνᾶς κεχηνὼς ὡς γαλῆ τις πρὸς στέαρ,/ τὸν χρυσὸν αὔξεις· πλὴν κατακρύπτεις βόθρῳ,/ ὡς οὐχὶ σαυτῷ, γῇ δὲ τοῦτον συλλέγων,/ ὁ γῆν ὑπελθεῖν ἄξιος σὺ καὶ πάλαι, "Frente a las monedas ríes a carcajadas como un gato frente al pozo,/ pensando cómo aumentarás el oro. Mas lo ocultas en una cloaca,/ y es recogido por la tierra y no por ti,/ tú que mereces trascender bajo tierra, como lo harás a tu turno" ("Fascinado ante el dinero como comadreja ante un trozo de tocino,/ aumentas tu tesoro: mas lo escondes en un agujero, como si lo reunieras para la tierra, no para ti, tú que hace tiempo merecías haber ido bajo tierra"; γαλῆ στέαρ es un proverbio que se aplica a quienes dan lo que alegra al que lo recibe, como un trozo de tocino a una comadreja, cf. Sud. β 191); p. 72 v. 4 καὶ δὴ παρασχὼν χρύσινον τούτοις ἕνα, "Nada más ver que habían sacado una moneda de oro" ("Así que les di una moneda de oro..."); p. 63 εἰς τὸν βασιλικὸν νοτάριον Κωνσταντῖνον, "al notario del rey Constantino" ("al notario real Constantino"); p. 73 ἀναπλέων χθὲς πρωῒ τὴν Προποντίδα, "Navegando hacia Propontis, ayer por la mañana" ("Navegando por la Propóntide ayer por la mañana").

Todo lleva a pensar que el libro está a falta de una última revisión de la autora o su mentor. Es una pena que un texto casi inaccesible para lectores

hispanoparlantes haya salido en una edición con estos defectos que tanto la afean y que empañan un trabajo, por lo demás, meritorio.

José M. FLORISTÁN

M. SANZ MORALES-M. LIBRÁN MORENO (EDS.), *Verae lectiones. Estudios de crítica textual y edición de textos griegos,* Huelva: Universidad de Huelva, Universidad de Extremadura [Anejo I de *Exemplaria Classica*], 2009. 414 págs. + 13 láminas.

El Congreso Internacional de Crítica Textual y Edición de Textos Griegos que se celebró en junio de 2007 en la Universidad de Extremadura nació con la idea de hacer de caja de resonancia de la reciente revitalización en España de esta parcela de la Filología Clásica, sobre cuyos pilares descansa prácticamente todo el quehacer filológico, pero que en nuestro país había sido hasta hace pocos años poco atendida. Quince de las veintitrés contribuciones de aquella reunión científica tienen cabida en este volumen *Verae lectiones*, editado por las Universidades de Extremadura y Huelva y publicado como anejo de la revista de reciente creación *Exemplaria Classica*, especializada en la transmisión de textos y la crítica textual.

Los quince trabajos abordan aspectos relativos a la transmisión de autores griegos clásicos y bizantinos así como del Nuevo Testamento, tales como la enmienda de pasajes corruptos, la valoración de determinados manuscritos dentro de la transmisión de una obra, el examen de los problemas que plantea la transmisión indirecta, la edición de textos fragmentarios, la existencia de varias redacciones de una misma obra y la aplicación del análisis sintáctico a la fijación de los textos. Los autores clásicos tomados en consideración abarcan un amplio arco cronológico que va desde Esquilo hasta Eliano y conecta con los problemas de transmisión que ofrecen diversos autores bizantinos, como Focio o los historiadores del período medio. En lo que sigue se exponen las principales líneas argumentativas de las diversas contribuciones, a fin de que el lector pueda hacerse una idea de la riqueza de los materiales analizados y de la diversidad de enfoques recogidos en este volumen.

Dos trabajos tienen como objetivo el estudio del valor de los manuscritos *recentiores* sobre todo en la transmisión de los textos retóricos. La contribución de Pilar Leganés Moya (pp. 127-142) se centra en el papel desempeñado por los manuscritos griegos conservados en España en la

transmisión del discurso *Sobre la falsa embajada* de Demóstenes. Se examina la clasificación genealógica de estos manuscritos, el valor de las lecciones que aportan (tanto cuando coinciden con el testimonio de papiros y citas de rétores y gramáticos antiguos como cuando presentan variantes propias) y las posibles fuentes manuscritas de las ediciones aldinas de Demóstenes de 1504 y *ca*. 1520. El trabajo de Felipe Hernández Muñoz (pp. 355-376) parte del postulado *recentiores non semper deteriores* que intenta buscar una solución de compromiso entre la radical postura lachmanniana que minusvalora de forma sistemática los manuscritos más recientes y la tesis de Pasquali según la cual la antigüedad de un manuscrito no presupone necesariamente su calidad textual. A la luz del testimonio de algunos manuscritos *recentiores* conservados en España y Portugal con el texto de cuatro autores griegos y uno latino –Menandro Rétor, Platonio, Demóstenes, Esquines y el epistolario atribuido a Séneca y San Pablo– se examinan las variantes específicas de estos códices y se aventuran diversas explicaciones para su aparición.

Otras dos contribuciones ponen de manifiesto la importancia del estudio de la sintaxis del griego antiguo para el establecimiento del texto de determinados autores, sobre todo en aquellos pasajes que presentan lecturas alternativas en los manuscritos. Así, el trabajo de Jesús de la Villa Polo (pp. 19-32) analiza las variantes del texto de *Los Persas* de Esquilo en las que alternan formas verbales de tema de presente y de aoristo y, sobre la base del mejor conocimiento que ahora tenemos de la categoría aspectual en griego, propone criterios nuevos o más fiables para fijar qué variante tiene más visos de ser la más antigua. En la misma línea de trabajo, Jesús F. Polo Arrondo (pp. 57-65) examina tres pasajes de Heródoto en los que aparece la estructura sintáctica de ἀντί más infinitivo y para los que algunos editores proponen introducir de forma conjetural el artículo τοῦ entre las dos palabras. Tras examinar el origen de esta construcción sintáctica y su paralelismo con otras, se prueba que la conjetura es innecesaria y que la postura del editor ha de ser, en este caso, conservadora, fiel al testimonio de la mayoría de los manuscritos, que no muestran huella del artículo.

Desde una óptica distinta se examinan determinados problemas de la crítica textual en relación con el texto de Eurípides. Esteban Calderón Dorda (pp. 33-56) presenta, de la mano de un buen número de ejemplos, el texto de varias tragedias de Eurípides que nos ha llegado a través de las citas de Plutarco, así como la tipología de los errores que se presentan en las referencias plutarquianas y su coincidencia con parte de la tradición manuscrita del trágico o con algunos de los florilegios gnómicos euripideos. Especial-

mente interesantes son los casos en los que algún verso de Eurípides que falta en los manuscritos de este autor puede ser restituido gracias al testimonio de Plutarco o aquellos otros en los que la tradición plutarquea mejora sensiblemente el texto de Eurípides que conocemos por la tradición directa.

La cuestión de cómo complementar y valorar de forma adecuada el testimonio discrepante de papiros y manuscritos es analizada de modo clarificador por Manuel Sanz Morales (pp. 203-226) a propósito de la novela *Calírroe* de Caritón de Afrodisias. Este estudioso compara el texto del único códice bizantino que transmite completa la novela con el texto de tres papiros, que conservan sólo unos breves fragmentos, y llega a la conclusión de que las numerosas variantes textuales entre el manuscrito y los papiros que se constatan en una porción bastante breve de texto no se pueden explicar por corruptelas debidas al proceso mecánico de copia, sino por la existencia de dos versiones que circulaban simultáneamente ya en una época muy poco posterior a la composición de *Calírroe*. Dado que el texto de los papiros es en general superior, la existencia de errores en los testimonios papiráceos puede explicarse pensando que éstos transmiten una copia poco cuidada en la que se ha tendido a omitir términos innecesarios.

Los problemas que conlleva la edición de textos son analizados a la luz de dos obras: la *Historia de los animales* de Eliano y los fragmentos órficos. Manuela García Valdés (pp. 227-266), tras examinar cuestiones relativas al contenido de la obra de Eliano y su distribución en libros y capítulos, describe de modo general las relaciones *stemmáticas* entre los manuscritos y ejemplifica con varios pasajes la dificultad que crean al editor las variantes textuales y la conveniencia de que éste evite alteraciones del texto innecesarias y que no encuentran apoyo en la transmisión manuscrita. Muy valioso por su solidez argumental y claridad expositiva es el capítulo dedicado a la edición de los fragmentos órficos: Alberto Bernabé Pajares (pp. 267-289) conoce de primera mano la problemática que plantea la edición de obras fragmentarias ya que ha preparado para la *Bibliotheca Teubneriana* la edición de los testimonios órficos. Su contribución aborda la definición de una edición de fragmentos, la tipología de los fragmentos atribuidos a Orfeo y su división metodológica en fragmentos, testimonios y *vestigia*, los criterios que han guiado su edición, referentes sobre todo a las fuentes y a la ordenación de las *rapsodias*, y finalmente los nuevos fragmentos procedentes de inscripciones, papiros o manuscritos, así como de nuevas lecturas o reconstrucciones logradas a partir de citas en prosa.

Además de los méritos de los trabajos comentados hasta ahora, el volumen *Verae lectiones* tiene un triple valor añadido: en primer lugar, la inclusión de dos contribuciones relativas a la transmisión de textos bizantinos. Así, Patricia Varona Codeso (pp. 321-353) aborda problemas referentes a la aplicación de los principios de la crítica textual en las obras historiográficas del período bizantino medio (ss. VIII-XI), haciendo hincapié en que estas obras presentan una transmisión "abierta" debido a las interpolaciones y actualizaciones y enfatizando la importancia de la aplicación en estos casos de una crítica histórica que se sirva de parámetros literarios y cronológicos para editar el texto y definir las distintas fases de su composición. Tras pasar revista al estado de la edición de las obras historiográficas mesobizantinas, se estudia con más detenimiento la crónica de Simeón Logóteta. Por su parte, Óscar Prieto Domínguez (pp. 291-319) examina la transmisión manuscrita de las *Epístolas* y de los ensayos teológicos conocidos como *Amphilochia* del patriarca Focio y trata de explicar las razones por las que, ya desde la segunda mitad del s. IX, se mezclaron elementos de una y otra obra. Entre estas razones se cuenta el carácter antológico de ambos *corpora*, el deseo del propio Focio de difundirlos en distintas ocasiones, cuando aún no habían alcanzado su versión definitiva, y la iniciativa personal de algunos eruditos defensores de Focio, entre ellos Aretas de Cesarea.

El segundo valor añadido del volumen que aquí se presenta es la acogida de un trabajo centrado en la crítica textual del Nuevo Testamento, ya que, efectivamente, la crítica textual bíblica suele quedar en España al margen de los estudios de Filología Clásica. La contribución de Georg Luck (pp. 169-202) explica cómo la labor conjetural sobre el texto neotestamentario, que comenzó en 1516 con la primera edición impresa de Erasmo y se vio continuada en los siglos sucesivos en varios períodos de intensa actividad en lo relativo a la propuesta de conjeturas por parte de eminentes filólogos, ha dado paso desde mediados del s. XX a la tendencia contraria, la de eliminar conjeturas y mantenerse fiel al *textus receptus*, una tendencia que coincide con la ampliación de los testimonios manuscritos consultados. El autor reivindica, pues, al hilo del examen de treinta y dos pasajes del Nuevo Testamento, el valor de antiguas conjeturas que se han visto confirmadas por ciertos códices.

El tercer elemento valioso de estas *Verae lectiones* es la publicación de importantes trabajos de estudiosos extranjeros. Así, en un volumen como éste dedicado a la crítica textual siempre es conveniente echar una ojeada a la labor desarrollada por los precursores de esta tarea filológica, los gra-

máticos alejandrinos. El gran especialista Franco Montanari (pp. 143-167) examina mediante varios ejemplos tomados de papiros las analogías entre la realización de la *ékdosis* de una obra literaria por parte de estos gramáticos y la *diórthosis* practicada por el copista-revisor de un *scriptorium* y constata cómo a partir de Zenódoto el método filológico de corrección de una obra debió de comportar enmiendas conjeturales *ope ingenii* así como la elección entre variantes textuales que se encontraban entre las copias de las que se disponía. Por su parte, la contribución de Giuliana Besso, Barbara Guagliumi y Federica Pezzoli (pp. 95-125) presenta el proyecto de edición, traducción italiana y comentario de una obra central en la historia de la filosofía, la *Política* de Aristóteles. Las autoras analizan aspectos problemáticos como la génesis y forma de la obra, las intervenciones de los sucesivos editores en la constitución del texto griego corrigiendo lecturas en casos en los que la tradición manuscrita era unánime, la necesidad de una correcta comprensión del léxico aristotélico y la reconstrucción del contexto filosófico e histórico que debe guiar el comentario. Por su parte, Alexander F. Garvie (pp. 5-17) estudia, mediante el análisis de ocho pasajes controvertidos de los *Persas* de Esquilo, algunos criterios en los que los editores deben basarse en sus correcciones textuales, entre ellos el contexto general de la obra y no sólo el contexto más inmediato del pasaje. Finalmente, el trabajo de Stefano Valente (pp. 67-93) examina mediante un impecable análisis filológico el valor del léxico platónico aticista de Timeo Sofista para la *constitutio textus* de Platón o, en su caso, para la reconstrucción de la historia del texto platónico en la antigüedad. Para ello examina ciertas glosas de ese léxico referidas a la *República* en las que aparecen variantes que o bien son compartidas por parte de la tradición directa e indirecta de ese diálogo, o bien constituyen testimonios únicos de *variae lectiones*. Teniendo siempre presente la tradición lexicográfica y las modalidades de exégesis, se constata que el léxico de Timeo es útil para confirmar la antigüedad de ciertas variantes o errores.

Cierra el volumen un índice de pasajes analizados, al que convendría haber añadido –dado el enfoque específico del libro– un índice de fuentes manuscritas (y también otro de nombres). Pero tales carencias no restan en modo alguno valor e interés a estas *Verae Lectiones*.

Teresa MARTÍNEZ MANZANO

M. CORTÉS ARRESE, *Bizancio. El triunfo de las imágenes sagradas*, Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 2010. 176 págs.

Decididamente, para mí, éste es un libro esperable y esperado. Y lo es porque, cuando un estudioso ha pasado tres décadas de su vida dedicado a una época concreta o a una civilización determinada, es lógico que se plantee un periodo de sosiego, de vuelta atrás, de puesta al día y de perfeccionamiento de todo lo adquirido. Y Miguel Cortés lleva ya mucho tiempo dedicado a Bizancio, y al arte bizantino en concreto: le ha dedicado decenas de artículos, tanto de investigación como de síntesis; ha planteado su historia y sus fases en varios volúmenes; lo ha mostrado al público en exposiciones de éxito, y ha relatado sus mayores glorias en múltiples conferencias, por no hablar de los inolvidables congresos que ha organizado –muchos de ellos en la Universidad de Castilla-La Mancha– para difundir el nombre y la cultura de Constantinopla. En los últimos años, incluso se ha lanzado más allá y ha estudiado con pasión y ahínco el trasvase de la cultura bizantina a la Rusia ortodoxa.

Por tanto, era ya hora de que, haciendo un alto en el camino, el prof. Cortés reposase, se releyese, viese su propia evolución científica y se entretuviese en presentar a todos los aficionados una síntesis de los diversos temas que le han interesado a lo largo de su vida. Así, sin más. No era cuestión de plantearse una obra radicalmente nueva, ni un tratado o manual organizado por periodos, géneros o materiales. No: eso queda –¿quién sabe?– para el futuro. Ahora, lo que corresponde es presentar un gran fresco de la cultura artística de Bizancio, siguiendo en líneas generales un criterio cronológico, pero sin dejarse ahogar por él. El arte bizantino es esencialmente estable, absoluto, y en ocasiones merece la pena verlo así, porque es una de sus glorias.

Ello no obsta para que, al principio del volumen, el autor redacte una síntesis de sus estudios sobre la época de Justiniano y su reflejo en España. Le era necesario ceder, una vez más, a la fascinación de Constantinopla y de la inconmensurable Santa Sofía. Y también quería recordarnos cómo llegaron a nuestro país ciertas obras maestras de la eboraria y la miniatura, tales como el *Díptico de Apión* y la *Synopsis Historiarum* de Juan Escilitzes.

Sin embargo, la parte fundamental del libro toma como punto de partida la acción de los emperadores iconoclastas, que vieron en la supresión de las imágenes un medio de suavizar el poder de los patriarcas y los monasterios. Su fracaso fue estrepitoso, y dejó paso al "triunfo de las imágenes" propiamente dicho. El prof. Cortés, entusiasmado por las nuevas

figuras hieráticas de Dios, la Virgen y los santos, se recrea en describirlas, en presentar sus significados más profundos, en exponer, en una palabra, todo el trasfondo teórico y teológico que se esconde tras sus actitudes, gestos y colores.

Y finalmente llega al punto que más le interesa: la profusa ilustración de los manuscritos y, en especial, de los salterios. Él, que ha escrito hace poco una magnífica introducción a la edición facsímil del *Salterio Jlúdov*, nos invita ahora a revivir sus estudios y conclusiones en este campo. Ante nosotros pasan los temas más variados, invitándonos, de paso, a hallar paralelismos entre las figuras miniadas y las que nos observan, en las iglesias, desde las bóvedas y las tablas de los iconostasios: es un verdadero "sistema de imágenes sagradas" lo que se crea desde el siglo IX, enriqueciéndose generación tras generación sin cambiar nunca de objetivo. Bajo la vigilancia y la protección del *Pantocrátor* y de la *Theotokos,* se desarrollan el Antiguo Testamento, la vida de Cristo y las terribles imágenes de los Infiernos, sin olvidar escenas de tanta trascendencia política como la coronación de los emperadores por el propio Cristo.

Finalmente, las últimas páginas nos llevan, casi como una ráfaga, a la trascendencia universal de Bizancio: aquí hallamos la evocación de la monarquía normanda de Sicilia y, sobre todo, la ajetreada historia de la Rusia de Kiev y de Moscú. En cuanto al punto final y colofón, no podía ser otro que la aproximación admirada, casi diríamos "devota", a la obra mística de Andrei Rublev, última quintaesencia y destino final de todo el arte bizantino.

Miguel Ángel ELVIRA BARBA

Sainte Russie. L'art russe, des origines à Pierre le Grand, J. Durand, D. Giovannoni e I. Rapti (dirs.), Paris, Museo del Louvre, Hall Napoleón (5 de marzo-24 de mayo de 2010).

El príncipe Vladimir de Kiev, tras escuchar a los emisarios enviados a tierras de latinos, griegos y musulmanes para averiguar qué religión era la mejor, recibió el bautismo en el invierno del año 987-988 en compañía de sus guerreros, y en la primavera siguiente, durante la festividad de Pentecostés, una procesión solemne llevando iconos y estandartes se dirigió hasta la iglesia del profeta Elías, donde los otros habitantes de la ciudad también fueron bautizados. Entonces empezaron a germinar las semillas de una cultura cris-

tiana común, fue el comienzo de la unión de los eslavos del Este, la vuelta de tuerca que había de señalar el destino de la historia de Rusia.

Una vez arrojados los ídolos de madera y piedra al río Dnieper, los cristianos recién bautizados entraban con temor y excitación en los nuevos templos ortodoxos, como la catedral de Santa Sofía, la más antigua iglesia de Kiev, hecha de piedra, coronada por trece cúpulas en recuerdo de Cristo y los apóstoles y consagrada en 1037, en tiempos de Yaroslav el Sabio. Y al asistir a la liturgia tenían la sensación que ante ellos se estaba desarrollando un drama grandioso y conmovedor que justificaba el abandono de las viejas creencias por la esperanza en la purificación del pecado, en la resurrección después de la muerte, en la gratificación de la vida eterna.

Del mismo criterio participaron los nuevos conversos de Novgorod, Rostov, Vladimir o Belgorod, las tierras a las que llegó la religión ortodoxa hasta alcanzar las boscosas regiones del norte del país. Y ello a pesar de ser un territorio inmenso, asolado con frecuencia por la guerra, por la cruel dominación de los tártaros, por la tiranía de Iván el Terrible o el cisma del siglo XVII. La llegada de Pedro el Grande –1682-1725– habría de suponer un cambio radical en la historia milenaria de la Rusia cristiana: por su apertura definitiva a Europa Occidental, por la modernización del Estado y las instituciones, la fundación de San Petersburgo y la apropiación del arte occidental.

Se puede hablar con fundamento de una Rusia anterior a Pedro el Grande y otra posterior al gran modernizador de su país, el primer soberano ruso que viajaría allende los mares Báltico y Norte. Con veinticinco años se puso al frente de la gran embajada que recorrería varios Estados de Europa y fue pintado a la manera occidental en 1698, en Londres, por Kneller. Doce años separan tan sólo este retrato del de su hermano Feodor, realizado a su muerte según la tradición icónica. La comparación de las dos obras revela la voluntad de Pedro I de occidentalizar no sólo la imagen del monarca, sino la de Rusia en su conjunto.

La exposición trata de reconstruir la Rusia menos conocida, la que da comienzo con la aparición de la Rus' en la historia y se extiende desde el siglo X al XVIII. Está organizada siguiendo un criterio cronológico, aunque en ocasiones obras más recientes ilustren el quehacer de personajes o sucesos anteriores. Así, para evocar a los príncipes Boris y Gleb, que eran hijos de Vladimir, los primeros mártires de Rusia, asesinados en 1015 por la ambición de poder de su hermano Sviatopolk el Maldito, que aceptaron su muerte antes de emprender una lucha fraticida, se ha acudido a dos iconos del siglo XIV –fichas 21 y 108 del catálogo de la muestra–. Esta propuesta se explica por la ausencia de documentos contemporáneos de los dos prín-

cipes y la abundancia de sus representaciones, popularizadas por la Iglesia rusa como ejemplo del sacrificio voluntario de sus vidas por la salvaguardia del país.

El mismo criterio se ha seguido para recordar la batalla sobre el hielo que enfrentó, el día 5 de abril de 1242, al príncipe de Novgorod Alexander Nevski contra la orden teutónica. Se ha acudido ahora a un manuscrito extraordinario, las *Grandes Crónicas* iluminadas por orden del zar Iván el Terrible –ficha 97–: es un acontecimiento del siglo XIII que ha sido puesto en imágenes por medio de un documento del siglo XVI, en palabras del comisario J. Durand. Por no hablar de la procesión del 11 de julio de 1613, celebrada con motivo de la coronación del zar Miguel I Romanov, recreada en un maravilloso grabado acuarelado del siglo XIX –ficha 193–.

La exposición trata de dar respuesta a la pregunta de si el arte ruso es prolongación del bizantino o si llega a adquirir una identidad propia. La contemplación de los más de tres centenares de obras que ofrece no admite duda sobre el peso de la tradición bizantina, sobre el alcance de su influencia renovada que culmina en las aristocráticas piezas de los Paleólogos en los siglos XIV y XV. Pero, al mismo tiempo, se advierte una autonomía creciente; el contenido teológico es el mismo, pero la manera de transmitirlo es distinta: el mensaje ruso es más vigoroso, más directo que el bizantino. Esta diferencia se advierte ya en un ejemplo temprano, el *Collar de Riazán*: la Virgen es bizantina por su estilo y técnica, mientras que las santas que le acompañan han sido trabajadas por orfebres de la Rus' kievana. Hay una atención creciente a los santos y festividades rusas, se producen aportaciones iconográficas completamente originales y la llegada de Andrei Rublev supone un camino nuevo, por la manera de expresar plásticamente su refinada espiritualidad. La imagen de San Juan Bautista procedente de la catedral de la Dormición de Vladimir lo expresa muy bien.

El arte ruso no olvidó tampoco sus relaciones con Occidente; en Vladimir y Suzdal trabajaron arquitectos y escultores románicos: portada de la iglesia de la Intercesión sobre el Nerl, en Bogolioubovo, esculturas de la iglesia de San Demetrio de Vladimir; y en el campo de la pintura es evidente que los artistas rusos conocieron su evolución gracias al comercio de los manuscritos. El ejemplo de la *Virgen de la Tolga* –ficha 102– lo demuestra con claridad: se diría que es un icono, una imagen de la Virgen de la Ternura, que ha cedido a la seducción de Duecento italiano. Las influencias italianas no dejaron de crecer con la llegada de los siglos XV y XVI.

La muestra ilustra también de manera convincente el ascenso imparable de Moscú, favorecida por su emplazamiento privilegiado, por la habilidad de

sus dirigentes en la adquisición de territorios, el establecimiento de alianzas matrimoniales y las sucesivas victorias militares. Tras la caída de Constantinopla en 1453, al convertirse en la capital del único Estado cuyo soberano profesaba la fe ortodoxa, Moscú se proclamará la "Tercera Roma" y se convertirá en una "Nueva Jerusalén"; ahora tiene lugar una nueva edad de oro del arte ruso que culmina con la coronación de Iván el Terrible como zar –1547– y la creación del patriarcado de Moscú –1589–.

Es entonces cuando Rusia se autoproclama no sólo "santa", sino también "pura", en tanto que última y única depositaria de la tradición sagrada de la Iglesia de Oriente, la tradición que durante centurias había hecho posible que los fieles rusos se sintiesen cautivados por el resplandor de los mosaicos de los templos, por la belleza y espiritualidad de los iconos, la riqueza de los cálices y de los lujosos ornamentos, sensaciones parecidas a las experimentadas por los varegos cuando, a instancias del príncipe Vladimir, asistieron en Santa Sofía de Constantinopla a una ceremonia solemne: «no sabíamos si estábamos en el cielo o en la tierra», dijeron más tarde al príncipe, «pero estamos seguros de una cosa: allí Dios mora entre los hombres».

A recuperar esas sensaciones va destinada esta exposición, que alcanza su objetivo de manera elegante y refinada, ofreciendo a los visitantes una relación de obras extraordinarias, la mayor parte de las cuales no habían salido nunca de Rusia, como apuesta sobresaliente de los más de trescientas cincuenta actividades que celebrarán "L'Année France-Russie 2010". La respuesta de eruditos y curiosos ha estado a la altura de las expectativas generadas. Esta magnífica muestra tendrá su contrapartida en la exposición que se celebrará en la Galería Tretiakov de Moscú del 20 de septiembre al 10 de diciembre con el título de "Artistes voyageurs, 1550-1850, dessins du Louvre".

Miguel CORTÉS ARRESE

I. IÑARREA LAS HERAS-D. PÉRICARD-MÉA (EDS.), *Relato del viaje por Europa del obispo armenio Mártir (1489-1496)*, versión francesa de Antoine-Jean Saint-Martin (1827), versión española de Emilia Gayangos de Riaño (1898), Logroño: Servicio de Publicaciones de la Univ. de La Rioja, 2009. 90 págs. + 1 mapa.

En el otoño de 1489, el día 29 de octubre, el obispo Mártir, natural de la población armenia de Arzendján, emprendió un viaje a Occidente con el deseo de visitar las tumbas de San Pedro y San Pablo en Roma. Recorrió a continuación distintos países de Europa. El 9 de julio de 1491, en compañía del diácono Verthanes, salió con destino a Alemania. Fueron a Colonia a orar ante la tumba de los Reyes Magos: «Sus tres cabezas están colocadas sobre el sepulcro. Allí se guardan también las reliquias de 12.000 santos, las cuales están dispuestas en la iglesia mayor de tal manera, que todo el mundo puede ver sus cuerpos en el sepulcro» (p. 65). Allí permanecieron veintidós días. Su camino se prolongó hasta Flandes y Normandía, donde se sintieron deslumbrados por la infinitud del Atlántico y sus misteriosos habitantes, los "temibles peces" de los que debieron oír hablar a los naturales de esas tierras, a pesar de sus dificultades con el idioma.

Viajaron después hasta la abadía de Saint-Denis y admiraron el panteón real. Al día siguiente, el 19 de diciembre, entraban en París, ciudad en la que estuvieron trece días: la catedral iba a ser objeto de todas sus atenciones pues la describe de manera minuciosa. Tours, Poitiers y Bayona fueron los siguientes jalones de su ruta que les condujo hasta Santiago de Compostela por el camino de la costa cantábrica. Rezó Mártir ante la tumba del Apóstol y recibió su bendición antes de llegar a la eternidad del mundo, a Finisterre, tras haber tenido que hacer frente a peligrosas bestias salvajes. Más tarde embarcaría en Guetaria para recorrer el mundo, visitó Andalucía y por tierras catalanas regresó a Roma: era tiempo de Cuaresma, el 20 de febrero de 1496. Y sufrió nuevos peligros antes de volver a su patria de Armenia, pero no los detalla.

El texto del obispo Mártir, editado de manera cuidada y anotado con criterio, ha sido objeto de interés de los estudiosos en los últimos años. Formó parte de la afamada recopilación de J. García Mercadal, reeditada por la Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León[1]. Por su parte, I. Szászdi[2] ha estudiado con más amplitud, la parte española de la peregrinación del obispo armenio y, en particular, el episodio de su navegación desde Guetaria. Y ha apuntado la posibilidad de que la peregrinación del prelado fuese, en realidad, una misión secreta encaminada a impulsar el espíritu de cruzada en la corte de los Reyes Católicos, tendente a la recupera-

[1] J. GARCÍA MERCADAL (ED.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, vol. I, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999, pp. 392-398.

[2] I. SZÁSZDI LEÓN-BORJA, «La extraña peregrinación compostelana del obispo Mártir (un armenio en la negociación contra el Turco y el Atlántico)», *Iacobus. Revista de Estudios Jacobeos y Medievales* 17-18 (2004) 131-164.

ción de las tierras ganadas por los turcos en Oriente, pero nada parece confirmarlo y en el documentado estudio de J. M. Floristán sobre los intentos de reactivar el espíritu de cruzada no se le menciona[3]. Y, en fin, uno de los editores del libro que nos ocupa, I. Iñarrea Las Heras, estudió en 2007 las peculiaridades de la traducción al francés, de 1827, del manuscrito armenio[4].

El relato llama la atención por la escasa atención prestada por el autor a su tránsito por tierras otomanas, tanto a la ida como a la vuelta: así, de Constantinopla únicamente alude a la fortuna que tuvo a la hora de embarcarse en un navío franco hasta Venecia. Pero de Venecia se ocupa de su extensión, de su población, del palacio del Dux… y en el caso de San Marcos, no olvida referirse a los «cuatro caballos de bronce de gran dimensión; todos tienen un pie levantado», que localiza encima de la puerta.

Es muy útil el texto por el punto de vista que ofrece Mártir de los lugares que visita, el de un devoto cristiano medieval de una Iglesia oriental interesado por los edificios religiosos y, en buena medida, por las reliquias que contenían. En este sentido, Roma, Colonia y Santiago de Compostela son las ciudades que más le atraen, de las que se ocupa con más interés. La información que aporta sobre los lugares, distancias, edificios y objetos es de notable interés, aunque, a veces, como en el caso de la catedral de Santiago de Compostela, contenga errores por lo que respecta a las portadas y su entorno. Puede ser muy útil, por lo demás, comparar su testimonio, la percepción que Mártir tuvo de lugares como Granada o Compostela, con la ofrecida por Jerónimo Münzer, el cultivado viajero alemán que estuvo en la Península Ibérica en 1495 y visitó también los lugares mencionados más arriba[5]. El libro, en definitiva, es una rareza, un testimonio muy sugerente, cuya edición, que incluye un mapa con una propuesta del itinerario que siguió Mártir, ha de ser bienvenida.

Miguel CORTÉS ARRESE

---

[3] J. M. FLORISTÁN IMÍZCOZ, «Los últimos Paleólogos, los reinos peninsulares y la cruzada», en: P. BÁDENAS DE LA PEÑA-I. PÉREZ MARTÍN (EDS.), *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, Madrid 2003, pp. 247-296.

[4] I. IÑARREA LAS HERAS, "El relato del viaje por Europa de Mártir, obispo armenio de Arzendján: estudio de los paratextos de su traducción al francés por A.-J. Saint-Martin", en: *Literatura de viajes y traducción*, F. Lafarga, P. S. Méndez y A. Saura (eds.), Granada 2007, pp. 231-142.

[5] J. MÜNZER, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, R. Alba (introd.), Madrid 1991, pp. 89-141 y 197-213.

Robert VOLK, *Die Schriften des Johannes von Damaskos VI/1:Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Text und zehn Appendices*, Berlín: Walter de Gruyter [Patristische Texte und Studien Bd. 60], 2006, XIV + 512 pp.; *Die Schriften des Johannes von Damaskos VI/1:Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria),* Berlín: Walter de Gruyter [Patristische Texte und Studien Bd. 61], 2009, XLII + 596 pp.

El curioso *hýsteron próteron* en el orden de aparición de los dos volúmenes que integran el ciclópeo trabajo filológico del profesor Robert Volk sobre la versión bizantina de la *Historia edificante de Barlaam y Josafat* [BJ] ha obligado a la tardanza de esta reseña conjunta a ambos volúmenes. La edición crítica del texto vio la luz en 2006 y dos años más tarde, ya avanzado 2009, nos llegó el primer volumen, dedicado al estudio introductorio de este auténtico *best seller* medieval.

La historia legendaria sobre la vida y hechos de Buda, en diversas formas narrativas orales y escritas, comenzó a circular desde el sureste asiático a comienzos de nuestra era y luego, mediante misioneros budistas, viajó a través de la India y el Tibet hacia el Asia Central, donde los maniqueos, duchos en la adaptación ecléctica de elementos tomados de otras religiones, encontraron la afinidad entre sus creencias y el mensaje budista de la leyenda. Esta primera adopción y adaptación de historias de la vida de Buda, junto con la adición de numerosos elementos cristianos y la relevancia en esas historias de los monjes y ascetas itinerantes, tanto cristianos como budistas, conformaron un tipo de narración basado en la fábula y el apólogo como instrumentos de difusión del mensaje salvífico que encierra el modelo de "conversión del príncipe" que propone esta historia. En un estadio posterior este documento de propaganda maniquea, a través del mundo persa, alcanzó Bagdad, donde se compiló una versión árabe con el título de *Bilawar wa-Yūdāsaf,* donde la forma *Yūdāsaf* alterna con la de *Būdhāsaf* (< *Bodhisatwa*), vacilación que responde a la similitud gráfica en árabe entre la */b/* y la */y/* representadas (ب) y (ي) respectivamente. Los nombres arabizados de *Bilawar* y *Yūdāsaf,* el monje preceptor y su discípulo, reaparecerán en georgiano como *Balahvar* y *Iodasaph* respectivamente, en la primera versión cristianizada de la leyenda –*Balahvariani*–. Del georgiano proceden, pues, las formas griegas Βαρλαάμ y Ἰωάσαφ. En el catálogo bibliográfico, conocido como *Kitāb al-Fihrist*, compuesto por Abū 'l-Farag an-Nadīm *ca.* 987-9, se relacionan numerosas traducciones al árabe de obras heréticas desde el punto de vista musulmán entre las que figuran tres relativas a Buda, una de ellas la que nos ocupa. Ninguna copia de estas traducciones se nos ha con-

servado, de manera que la única versión islámica de la leyenda es una refundición ismaelita del *Kitāb al-Budd* y del *Kitāb Bilawar wa-Yūdāsaf*, muy posterior (Bombay 1889), estudiada más recientemente por D. Guimaret (París-Ginebra 1971).

El *Balahvariani* georgiano está en el origen del *Barlaam* griego, una redacción con una sabia organización literaria sumamente original, realizada a finales del siglo X (*ca.* 985) y atribuida a Eutimio el Ibero, un monje georgiano del monte Atos que vivió *ca.* 955-1028. Los manuscritos más antiguos de la redacción bizantina refieren en el lema de encabezamiento que la "historia edificante" (ἱστορία ψυχωφελής) fue traída desde Oriente (la India) por un tal monje llamado Juan el Sabaíta (es decir, de Mar Saba, el monasterio de San Sabas en el desierto de Judea). Hacia 1100 no hay constancia en los manuscritos de la atribución del BJ al Damasceno, precisamente por haber sido el más famoso monje que pasara por Mar Saba. Esta paternidad se ha mantenido de manera indiscutida, sin la menor base firme para ello. El más acérrimo defensor de esta teoría fue Franz Dölger (*Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des H. Johannes von Damaskos,* Ettal 1953), que en sus denodados esfuerzos por neutralizar las evidencias del influjo de la versión georgiana en la griega, llegó utilizar los argumentos más inverosímiles, a veces increíbles, como sostener que la lengua georgiana era un "tosco órgano" con el que resultaría imposible escribir obras literarias de algún valor. Los argumentos sobre el estilo y contenido dogmático, apologético y escriturístico que Dölger aduce para probar la paternidad damascénica, tampoco son convincentes. La lengua del BJ griego es una de las más notables de la literatura religiosa bizantina; si por algo se caracteriza, es por su corrección, riqueza léxica y variedad de matices, más cercanas al griego de san Juan Crisóstomo que al de Juan Damasceno. Por lo que se refiere a la utilización de argumentos patrísticos, frente al caudal de referencias en cualquier obra damascénica, en el BJ sólo aparecen citas de los Santos Padres más antiguos, de Gregorio Nazianzeno y de San Basilio, obviamente también aparecen referencias tomadas del Damasceno, lo que sólo probaría que el autor anónimo conocía su obra igual que la de los otros Padres, lo que no es de extrañar en un monje culto y versado en literatura eclesiástica, como por otra parte fue san Eutimio el Ibero.

La magna empresa, concebida por los monjes de la abadía de Scheyern (Baviera), de incorporar la edición crítica del BJ dentro de los *Opera omnia* de Juan Damasceno respondía a la atribución de su autoría, tenida por indiscutible. B. Kotter asumió la tarea, pero tras su fallecimiento, R. Volk ha sido quien ha desarrollado y culminado, tras casi veinte años, este trabajo ci-

clópeo, con una precisión sumamente importante, pues añade la palabra ***spuria*** entre paréntesis en el título de la obra. Se deja así constancia expresa de que la paternidad del BJ griego no corresponde al Damasceno aunque se haya incluido en la colección de su obra completa.

El primer volumen (pero último en publicarse) está dedicado a una exhaustiva *Einleitung* de 596 págs. que comienza con un minucioso recorrido de la historia de las diversas teorías sobre la autoría del BJ (pp.1-95) donde Volk demuestra que la adscripción a Eutimio el Ibero es inevitable. Sigue un largo capítulo sobre las fuentes (pp. 96-140), entre las que las más importantes, aparte de la leyenda de Buda en su variante georgiana y las Escrituras, son la *Vida de Santa María Egipcíaca* de Ps. Sofronio, la *Narratio* de Ps. Nilo de Ancira, las selecciones (*Eklogaî*) de homilías de san Juan Crisóstomo, compiladas en el siglo X, la *Apología* de Aristides (del siglo II) y la *Expositio capitum admonitoriorum* (*Ἔκθεσις*) del diácono de Santa Sofía, Agapito (siglo VI), auténtico prototipo de "espejo de príncipes" dirigido al emperador Justiniano. Volk analiza al detalle las diferentes vías de utilización y reelaboración de todas estas fuentes que son las que dotan de originalidad al modelo bizantino del BJ. El fascinante proceso de recepción posterior de la obra, que aguda y certeramente calificó de *mare magnum* el bolandista Paul Peters en su estudio pionero sobre la primera versión latina («La première traduction latine de Barlaam et Joasaph et son original grec», *An. Boll.* 49 [1931] 276-312), ocupa un breve pero denso capítulo (vol. 1, pp. 141-157). En efecto, la primera versión latina, realizada en Constantinopla (1048), conservada en el ms. VIII.B.10, ff. 411v-502v de la Biblioteca Nacional de Nápoles, constituye el punto de arranque de la rápida difusión en Occidente de la historia de BJ. Esta traducción es de capital importancia para la atribución de la autoría de la redacción bizantina a Eutimio el Ibero a partir del modelo georgiano: *Hunc autem libellum ex Indico sermone in Argolico transtulit primum quidam Eufimius monachus, Abasgo genere...* reza explícitamente el epílogo del códice napolitano. Esta versión permaneció inédita hasta la edición crítica de José Martínez Gázquez (*Hystoria Barlae et Iosaphat –B.N. Nápoles VIII.B.10–*, Madrid 1997), pero esta primera versión latina no guarda relación con la conocida como *Vulgata* latina de BJ. Del siglo XII en adelante lo que proliferó en Europa fueron versiones epitomizadas, como la de Vincent de Beauvais (Vicentius Bellovacensis) contenida en el volumen IV, libro XV, de su *Speculum Historiale,* o la *Legenda Aurea* (conocida también como *Historia Lombardica*) de Jacobo de Voragine. Durante los siglos XIV y XV proliferarían por toda Europa versiones y adaptaciones en lenguas vernáculas influidas directamente por los epítomes de Beauvais y Voragine. A raíz de

la Contrarreforma, la historia de BJ se vería revitalizada como modelo de obra ideal para la "recristianización" e, incluso, la acción misional en Extremo Oriente. Sobre la difusión del BJ en lenguas vernáculas en la Europa Medieval ha tratado precisamente el Congreso internacional (*Barlaam und Josaphat in der Literatur des Mittelalters*) celebrado en abril de este año en la Universidad de Viena: sus correspondientes Actas, de próxima aparición, contribuirán eficazmente a enriquecer las nuevas líneas de investigación en este aspecto de la tradición del BJ.

El siguiente capítulo de este primer volumen («Der Inhalt», pp. 158-239) es en realidad una paráfrasis del BJ capítulo a capítulo de especial utilidad para orientar al lector, bien para que pueda captar el conjunto de la obra, bien para localizar, por capítulos, determinados pasajes.

El plato fuerte del primer volumen es el extenso capítulo dedicado a la transmisión del texto griego («Die Überlieferung», pp. 240-582). Volk realiza una exhaustivo análisis y descripción de los más de 160 manuscritos griegos conocidos hasta hoy, de los que treinta y seis proceden de bibliotecas monásticas del Monte Atos, donde en buena medida se gestó el BJ griego, y treinta y dos de la Biblioteca Nacional de París, por citar tan sólo los mayores lugares de custodia de manuscritos griegos barlaámicos. Volk establece cinco familias de manuscritos, que le permiten construir un detalladísimo y complejo *stemma codicum*. El trabajo de R. Volk en este aspecto es inmenso, ha revisado personalmente todos los manuscritos. La relación pormenorizada de cada uno de ellos constituye, ya de por sí, un valioso instrumento de trabajo. Apartados específicos de este exhaustivo capítulo sobre la transmisión son los dedicados a las traducciones y a los ciclos iconográficos de la Historia de BJ. En el primero de ellos, Volk comienza por la primera versión latina realizada en Constantinopla en 1048 (conservada, como dije antes, en el manuscrito de la Biblioteca de Nápoles), la editada por J. Martínez Gázquez, y la primera versión árabe cristiana de 1065. Siguen después las versiones armenia (ss. XI-XII), la rusa en antiguo eslavo (primera mitad del s. XII); evidentemente también la versión latina Vulgata (último tercio del s. XII); la primera versión (parcial) en antiguo francés realizada interlinealmente en el ms. *Athous. Iber.* 463 –nº 20 del inventario de Volk– que contiene la serie de miniaturas más importantes de los códices iluminados del BJ; la traducción en serbio-eslavo eclesiástico (ss. XIII-XIV); continuando por versiones del siglo XVI y las modernas desde finales del XVII hasta la actualidad en todas las lenguas. En este punto se echan en falta algunas de las significativas adaptaciones jesuíticas, típicas de la Contrarreforma, y, en particular, la utilización del tema barlaámico en el teatro español del Siglo de Oro (Lope y

Calderón). Sin embargo, es llamativa la laguna de las versiones medievales alemanas y nórdicas, así como las versiones judías, como la hebrea del s. XIII –*Ben ha-melek we-ha-nazir* (*El príncipe y el monje*)– del rabino barcelonés Abraham ben Shemuel ha-Levi ibn Hasday o la versión judeo-alemana (yiddish) a partir de la versión en antiguo alto alemán de Rudolf von Ems.

El apartado dedicado a la iconografía barlaámica (*Die Illustrationzyklen*) establece tres grandes grupos. El método seguido por el autor no consiste en recoger y examinar las miniaturas de cada manuscrito ilustrado, sino en sistematizar y clasificar todas las leyendas que acompañan a las imágenes. Se han reunido así los textos de casi cuatrocientas leyendas (392 exactamente), incluso las correspondientes a las miniaturas dañadas y borradas. La utilidad de este exhaustivo repertorio es inmensa para ulteriores estudios sobre la difusión y tratamiento de iconografía con origen en el BJ por toda Europa. Aunque Volk no hace referencia a ecos iconográficos del BJ en Europa occidental, sin embargo los hubo. Un ejemplo de los avances en este terreno sería el caso, por ejemplo, de los frescos con escenas propias del "espejo de príncipes" de la capilla de Santa Catalina en Gozzoburg (Krems an der Donau, en la Baja Austria), de la época de Ottokar II (mediados el s. XIII), actualmente en fase de rescate y restauración, estudiados por Gertrud Blaschitz y presentados en el mencionado congreso celebrado en Viena.

El resultado final del admirable trabajo de Robert Volk se encuentra en el volumen segundo que contiene la edición crítica. La magnitud de la empresa queda de manifiesto con la simple comparación entre la edición (bilingüe griego-inglés), hasta ahora la única disponible, de G. R. Woodward y H. Mattingly en la *Loeb Classical Library* (LCL), publicada en 1914 y con numerosas reimpresiones hasta la actualidad. El texto griego de Woodward-Mattingly se basa en la venerable primera edición completa realizada por Boissonade en el vol. IV (pp. 1-365) los *Anecdota Graeca* (1832). Pero Boissonade sólo pudo manejar un reducido número de manuscritos, su edición, aunque correcta, resultaba muy limitada, si bien su prestigio le vino por su inclusión en la *Patrologia Graeca* de Migne (vol. 96, cols. 857-1240). Boissonade acompañó el texto con un selectivo aparato crítico, que Migne, como es habitual en la *PG*, omite, y así hicieron también, desafortunadamente, Woodward y Mattingly. El aparato crítico de Volk, en cambio, ocupa más de la mitad de cada página de la edición. El texto de Volk difiere notoriamente del de Boissonade y del de la LCL, presenta centenares de nuevas lecturas e inclusiones, lo que, unido a la precisión y claridad de su justificación en el aparato, facilita notoriamente la lectura y comprensión del texto así propuesto. Las referencias a las Escrituras se señalan tipográficamente en ne-

grita, recurso inteligente (y muy práctico) para captar a simple vista el entramado bíblico sobre el que se apoya el argumento del BJ. En un amplio muestreo aleatorio de las innovaciones y su seguimiento en el aparato no he encontrado el menor motivo de discrepancia, al contrario, indican lo acertado de las decisiones del editor. En suma, el texto que nos ofrece Robert Volk es un modelo ejemplar de sentido común y agudeza filológica.

La edición se completa con diez *Apéndices* y cinco *Índices* que ocupan un largo centenar de páginas. Los primeros contienen: i) una recopilación gnomológica procedente del Cod. *Vindob. Suppl. Gr.* 154 (*ca.* 1100); ii) referencias a las festividades de Barlaam y Josafat (30 de mayo y 26 de agosto respectivamente), pese a no figurar estas en el *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae;* se recogen las transmitidas en un calendario bizantino conservado en el Cod. *Paris. Coisl.* 223 (= Mc, de 1300/01) y el epítome de la *Historia edificante* en los manuscritos *Athous Iber.* 513 (ff. 84v-89v) y *Oxon. Bodl. Barocci* 21 (ff. 167-171v); iii) otro epítome, más amplio, denominado Λόγος διδασκαλικός del Cod. *Oxon. Bodl. Holkham. Gr.* 75 (ff. 1-112); iv) una *Narratio de Barlaam et Ioasaph filiis regis Pythagorae* del códice misceláneo F 16 (= gr. 82) de la Biblioteca Vallicelliana de Roma. Los Apéndices v-x) recogen epítomes y variantes de algunos de los apólogos más difundidos del BJ procedentes de distintos manuscritos misceláneos, sobre todo del Cod. *Marc. Gr.* II, 85, y de los manuscritos *Oxon. Bodl. Holkham. Gr.* 9 y *Sinait. Gr.* 1768. Los apólogos recogidos son los de: "La trompeta de la Muerte"; "Los dos cofres" en lugar de los "cuatro" que refiere la tradición; "El pajarero y el ruiseñor"; "El hombre y el unicornio"; una homilía sobre el tema del apólogo del "Hombre que tenía tres amigos"; paráfrasis del apólogo del "Hombre que tenía tres amigos" y otra paráfrasis del apólogo del "Rey del año".

De los cinco *Índices*, los tres primeros recogen las citas bíblicas, las fuentes no bíblicas y los testimonios. Los dos últimos son: el índice analítico de los términos griegos más importantes (aunque aquí se echa de menos quizá una concordancia, que hubiera sido de gran utilidad) y el índice de nombres propios.

Esta parte final con los apéndices e índices está realizada por Volk con la misma *akribeia* que el resto de su ingente trabajo. Nos hallamos, pues, ante una obra maestra del quehacer filológico que obligará a replantear y revisar mucho de lo ya hecho sobre la *Historia edificante*, destinada a convertirse ya en el punto de referencia obligado para el actual relanzamiento de los estudios sobre el influjo de esta obra en las literaturas medievales.

Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA

E. MOTOS GUIRAO-M. MORFAKIDIS FILACTÓS (EDS.), *Polyptychon / Πολύπτυχον. Homenaje a Ioannis Hassiotis. Αφιέρωμα στον Ιωάννη Χασιώτη,* Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, 2008. 633 pp.

La encomiable iniciativa de organizar este merecidísimo homenaje al profesor Jasiotis en su septuagésimo aniversario, debida a los editores, ha dado como resultado un valioso y útil instrumento de trabajo para todos aquellos estudiosos que, desde diversos campos, dedican su quehacer profesional al estudio del Mediterráneo oriental con el hilo conductor de la presencia griega y la relación con lo griego. El colectivo comprende cuarenta y dos contribuciones de prestigiosos especialistas, mayoritariamente extranjeros, y una docena de españoles, lo cual da una dimensión internacional muy apreciable al conjunto de este variado volumen. Los diversos capítulos inciden en casi todos los aspectos que ha venido cultivando el profesor Jasiotis en su larga trayectoria académica, de la cual nos presenta una completa visión la profesora Encarnación Motos.

La mayor virtualidad de un libro de estas características es precisamente la variedad de temas abordados desde las más diversas disciplinas. En el presente volumen la disposición de los capítulos es alfabética según los nombres de los autores, quizá hubiera resultado más práctico agrupar las contribuciones por temas o materias. Como apuntaba antes, en general dominan las aportaciones relativas a campos cultivados por el destinatario del homenaje. Así, encontramos estudios sobre Armenia y los armenios en su relación con el ámbito griego, como los de Panayota Andoníu, Hrach Bartikian, Agop Garabedian, Elefcerios Jarachidis y el interesantísimo y original trabajo de Carmen Simón sobre la visión de Armenia en la literatura española en el que, partiendo de una clasificación temática de referencias al mundo armenio, se pasa revista a los testimonios literarios desde el siglo XIV al XVII, para adentrarse luego en los abundantes testimonios del XIX como consecuencia de los ecos de la Cuestión de Oriente en relación con los armenios. Bien conocido es el interés científico del profesor Jasiotis por el devenir histórico de los judíos de Grecia –romaniotas y sefardíes– que ha propiciado las valiosas contribuciones de Henriette-Rika Benveniste, Steven Bowman y Víctor Ivanovici sobre conversos en la Salónica del siglo XVI, la cultura de la diáspora judeo-griega y Sem Tob de Carrión, respectivamente. En esta misma línea del interés del homenajeado por diversas minorías en relación con el ámbito griego destacan especialmente tres contribuciones de un interés excepcional para los estudios interculturales, me refiero a los capítulos de Pavlos Jidiroglu, Spiros Vryonis Jr. y Elizabeth Zachariadou; el primero estudia un texto dialectal cre-

tense, en greco-árabe, de un poema sobre el nacimiento de Mahoma; el segundo aborda los escritos de un derviche mevleví en la Anatolia selyucí y la ilustre otomanista, profesora Sajariadu, realiza un certero estudio sobre la etimología de *Varosha* (< húngaro *város*, tomado en préstamo por el turco, *varoş*) y sus implicaciones en la toponimia chipriota. Las contribuciones sobre historia de la Grecia contemporánea, aunque dispersas, constituyen el mayor apartado de este colectivo. Encontramos así capítulos especialmente interesantes por sus aportaciones a nuevos enfoques metodológicos, originalidad y novedad de temas poco o nada abordados anteriormente, etc., como los de Richard Clogg sobre Finlay y la moderna historia griega; el de Ártemis Xanzopulu sobre las repercusiones de la crísis de la Cuestión de Oriente (1875-78) en la región del Ponto; Michihiro Watanabe aborda un acontecimiento casi enteramente desconocido, como el de los acuerdos secretos de 1915 entre la Entente y Japón, a petición de Rusia, para garantizar el paso por los Estrechos. Las relaciones entre España y Grecia están contempladas con los trabajos de Matilde Morcillo sobre el golpe de estado griego de 1935 y su apreciación por la diplomacia española, y de Dimitris Filipís, que acomete un novedoso estudio a propósito de la implicación de buques mercantes griegos durante la guerra civil española. Una interesante muestra de microhistoria sobre la guerra civil griega es la ofrecida por el trabajo de Philip Carabott a través del epistolario de un soldado del ejército gubernamental. Más cercano a la aproximación literaria, aunque con una precisa contextualización histórica, resulta el trabajo de Isabel García Gálvez sobre las imágenes insulares dentro de la cosmovisión del general Macriyanis.

La lengua y literatura neogriegas están representadas por las colaboraciones de Hans Eideneier con el perfil de un escritor griego en el siglo XVII; de Constantinos Nicas sobre la historia, lengua y literatura de las comunidades grecohablantes de Calabria; de Antonio Lillo sobre las posibles adscripciones de la *Papisa* de Roídis a diferentes géneros literarios; y la aportación de Olga Omatos a la transmisión del *Quijote* en griego, centrándose en una versión anónima para niños aparecida en 1860 a partir del ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Chipre y las islas griegas podrían haber constituido un apartado específico, pues son varias las aportaciones al respecto, con los estudios de Asterios Argyriou y Alexander Beihammer-Christopher Schabel con los textos que analizan sobre un treno por la conquista de Chipre y sobre los mártires de Cántara respectivamente; el Chipre otomano es objeto del capítulo de Ioánnis Ceojaridis; José M. Floristán nos ilustra con notas sobre la embajada de Demetrios Zamberlas y su hijo ante la Corte de Madrid a propósito de las re-

vueltas en la isla. En esta misma línea de nuevas aportaciones a la ingente documentación hispanogriega editada por el profesor Jasiotis está al trabajo de Luis Gil sobre la fallida expedición de Antonio Sherley a la isla de Escíato en 1610. Un fenómeno de crucial importancia para la progresiva toma de conciencia de los chipriotas en relación con el dominio británico es el que aborda el trabajo de Pteros Papapolivíu sobre el papel de los maestros griegos en las escuelas de Chipre entre 1893 y 1931. Anguelikí Nicoláu-Conari se ocupa en su artículo de la interacción entre las comunidades greco y turcochipriotas reflejada en el vocabulario relativo a alimentos y hábitos alimenticios.

La diáspora griega en sus múltiples aspectos ha sido uno de los grandes ejes de la preocupación científica del profesor Jasiotis. Las colaboraciones en este Homenaje, que aportan estudios de interés para este campo, contemplan facetas tan variadas como las perspectivas socioculturales de la nutrida comunidad griega de Australia, por Anastasios Tamis, y el estado de los estudios bizantinos y neogriegos en Sudáfrica, por Benjamin Hendrickx. Sobre aspectos de la función de la Iglesia ortodoxa dentro y fuera de Grecia encontramos dos contribuciones de gran interés: la de Charles Frazee sobre el importante papel desarrollado por dos arzobispos de Atenas, uno ortodoxo y otro católico, en los difíciles años de la primera guerra mundial y de la guerra greco-turca; el primero, ejerciendo su cargo en los EE.UU. antes de la guerra y en la sede de Alejandría tras ostentar el patriarcado de Constantinopla; el segundo, de origen francés, hubo de ejercer su puesto en una difícil neutralidad entre el rey Constantino y los venizelistas. Milan Ristovi se ocupa del apasionante tema de la relación, durante la segunda guerra mundial, entre las Iglesias ortodoxas de los Balcanes y el III Reich. Carl Kortepeter, en el único capítulo centrado en el tratamiento en profundidad de la visión de los Otros, estudia diacrónicamente la función de los estereotipos sobre el Otro en los conflictos en Oriente Medio. La diáspora bizantina y postbizantina, especialmente en el ámbito veneciano, es tratada por Yorgos Plumidis en una investigación sobre la orfebrería constantinopolitana y su papel en relación con la movilidad de los griegos.

El pensamiento e historia de las ideas está representado en este volumen por dos contribuciones especialmente relevantes: una, del profesor Antonio Bravo, sobre la filosofía griega y la metodología científica en el Renacimiento, con particular incidencia en los movimientos de la Reforma (no se olvide el impacto que, por ejemplo, tuvieron las ideas calvinistas en relación con la Iglesia ortodoxa), y otra, debida a Costas Gaganakis, sobre el influjo que la imprenta protestante francesa ejerció durante todo el siglo XVI en la difusión del Evangelio en lenguas vernáculas. El coleccionismo como manifestación

de la mentalidad ilustrada europea del siglo XVIII y comienzos del XIX es el que inspira el importante catálogo e historia de la colección de manuscritos griegos del conde de Guilford, fundador de la Academia de Jónico en Corfú, durante la administración británica del Heptaneso, realizado por Vasilikí Buba-Stamati.

El gran hispanista Anthony Zahareas, profesor emérito de la Universidad de Minnesota, presenta una original visión de los *Diarios* de Che Guevara y su contribución a la leyenda sobre su personalidad; no parece, desde luego, este un tema que, por su contenido, pueda vincularse mucho con todos los objetos de estudio de este volumen, pero sí que, en cierto modo, es cierto que en la actual sociedad griega la figura legendaria del Che (casi toda la bibliografía sobre él está traducida al griego) sigue manteniendo un aura de prestigio y admiración que ya no se dan en otras partes; sociológicamente la figura del Che, en amplios círculos de la población griega, está estrechamente asociada a la imagen de lo hispano, como si de un nuevo Quijote se tratara. En este sentido, sí puede entenderse perfectamente que el agudo trabajo del profesor Sajareas constituya una original contribución al homenaje de otro gran hispanista como el profesor Jasiotis.

Una última observación que, creo, se hace necesaria es que, como bien afirman los editores de este volumen misceláneo, la comunidad científica española tenía una deuda de gratitud con el profesor Jasiotis, de ahí lo justo y conveniente de este Homenaje. Sin embargo, llama la atención la ausencia en estas páginas de aportaciones de otros estudiosos españoles, numerosos por cierto, que desde diversos campos –bizantinística, neohelenismo, historia moderna del Mediterráneo oriental, etc.– están relacionados con la trayectoria y obra del profesor Jasiotis. Vaya, no obstante, desde aquí el reconocimiento y homenaje a la meritoria labor del profesor Jasiotis de aquellos especialistas que sólo han tenido noticia del presente volumen después de su publicación y que no tuvieron ocasión de participar en él.

Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA

A. VILLAR LECUMBERRI, *Literatura Griega Contemporánea (de 1821 a nuestros días)*, Madrid: Sial, 2009.

En 1966, en la introducción a su *Literatura griega medieval y moderna*, José Alsina declaraba que la intención primordial de su obra era «colaborar, en la medida de [sus] posibilidades, a un mayor conocimiento de esta

tura». Cuarenta y cuatro años después no parece que el panorama en España haya cambiado mucho respecto a la literatura griega. Un número modesto de traducciones[1], centradas primordialmente en Cavafis, los dos premios Nobel Seferis y Elitis y el ya entonces célebre en nuestro país Casandsakis, más la versión a cargo de Goyita Núñez de la *Historia de la literatura griega moderna* de Linos Politis, aparecida en 1994, son el pobre bagaje de este período. Por todo ello, esta *Literatura Griega Contemporánea* de Alicia Villar, al cabo de más de cuatro décadas, parte prácticamente del mismo punto y se plantea objetivos pedagógicos similares. Según señala en la introducción, fue precisamente la constatación, como docente de literatura griega moderna en la Universidad Autónoma de Madrid, de dicha ausencia, la que la condujo a embarcarse en este proyecto, con el fin de proporcionar a los hispanohablantes la posibilidad de «iniciarse en el ámbito de la literatura neohelénica» (p. 11). El resultado es la obra que tenemos entre manos, un volumen que responde en efecto a una necesidad del mercado bibliográfico español y cuyo mayor mérito, como bien podemos leer tanto en el prólogo de Ramón Irigoyen como en la introducción de la autora, es que abarca hasta el propio año 2009 de su publicación. No se trata de una cualidad habitual en este tipo de obras.

Y, sin embargo, esta virtud indudable no nos libra de afirmar que estamos ante una oportunidad perdida. A pesar del entusiasmo con que ha sido recibido en algunos círculos del neogrecismo español, el volumen presenta profundos problemas y carencias metodológicas –entre otras– que lo sitúan muy por debajo de las expectativas creadas por el vacío bibliográfico que acabamos de mencionar. Su defecto más importante, el que condiciona en el fondo todos los demás, es seguramente el más habitual en el ámbito de nuestra disciplina en España: la inexistencia absoluta de reflexión teórica y el desdén por una fundamentación epistemológica apropiada, rigurosa y actualizada del propio trabajo. De hecho, Alicia Villar puso de manifiesto este problema durante el acto de presentación de su obra, el 16 de diciembre de 2009, cuando, escudándose en la voluntad exclusivamente pedagógica del texto –que ya hemos visto aludida en su introducción–, afirmó no haberse querido embarcar en mayores profundidades teóricas. No es la primera vez

[1] En este sentido, no podemos dejar de señalar los avances que se han hecho en los últimos años, en especial desde el grupo de Traducción de la Universidad de Málaga, no sólo por el número de sus traducciones, sino porque han introducido en España autores ajenos al canon griego tradicional, pertenecientes a nuevos paradigmas de escritura, tales como María Efstaciadi, Ersi Sotiropulu, Costas Mavrudís o Dimitris Calokiris, por nombrar sólo algunos.

que en un trabajo de la disciplina se oye esta que podríamos llamar protesta de ingenuidad, unas veces amparada en la pedagogía y otras en la presunta irreductibilidad científica del genio de la literatura o el arte. Estas afirmaciones olvidan, sin embargo, que incluso la obra más inconsciente de sus elecciones teóricas ha hecho ya algunas y se sitúa, por tanto, aun sin saberlo (o quererlo), en una perspectiva metodológica determinada. Que dicha perspectiva haya sido adoptada en la inercia de una tradición cuyos cuestionamientos y reformulaciones el autor desconoce, no le libra de estar inmerso en un punto de vista, y sólo uno, que tiene determinadas implicaciones y que se contrapone a otros muchos. No existen, pues, enfoques no marcados, naturales, capaces de describir un objeto de la manera más cercana posible a su realidad sustancial, como parece sugerir aquí nuestra autora. Mucho menos en un campo, el de la historia literaria, donde la asepsia teórica e ideológica es del todo imposible.

Y, sin embargo, esta *Literatura Griega Contemporánea*, que, a pesar de no portar de manera explícita la etiqueta genérica, no deja de ser una Historia de la Literatura, no contiene el menor indicio de haberse escrito desde el conocimiento de la larga tradición reflexiva que ha afectado a la disciplina desde principios del siglo XX. Con su falta de elecciones conscientes, por tanto, se sitúa metodológicamente no más allá de las primeras décadas del siglo pasado, cuando no de lleno en las corrientes historicistas y organicistas del siglo XIX, con su fe inquebrantable en la continuidad histórica y en la integridad de las literaturas nacionales. Desconoce en este sentido las discusiones de los últimos cuarenta años en torno a la posibilidad misma de seguir escribiendo historias de la literatura, discusiones que fraguaron ya en 1969 en la creación de la revista *New Literary History* en los Estados Unidos, y que tienen su origen en hitos tan importantes de la teoría literaria como los formalistas rusos, Benedetto Croce o el New Criticism norteamericano, por no hablar en tiempos más recientes de Paul de Man (¿cómo pasar por alto su artículo fundamental a este respecto, «Literary History and Literary Modernity»?) y la deconstrucción. Y, desde luego, su incursión a pesar de todo en este género bajo cuestión no parece estar motivado por el renacimiento que experimentó a raíz de las respuestas generadas por el artículo de René Wellek «The Fall of Literary History» (1974), donde se levantaba prácticamente su acta de defunción. Desde ese punto, en efecto, nuevas perspectivas procedentes del campo de la hermenéutica y su socia la Estética de la Recepción, del New Historicism, de la genealogía foucaultiana, de los *queer studies* o, en los últimos años, de los estudios poscoloniales, han revitalizado el campo y han producido obras reseñables desde nuevos

presupuestos metodológicos. Obviamente, la opción por un enfoque tradicional, humanista y hegeliano de la historia de la literatura es perfectamente legítima. No lo es sin embargo, como sucede en esta obra, cuando se adopta de manera inconsciente y no se fundamenta su elección contra unos antecedentes teóricos insoslayables, los cuales, todo hay que decirlo, no se limitan solamente al ámbito anglosajón. Dentro del ámbito mismo de la literatura griega moderna ha habido trabajos fundamentales al respecto que este volumen da muestras de no conocer. Ya en 1985, de hecho, Vasilis Lambrópulos publicó un importante artículo («Towards a Genealogy of Modern Greek Literature», en Margaret Alexiou, *The text and its margins*, Nueva York) en el que argumentaba la inviabilidad de las historias de la literatura nacionales, deconstruía las principales asunciones acríticas de las más importantes que se habían publicado en Grecia, y proponía la adopción de la genealogía foucaultiana con el fin de analizar la literatura griega no en tanto una esencia que se desenvuelve orgánicamente a lo largo de una continuidad histórica, sino como una institución dominada por discursos sociales, políticos e ideológicos y sometida en consecuencia a discontinuidades, saltos e interacciones. La publicación en el intervalo de otros textos relevantes a este respecto, como *Literature as National Institution* (1988), también de Lambrópulos, o *Belated Modenity and Aesthetic Culture* (1991), de Gregory Jusdanis, por citar sólo dos, hacen inexcusable su consulta cuando se quiere escribir de modo riguroso acerca de la historia de la literatura griega contemporánea.

He citado con especial énfasis a Lambrópulos porque, leyendo sus críticas en el artículo de 1985 a volúmenes clásicos de la historiografía literaria griega como el de Constantinos Dimarás, uno creería estar leyendo las objeciones que cabe hacerle al volumen que tenemos entre manos. La más importante de ellas, estrechamente vinculada a la inconsciencia teórica que acabamos de mencionar, es la indefinición de los términos que aparecen en el título. La introducción no aporta demasiado en este aspecto, dando sin duda por supuesto que hay *uno* y sólo *un* significado para las nociones de *literatura*, de *griega*, de *Grecia*, como si esos conceptos no estuvieran sometidos a variaciones históricas y culturales, como si no fueran de hecho construcciones específicas de un lugar y de un tiempo, sino esencias universales invariables. ¿Puede considerarse que los griegos de principios del siglo XIX entendían por literatura lo mismo que los alemanes de esa época, y ambos, lo mismo que los propios griegos en el siglo XXI? ¿No es crucial la misma vacilación terminológica griega entre *φιλολογία*, *λογοτεχνία* y *γραμματολογία* hasta bien entrado el siglo XX a la hora de referirse al patrimonio

escrito, y la alternante inclusión en él tan sólo de las *belles lettres* o también de todos los textos filosóficos, científicos, historiográficos o políticos escritos en una lengua –como ha señalado Jusdanis oportunamente–, a la hora de escribir una obra como ésta? Al mismo tiempo, ¿es la literatura griega toda la escrita en griego en el período señalado, o apenas la producida dentro del marco del Estado griego? ¿No obligaría la primera opción a tener en cuenta textos escritos en Alejandría, en Esmirna, en Estambul, en el Mar Negro, en los Estados Unidos y Australia, y la segunda a incluir obras en italiano, en turco o en lenguas eslavas publicadas dentro de las fronteras griegas? Las incoherencias no aclaradas a este respecto parecen obviamente solidarias de una asunción nuevamente acrítica, motivada una vez más por la inconsciencia metodológica: el texto que tenemos delante, en cuanto heredero de la historiografía literaria tradicional, constituye un ejemplo perfecto de historia nacional de la literatura, y posee por tanto fuertes implicaciones ideológicas que lo colocan en evidente sintonía con el discurso oficial del Estado griego desde su fundación. El paralelismo con la obra clásica de Dimarás que establecíamos más arriba no es casual: esta *Literatura griega contemporánea* bebe en el fondo de los presupuestos establecidos por dicho estudioso en lo que constituyó un movimiento de política literaria destinado a legitimar a la Generación del '30 como heredera estética y axiológica de una larga tradición griega, y que tuvo entre otras consecuencias la fijación de un canon, de una noción de literatura asociada en exclusiva a las *belles lettres*, y de un enfoque de la crítica literaria que aún se mantienen como doctrina oficial en las instituciones educativas del país. Teniendo en cuenta que, como Linda Hutcheon ha señalado recientemente, la historia de la literatura es solidaria desde su nacimiento del Estado-nación, al cual proporciona carta de naturaleza y legitimidad por medio de la descripción tanto de los orígenes como de la continuidad histórica y cultural de una comunidad, no es de extrañar que volúmenes como el que estamos analizando aquí sigan siendo recibidos con entusiasmo en un país que aún no ha abandonado la búsqueda angustiada de la legitimación y reafirmación de su identidad. Y, sin embargo, las historias nacionales de la literatura hace mucho tiempo que entraron en el mayor descrédito en favor de propuestas globales o, al menos, regionales[2]. En un mundo globalizado, aunque resulte

[2] Entre otros ejemplos, Anders Pettersson ha propuesto una historia literaria transcultural (A. PETTERSSON, *Literary History: Towards a Global Perspective*, Berlín 2006, cfr. pp. 1-35), David Damrosch ha hablado de la necesidad de apostar por el globalismo en la historia de la literatura («Towards a History of World Literature», *New Literary History* 39 [2008] 481-495) y Walter

un tópico, es imposible ceñirse ya a contextos exclusivamente nacionales, y más, como he querido mostrar más arriba, cuando los límites de esos contextos son fluidos y no parecen responder a realidades monolíticas (cfr. a este respecto Linda Hutcheon y Mario J. Valdés, *Rethinking Literary History*, Oxford 2002). Las más importantes obras de historiografía literaria aparecidas en los últimos años, de hecho, utilizan marcos geográficos amplios y se basan en el concepto hermenéutico de «culturas literarias»[3] (cfr. Sheldon POLLOCK [ED.], *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, 2003), que subraya a la vez la variabilidad histórica y el carácter de construcción del término «literatura», la diversidad geográfica y cultural de esa noción y la necesidad de implicar en su análisis no sólo aspectos de la producción de los textos, sino también de su recepción, difusión, traducción, función, contexto material, etc.

Además de la indefinición terminológica y la adscripción inexplicada al modelo nacional, también podría aplicarse al volumen de Alicia Villar otra de las objeciones de Lambrópulos a Dimarás: su concepción decimonónica, ampliamente superada por propuestas teóricas de todo tipo, de la historia como un hilo de progreso imperturbado donde los movimientos, las corrientes y las generaciones se suceden y se sustituyen unos a otros con total precisión. Ello forma parte sin duda una vez más de la inercia con la que la obra asume posiciones críticas tradicionales sin revisarlas. En la introducción, en efecto, tratando de explicar algunas de sus elecciones metodológicas, la autora se refiere a sus criterios en el ámbito de la periodización reconociendo que ha tomado dichas clasificaciones de «estudiosos de la literatura neohelénica» a cuyos planteamientos «añadimos nuestro punto de vista» (p. 12), sin aclarar, por una parte, a qué estudiosos concretos se refiere ni, por otra, en qué han consistido las

---

Veit sugiere centrarse en la dialéctica entre lo nacional y lo global como horizonte de cualquier exploración de este tipo («Globalization and Literary History, or Rethinking Comparative Literary History –Globally», *New Literary History* 39 [2008] 415-435). También han aportado ideas semejantes Fredric Jameson («New Literary History after the End of the New», *New Literary History* 39 [2008] 375-387) o Linda Hutcheon («Rethinking the National Model», en: L. HUTCHEON-M. J. VALDÉS, *Rethinking Literary History*, Oxford 2002, pp. 3-49).

[3] Es imprescindible en este sentido, cuando se quiere abordar un proyecto como éste, tomar en consideración –aunque sólo sea para desechar sus planteamientos– las fundamentales *Literary Cultures in Latin America: A Comparative History* (2004), coordinada por Mario J. VALDÉS y Djelal KADIR; *History of the Literary Cultures of East-Central Europe: Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries* (2004), a cargo de Marcel CORNIS-POPE y John NEUBAUER, y la monumental *Literary History: Towards a Global Perspective* (2006), producida por un amplio equipo de estudiosos bajo la supervisión de Anders PETTERSSON.

aportaciones personales, cuando menos, difíciles de apreciar[4]. Dicha metodología, no obstante, no se mantiene de modo coherente a lo largo del libro, sino que, como explica la autora, afecta sólo a la sección que abarca hasta la literatura de posguerra; al método narrativo, en términos de Perkins, o monumental, en términos de Mario Valdés, de esta primera fase, le seguirá para el período posterior lo que esos mismos autores han denominado método enciclopédico o anticuario, es decir, la mera enumeración de nombres y obras, que mantienen a pesar de todo el orden cronológico y la clásica organización en generaciones sucesivas. Esto se debe, dice la autora, a que en esa segunda etapa «asistimos a una realidad radicalmente diferente», sin explicar en absoluto a qué diferencia se refiere, y sin quitarle al lector la sensación de que la verdadera causa está en que para esas décadas no ha encontrado clasificaciones ya hechas y sancionadas por la tradición. Por tanto, en esas últimas páginas se limitará, según explica, a proponer «una guía de lectura, dado que se presentan de manera exhaustiva las colecciones poéticas de cada autor, con una selección de versos que han sido traducidos, así como la relación de las obras de cada autor, en el caso de los prosistas, con indicación específica de la sinopsis de una obra que se puede considerar representativa de cada uno de ellos» (p. 13). Ninguna indicación sobre criterios de selección, sobre exclusiones o inclusiones genéricas. Se diría que esa última parte del trabajo aspira únicamente a describir *todo* lo que hay, asépticamente, y, sin embargo, ese presunto panorama general deja fuera el ensayo o el teatro. No se aclara tampoco qué sistema se ha seguido para dar cuenta de un número de autores y obras que parece inabarcable por una sola persona. ¿Ha habido lo que Moretti llamó *distant reading*, o se han revisado en efecto todas las novelas y libros de poemas aparecidos en Grecia desde la posguerra? Sea como fuere, dado que no se ha organizado el material en un relato, ya no estamos ante una historia propiamente dicha, sino ante lo que Mario Valdés, refiriéndose a este problema, ha denominado «a baggy monster, neither history nor criticism and, at best, a dependable data base of who, when and what»[5].

La pretensión pedagógica parece estar asimismo detrás de la clasificación escogida para la primera parte de la obra. La autora explica de ese modo

[4] En este sentido, David Perkins ya ha llamado la atención sobre lo habitual de este defecto en las historias de la literatura: la aceptación inocente de las clasificaciones literarias heredadas de la tradición, sin reparar por una parte en que constituyen un constructo revisable, y por otra en que es necesario explicar los motivos de su adopción, cfr. David PERKINS, *Is Literary History Possible?*, 1992, pp. 61-84.

[5] Linda HUTCHEON y Mario J. VALDÉS, *Rethinking Literary History*, Oxford 2002, p. 64.

su difícilmente justificable elección del sistema de periodización que ha regido tradicionalmente no ya la literatura griega moderna, sino la europea o, más específicamente, la española: «Esta estructuración responde a una necesidad muy concreta, la de iniciar al lector que desconoce la literatura griega actual, en esa nueva realidad literaria, sirviéndonos de los recursos literarios con los que el lector cuenta previamente. Así, invitamos al lector a sumergirse en el mundo literario griego actual partiendo de un marco general, el europeo. De ahí que el libro comience con el romanticismo europeo, pase por el romanticismo español y desemboque en el romanticismo griego. Y es que tras muchos siglos de andadura literaria, en la Grecia clásica y bizantina, si lo que pretendemos es llegar a la literatura griega contemporánea puede que esta sea la mejor manera de llegar a buen puerto» (pp. 11-12). De este modo, la realidad literaria de Grecia, anclada en un ámbito espacio-temporal que algunos han denominado en las últimas décadas poscolonial y, por tanto, parcialmente extraeuropeo, es integrada a la fuerza en la tradición europea por medio de un movimiento ideológicamente connotado –aun cuando sea de nuevo inconsciente– similar al que en el nacimiento del Estado griego se esforzó por dotarlo de una genealogía occidental con el fin de disolver su obvia diferencia oriental. Es precisamente esta diferencia la que queda inexplicada o, más aún, enmascarada, por el filtro de las periodizaciones europeas. La literatura griega, fomentada por los impulsores de la independencia como institución que debía apuntalar de modo nuclear la construcción nacional, quiso dotarse desde el principio del pedigrí de las literaturas europeas para convertir cuanto antes el Estado naciente en uno más de los Estados occidentales. Desde la perspectiva del presente, por tanto, es tarea de su historiador revelar estos procesos de construcción y no perpetuarlos acríticamente. ¿Cómo hablar, por ejemplo, de romanticismo griego en la mera onda del europeo sin especificar los mecanismos que rigen su injerto en la tradición de esta lengua, las singularidades de su recepción y las funciones de su práctica? ¿Cómo no mencionar que mientras en Alemania o Francia el romanticismo se convierte en portavoz de una burguesía en auge que necesita generar un espacio de espiritualidad apolítica dentro de un mundo predominantemente industrial, en Grecia la literatura de este período constituye acaso el artefacto político por antonomasia? El recurso a los marcos cronológicos y estructurales conocidos por el lector podría haber tomado la forma de una suerte de comparativismo destinado a poner de manifiesto la especificidad griega a partir de un punto de referencia europeo o español. Sin embargo, el procedimiento elegido consiste en introducir cada movimiento, escuela o corriente por medio de una explicación general de sus ca-

racterísticas –a menudo, según la tradición académica y escolar más superada y anticuada–, para después centrar el foco en su versión española, y finalmente pasar a su adaptación griega. No podemos dejar de hacer notar que estas introducciones son en general de un simplismo abrumador, contienen a menudo errores o generalizaciones inaceptables (en el epígrafe «Nacionalismo romántico y literatura» [p. 17], por ejemplo, se cuenta como románticos en Francia a Stendhal, Balzac, Flaubert, «Montpassant» (*sic*) o Zola, autores todos que vuelven a aparecer unas páginas más adelante como adeptos del realismo [p. 54, ya con Maupassant devuelto a su ser ortográfico]; a ellos se suman disparatadamente como realistas Marcel Proust, Virginia Wolf o James Joyce), e incluyen en diversas ocasiones epígrafes sobre las artes plásticas o la música sin que quede claro cuál es el objetivo de esa referencia en una historia de la literatura. Asimismo, dichas introducciones cesan a partir de lo que el libro denomina modernismo (por segunda vez, siguiendo la tradición anglosajona adoptada por la historiografía griega, luego de haber dedicado un capítulo al modernismo «a la española») y surrealismo, sin que se nos aclare cuál es el motivo de esa omisión. Tampoco se comprende cuál es el motivo de las referencias al romanticismo o realismo españoles, y mucho menos al marco histórico en el que surgió este último, dado que no se trata de una obra comparatista.

Un trabajo de historia literaria producido en nuestros días, y más aún si se trata de una literatura nacional, tiene en mi opinión la obligación, si no de releer el canon fijado por la tradición, sí al menos de acusar recibo de los mecanismos interesados que han regido en su construcción. El caso de la literatura griega exige además de modo especial una reflexión de esta categoría, dados los innumerables reajustes canónicos que han venido produciéndose desde mediados del siglo XIX en torno a la cuestión lingüística (como ha demostrado Jusdanis, el canon griego se reformuló radicalmente cuando los demoticistas ganaron la partida a los cazarevusianos), a la restricción o no de la noción de literatura a la escritura de imaginación, o a las batallas particulares de autores o generaciones por reestructurar el canon a propia conveniencia. El último de estos grandes movimientos, el llevado a cabo por la Generación de los '30, dio lugar al modelo dominante hoy en el ámbito escolar, que es precisamente el que Alicia Villar ha adoptado sin mostrar la menor conciencia de su condición de constructo. Así, ciertas incoherencias en los criterios de elección de autores o grupos parecen responder a esta obediencia irreflexiva a la lista oficial. Por ejemplo, ¿por qué Cavafis es el único autor no heladita en toda la obra? La respuesta es obvia: si por una parte la institución de la literatura nacional ha identificado sus límites con

los del Estado griego actual por razones de conveniencia ideológica y política, por otra no es posible dejar fuera a una de las glorias de esa misma literatura, aunque no cumpla de modo primario sus criterios.

En estrecha conexión con este mismo asunto se encuentra la cuestión de los límites cronológicos. Si por un lado la elección como punto de partida del año de fundación de la Grecia contemporánea elimina toda tentación trascendentalista y bloquea cualquier alusión a la genealogía clásica y a la continuidad incontaminada del helenismo, por otro no está exenta de problemas. Ante todo, como acabo de mostrar, porque esta identificación de la literatura griega con su Estado constriñe la obra al marco periclitado de las historias de la literatura nacional, y a la vez establece una relación de reciprocidad exclusiva y excluyente entre la lengua griega y los límites geográficos y temporales del país. Ello reduce irremediablemente la pluralidad de un helenismo que no sólo se desarrolla y se manifiesta en Atenas o Salónica, sino también en Esmirna, Alejandría o Chicago, y no sólo en griego, sino también en italiano, turco o albanés. Al igual que sucede con Cavafis, sin embargo, estos criterios cronológicos dan lugar a contradicciones inexplicadas de las que acaso sólo pueda dar cuenta una vez más la tradición canónica. Es el caso, por ejemplo, de la Escuela del Heptaneso, que en el período en que la autora se fija en ella, durante la primera mitad del siglo XIX, no pertenece aún al Estado griego. Todos estos desbordamientos del marco requerirían una fundamentación detallada en la introducción, que no se ha producido, y ponen ante todo de manifiesto la ideologización implícita a toda clasificación y a toda ficción histórica, contra las creencias de la autora.

Pero, aparte de estas inconsistencias metodológicas, que lastran irremediablemente el volumen, cabe aludir también a problemas de contenido. No puede comprenderse cómo, en una obra que aspira a la exhaustividad descriptiva con funciones pedagógicas, el epígrafe dedicado al premio Nobel Odiseas Elitis, que no es precisamente un autor secundario, detiene el recuento de su producción en 1979, dieciséis años antes de su última colección publicada en vida, y sin mención por tanto de hasta seis nuevos libros que configuran una etapa crucial en su carrera. Ya en general, el tratamiento de los autores recurre a un biografismo ampliamente superado que en ocasiones ocupa el setenta u ochenta por ciento de la entrada. Se echa en falta asimismo el manejo de conceptos críticos complejos, y de la ausencia de algunas discusiones teóricas fundamentales de la crítica griega (por ejemplo, las polémicas en torno al surrealismo, al auge de la novela, etc.) se deduce que ha habido grandes lagunas en la bibliografía consultada. El recuento bibliográfico en las páginas finales, en efecto, demuestra que faltan algunos de

los trabajos más recientes, sobre todo los producidos en el ámbito anglosajón, que hubieran podido proveer a la obra de la autoconciencia teórica de la que carece. Como un modelo capaz de evitar su mimetismo con historias de la literatura de inspiración decimonónica como la de Dimarás, podría haber servido el reciente *Λεξικό της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας: Πρόσωπα, Έργα, Ρεύματα, Όροι* (VV.AA., Atenas, 2007), que, siguiendo corrientes más actuales, opta por el método enciclopédico en lugar del clásico narrativo. Pero, a juzgar por su ausencia de la lista, la autora no ha tenido acceso a él. En el ámbito de las obras más tradicionales, falta asimismo la inclusión de las historias de la literatura griega de Lavagnini, Cambanis, Tsaconas o Cutsulakis.

En conclusión, y sin espacio ya para entrar en los innumerables defectos de redacción del volumen, que en ocasiones dificultan o distorsionan su lectura (los problemas sintácticos, la pobreza de vocabulario e incluso los malos usos idiomáticos saltarán a la vista al lector en una cata arbitraria de cualquier sección del libro), así como en la sempiterna cuestión de la incongruencia en las transcripciones[6], debemos repetir que estamos ante una oportunidad perdida. El hueco flagrante de un manual actualizado de estas características en el ámbito hispanohablante merecía algo más que esta muestra de amateurismo investigador que, en mi opinión, no podrá siquiera cumplir plenamente con sus aspiraciones pedagógicas a causa de sus errores e incongruencias. Porque la pedagogía no implica simplificación, ni está reñida con el rigor, antes al contrario, exige un compromiso firme con el conocimiento profundo del ámbito a que se aplica. Sólo desde esa profundidad es posible transmitir con sencillez un contenido. Siempre sin olvidar, como lamentablemente suele ocurrir en el neogrecismo español, que la teoría y la reflexión metodológica no son adornos prescindibles ni laberintos inextricables para el lector medio, sino la base de cualquier empresa investigadora que aspire a pisar terreno firme. Confiemos en que nuestra disciplina de estudio, tan maltrecha y desprestigiada ya de por sí en nuestro país, sepa producir en el futuro trabajos que, a diferencia de éste, no den argumentos a sus detractores.

Álvaro GARCÍA MARÍN

[6] El sistema de Pedro Bádenas, que parece el más racional cuando se trata de transcripción fonética, sigue sin ser aceptado más que parcialmente. Así, en este trabajo encontramos el impronunciable grupo *-tz-* para el griego -τζ-, la *y* para *υ*, la *k* para *κ* ante *α*, *ο*, *ου*, o la *z* para *θ* ante sonidos *e*, *i*.

Yannis RITSOS, *Epitafio*. Versiones de Juan José Tejero y Manuel García, Huelva: Diputación Provincial, Servicio de Publicaciones [Colección de poesía JRJ, 2ª época, 4], 2009. 120 pp.

Este cuidadísimo libro, como se señala en el prólogo, son en realidad tres: en página izquierda se publican en griego los veinte cantos (de dieciséis versos cada uno) del poema de Yannis Ritsos *Epitafio* en su lengua original, con una preciosa caligrafía elaborada por Juan José Marcos; a continuación, en página derecha, Juan José Tejero ofrece en paralelo una elegante traducción al castellano, y a ésta le sigue una versión del poema, obra de Manuel García, que se ciñe a la forma del romance castellano, dejando otra vez en página izquierda los veintiocho primeros versos de cada canto, y, en página derecha, los cuatro octosílabos finales que coronan cada uno. Una desgarradora fotografía que publicó el diario *Rizospasti* y que se reproduce en el libro nos pone en antecedentes del libro de Ritsos (Monemvasiá 1909-Atenas 1990): en la ciudad de Tesalónica, en el turbulento año de 1936, un muchacho resultó muerto en una manifestación obrera durante una huelga de una compañía de tabaco. Una madre dolorosa extiende sus brazos ante el hijo que yace inerte con un brazo extendido. El poeta entona el treno de esta imagen, una endecha de sublime lirismo.

Contábamos en castellano con una versión del poema, obra de Dimitri Papageorgiou en su selección de Ritsos de 1979 (*Antología [1936-1971],* pp. 45-65). Otros autores han ofrecido traducciones –buenas traducciones– parciales: Ramón Irigoyen, del canto VII (1979), y José Antonio Moreno Jurado, de los cantos I, VII, XI (1997). La versión de Juan José Tejero destila la calidad de las anteriores y ofrece un resultado al tiempo literal y poético intentando en lo posible conservar la rima en la lengua de llegada. Pero es la versión de Manuel García la que aporta una notable originalidad. En efecto, como quiera que el poema en griego se ciñe al molde de la *lianotráguda* (dístico popular de rima consonante con escansión en dos hemistiquios de ocho y siete sílabas), a partir de esta estructura, el recreador del poema encuentra un parecido con el romance castellano, un acierto si tenemos en cuenta que el origen de nuestra estrofa se debe al verso épico medieval de dieciséis sílabas divididas también en dos hemistiquios, estructura que explica el origen del romance octosílabo con rima asonante en versos pares, y que además conserva el carácter prestigioso y al mismo tiempo popular de la canción épica. También el género en el que se inscribe el poema de Ritsos (el *mirolói* o "canto fúnebre") enlaza con la canción de gesta griega, y aporta, en palabras de Manuel García, "el carácter de oralidad y sencillez propio de

la poesía tradicional". Lo primero que ha de tenerse en cuenta para comprender el juego poético que se ofrece es que nos hallamos ante una *retractatio* (de *re* y *tracto,* "volver a tocar", "volver a hacer uso de"), un arte peculiar en la técnica de traducción en el que –dice A. García Calvo– «basta mudar el ritmo de las palabras para que las mismas digan otra cosa», sin dejar, al tiempo, de decir, a su manera, lo mismo. A su manera, decimos, porque esta aventura supone más una traducción del sentido que del estricto significado del poema, hecho que, sin embargo, puede suponer un enriquecimiento del poema en algunos aspectos. ¿Qué aporta, pues, la retractación del poema griego al romance castellano? A nuestro entender, en primer lugar, una mayor tensión lírica:

Πότε τὶς χάρες σου, μιὰ-μιά, τὶς παίζω κομπολόϊ,
πότε ξανά, λυγμὸ-λυγμό, τὶς δένω μοιρολόϊ

Y voy pasando este rosario [komboloi], hecho unas veces de recuerdos, [uno a uno,
y otras, de quebranto y más quebranto (JJT).

Tus gracias, a veces, cuento
como en un rosario alegres
o, a veces, son tristes cuentas
de mi llanto y de tu muerte (MG) (VIII).

Μυριόρριζο, μυριόφυλλο κ' εὐωδιαστό μου δάσο
πῶς νὰ πιστέψω ἡ ἄμοιρη πὼς μπόραε νὰ σὲ χάσω;
Mi aromático bosque de millones de hojas y raíces,
¿quién me iba a decir a mí que iba a perderte?

Bosque mío, fronda mía,
raíces de mi desvelo,
¡cómo pudimos quedar
yo tan sola y tú tan muerto! (III)

Puede propiciar, además, un carácter más proverbial (y con ello una más fácil memorización) al quedar apresados en muchos casos en cuatro versos, a pesar de la estructura narrativa del poema, una especie de sentencia, lográndose así un efecto parecido al que producen las cuartetas asonantadas de carácter popular:

Ἔτσι ἄχαρη, μὲ ὀμόρφαινες, κ' ἔτσι ἄμαθη –γιὰ κοίτα–
μὲς στὴ ματιά σου δίαβαζα τῆς ζωῆς τὴν ἀλφαβήτα.

Mira que no soy agraciada, pero tú me hacías bella; y aunque soy una ignorante, mira, dentro de tus ojos leía el alfabeto de la vida.

Sin ser yo guapa, me hacías
guapa; si no sabía,
en tus ojos encontraba
el abc de la vida (XI).

o ayuda, por necesidad de concisión, a agudizar el ingenio poético y a enriquecer las variantes, por ejemplo con sinestesias:

Εἴσουν καλὸς κ' εἴσουν γλυκὸς κ' εἶχες τὶς χάρες ὅλες,
ὅλα τὰ χάδια τοῦ ἀγεριοῦ, τοῦ κήπου ὅλες τὶς βιόλες.

Eras bueno y dulce y tenías todas las gracias,
todas las caricias del aire, todas las violetas del jardín.

Eras dulce y eras bueno,
tenías todas las gracias:
las violetas, si el jardín,
cuando el aire, las fragancias (VII).

o dar lugar a cambios de género y metonimias:

Τὸ πόδι ἐλαφροπάτητο σὰν τρυφερούλι ἐλάφι,
πάταγε τὸ κατώφλι μας κ' ἔλαμπε σὰ χρυσάφι.

Tu pie de leve huella como un cervatillo ligero,
pisaba nuestro umbral y brillaba como el oro.

Tu pie de ligera huella
era cervatilla blanda
que llenaba nuestro umbral
del oro de su pisada (VII).

Pero, además, al volver el poema una y otra vez a la rima, consigue el efecto de una letanía, un recurso muy apropiado para una endecha, porque recuerda a cada instante, a pesar de su avance hacia un final, un presente doloroso, una vuelta al triste punto de partida.

José Ramón DEL CANTO NIETO

Styliani VOUTSA, *¿Es el autobús una metáfora? Estudio sobre los falsos amigos del griego y del español,* Salamanca: Luso-Española de Ediciones, 2009. 203 págs.

Bajo este título se nos presenta un entretenido estudio que fue concebido en origen como memoria de un Máster por la Universidad de Salamanca titulado "La enseñanza de español como lengua extranjera", y que ahora ha sido editado tras la correspondiente revisión y adaptación a un formato de manual. Está diseñado, pues, como material didáctico o recurso de aprendizaje tanto para estudiantes de griego moderno cuya lengua materna sea la española, como para griegos que aprenden español como lengua extranjera, e incluso para docentes que participan en la enseñanza de ambas lenguas a alumnos españoles o griegos, o simplemente, personas que viajen al país heleno y sientan curiosidad por el idioma. La propia autora es de origen griego y con amplia formación filológica en los dos idiomas, por lo que parte de su experiencia personal para muchos de los ejemplos aportados en el estudio, y para la idea del trabajo en sí.

El libro se inicia con una amena introducción en la que un hipotético ciudadano hispanohablante (el señor Pérez), con algunos conocimientos de griego clásico, visita Atenas y descubre con sorpresa cuánto ha cambiado el idioma y a qué erróneas (y divertidas) conclusiones le pueden llevar algunas palabras que oye allí, a veces por pura coincidencia fonética. Esto sirve de presentación a los objetivos y estructura del trabajo que, sin pretender ser exhaustivo, busca llamar la atención sobre un problema real para quienes aprenden uno de estos idiomas (español / griego), y sobre la necesidad de abordar estos aspectos y sus muchas implicaciones en la docencia; y por otra parte, plantear la rentabilidad que pueda tener el estudio de los falsos amigos en estas lenguas para la adquisición de vocabulario. Ciertamente, cualquiera que trabaje en este campo habrá tenido oportunidad de verse en situaciones similares a las del señor Pérez, o bien lidiará a menudo en sus clases con estos problemáticos "amigos".

Antes de pasar a la parte práctica, donde se comparan 155 pares de "falsos amigos", la autora ha tenido la previsión de incluir un acercamiento al concepto de "falsos amigos", las principales líneas de investigación al respecto, la terminología que se emplea a menudo y las diversas clasificaciones que existen acerca de este fenómeno lingüístico, siempre de un modo sucinto, pero correcto y apropiado para el tipo de obra que se ha planteado. Siguiendo esta línea didáctica, se aborda igualmente una presentación de los helenismos presentes en el español y de cómo se ha producido ese

paso, desde el punto de vista morfológico y fonético. Y ya que es un libro orientado a un amplio público, no necesariamente formado en filología griega, contiene un apartado sobre la historia del griego a grandes rasgos, su unidad como lengua desde los primeros testimonios conservados hasta hoy, y la situación actual tras casi dos complicados siglos (XIX y XX) en el que el llamado γλωσσικό ζήτημα envenenó la convivencia de los griegos hasta llevarlos literalmente a una lucha con mucho de política. En este apartado se hace un repaso por el sistema fonológico griego, su alfabeto y la transcripción utilizada a lo largo del libro, a fin de poder contrastar los ejemplos aportados si no se está familiarizado con el idioma ni su grafía en general.

Después de esta ilustrativa parte introductoria, se llega al núcleo del trabajo, donde aparecen los pares de "falsos amigos" siguiendo una clasificación que los divide en aquellos que comparten un origen común para las dos lenguas, bien con alguna coincidencia semántica, total o parcial (subgrupo A), como puedan ser los términos crítico / κριτικός, bien con ninguna (subgrupo B), como empatía / εμπάθεια, y aquellos que suenan igual en ambos idiomas, sin que compartan nada más que esa homofonía (como el caso de tripa / τρύπα). Todos los ejemplos vienen acompañados de transcripción y traducción, además de muchos otros datos de interés para el alumno o simple lector, como pueda ser el origen de la palabra o de la confusión sobre ella, así como multitud de detalles relacionados con el uso de los términos que pueden ser de enorme utilidad. Por supuesto, se señalan los posibles contextos de convergencia y divergencia semántica en ambas lenguas, ilustrados en todo caso con ejemplos.

El resultado es, pues, una herramienta muy válida para quienes trabajan con o están inmersos en la enseñanza del griego / español y su aprendizaje, ya que con enormes *dosis* (uno de los "falsos amigos" en cuestión) de humor y mucho de experiencia personal, curtida en chascos diversos (y quienes hemos pasado por lo mismo o enseñamos el idioma sabemos bien de qué se trata), la autora nos hace un periplo por las mil y una islas que componen este paisaje. Al final desearía uno poder ampliar esa lista, realmente útil, o ver reflejados en ella otros muchos términos con los que se ha topado alguna vez. Es de justicia, además, reconocer el mérito de la autora en la redacción del estudio, en un español muy correcto, si bien algunas traducciones propuestas podrían, a nuestro entender, afinarse un poco más, aunque este campo es de los más subjetivos que existen. Así, para el antes mencionado γλωσσικό ζήτημα quizá sea más ajustado hablar de "cuestión lingüística" y no de "asunto de la lengua". Esta observación, en todo caso, no

va más allá de la mera sugerencia, como también lo serían otras relativas al uso de algunos términos, como "fantasía", que no nos parece tan restringido en español al sentido erótico como propone la autora, o el de "μυστικός", cuya principal acepción es, por supuesto, "secreto", pero sin que le sea del todo ajeno el sentido de "místico", como recogen, p. ej., Triantafyllidis y Babiniotis. Y en otro orden de cosas, nos atreveríamos a proponer la inclusión, dentro del sistema fonológico consonántico consignado en la página 56, de los sonidos /b/, /d/ y /g/, por una razón didáctico-metodológica, como sonidos existentes en griego y claramente opuestos a los que representan β, δ ó γ. La posterior referencia a ellos, al hablar de los grupos μπ, ντ, γκ (pp. 60-61) no parece aclarar del todo en qué situaciones su pronunciación es esta o la correspondiente /mb/, /nd/, / ŋg/. Resulta del mismo modo confuso que ζ se transcriba como /z/ para luego hablar de su pronunciación similar a /dz/, que es la misma que se da para el grupo τζ. Una última sugerencia atañe a la pronunciación "erasmiana" de ου, que siempre ha sido /u/, por lo que κόσμου es leído tanto por un conocedor del clásico como por un griego moderno como /kosmu/. Pero, insistimos, nada de esto afecta al conjunto general de la obra.

Sin embargo, es de lamentar lo poco cuidada que ha sido la edición desde el punto de vista tipográfico, debido quizá a algún error técnico o a cierta premura en su publicación, y que desluce el importante esfuerzo del estudio. La cantidad de erratas excede a las esperables en cualquier texto editado y algunas notas ni siquiera aparecen (p. ej., la número 121, citada en la página 108). Por otro lado, el sistema de acento politónico para el griego antiguo es inexistente, de modo que todas las palabras así citadas (y son muchas) aparecen de manera casi ilegible por la aparición de extraños símbolos gráficos. La transcripción de los nombres propios debería, asimismo, revisarse, para evitar dobletes como Odysseas y Odiseas en la misma página (p. 62), incluso Odisseas (cita de la p. 3), o Babiniotis (p. 61) y Bambioniotis (p. 69 ó 97).

Con todo, y siendo además estas cosas ajenas al contenido en sí del trabajo, reiteramos nuestro convencimiento de la validez del estudio, merecedor de una edición más atenta del texto, y muy recomendable para cualquier persona interesada en el estudio paralelo de estos dos idiomas.

Raquel PÉREZ MENA