

Ε. Motos Guirao - Μ. Morfakidis Filactós (eds.)



Constantinopla. 550 años de su caída
Κωνσταντινούπολη. 550 χρόνια από την άλωση

La Caída
Η Άλωση



Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas
Universidad de Granada. Vicerrectorado de Extensión Universitaria

E. Motos Guirao – M. Morfakidis Filactós (eds.)

Constantinopla. 550 años de su caída
Κωνσταντινούπολη. 550 χρόνια από την άλωση

La Caída
Η Άλωση

II

E. Motos Guirao – M. Morfakidis Filactós (eds.)

Constantinopla. 550 años de su caída
Κωνσταντινούπολη. 550 χρόνια από την άλωση

La Caída
Η Άλωση

II

GRANADA
2006

Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas
Universidad de Granada - Vicerrectorado de Extensión Universitaria
Grupo de Investigación “Estudio de la civilización griega medieval y moderna”
Ευρωπαϊκή Εταιρεία Νεοελληνικών Σπουδών

DATOS DE PUBLICACIÓN

Estudios sobre la historia, literatura
y arte, referentes a la Constantinopla
bizantina y postbizantina

Edición financiada por:

Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Granada,
Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía
Ministerio de Educación de Grecia
Ministerio de Cultura de Grecia
Ministerio de Asuntos Exteriores de Grecia
Fundación de Cultura Helénica

Χορηγοί έκδοσης:

Αντιπρυτανεία Έρευνας του Πανεπιστημίου της Γρανάδας
Υπουργείο Πολιτισμού της Αυτόνομης Κυβέρνησης της Ανδαλουσίας
Υπουργείο Παιδείας και Θρησκευμάτων
Υπουργείο Πολιτισμού της Ελλάδας
Υπουργείο Εξωτερικών της Ελλάδας
Ίδρυμα Ελληνικού Πολιτισμού

© Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas
C/ Gran Vía, 9-2º, 18001 Granada-España (Telf./fax: 0034 958220874)

Edición técnica: Andreas Halastanis
Maquetación-Paginación: Andrei Dresviankin - Andreas Halastanis
Primera edición: 2006
ISBN de la obra completa: 978-84-95905-14-7
ISBN del tomo II: 978-84-95905-16-1
Depósito Legal: GR. 342/07

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial de la presente obra sin la preceptiva autorización.

Marco histórico y fuentes sobre la caída

Ιστορικό πλαίσιο και πηγές για την Άλωση

Η “έσωθεν Άλωση”

Τύχη αγαθή, δηλαδή η φιλική και ασφαλώς τιμητική διάθεση των οργανωτών της συνάντησης αυτής, με έφερε στο βήμα πρώτον από μια χορεία 160 μνημένων μελετητών της μνήμης της Άλωσης της Κωνσταντινούπολης και ερευνητών της ιστορίας της Πόλεως από της ιδρύσεώς της ως τις σχετικά πρόσφατες αναφορές στην οθωμανική φάση της ζωής της μέσα στην ποίηση και την εικαστική τέχνη. Έχω λοιπόν το ευχάριστο χρέος να εκφράσω τα συγχαρητήρια όλων μας για την πρωτοβουλία του Πανεπιστημίου της Γρανάδας να ενώσει ευρωπαίους μελετητές από τη Δύση και την Ανατολή σε ένα ιστορικό μνημόσυνο για τη Βασιλεύουσα στον τόπον αυτόν του μυστηρίου και της γοητείας λόγω μιας παράλληλης συνάντησης του Ισλάμ με την ευρωπαϊκή χριστιανική παράδοση. Η ιστορία της Άλωσης της Κωνσταντινουπόλεως και η σημασία της για την Ευρωπαϊκή ιστορία όσο και ο θρύλος της Άλωσης είναι ευρύτερα γνωστή και μελετημένη¹. Παρά ταύτα η νέα αυτή επιστροφή στο γεγονός με ένα μεγάλο συνέδριο στη Γρανάδα και με την ευκαιρία της επετείου των 550 χρόνων, είναι πολύ χρήσιμη και ευπρόσδεκτη. Όχι τόσο ως μνημόσυνο και θρήνος για το Βυζάντιο που έσβησε στις 29 Μαΐου 1453, όσο ως αφετηρία “κάθαρσης της μνήμης” για το τί έγινε, τί παραλείφθηκε να γίνει και γιατί έγινε. Στα πλαίσια του προβληματισμού αυτού, με την εναρκτήρια αυτή εισήγηση επιθυμώ να υπογραμμίσω την –φυσικά γνωστή σε αυτό το ακροατήριο ειδικών– καταλυτική σημασία της βαθύτατης εσωτερικής κρίσης, που παρέλυσε το έργο της οργάνωσης της άμυνας ενόψει της επερχόμενης πτώσης.

Την πόλη του Κωνσταντίνου τη συνόδευε ανέκαθεν –και δικαίως– η φήμη ότι λόγω της εξαιρετικής γεωγραφικής θέσης της και λόγω των τειχών της ήταν απόρθητη. Εξάλλου, σε ένα άλλο επίπεδο, θρησκευτικό και εσχατολογικό, ως Νέα Ρώμη θεωρείτο αιώνια, αφού η αδιάκοπη ρωμαϊκή της υπόσταση ήταν συναρτημένη με την αιωνιότητα της ιδέας της Ρώμης (urbs aeterna). Αλλ’ επιπλέον, στη συνείδηση των Χριστιανών είχε καθιερωθεί και ως η Νέα Σιών, η Νέα Ιερουσαλήμ, και ασφαλώς –έτσι πίστευαν όλοι– ο ιστορικός της βίος της θα τελείωνε μόνον στα έσχατα των

¹ Στην εισαγωγική αυτή παρουσίαση της Άλωσης κρίνεται περιττό να συνδυασθεί ο αναφορικός λόγος με αντίστοιχη συστηματική τεκμηρίωση με παραπομπή στο πηγαίο υλικό.

καιρών, με την έλευση του Αντιχρίστου, που θα προανήγγελλε το τέλος του κόσμου και του χρόνου. Πώς λοιπόν έφτασαν τα πράγματα έως εκεί; Πώς έπεσε η Πόλη;

Για τον ιστορικό, που έχει το προνόμιο να κρίνει εκ των υστέρων, δεν υπάρχουν σοβαρές απορίες. Με τα δεδομένα που ίσχυαν την κρίσιμη εκείνη εποχή, η άλωση της Πόλης ήταν αναπόδραστη. Ας δούμε, εν απολύτω συντομία, τα δεδομένα αυτά:

Καταρχήν οι επιτιθέμενοι Οθωμανοί είχαν καταλυτική στρατιωτική υπεροχή. Διέθεταν έναν μεγάλο σε μέγεθος και καλά οργανωμένο στρατό, καλοπληρωμένο και καλοσυντηρημένο, στον οποίο είχαν στρατολογηθεί όχι μόνον μουσουλμάνοι συνοδοιπόροι του σουλτάνου από την Ανατολή, αλλά και πολλοί άλλοι, δυτικοί και Βαλκάνιοι, ακόμη και Έλληνες στρατιώτες και τεχνικοί, όλοι ανυπόμονοι να εκπορθήσουν την Πόλη για να μετάσχουν στο μεγάλο φαγοπότι της λεηλασίας που θα ακολουθούσε κατ' εφαρμογή του ισλαμικού δικαίου περί του πολέμου. Άλλωστε ο επιτιθέμενος στρατός των Οθωμανών βρισκόταν στη συντριπτική αναλογία ένας προς δεκαπέντε (!) σε σχέση με τους υπερασπιστές της Πόλης.

Εξάλλου ο Πορθητής είχε την ευφυΐα να δεχθεί τη συμβουλή σοφών συμβούλων του και για πρώτη φορά στην ιστορία της Οθωμανικής κατάκτησης δημιούργησε μέσα σε δυο χρόνια έναν ισχυρό πολεμικό στόλο, τη διοίκηση του οποίου ανέθεσε σε πολύπειρους χριστιανούς εξωμότες. Με τον στόλο αυτόν απέκλεισε τη Βασιλεύουσα από την θάλασσα. Έτσι, κι αν ακόμη έφτανε η πολυπόθητη βοήθεια από τη Δύση, που δεν έφτασε ποτέ, θα χρειαζόταν να διασπάσει τον κλοιό των τουρκικών πλοίων, μερικά από τα οποία βρέθηκαν, όπως γνωρίζετε, μέσα στον Κεράτιο Κόλπο με το εντυπωσιακό τέχνασμα της καθέλκυσής τους από ξηράς.

Απολύτως καθοριστική ήταν ωστόσο η επιτυχής ανάπτυξη και εφαρμογή της νέας πολεμικής τεχνολογίας που ήταν τα κανόνια. Η Πόλη ήταν πράγματι απόρθητη από την ξηρά, λόγω των τειχών της, αλλά βέβαια αυτό ίσχυε μόνον εφόσον και καθόσον είχε να αντιμετωπίσει την παλαιά πολιορκητική μηχανική. Όμως η νέα τεχνολογία του τηλεβόλου ανέτρεψε πλέον τα δεδομένα αυτά. Ο Μωάμεθ είχε την ευστροφία να δεχθεί τις υπηρεσίες χριστιανών μηχανικών από την Ουγγαρία, που μέσα σε ελάχιστο χρόνο κατασκεύασαν τεράστια κανόνια μεγάλου βεληνεκούς, που καθημερινά κτυπούσαν ανελέητα τα τείχη της Πόλης. Οι πολιορκούμενοι προσπαθούσαν να επιδιορθώσουν εκ των ενόντων τις ζημιές κατά τη διάρκεια της νύχτας, αλλά τα ρήγματα γίνονταν διαρκώς μεγαλύτερα, χωρίς περιθώριο αποτελεσματικής θεραπείας. Δεν χρειάζεται λοιπόν να καταφύγουμε στον μύθο της Κερκόπορτας και της προδοσίας για να ερμηνεύσουμε το γεγονός της εκπόρθησης των τειχών. Όπως παρατηρεί ένας από τους σύγχρονους των γεγονότων ιστορικούς της αλώσεως, ο Κριτόβουλος, όλα τα άλλα όπλα που διέθεταν οι Οθωμανοί ήταν τελικά περιττά, “των μηχανών τὸ πᾶν καταργασμένων” [Ξυγγραφῆς Ἱστοριῶν Πρώτη 31, 3], όλα τα έκαναν οι μηχανές, δηλαδή τα κανόνια. Ήταν η πρώτη φορά στην παγκόσμια ιστορία των πολέμων που έγινε τέτοιας έκτασης και με τόση καθοριστική επιτυχία χρήση της τεχνολογίας των πυροβόλων. Είχαν λοιπόν οι Οθωμανοί απόλυτη και καταλυτική υπεροπλία.

Αλλά και σε άλλα επίπεδα, πέραν του στρατιωτικού, η κατάσταση για τους Βυζαντινούς δεν ήταν καλύτερη. Καταρχήν υπήρχε εμφανής έλλειψη πολιτικής και κοινωνικής συνοχής, ακόμη και μέσα στην ίδια την αυτοκρατορική οικογένεια. Τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο ΙΑ΄, τον Παλαιολόγο και Δραγάση, το δεύτερο επώνυμο το όφειλε στη σερβίδα μητέρα του, ανταγωνίζονταν δυο από τους αδελφούς του, ο Δημήτριος και ο Θωμάς, άνδρες φιλόδοξοι και πείσμονες, ο πρώτος ανθωνωτικός και φιλότουρκος, που μετά την άλωση τέθηκε υπό την προστασία του Μωάμεθ του Πορθητού, ο δεύτερος φιλενωτικός, που μετά την άλωση κατέληξε στη Ρώμη υπό την προστασία του πάπα Πίου Β΄. Οι δυο αδελφοί του βασιλέως είχαν αναλάβει από ένα μέρος της εξουσίας στο Δεσποτάτο του Μορέως, έριζαν όμως διαρκώς μεταξύ τους και ενδιαφέρονταν για τα προσωπικά τους συμφέροντα, ακόμη και σε βάρος της κεντρικής αυτοκρατορικής κυβέρνησης, έτοιμοι για συνεννοήσεις και συμμαχίες, ακόμη και με τον εχθρό, είχαν μάλιστα προσπαθήσει παλαιότερα ανεπιτυχώς να καταλάβουν την εξουσία στην πρωτεύουσα με πραξικόπημα. Κανένας από τους δυο δεν προσπάθησε να εισέλθει στην πολιορκούμενη βασιλεύουσα, έστω με λίγους άνδρες της προσωπικής του φρουράς, για να υπερασπισθεί την Πόλη όταν αντιμετώπιζε τον έσχατο κίνδυνο.

Απόντες ήσαν βέβαια και πολλοί άλλοι, από τις ελληνικές πατρίδες και τις γειτονικές και συμμαχικές –υποτίθεται– χώρες, όπως η Σερβία. Προς όλους αυτούς ο αυτοκράτορας είχε στείλει επίμονες εκκλήσεις να προσέλθουν σε βοήθεια, αλλά αυτοί κώφευσαν. Γράφει χαρακτηριστικά ο Γεώργιος Σφραντζής: “Από της Σερβίας δυνατού όντος να άποστείλη χρήματα και κρυφίως από πολλά μέρη και ανθρώπους όμοίως δι’ άλλου τρόπου, είδε τις ένα όβολόν; Ναι, άληθώς έστειλαν πολλά και χρήματα και ανθρώπους εις την άμηράν πολιορκούντα την Πόλιν, και έθριάμβευσαν αυτούς οί Τούρκοι και έδειξαν, ότι ‘ιδού και οί Σέρβοι καθ’ ύμών εισί’. Τις τών Χριστιανών ή τάχα του βασιλέως της Τραπεζούντος ή τών Βλάχων, ή τών Ίβήρων άπέστειλαν ένα όβολόν ή ένα άνθρωπον εις βοήθειαν, ή φανερώς ή κρυφίως;” (*Chronicon minus* XXXVI 7 και 8). Την απορία του Σφραντζή μπορούμε να την επεκτείνουμε: Πόσοι από τους υπόδουλους Έλληνες της Μικράς Ασίας, ή της Ελλάδας άφησαν τις δουλειές τους και έσπευσαν να υπερασπιστούν την Πόλη; Γιατί δεν το έκαναν; Η απάντηση στην ερώτηση αυτή θα βοηθούσε να κατανοήσουμε τα κίνητρα των δυνάμεων που μετέσχον αλλά και όσων δυνάμεων απέσχον από την αναμέτρηση στα τείχη της Πόλης και στα νερά του Κερατίου Κόλπου.

Από την άλλη μεριά υπήρχε μια μικρή αλλά πολύ εύπορη ομάδα αριστοκρατών μέσα στην Πόλη, που κατείχε τα ανώτατα αξιώματα στη βυζαντινή Αυλή, διέθετε συγχρόνως μεγάλη ακίνητη περιουσία μέσα στην Πόλη, αλλά είχε αναπτύξει και επιχειρήσεις σε ευρύ εμπορικό δίκτυο. Οι άνθρωποι αυτοί είχαν φροντίσει ο συσσωρευμένος πλούτος τους να φυγαδευτεί εκτός Κωνσταντινουπόλεως και να αποθηκευθεί με ασφάλεια στις τράπεζες της Γένοβας και της Βενετίας. Ο σύγγρος μηχανικός Ουρβανός πριν προσφέρει τις τεχνικές του γνώσεις στον σουλτάνο για την κατασκευή των μεγάλων κανονιών είχε προσπαθήσει να θέσει τις υπηρεσίες του στην δοκιμαζόμενη Κωνσταντινούπολη, ώστε με

τα νέα φοβερά όπλα να απωθήσει τους επιτιθέμενους εχθρούς, αφού τα μικρά πολυβόλα που διέθεταν οι αμυνόμενοι ήταν ατελή και πάντως αποδείχτηκαν μη αποτελεσματικά. Αλλά ο αυτοκράτορας είχε δηλώσει αδυναμία να πληρώσει για τις υπηρεσίες αυτές. Ίσως –αυτό είναι βέβαια μια απλή υπόθεση– να είχε αποτραπεί η καταστροφή, έστω προσωρινά, αν οι αριστοκράτες της βυζαντινής πρωτεύουσας είχαν αποφασίσει να συνδράμουν οικονομικά τη χειμαζόμενη πατρίδα τους. Αλλά αυτοί προτίμησαν να διασφαλίσουν τα οικονομικά τους αποθέματα για την αναμενόμενη επόμενη φάση ζωής των οικογενειών τους μετά την άλωση. Ο πιο επώνυμος από όλους, ο μέγας δούκας Λουκάς Νοταράς, γνωρίζουμε ότι δεν πρόλαβε να ζήσει αυτή τη δεύτερη φάση, παρ' όλον ότι προς στιγμήν ο Μωάμεθ φαίνεται ότι σκέφτηκε να τον ορίσει έπαρχο της Πόλης υπό οθωμανική κυριαρχία. Έτσι ο Νοταράς είδε τελικά να θανατώνονται οι γιοιοί του μπροστά στα μάτια του πριν θανατωθεί και ο ίδιος από τους κατακτητές. Ωστόσο οι τρεις κόρες του εγκαταστάθηκαν στη Βενετία. Ιδιαίτερα για την Άννα Παλαιολογίνα Νοταρά διαθέτουμε ασφαλείς πληροφορίες ότι διέθετε μεγάλο πλούτο και ανέπτυξε ευρεία κοινωνική δράση.

Κυρίως όμως ήταν εντελώς αδιέξοδη η κατάσταση των πολιορκημένων στο ψυχολογικό επίπεδο, γιατί ήταν βαθύτατα διαιρεμένοι μεταξύ τους. Τους χώριζε το βασανιστικό δίλημμα αν θα δέχονταν την υποταγή των ως Ορθοδόξων στην εξουσία του πάπα Ρώμης, αποδεχόμενοι την Ένωση, την οποία είχε υποχρεωθεί να υπογράψει η πολιτική και η εκκλησιαστική ηγεσία στη Σύνοδο της Φλωρεντίας το 1439 ως προϋπόθεση για να έλθει τυχόν στρατιωτική βοήθεια από την Δύση, ή θα αρνιόνταν να υποκύψουν σε ό,τι πίστευαν ότι αποτελούσε άρνηση της ορθόδοξης πίστης και αυτοαναιρέση της ταυτότητάς τους. Η βαθύτατη ρήξη μεταξύ των δυο παρατάξεων είχε οδηγήσει την ανθωνωτική πλειοψηφία σε ακρότητες ώστε να αρνείται ακόμη και να προσευχηθεί με τους αντιπάλους της φιλενωτικούς. Απέφευγαν ακόμη και τις εκκλησίες όπου λειτουργούσαν φιλενωτικοί κληρικοί. Έτσι απέφευγαν ακόμη και την Αγία Σοφία και φυσικά αρνιούνταν να προσευχηθούν με τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο και υπέρ της βασιλείας του, υποπετυόμενοι ότι ήταν έτοιμος να απαρνηθεί την πίστη του για να σώσει τον θρόνο του. Η τόσο απόλυτα αρνητική στάση των ανθωνωτικών οδήγησε τον μετριοπαθή φιλενωτικό πατριάρχη Γρηγόριο, που φυσικά οι ανθωνωτικοί δεν τον αναγνώριζαν, αλλά τον λοιδορούσαν, στο απονενομημένο διάβημα να εγκαταλείψει την Πόλη και να εγκατασταθεί στη Ρώμη, κάτι που φυσικά έκαμε το ρήγμα ακόμη μεγαλύτερο.

Φυσικά οι ανθωνωτικοί ήταν πεπεισμένοι ότι όφειλαν να μη δεχθούν ό,τι θεωρούσαν εκβιασμό του πάπα, δηλαδή να αποδεχθούν την εκκλησιαστική υποταγή τους προκειμένου να σταλεί στρατιωτική βοήθεια για την απώθηση της άμεσης τουρκικής απειλής. Άλλωστε η διαφωνία μεταξύ των εκκλησιών είχε πια ξεφύγει από τα καθαρώς θεολογικά ζητήματα. Στην ουσία η αρνητική συμπεριφορά πήγαζε από τη βαθιά δυσφορία και καχυποψία των Βυζαντινών για τους Δυτικούς, που οφειλόταν στην εμπειρία της καταστροφής, της λεηλασίας και της ταπεινώσης που γέυτηκε η ελληνική Ανατολή κατά την πρώτη Άλωση εκ μέρους της λεγόμενης Τετάρτης Σταυροφορίας του 1204 και της φρα-

γκοκρατίας που ακολούθησε. Ήδη το 1339 ο Βαρλαάμ ο Καλαβρός είχε υπογραμμίσει σε ομιλία του ενώπιον του εξόριστου πάπα Βενεδίκτου ΙΒ΄ στην Ανιγνον ότι “δεν είναι τόσο η διαφορά στο δόγμα που αποξενώνει τις καρδιές των Ελλήνων από εσένα, όσο το μίσος που έχει εισέλθει στην ψυχή τους εναντίον των Λατίνων για τα μεγάλα κακά που έχουν υποστεί κατά καιρούς και υποφέρουν ακόμη καθημερινώς. Αν δεν απομακρυνθεί αυτό το μίσος από αυτούς δεν μπορεί να υπάρξει ένωση”. Είναι άλλωστε προφανές ότι χωρίς την καταστροφή του 1204 όχι μόνο το ψυχολογικό ρήγμα με τη Δύση δεν θα υπήρχε, αλλά ούτε και η Βυζαντινή Αυτοκρατορία ως πολιτικό, δημογραφικό και οικονομικό μέγεθος δεν θα είχε φτάσει σε τέτοιο έσχατο σημείο παρακμής, ώστε να πέσει εύκολη λεία στην αρπακτικότητα των Οθωμανών. Ας το πούμε απλά: Χωρίς την πρώτη άλωση του 1204 ίσως δεν θα είχαμε τη δεύτερη του 1453.

Πάντως τώρα πια και λίγο πριν από την τελική επίθεση των Οθωμανών ίσχυε αυτό που λέγει επιγραμματικά ο Donald Nicol, ότι τις παραμονές της Άλωσης “υπήρχε πια εκκλησία χωρίς πατριάρχη και αυτοκράτορας χωρίς αυτοκρατορία” [*Οι τελευταίοι αιώνες του Βυζαντίου 1261-1453*, μετ. Στ. Κομνηνού, Αθήνα, 1996, σελ. 581]. Ο χρονογράφος Σφραντζής μας πληροφορεί ότι την ιδέα να εκλεγεί ως νέος πατριάρχης ο έλληνας καρδινάλιος Ισιδωρος, που είχε μεταβεί στην Κωνσταντινούπολη με 200 τοξότες το φθινόπωρο του 1452, την απέριψε ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος επικαλούμενος τον “έσωθεν πόλεμο: Διότι πατριάρχοι γενομένου ξνι χρεία πάντες νά πειθωνται αυτώ, ή έχθρα νά γένηται και πόλεμος μεγάλος μέσον αυτου και των μη πειθωμένων αυτώ. Και εις τοιουτον καιρόν, όπου μās έπεμβαίνει έξωθεν πόλεμος, νά έχωμεν και έσωθεν πόλεμον, πόσον κακόν”. Έμεινε λοιπόν η εκκλησία χωρίς πατριάρχη, γιατί η τυχόν παρουσία του θα προκαλούσε τον έσωθεν πόλεμο. Αυτή η εσωτερική διάλυση του αμυντικού μετώπου ήταν σε επίπεδο ψυχολογικό και ιδεολογικό μιας άλλης μορφής άλωση πριν από την άλωση. Ήταν η “έσωθεν άλωσις”. Είναι δε τραγικό ότι ο σουλτάνος γνώριζε πολύ καλά τι συνέβαινε στο εσωτερικό μέτωπο των Βυζαντινών και, όπως παραδίδουν οι ιστορικοί, στις επιτελικές συσκέψεις του με τους συμβούλους του παρουσίαζε αυτό το εσωτερικό σχίσμα ως ένα βασικό πλεονέκτημα γι’ αυτόν στον ψυχολογικό πόλεμο εναντίον της πρωτεύουσας της χριστιανοσύνης.

Η δραματική αυτή κατάσταση της εμπάθειας, της ασυνεννοησίας, του ρήγματος φυσικά δεν αναρρεί το μεγαλείο της αυτοθυσίας αυτών των λίγων υπερασπιστών της Πόλης, περίπου 5.000 Ελλήνων και περίπου 2.000 ξένων, κυρίως Γενοβέζων και Βενετών, οι οποίοι, με επικεφαλής τον άτυχο αλλά γενναίο αυτοκράτορα Κωνσταντίνο, έπασαν ηρωικά μαχόμενοι για τη σωτηρία της Πόλης. Έχουμε ειδικό λόγο να μνημονεύσουμε έναν εξ αυτών. Σύμφωνα με μια μεταγενέστερη χρονογραφική παράδοση δίπλα στον αυτοκράτορα πολέμησε με τρόπο εξαιρετικά ηρωικό, ο “δον Φραγκίσκος ο Τολέδος”, ένας ισπανός ευγενής, από την αρχαιακά γνωστή οικογένεια των de Toledo, που είχαν διακριθεί κατά τους αγώνες της ισπανικής reconquista. Η οικογενειακή παράδοση των de Toledo ήθελε να ανάγουν την καταγωγή τους από τη βυζαντινή δυναστεία των

Κομνηνών. Στη μεταγενέστερη παραλλαγή του Χρονικού του Σφραντζή, το λεγόμενο *Chronicon maius*, που αποδίδεται στον Μακάριο Μελισσηνό, έχουν παρεισφρήσει οι εξής ενδιαφέρουσες πληροφορίες για τον Φραγκίσκο: “Ο δὲ βασιλεὺς ἄμα τῷ Φραγκίσκῳ τῷ Τολέδῳ τῷ ἐξ Ἰσπανίας ἐκ χώρου Καστιλλίας ὀρωμένῳ τῷ συγγενεὶ αὐτοῦ, –ἦν συγγένειαν εἶναι λέγουσι διὰ τὸ κατάγεσθαι τὸ τῶν Τολέδων γένος ἀφ’ αἵματος τῆς ὁσφύος τοῦ περιφανοῦς βασιλέως Ἀλεξίου Κομνηνοῦ ἀπογόνων, καὶ ἔνεκεν τινῶν αἰτιῶν κατοικησάντων ἐν Ἰσπανία Τολέτους αὐτούς ἐπωνόμασαν–, κατὰ συγκυρίαν λοιπὸν ἐκεῖ τυχόντος τούτου μεθ’ ἡμῶν, ἔφιπποι μετὰ τοῦ βασιλέως δι’ ὅλης τῆς ἡμέρας καὶ νυκτὸς περιπατοῦντες κύκλωθεν τῶν τῆς πόλεως τειχῶν καὶ τὰ ὅσα εἰς ἀνάγκην τοῦ πολέμου ἠτοιμάζομεν”. (Grecu p. 400, app.) Μια ἄλλη παραλλαγή του Χρονικού επεξηγεί σαφέστερα την κομνήνεια καταγωγή: “Ἦν συγγένειαν τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ ρηθέντος Ἰσπανοῦ Φραγκίσκου τοιοῦτως εἶναι ιστοροῦσι: Εἷς ἀφ’ αἵματος τῆς ὁσφύος τοῦ περιφανοῦς βασιλέως κῆρ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ ἀπογόνων ἐπὶ τῆς βασιλείας κῆρ Ἀλεξίου Ἀγγέλου Κομνηνοῦ πρέσβυς σταλεῖς ἐν Ἰσπανία πρὸς τὸν ἐκεῖ ρήγαν τῆς Καστιλλίας καὶ ἔνεκεν τινῶν αἰτιῶν καὶ τῆς συγχύσεως τῆς γενομένης τότε παρὰ τῶν Ἰταλῶν εἰς τὴν Ρωμαίων ἀρχὴν ὄπισθεν οὐκ ἀνέστρεψεν ἐν τῇ πατρίδι. Καὶ ὁ ρῆξ αὐτὸς τῆς Καστιλλίας γυναῖκα ἐπιφανή συγγενὴ αὐτοῦ ἑαυτῷ συνέζευξεν καὶ ἐξ αὐτῆς ἐν τῇ Τολέδου πόλει υἱοῦς καὶ θυγατέρας ἐγέννησε καὶ ἐκ τῆς πόλεως ταύτης τῆς λαμπρᾶς τὴν ἐπωνυμίαν ἔλαβεν...”. Από αξιόπιστες ισπανικές πηγές, όπως είναι οι *Generaciones y Semblanzas*, μιας πηγῆς σύγχρονης με τον Σφραντζή, αλλά και από αρχαιακά τεκμήρια γνωρίζουμε ότι ο φερόμενος ως βυζαντινός αρχηγέτης της οικογένειας των Toledo ἦταν κάποιος Πέτρος, δούκας του Carríon, που διακρίθηκε στον πόλεμο κατά των Μαυρουσίων².

Για τον επιφανή λοιπὸν αὐτὸν επισκέπτη ἀπὸ τη μακρινὴ Ἰσπανία το Χρονικὸ παραδίδει τα εξῆς εντυπωσιακὰ καὶ αξιομνημόνευτα στοιχεῖα ὡς πρὸς τὸν τρόπο που αγωνίστηκε στὴν τελευταία μάχη: “Ὁδὸν Φραγκίσκος ὁ Τολέδος ὑπὲρ τὸν Ἀχιλλέα ἐποίησεν”. –Υπερέβη δηλαδὴ σε ανδραγαθήματα καὶ τὸν Ἀχιλλέα(!)– “Ἐν τοῖς δεξιοῖς τοῦ βασιλέως ἔτυχε καὶ ὡς τις ἀετὸς μετὰ δυνύχων καὶ στόματος τοῦς ἐναντίους κατέκοπτεν” (Grecu, p. 428, 20-23). Το Χρονικὸ δὲν μας λέγει ἀν ἔπεσε τελικὰ στὴ μάχη ὁ Φραγκίσκος, που εἶναι τὸ πιθανότερο. Πάντως σήμερα σε αὐτὴ τὴ μέρα μνήμης ἐδῶ στὴ Γρανάδα, ἀξίζει νὰ ἐξάρουμε τὴν ἡρωισμό του τέκνου αὐτοῦ τῆς Ἰσπανίας, που ἔστω σε ἐπίπεδο οικογενειακῆς παράδοσης καὶ θρύλου εκπροσωποῦσε τὴν ἔνωση Ἀνατολῆς καὶ τὴ Δύσης, τοῦ Βυζαντίου καὶ τῆς Ἰσπανίας καὶ που σφράγισε τὴν ἔνωση αὐτὴ με τὴν ἡρωικὴ του συμμετοχὴ στὴν τελικὴ μάχη δίπλα στὸν Κωνσταντῖνο³.

² Βλ. A. N. Rothbauer, “Einige Bemerkungen zum Chronicon Maius”, *Byzantinische Zeitschrift*, 48 (1955), σελ. 293-296.

³ Για τὴν παρουσία τῶν Καταλανῶν στὴν Κωνσταντινούπολη τὴν ὥρα τῆς Ἀλωσης βλ. τὸ ἄρθρο τοῦ Francesc Morfulleda I Caralt στὸν ἴδιο τόμο.

GEORGE LEONARDOS

Autor – Athens

The sieges of Constantinople

When Pope Innocent the 3rd, with a letter to the patriarch of Jerusalem on January 8th 1198, announced his predecessor's death, his own elevation to the papal throne and his intention to work for the cause of the Holy Land and the deliverance of Jerusalem, he could not imagine the severe consequences could provoke his ambition against the western European countries and their safety. Although nobody could demur the sincere objectives of Pope Innocent the 3rd, that the 'infidels' possessed the Holy City of Jerusalem –something that offended the hearts and minds of medieval Christians– one cannot underestimate the serious results from such a decision, that is to start a crusade.

Right from the beginning, the Crusade was beset by fundamental problems, the most crucial of which was the lack of money. To carry a crusading army of tens of thousands to the Holy Lands, a lot of money and a substantial fleet were required. Therefore, to start off and get hold of some "pocket money", the crusaders targeted the city of Zara. Venice had been deprived of the city of Zara by the Hungarians who had conquered it sometime before. Not only was this a loss in itself, but it also was a potential rival to their ambition for dominating the trade of the Mediterranean. And yet, Venice didn't possess the army it required to reconquer this city. Now however, with the massive crusading army indebted to it, Venice suddenly had found such a force, even that Zara was a Christian city in the hands of the Christian King of Hungary.

How could the Holy Crusade be turned against it? The Crusaders could realize it. They had no choice. Papal protestations were made that any man to attack Zara would be excommunicated. But his action didn't stop the crusaders. After the thorough sack of the city, the crusaders sent a message to Pope Innocent explaining how their dilemma had forced them to act in service of the Venetians. Consequently, the pope, hoping that the Crusade might now resume its original plan of attacking the forces of Islam in the East, agreed to restore them to the Christian church and hence annulled his previous excommunication against them.

A likewise adventure, but much harder and in largest proportions, happened two years later with Constantinople, the greatest and the richest city of its time. The excuse must have been very pleasant for the pope.

The crusaders cited that they would act to restore the eastern Christian empire to Rome, crushing the Orthodox Church which the pope deemed a heresy. We, who can be wise enough after the event, can see even more clearly than Innocent, how disastrous the conquest of Constantinople had been. The city had spent its strength in fighting against the hordes of Asia. Its outposts in Asia Minor had been suffering by successive waves of barbarian invasion from the Great Plains of Central Asia. These waves had come flowing on, multitudinously and overwhelmingly, during a century and a half, pushed by the mighty movement of a Tartar emigration westward. Its powers had been exhausted in defending the first lines of Europe against a host whose deficiencies were immediately supplied by newcomers. We can see in our recent experience, what is the force which the spring-tide of fanaticism may supply to a horde of savages. The Seljuk Ian Turks and the other Mahomet tribes against which the strength of the New Rome had been spent, were still drunk with the new wine of their conversion to Islam, and fought with the same confidence of victory, recklessness of life, and even desire for death. The New Rome withstood the rush of the Asiatic fanatics steadily. Again and again they succeeded in inflicting what was apparently a crushing defeat on the Mahomet armies. But the battle had to be fought again after the lapse of a few years, when new fanatics had come to take the place of those who had fallen. The flow of savage or barbarian hordes had, during the two centuries which preceded the disaster of 1204, been as constant on the north of the Black Sea as it had been on the south. Bulgarians, Comans, Patchinaks, Uzes, and other non-Christian peoples had attacked the imperial city in the rear, while it was defending European civilisation in Asia Minor. The Sicilian expedition and internal troubles, arising partly from dynastic rivalries, had lessened its strength, so that it was not able to offer the resistance which had shown before. Thus the Eastern Roman Empire lost its mightiness, doomed to be defeated two centuries later by the Ottomans and in consequence West Europe lost a natural shield in its eastern frontier. Almost two centuries later, after the sack and fall of Constantinople to the crusaders—who did not continue their campaign to the Holy Lands, being well paid for their adventure until there—came the new capture and destruction of the Imperial city, by the Ottoman Turks and consequently the extermination of a state, of a culture, and of course of its people.

To be objective, the fall of the Byzantine State or Empire, as they still wanted to call it—even that at the end it remained a nude city with some of its surroundings—was not only the result of the Fourth Crusade. It was also the consequence of a civil strife and the fatal ambitions of many pretenders of the throne. But the Fourth Crusade was the crucial blow against the Byzantines or the East Romans, as they called themselves, which led to their extermination. The results of the Fourth Crusade upon European civilisation were altogether disastrous. The light of Greek civilisation, which Byzan-

tium had kept burning for nearly nine centuries after Constantine the Great, as we characterize him in Greece, was suddenly extinguished. The hardness and the narrowness of western civilisation were left to develop themselves with little admixture from the joyousness and the beauty of Greek life.

Everyone knows that the Turkish conquest of Constantinople dispersed throughout the West, the knowledge of Greek literature, and that such knowledge contributed largely to the bringing about of the Reformation and of modern ways of thought. One cannot, but regret that the knowledge of Greek literature was so dearly bought. If the dispersion of a few Greeks, members of a conquered and therefore despised race, but yet carrying their precious manuscripts and knowledge among hostile peoples, could produce so important a result, what effect might not have been hoped for, if the great crime, against which Pope Innocent protested, had not been committed? Western Europe saw the sparks of learning dispersed among them.

The flame which had been continuously burning in a never forgotten and, among the literary class, a scarcely changed language, had been put out. The crime of the Fourth Crusade handed over Constantinople and the Balkan Peninsula to six centuries of barbarism, and rendered futile the attempts of Pope Innocent and subsequent statesmen, to recover Syria and Asia Minor to Christendom and civilisation.

If we would understand the full significance of the Latin conquest of Constantinople, we must try to realise what might now be the civilisation of Western Europe if the Byzantine State of six centuries ago, had not been destroyed. One may picture not only the Black Sea, the Bosphorus, and the Marmora surrounded by progressive and civilised nations, but even the eastern and southern shores of the Mediterranean given back again to good government and a religion, which is not a barrier to civilisation.

For the Turks, the capture of the old imperial city not only gave them a new imperial capital, but also guaranteed the permanence of their European empire. West Europe lost a natural shield in its eastern frontier, a problem that arose immediately after the sack of Constantinople in 1453, and of course the disappearance of a fellow Christian state, even let say heretic but Christian anyhow, and finally a potential ally of the west against the dangers that surrounded Europe the centuries to come. To prove our claim on that, we can call to mind the joy with which the West celebrated the Sultan Mehmed's death. In Italy itself, cannons were fired and bells rung to announce the joyfull tidings to the inhabitants of the Eternal city. By way of thanking God for his providence—meaning the death of Mehmed the Conqueror—Pope Sixtus the 4th led a solemn profession to the church of Santa Maria Del Popolo. The College of Cardinals and all the ambassadors to the Eternal city were present. As night fell, fireworks were set off in all places and on June 3, 1512, magnificent processions of thanksgiving were held, in which the Pope personally participated.

This was the consequence of the adventure that started with the ambitions of Pope Innocent the 3rd and ended with the celebrations of Pope Sixtus the 4th, for the salvation of the western civilization. Anyhow, other people paid the check.

The Byzantines, or the Romans as they called themselves, disappeared from the scene of the world, either because they were massacred by the Ottoman Turks, either because they were absorbed by other western nations and either because they were Islamized by the conquerors. And as the late Sir Steven Runciman puts it: In this story the tragical hero was the Greek people. And the Romans or Byzantines I would add to it.

LAURA ISNENGI

Viena

Η άλωση πριν την Άλωση. La conquista prima della Conquista

Istituire un paragone tra la conquista latina di Costantinopoli del 1204 e quella turca del 1453 sembra cosa piuttosto plausibile e non particolarmente azzardata. Forse addirittura banale. Del resto furono anche le uniche due occasioni in cui la Città cadde in mano nemica. Gli eventi e la storia hanno mostrato che solo la seconda volta la conquista significò irrimediabilmente la fine di quell'impero; e in concomitanza con due anniversari così importanti, tra 2003 e 2004, e cioè i 550 e gli 800 anni rispettivamente dalle due conquiste, penso non si debba perdere l'occasione per indagare in parallelo le due vicende simili, ma nello stesso tempo intrinsecamente diverse. E per comprenderne analogie e differenze, non si può prescindere dall'analisi dei due autori principali, che ci hanno tramandato il racconto di quegli eventi: Niceta Coniata per quelli del 1204 e Critobulo di Imbro per quelli del 1453¹.

Che a Bisanzio non si possa scrivere la storia, così come tutti gli altri generi letterari, senza seguire fedelmente una tradizione di modelli e di tipologie retoriche fissamente codificati da secoli, è cosa nota e non v'è ragione di dilungarsi troppo in proposito. E' dunque prevedibile che due opere di analogo contenuto, vincolate da determinati *topoi* stilistici imprescindibili, presentino non poche somiglianze. E il racconto della presa di una città ha una salda tradizione di esempi sia nella letteratura biblica, sia in quella della classicità pagana. La caduta di città come Babilonia o Gerusalemme ha lo stesso valore simbolico e paradigmatico di quella di Troia o di Roma. Di fatto si tratta di antecedenti il cui racconto si può tingere di toni più o meno epici, a seconda di quale di questi eventi l'autore intenda caratterizzare come il più tragico; in sé e per sé citare gli esempi di un passato più o meno mitico similmente brutale e violento serve a creare un climax, per cui la situazione dell'oggi risulti dal confronto ancor più tremenda e devastante².

¹ Cfr. Nicetae Choniatae, *Historia*, rec. Io. A. van Dieten. Pars prior praefationem et textum continens, Berolini et Novi Eboraci, 1975 (*CFHB*, XI/1) e Critobuli Imbriatae, *Historiae*, rec. D. R. Reinsch, Berolini et Novi Eboraci, 1983 (*CFHB*, XXII).

² Critobulo raffronta appunto la presa di Costantinopoli con quella di Troia, Babilonia, Cartagine, Roma, Gerusalemme e poi confronta la Città anche con se stessa, ossia in occasione delle due conquiste del 1204 e del 1453 che dovette patire. Cfr. Reinsch, *Historiae*, pagg. 77-79. In un encomio a San Demetrio di Costan-

Quindi non confondiamo i precetti dell'opera retorica, cioè come si deve scrivere una *synkrisis*, con la drammaticità stessa dell'evento. Che di fatto la conquista di Costantinopoli del 1453 sia stata davvero definitivamente distruttiva per l'impero bizantino è una realtà, ma anche nel racconto di Niceta, per quanto i latini non vi siano caratterizzati da una ferocia pari a quella dei turchi, si legge di gravi scempi: se per Critobulo la grandiosità della strage è narrata attraverso le immagini e gli stilemi noti, non si può dire però che Niceta abbia inventato niente. Già alle sue spalle si profila la lunga tradizione di cui anche il suo racconto è intessuto, per cui il ritratto del nemico assalitore ha dei connotati tipici e delle caratterizzazioni fisse, così come il suo comportamento e la sequenza dei gesti compiuti durante il saccheggio seguono uno schema predefinito³, più o meno arricchito di particolari specifici o della patina di soggettività legata al coinvolgimento maggiore o minore dell'autore, o a ciò che colpisce lui più in particolare che un altro e a ciò che desta il suo personale maggiore sconforto.

Che dunque i crociati di Niceta siano arroganti e selvaggi, rozzi e incolti, privi di qualsiasi senso estetico⁴ ed incapaci di discernere la grazia ed il valore simbolico delle meravigliose opere d'arte e delle splendide statue antiche dal loro peso in oro, buono da fondere, è una nota specifica dello sdegno dell'intellettuale ferito dall'incultura e dall'insensibilità del barbaro aggressore⁵; così come anche per suo fratello Michele Coniata⁶ o per Nicola Mesarite⁷, il violento e arrogante latino è quanto mai insoppor-

tino Acropolita, si trova un *threnos* per la caduta della capitale in mano latina (1204) e anche qui l'autore, in modo analogo a Critobulo, istituisce un paragone tra questa conquista e quella di altre città: Troia, Atene, Sion. Cfr. A. Papadopulos-Kerameus, *Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, I, Petersburg, 1891, pag. 210, r. 19 ss. Nessuna di queste rovinose vicende è davvero paragonabile alla conquista odierna e Costantinopoli vince su tutte le altre città quanto a grandiosità dello scempio e vastità della sciagura. Cfr. anche E. Fenster, *Laudes Constantinopolitanae*, Miscellanea Byzantina Monacensia 9, pagg. 176-178.

³ In quest'ottica non si può fare a meno di citare l'esempio di Eustazio che, con la sua descrizione della presa di Salonicco da parte dei normanni nel 1185, ha fornito incontestabilmente a Niceta un modello da seguire. Cfr. Eustazio di Tessalonica, *La espugnazione di Tessalonica*, testo critico, introduzione e annotazioni di St. Kyriakidis, proemio di B. Lavagnini, versione italiana di V. Rotolo, Palermo, 1961.

⁴ Cfr. van Dielen, *Historia*, pag. 649, rr. 80-81: οἱ τοῦ καλοῦ ἀνέραστοι οὗτοι βάρβαροι.

⁵ Cfr. van Dielen, *Historia*, pag. 598, rr. 89-92: ἀλλ' οὐδέ τις τῶν Χαρίτων ἢ τῶν Μουσῶν παρὰ τοῖς βαρβάροις τοῦτοις ἐπεξενίετο: καὶ παρὰ τοῦτο οἶμαι καὶ τὴν φύσιν ἦσαν ἀνήμεροι καὶ τὸν χόλον εἶχον τοῦ λόγου προτρέχοντα.

⁶ Michele Coniata lamenta che i suoi amati libri, ora che i rozzi itali sono i sovrani, si trovano vanamente nelle mani di quei barbari, che di certo non sono in grado di coglierne il valore. Cfr. Michaelis Choniatae, *Epistulae*, rec. F. Kolovou, Berolini et novi Eboraci, 2001 (CFHB, XLI), ep. 146, rr. 22-25: οὐδὲ ὁμογλώττοις ἀνδράσιν ἀλλὰ βαρβάροις Ἰταλοῖς ταμειύσομαι, οἱ μῆτε τὰ ἐν | αὐτοῖς γεγραμμένα ἐπέναι οἰοί τε ὄντες μῆτε δι' ὑποβολέως ἀμφιγλώττου συνιέντες (μᾶλλον γὰρ ὄνοι λύρας καὶ κάνθαροι μῦρου αἰσθήσονται ἢ οὗτοι ἀρμονίας λόγου καὶ χάριτος).

⁷ L'invettiva di Mesarite contro gli arroganti itali scaturisce dalla sua rabbia per la loro ignoranza e la loro furia, a causa delle quali hanno dato alle fiamme il prezioso commento ai Salmi che suo fratello Giovanni aveva appena ultimato di compilare con somma precisione e cura. Anche qui, dunque, manoscritti di così gran valore sono capitati nelle mani di chi non è in grado di apprezzarli. Cfr. A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion I, Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder Johannes*, München, 1922.

tabile per la grettezza con cui distrugge e dà alle fiamme i preziosi manoscritti delle loro biblioteche senza riconoscerne il valore inestimabile.

Gli uomini del sultano sono anch'essi irruenti, paragonati a un fuoco distruttore, come già i latini aggressori descritti da Nicola Mesarite⁸, o a un travolgente fiume in piena⁹, entrambe metafore tutt'altro che nuove, per designare, volta per volta in negativo o in positivo, la portata della dirompente potenza di un nemico, come in questo caso, ma per esempio molto spesso anche quella dell'imperatore stesso nella retorica ufficiale di corte¹⁰.

E questi combattenti non sono neanche meno bestiali¹¹ nella loro furia selvaggia accompagnata da grida e frastuono¹². Quello acustico –dire “linguistico” potrebbe indurre a fraintendere– è un altro elemento di somiglianza tra i due eserciti invasori e nelle fonti si ricava in entrambi i casi l'idea di una barbara rassegna di suoni incomprensibili e stridenti che serve a caratterizzarne la ferinità¹³. Questo un po' è dovuto all'accozzaglia di popoli e idiomi¹⁴ giunti a raccolta in queste due belliche occasioni, un po' comunque si spiega coll'ormai tradizionalmente consolidato orgoglio ellenico rispetto alla rozza e balbuziente *barbaritas*. Comunque anche

⁸ I crociati vengono rappresentati come una nave che viene dall'occidente e che porta con sé un fuoco distruttore. Cfr: Heisenberg, *Epitaphios*, pag. 41, rr. 20-21: ναὺν ἐρχομένην δυσμῶθεν καὶ διὰ θαλάττης φέρουσαν πῦρ.

⁹ Cfr: Reinsch, *Historiae*, pag. 74, rr. 20-23: καὶ οὕτως ἄπαν το στρατεύμα τῶν νεῶν ἦδη σκεδασθὲν ἀνὰ πᾶσαν τὴν πόλιν τρέπεται εἰς διαρπαγὴν ληϊζόμενον πάντα τὰ ἐν ποσὶ καὶ δίκην ἐπιπίπτον πυρὸς ἢ σκηπτοῦ καὶ ἐμπιπρῶν πάντα καὶ ἀφανίζον ἢ χειμάρρου δίκην ἄπαντα παρασύρον καὶ διαφθεῖρον.

¹⁰ Cfr: per esempio Nicetae Choniatae, *Orationes et epistulae*, rec. Io. A. van Dieten, Berolini et Novi Eboraci, 1972 (*CFHB*, II), Or. IV, pag. 27, rr. 19-22, traduzione in L. Isnenghi, tesi di laurea, relatrice Prof. A. Pontani, Università degli Studi di Padova, a.a. 1999-2000, *Niceta Coniata, Orazione IV*, pag. 114: “o imperatore divino! (...) Comparendo agli infelici Dalmati come fuoco distruttore, non come splendore luminoso, spezzasti le armi, la spada, la guerra, bruciasti con il fuoco gli scudi e devastasti quei luoghi più radicalmente del fuoco che brucia il bosco”.

¹¹ Cfr: Reinsch, *Historiae*, pag. 72, r. 9: ὡς περ θῆρες ἄγριοι καὶ ἀνήμεροι. Cfr: A. Heisenberg, *Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Komnenos*, Programm Würzburg, 1907, pag. 37, rr. 32-34: ὡς λύκοι καὶ πάλιν ἄγριοι ξένοι τῆ μάχῃ ταύτῃ τῆς ἐκκλησίας ἢ καὶ ὡς μισοὶ τινες σὺες καθ' ἡμῶν ἐπεισέφρησαν.

¹² Furore, rabbia, urla: alle grida accorrono i bizantini che vengono brutalmente ammazzati. Cfr: Reinsch, *Historiae*, pag. 71, rr. 11-15: ὀργῇ γὰρ καὶ θυμῷ πολλῷ ἐχώρουν ἐπ'αὐτοὺς οἱ στρατιῶται τοῦτο μὲν ἀχθόμενοι τῇ τριβῇ τῆς πολιορκίας, τοῦτο δ' ὅτι καὶ ἀπὸ τῶν ἐπάλλεξων σκώμμασί τε καὶ ὕβρεσιν οὐκ ὀλίγαις ἐβαλλον αὐτοὺς ἔνοι τῶν ἀνοήτων παρ' ὅλον τὸν πόλεμον, τὸ δ' ὅλον ὕπως ἂν θροήσῃσι τὸ πᾶν καὶ φοβήσῃσι καὶ δουλώσῃσιν ταῖς σφαγαῖς.

¹³ E' un elemento molto importante, perché dei latini nelle fonti viene ribadito spesso che parlano un'altra lingua, dal suono assai stridulo e fastidioso, a quanto pare, per un ellenofono. Cfr: Heisenberg, *Palastrevolution*, pag. 33, rr. 29-30: παρακεκινημένη τῇ φράσει, παρακεκομμένη τῇ διαλέκτῳ παραφώρῳ τῇ γλώττῃ. E ancora a pag. 34, r. 17: τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ πάλιν διώμινοντο oppure pag. 48, r. 4: οἱ βάρβαροι ἕλωτέρα φωνῇ.

¹⁴ Cfr: Mesarite: chi sono questi stranieri? Un'orda di iberici ed itali barbari, come si capisce dalla loro lingua. Cfr: Heisenberg, *Palastrevolution*, pag. 33, rr. 1-5: νέφος ἐθνῶν (...) τὸ δὲ νέφος Ἰβηρες καὶ Ἱταλοὶ σιδηρόφρακτοι, ὡς ἡμῖν ἢ τούτων ὄντες παρίστα καὶ ἡ διάλεκτος. Cfr: Reinsch, *Historiae*, pag. 72, rr. 8-9: πλῆθος σύμμικτον ὄντες ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ τύχῃ συνειλεγμένοι.

a livello acustico gli aggressori vengono connotati in negativo e la loro confusa loquela¹⁵ o il loro grido bestiale¹⁶ contribuiscono a creare un senso di alienazione e definiscono le distanze.

L'aggressore turco tipizzato in Critobulo –rispetto al crociato incolto per cui si adirano e soffrono Nicola Mesarite, Niceta e Michele Coniata– esce ancora meno dagli schemi e compie le stesse barbare razzie previste dal copione: distrugge e sconvolge icone, reliquie, teche, devasta monasteri e chiese, ne profana gli altari, come già i crociati di Niceta, violenta donne, giovani e vecchie, brutalizza e picchia monaci o anziani, oltraggia e sevizia vergini fanciulle e caste monache, ma soprattutto s'aggira schiumante di rabbia e urlante, e ammazza chiunque incontri sulla sua strada, preda di un'ira selvaggia, assetato di sangue¹⁷.

La mano del crociato di Niceta è anch'essa definita sanguinaria¹⁸, ma lì pare tutto legato alla forma, al *topos*: è previsto che le cose vadano così in un saccheggio ed è previsto che l'aggressore sia connotato come violento e assassino. Ma di fatto non ci resta tanto l'immagine di strage ed ammazzamenti, dalla IV crociata, quanto piuttosto di furto, rapina, depredazione; mancanza di rispetto, sì, per le persone e le cose, vergognosa violenza, verso uomini e donne, giovani e vecchi, ma sembrano più che altro limitate all'aggressione che mira a spogliare di ogni plausibile gioiello nascosto¹⁹. Non c'è il bagno di sangue

¹⁵ Cfr: van Diemen, *Historia*, pag. 602, r. 5: φωνὴ ἀσύμφωνος Ἑλλησι.

¹⁶ Cfr: Reinsch, *Historiae*, grido d'assalto: pag. 70, rr. 13-16: οἱ δὲ ἀλαλάξαντες δρόμῳ καὶ βοῇ φρικαλέῃ προλαβόντες τὸν βασιλέα χωροῦσιν ἐπὶ τὸ σταυρώμα καὶ μάχης ἰσχυρὰς γενομένης ἐφ' ἱκανὸν τρέπονται τοὺς ταύτη Ῥωμαίους καὶ βιάως ἐπιβαίνουσι τοῦ σταυρώματος.

¹⁷ Cfr: Reinsch, *Historiae*, pag. 72, rr. 5-12: κακὸν αὐταῖς ἔτι κοιωμέναις ἐπιστάμενοι ὄναρ ἄνδρες ξιφῆρες, ἡμαγμένοι τὰς χεῖρας τῷ φόνῳ, θυμοῦ πνέοντες, φονικὸν βλέποντες, ἄσημα φθεγγόμενοι, ἀπηρυθριασμένοι πρὸς πάντα τὰ χεῖριστα ἅτε πλῆθος σύμμικτον ὄντες ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ τύχης συνελεγμένοι, ὡσπερ θήρες ἄγριοι καὶ ἀήμεροι εἰσηθῶντες εἰς τὰς οἰκίας καὶ σύροντες ὡμῶς, ἔλκοντες, σπαράσσοντες, βιάζόμενοι, ἀπάγοντες αἰσχρῶς, ἐπὶ τῶν τριόδων ὑβρίζοντες, καὶ τί κακὸν οὐχὶ ποιοῦντες;

¹⁸ Cfr: van Diemen, *Historia*, pag. 575, rr. 64-65: ἡ φιλαίματος δεξιά.

¹⁹ Per la descrizione più rappresentativa dei crociati cfr: Niceta in van Diemen, *Historia*, pag. 575, rr. 59-77: τοιαῦθ' ὡς ἐκ πολλῶν βραχέα δοῦναι τῇ ἱστορίᾳ, οἱ ἐξ ἐσπέρας στρατοὶ κατὰ τῆς Χριστοῦ κληρονομίας παρηνομήκασιν, ἐπ' οὐδενὶ τῶν ὄλων τὸ φιλόανθρωπον ἐνδειζόμενοι, ἀλλὰ πάντας ἀτοξενώσαντες χρημάτων καὶ κτημάτων, οἰκημάτων τε καὶ ἐσθημάτων, καὶ μηδενὸς τῶν πάντων μεταδόντες τοῖς ἔχουσι. ταῦτα ὁ χαλκοῦς αὐχὴν, ἡ ἀλαζὼν φρήν, ἡ ὀρθὴ ὄφρυς, ἡ αἰεὶ ξυριώσα καὶ νεανισκευομένη παρεῖα ἡ φιλαίματος δεξιά, ἡ ἀκροχολῶσα ῥίν, ὁ μετέωρος ὀφθαλμὸς, ἡ ἄπληστος γνάθος, ἡ ἄστοργος γνώμη, ἡ τορὴ καὶ τροχαλὴ λαλιά καὶ μόνον οὐκ ἐπορχουμένη τοῖς χεῖλεσι, μᾶλλον δὲ οἱ παρ' ἑαυτοῖς ἐπιστήμονες καὶ σοφοί, οἱ εὐδοκοὶ καὶ φιλαλήθεις καὶ μισοπόνηροι καὶ τῶν Γραικῶν ἡμῶν εὐσεβέστεροι τε καὶ δικαιοῦτεροι καὶ τῶν Χριστοῦ διαταγμάτων φύλακες ἀκριβέστεροι, τὸ δὲ πλεόν, οἱ τὸν σταυρὸν ἐπ' ὧμων ἀράμενοι καὶ πολλακίς κατὰ τοῦτου καὶ τῶν θεῶν λογίων ἐπομοσάμενοι τὰς μὲν τῶν Χριστωνύμων χώρας παρελθεῖν ἀναμιῶσι, μὴ προσενῶσαντες ἀριστερὰ, μὴ δ' ἐκκλινάμενοι δεξιά, κατὰ δὲ Σαρακηνῶν ὀπίσσει τὰς χεῖρας καὶ τὰ ξίφη πορ | φυρώσει τοῖς αἵμασιν, οἱ τὴν Ἱερασοῦλημ ἐξέπορθησαν, μὴ δ' ἀνδρῖσασθαι γυναιξὶν ἢ καθ' ὁμιλίαν αὐταῖς συνελθεῖν ἐφ' ὅσον ἂν χρόνον τὸν σταυρὸν ἐπωμάδιον φέρωσιν ὡς ἡγνισμένοι θεῷ καὶ τὴν αὐτοῦ πορείαν στελλόμενοι. Ma anche Mesarite in Heisenberg, *Epitaphios*, pag. 46, r. 5 – pag. 47, r. 8: εἶχον οὖν τοαποτοῦδε τοὺς πολεμίου ἀγνιά, πλατεῖα, διώροφα καὶ τριώροφα δώματα, ἱερὰ σεμενεῖα, παρθενῶνες, μοναζόντων | καὶ μοναζουσῶν καταγῶγια, θεῖοι ναοί, αὐτὸ τὸ μέγα τέμενος τοῦ θεοῦ, ὁ βασιλικὸς δόμος, πάντας ξιφῆρες ἀρεῖμανίους, φόνιον πνέοντας, σιδηροφράκτους καὶ δορυφόρους, σπαθηφόρους καὶ λογχιφόρους, τοξότας, ἱππεῖς, δεῖνον βλεμμεαίνοντας, κερβέριον ὑλακτοῦντας καὶ χαράνειον ἀποπνέοντας, σὺλῶντας τὰ ἅγια, τὰ

che in Critobulo gronda a fiumi e scorre attraverso le porte²⁰. La cosa vergognosa di per sé è che dei soldati con la croce sulle spalle e sedicenti *milites Christi* si trovino nelle desue-
te e deplorabili vesti dei barbari razziatori e per giunta di una città anch'essa cristiana²¹.
Già così se ne intuisce l'abominevole contraddizione, e dello sconcerto suscitato da un
tale evento è alimentata l'intera descrizione, che, come si è detto, segue i precetti dello
stereotipo, più che rinviare a un'immagine concreta di sangue ed assassinio.

La conquista operata in occasione della IV crociata non fu una strage. Fu una raz-
zia. Non intendo con questo ridimensionarne la gravità, senz'altro fondamentale per
gli sviluppi-inviluppi successivi di Bisanzio, e già di per sé nutrita di tutte le questioni
etiche sottese ad uno scontro tra cristiani.

Eppure si sente, si legge tra le righe, si capisce che nel 1204 non ci furono gli ammaz-
zamenti, le teste tagliate e infilzate sulle lance, portate in giro come trofeo, o le brutali
sevizie e l'efferatezza omicida che invece ci furono senza alcun dubbio nel 1453.

La violenza del latino aggressore è percepita, al di là del reale saccheggio e del
bottino empiricamente accumulato, a un livello più concettuale: è irruenza gretta e
priva di grazia, è fame dell'oro (a questo proposito c'è un emblematico passo in Mi-
chele Coniata in cui essa s'è addirittura trasformata in religione, in χρυσολατρεία)²²,

θεῖα καταπατοῦντας, τὰ ἱερὰ ἐξυβρίζοντας, τὰς ἐν τοίχοις καὶ πίναξιν ἱερὰς τοῦ Χριστοῦ εἰκόνας αὐτῆς τε
τῆς θεομήτορος καὶ τῶν ἀπ' αἰῶνος ἁγίων εὐαρεστησάντων κυρίῳ θεῷ εἰς τοῦδαφος καταράσσοντας διαβε-
βλημένα καὶ βλάσφημα φθεγγομένους, προσεπιτοῦτους καὶ παῖδας ἐκ μητέρων ἀποσπωμένους καὶ μητέρας
ἐκ παίδων, ἐπὶ τοῖς θείοις σηκοῖς παρθένον αἰδῶ καθυβρίζοντας, μήτε θεοῦ ὄπιν μήτ' ἀνθρώπων νέμεσιν
ὑφορωμένους. ἀνηρεύνοντο μαζοὶ γυναικῶν, εἰ κόσμος θηλύτερος, εἰ χρυσίον τούτοις ἐπισωματίζεται τε καὶ
ἐπικρύπτεται, πλόκαμοι διελύοντο καὶ κεφαλῆς ἀνεπετάννυτο κάλυμμα, ἐσύροντο κατὰ γῆς οἱ ἀνέστιοι τὲ καὶ
ἀνάργυροι. θρηῖνος ἦν πανταχοῦ, οἴμοι τὲ καὶ οὐαί. ἀσχημοσύνη περιειργάζετο, εἴ τι που κρύπτεται κάλλιστον
χρήμα πρὸς τὰ τῆς φύσεως ἔνδον μυστήρια οὕτως ἡσχημόνουν περὶ τὴν φύσιν αὐτὴν οἱ κακοπράγμονες τὲ
καὶ κακόσχολοι. ἐπαιδοφθόρον τὰ νεογνά, τὰς σωφρονούσας διέφθειρον, τὰς πρεσβυτίδας ἀπεγύμονον καὶ
γέροντας ἤκιστον, Ναζιραίου ἐστρέβλουν, ἔτυπτον πᾶς καὶ κατὰ τῶν σπλάγγων ἔπιον λάξ, τὰς τιμίας σάρ-
κας αὐτῶν συνέκοπτον μάστιγι καὶ κατέξαινον, καὶ πὶ τὰς ἱερὰς τραπέζας αἷμα βρότειον ἐξεκέχυτο καὶ ἀντὶ
τοῦ θυομένου καθεκάστην ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ ὡς ἀρνεῖοί τινες εἴλκοντο καὶ
ἀπεδειροτομοῦντο πολλοί, καὶ πὶ τῶν ἱερῶν τάφων οἱ τάλανες ἀπενέκρουν τοὺς μηδὲν ἀδικήσαντας. τοιοῦτον
τὸ σέβας περὶ τὰ θεῖα τῶν ἐπ' ὄμιον ἀραμένων τὸν τοῦ κυρίου σταυρόν, οὕτως αὐτοὺς ὄραν οἱ σφῶν ἀρχιερεῖς
ἐκδιδάσκουσι. τί γοῦν τούτους τις ὀνομάσει; ἐν στρατιώταις ἀρχιερεῖς ἢ ἐν ἀρχιερεῦσι πολεμιστὰς; καὶ τί δεῖ
τῷ λόγῳ καταριθμεῖν τὰ πολλὰ; οἴδατε πάντες ἐς ὅσον τὰ δεινὰ κεκορύφονται, οὐ γὰρ τῶν μὴ βιασθέντων
ἀλλὰ τῶν πεπονθότων ἐστέ.

²⁰ Cfr: Reinsch, *Historiae*, pag. 74, rr. 16-17: καὶ συμβαλὼν αὐτοῖς τρέπεται καὶ φονεῖει πάντας αὐτοῦ
ὥστε διὰ τῶν πυλῶν αἷμα ῥύηται πολὺ.

²¹ Sarcasticamente Niceta aggiunge che gli ismaeliti erano stati molto più umani e moderati in confronto a questi uo-
mini che ostentavano la croce sulle spalle. Cfr: van Dieten, *Historia*, pag. 576, rr. 84-85: οἱ δ' ἐξ Ἰσραὴλ οὐχ οὕτως,
ὅτι μὴ καὶ πάνυ φιλανθρώπως καὶ προσηνῶς τοῖς ἐκ τοῦ γένους αὐτῶν προσηνέχθησαν τῆς Σιών κατισχύσαντες.

²² Si tratta di una lettera di Michele Coniata a Manuele Beriboe scritta verosimilmente prima del 1208.
Lì questa avidità diventa persino χρυσολατρεία perché i barbari itali hanno trasformato, con un evidente
gioco di parole, il culto di Cristo nel culto del χρυσός (oro). Cfr: Kolovou, *Epistulae*, ep. 148, rr. 30-33: καὶ
βάλλ' οὕτως, φίλη μοι κεφαλή, βαρβαρόφωνους δὲ Ἰταλοὺς ἔα φθινύθειν, τὴν τοῦ Χριστοῦ λατρείαν εἰς
χρυσολατρείαν μεταθεμένους καὶ παρασυμβληθέντας τοῖς χρυσοφυροῦσι μύρμηξιν.

avidità (φιλοπλουτία)²³, insaziabile desiderio di ricchezza²⁴, è incapacità di cogliere il valore intrinseco della bellezza, della cultura, della storia, della tradizione. E' insomma quanto di più aberrante potesse immaginare, nel bagaglio dei suoi preconcetti stereotipati, il dotto bizantino riguardo al famigerato *italos*²⁵.

L'esercito turco che dilaga nella città è invece forza bruta, scimitarre e corpi divelti alla rinfusa di persone incontrate lungo il cruento percorso²⁶; sono vecchi e donne trascinati per i capelli fuori dalle loro dimore e violentati sulla pubblica strada; sono fiere selvagge scatenate contro le cose, la gente e le case. Una volta passate, lasciano solo devastazione e deserto, come se mai ci fosse stata una città grandiosa, ricca e popolata, prima di quella cenere e quel sangue²⁷. Quello spettacolo di sterminio e di desolazione muove nel racconto di Critobulo persino il sultano alle lacrime²⁸, ma non dimentichiamo l'occhio di riguardo dell'autore, che ci dipinge ininterrottamente Maometto come il suo valoroso eroe. E in questa sua funzione eternatrice di gloria, con le sue parole l'autore vuole appunto darci un'immagine del sultano umana e ragionevole, antitetica alla brutalità e all'effe-
ratezza dei suoi soldati, per quanto non abbia mancato mai occasione –ma anche questo è in linea coi precetti della retorica– per citarne anche l'animosità guerriera e l'impegno continuo in battaglia, e sempre in prima fila²⁹. Come se, in mezzo

²³ Cfr: van Dieten, *Historia*, pag. 648, r. 35.

²⁴ I barbari occidentali, i Λατίνοι sono caratterizzati nel racconto di Niceta come estremamente avidi, sia di denari che di cibi. E' una loro caratteristica tipica e ricorrente in molti passi, qualcosa di innato e immanente in loro più che in qualsiasi altro popolo. Cfr: van Dieten, *Historia*, pag. 647, rr. 19-20: τὸ ἐθνικὸν ... φιλόχρυσον e ancora pag. 602, rr. 4-7: πονηρὸν ἐς θεραπείαν χρῆμα Λατίνοις, φωνῆ ἀσύμφωνος Ἑλλησι, γνώμη φιλοχρήματος, ὀφθαλμὸς ἀπαιδαγώγητος, γαστήρ ἀκόρεστος, ὀργίλος καὶ δριμεία ψυχῆ, καὶ χεῖρ διφῶσα τὸ ξίφος διὰ παν | τός. E inoltre pag. 551, rr. 61-63: οὐδὲν γὰρ ἔθνος ἐρασιχρηματώτερον τοῦδε τοῦ γένους τρεχεδειπνότερον τε καὶ δαπανηρότερον ἔτερον.

²⁵ Cfr: H. Hunger, *Graeculus Perfidus, ITAAOS ITAMOS*. Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte, Roma, 1987.

²⁶ Cfr: Reinsch, *Historiae*, pag. 71, rr. 4-7: ἔνθα δὲ φόνος πολλὸς τῶν προστυγχανόντων ἐγίνετο, τῶν μὲν κατὰ τὴν ὁδὸν (ἦδη γὰρ ἐξήεσαν τινες τῶν οἰκιῶν θέοντες πρὸς τὴν βοήν καὶ τοῖς ξίφεσι τῶν στρατιωτῶν ἀπροόπτως ἐνέπιπτον), τῶν δὲ ἐν ταῖς οἰκίαις αὐταῖς ἐπεισιπτόντων βίᾳ τῶν γενιτζάρων.

²⁷ Cfr. Reinsch, *Historiae*, pag. 75, rr. 14-20: οὕτω δὲ πᾶσαν αὐτὴν ἐκένωσε καὶ ἠρήμωσε καὶ πυρὸς δίκην ἠφάνισε καὶ ἠμαύρωσεν ὥσθ' ὄλωσ ἀπιστηθῆναι, εἰ καὶ ἦν ἐν αὐτῇ ποτε ἢ ἀνθρώπων οἰκῆσις ἢ πλοῦτος ἢ περιουσία πόλεως ἢ ἄλλη τις κατ' οἶκον κατασκευὴ τε καὶ περιφάνεια, καὶ ταῦτα οὕτω λαμπράς καὶ μεγάλης ὑπαρχούσης τῆς πόλεως οἶκοι δὲ μόνον ἐνατελείφθησαν ἔρημοι καὶ φόβον παρέχοντες τοῖς ὄρωσι διὰ τὴν ἐρημίαν πολλόν.

²⁸ Cfr: Reinsch, *Historiae*, pag. 76, rr. 11-16: ἑώρα δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῶν ἀπολλυμένων καὶ τὴν ἐρημίαν τῶν οἰκιῶν καὶ τὴν παντελεῖ φθορὰν αὐτῆς καὶ τὸν ὄλεθρον· καὶ οἶκος αὐτὸν εὐθὺς ἐσῆει καὶ μετὰμελος οὐ μικρὸς τῆς ἀπωλείας τε καὶ διαρπαγῆς, καὶ δάκρυον ἀφῆκε τῶν ὀφθαλμῶν καὶ μέγα στενάξας τε καὶ περιπαθὲς “οἶα”, ἔφη, “πόλιν εἰς διαρπαγὴν καὶ ἐρήμωσιν ἐκδεδώκαμεν”. Οὕτως ἔπαθε τὴν ψυχὴν.

²⁹ Cfr: Reinsch, *Historiae*, pag. 70, r. 13: ταῦτα εἰπὼν ἠγεῖτο πρῶτος αὐτός. Per quanto riguarda il topos del combattere in prima persona, si noti che Niceta nelle sue opere retoriche parla di Isacco II Angelo come di un audace condottiero che non aspetta di ricevere notizie dagli informatori, standosene comodamente seduto nella sua tenda come avevano fatto gli imperatori precedenti, ma è schierato in prima fila e prende parte

alla barbarie, quel suo *barbaro* pupillo fosse capace della magnanimità *ellenica* e fosse il conquistatore saggio e moderato, che piange delle sventure di una città così magnifica e gloriosa.

Come se non l'avesse procurata lui stesso, la sventura!

Eppure, che Critobulo vi riconosca il saggio consapevole del limite umano è vero, sì, ma anche quest'immagine del conquistatore, che piange sulla sua stessa conquista, è in linea con il progetto e con il meccanismo adottato da Critobulo, che in questo modo vuole integrare il nuovo eroe non-greco nella tradizione dei *threnoi* per la caduta di una città. Dunque immagina sia lui a intonare il lamento, di per sé topico, e a versare lacrime per la città devastata.

Non è del tutto possibile vedere in ciò un tentativo, da parte di Critobulo, di "ellenizzazione" del suo eroe, perché, per esempio, a dispetto di una lunghissima tradizione estremamente radicata nell'immaginario greco sin dall'antichità, in un famoso passo³⁰ le gesta di Maometto sono glorificate e cantate come ancora più grandi e mirabili di quelle di Serse, che da sempre costituiva il *barbaro* per antonomasia. E tutt'a un tratto il famoso *topos* del paradigmatico eccesso di supponenza del re persiano, il suo non riconoscere i suoi limiti di uomo e il suo voler soggiogare la natura stessa al suo volere, incidendo trafori dov'era terra e creando un passaggio di "terra" dov'era mare, dopo secoli di impiego come modello archetipico dell'ὑβρις barbara, diventa un esempio positivo e viene riutilizzato con opposti intenti.

Che Maometto avesse fatto qualcosa di veramente in tutto e per tutto simile è un dato di fatto; e quindi era naturale paragonare alle sovrumane gesta di Serse la sua impresa portentosa della flotta fatta veleggiare sulla terra. Come a dire: degna di grande ammirazione allora l'opera del re persiano, e ancora più grandiosa oggi quella di Maometto. Se non fosse che davvero per secoli si è letto di Serse in chiave di rimprovero, di stupore confuso, ma sostanzialmente critico, da parte del greco che volta per volta ne ha preso le distanze, parrebbe del tutto normale vedere nel Maometto conquistatore il diretto corrispondente di quel suo paradigmatico predecessore. Stupisce solo il fatto che un greco, Critobulo, sia pronto a rinunciare senza difficoltà alcuna al suo ruolo storico di antagonista. Ma questo rientra nella più ampia problematica del sostanziale

personalmente alla battaglia. C'è stato dunque un cambiamento e ciò che un tempo non era normale – non era topico – per un imperatore, adesso lo è. In questa luce va interpretato anche Critobulo, che descrive il suo eroe secondo questo rinnovato canone, nelle vesti di un coraggioso combattente, del tutto simile all'imperatore di Niceta. Cfr. van Dielen, *Orationes et epistulae*, Or. IV, pag. 29, rr. 12-15: Οὐ γὰρ ἐν τῇ βασιλείῳ σκηνῇ κατὰ τοὺς πάλαι καθήμενος αὐτοκράτορας δι' ὀπτήρων ἐδιδάσκου τὰ κατὰ πόλεμον, ἀλλ' αὐτουργὸς ἐγίνου τῆς μάχης καὶ δόρυ κραδαίνων καὶ σπάθην χειριζόμενος προεκινδύνευες τοῦ στρατεύματος.

³⁰ Cfr. Reinsch, *Historiae*, pag. 56, rr. 28-32: ἐγὼ νομίζω καὶ τῆς Ξέρξου τοῦ Ἄθω διοργάνης μείζον εἶναι τοῦτο πολλῶ καὶ παραδοξότερον καὶ ἰδεῖν καὶ ἀκοῦσαι· μᾶλλον δὲ τοῦτο χθρὲς καὶ πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμετέρων γεγονὸς βεβαίαν κάκεινῳ τὴν πίστιν παρέχει τοῦ γενέσθαι, ὡς ἄνευ γε τούτου μῦθος ἂν ἦν τε ἐκεῖνο καὶ ἐδόκει μάτην λεγόμενον.

cambio di prospettiva avvenuto in lui, di cui si è parlato sia in termini di opportunismo, che di accettazione dell'evoluzione storica degli eventi.

Di fatto, se Niceta si schermiva crucciato, dicendo di non voler dedicare a dei barbari la creazione più grandiosa del popolo ellenico, cioè la *storia*³¹, e professava di non voler tramandare ai posteri imprese e battaglie in cui non fossero stati i greci a vincere³², sin dal principio Critobulo dichiara di voler cantare le gesta del sultano perché degne di gloria³³; e in diretta contrapposizione con Niceta e il suo racconto degli eventi secondo la loro connessione *logica*, καθ' εἰρμόν³⁴, annuncia di voler seguire la successione *cronologica* delle vicende³⁵.

Il protagonista assoluto della sua opera storica è poi davvero Maometto, nelle vesti di stimato condottiero e sovrano, accolto in tutto e per tutto come legittimo successore dell'imperatore bizantino. Quasi fatalistica l'accettazione del nuovo stato delle cose: chi ha detto che il potere debba restare sempre nelle mani degli stessi³⁶? E' destino che i regni si succedano e che i sovrani di oggi non siano gli stessi di ieri. E dunque senza apparentemente neppure scomporsi, Critobulo si libera del pesante fardello della contrapposizione storica tra *greci e barbari* e pur ricorrendo ad esempi analoghi o a strutture narrative tradizionali, reimpiega moduli e modelli retorici per esprimere una visione nuova delle cose.

³¹ Cfr: van Dieten, *Historia*, pag. 580, rr. 94-1: πῶς ἂν ἔγωγε εἶην τὸ βέλτιστον χρῆμα, τὴν ἱστορίαν, καὶ κάλλιστον εὐρημα τῶν Ἑλλήνων βαρβαρικῆς καθ' Ἑλλήνων πράξεις χαριζόμενος.

³² Cfr: van Dieten, *Historia*, pag. 580, rr. 87-89: οὐκ ἂν ἄσαιμην τὰ βαρβάρων αὐτός, οὐδ' ἔσοιμην παρὰ πέμπτον τοῖς ἔπειτα πράξεις πολεμικῆς, ἐν αἷς μὴ νικῶσιν Ἕλληνες.

³³ Si veda l'intero prologo all'opera, cfr: Reinsch, *Historiae*, pag. 12, rr. 1-28, in cui Critobulo enuncia le ragioni per cui ritiene gli eventi che intende narrare particolarmente degni di nota e di ammirazione. A suo giudizio è letteralmente indispensabile e non si potrebbe in alcun modo trascurare di raccontare estesamente fatti di tale rilevanza. In particolare, rr. 21-28: διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἕτερα τοιαῦτα ἀναγκαῖα μοι κατεφάνη εἶναι ἥδε ἡ ξυγγραφή· ἔργα τε γὰρ δὴ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ ἐν τοῖς νῦν καιροῖς καὶ τάδε ἐπράχθη οἷα τὸ παλαιὸν ἐν Ἑλληνιστῶν καὶ βαρβάρων, προσέτι δὲ καὶ Ῥωμαίων, μεγίστην ἀπόδειξιν παρεχόμενα ἀρετῆς καὶ ἀνδρίας τῶν ἐπιφανεστάτων ἀνδρῶν ἀρχὴ τε κατελύθη μεγίστη δὴ καὶ πρεσβυτάτη ὣν ἴσμεν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ καταπολεμηθεῖσα ἡ τῶν Ῥωμαίων κίνησις τε μεγίστη δὴ πάντων γέγονεν αὕτη καὶ μεταβολὴ πραγμάτων οὐ τῶν τυχεύοντων.

³⁴ Cfr: van Dieten, *Historia*, pag. 225.

³⁵ Cfr: Reinsch, *Historiae*, pag. 12, r. 28 – pag. 13, r. 2: γράψω δὴ καθέκαστα ὡς ἐγένετο ἀκριβῶς τοὺς τε λόγους ξυναρμύζων τοῖς ἔργοις τὰ τε ἔργα μηδαμῶ τῶν καιρῶν ἀποδυστάς ἐν τε τοῖς προσώποις καὶ τοῖς καιροῖς τὴν γινομένην τάξιν μετὰ τοῦ προσήκοντος σφύζων καὶ διὰ πάντων ἀληθοῦς πλείστον λόγον ποιούμενος.

³⁶ Cfr: Reinsch, *Historiae*, pag. 14, r. 18-31: τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὡς, ἐξότου γεγονάσιν ἄνθρωποι, τὰ τῆς βασιλείας καὶ τῆς ἀρχῆς οὐδ' ὅλως ἔμεινεν ἐπὶ τῶν αὐτῶν οὐδ' ἐνὶ γένει τε καὶ ἔθνει περιεκλείσθη, ἀλλ' ὡσπερ πλανώμενά τε ἄει καὶ ἐξ ἔθνων ἔθνη καὶ τόπους ἐκ τόπων ἀμείβοντα πανταχοῦ μεταβέβηκε τε καὶ περιέστη, νῦν μὲν ἐς Ἀσσυρίους καὶ Μήδους καὶ Πέρσας, νῦν δὲ ἐς Ἕλληνας καὶ Ῥωμαίους κατὰ καιροῦς τε καὶ περιόδους ἐνιαυτῶν ἐπιχωριάσαντά τε καὶ οὐδέποτε ἐπὶ τῶν αὐτῶν βεβηκότα; (5) οὐδὲν τοίνυν θαυμαστόν| καὶ νῦν τὰ ἐαυτῶν δρᾶσαι τε καὶ παθεῖν καὶ Ῥωμαίους μὲν τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν τύχην ἀπολιπεῖν, πρὸς ἑτέρους δὲ διαβηναί τε καὶ μεταχωρήσει, ὡσπερ ἐξ ἄλλων ἐς τούτους, πανταχοῦ τὴν ἰδίαν φύσιν τε καὶ τάξιν τηροῦντα. (6) πῶς οὖν ἔνεστιν ἡμῖν δικαίως τοῦ γένους κατηγορεῖν ὡς μὴ δυνηθέντος διὰ τέλους κατασχεῖν τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τηρήσαι τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν τύχην ἀπαρασάλευτον;

In Niceta era emblematico il passo³⁷ in cui dichiarava esserci un abisso di inimicizia incolmabile tra *noi* e *loro*: nonostante le vicende storiche e i costumi condivisi, le molte affinità e gli stessi assidui contatti mantenuti nell'arco dei secoli, bizantini e occidentali non avrebbero mai potuto avere pensieri e intenti comuni. La presa di distanze qui era inequivocabile, anche se si percepiva l'amara contraddittorietà di questa triste realtà.

Per quanto riguarda Critobulo non so se si possa addirittura parlare propriamente di identificazione: certo, le sue parole traboccano di ammirazione per Maometto, che, come prevede il canone del buon sovrano, egli non manca di caratterizzare come colto, saggio e filosofo fin da principio³⁸. Anche le sue qualità strategiche e le virtù belliche rientrano negli schemi della retorica encomiastica. E, come si è visto, pure la descrizione delle sue schiere e del saccheggio da esse compiuto si attiene ai precetti della topica.

Altrimenti detto i mezzi retorici con cui Critobulo veicola il suo pensiero restano gli stessi di sempre. Sono pagine dense di citazioni, di rinvii, di allusioni a modelli precedenti già quanto mai consolidati.

Eppure quello che ci racconta è tutto diverso da quel che ci saremmo aspettati da un bizantino, la cui patria è stata ignominiosamente devastata e saccheggiata. Senza alcun conflitto interiore, apparentemente, Critobulo accetta la nuova realtà e vi si adegua. Ma la sua stessa visione degli eventi, per quanto ci risulti inattesa e in un certo senso inspiegabile, non ha altra modalità d'espressione che quella nota: non avrebbe potuto prendere forma altrimenti che secondo i modelli retorici di sempre. Nonostante il cambio sostanziale di prospettiva dunque, non conosce altra maniera che quella tradizionale di raccontare la storia.

Se per Niceta è inequivocabile che i crociati siano *nemici*, a mio giudizio non è altrettanto fuori di dubbio che per Critobulo i turchi siano *amici*. O per lo meno, non è così automatico. Al di là della certamente positiva immagine di Maometto e dell'ammirazione per l'abilità strategica e l'impeto irresistibile del suo popolo, non direi che ci sia davvero comunanza d'intenti o assimilazione con i turchi conquistatori.

In Niceta è certo un'accettazione fatalistica degli eventi quella per cui i destini di Bisanzio vengono in ultima analisi ricondotti al mito: la conquista di Costantinopoli, e con essa la caduta dell'impero bizantino in mano ai barbari, viene interpretata come inevitabile vendetta del popolo troiano sui greci. E del resto nel XV secolo era opinione diffusa, sia nell'Occidente latino, che nell'Oriente bizantino, che i turchi fossero

³⁷ Cfr: van Dieten, *Historia*, pag. 301, rr. 27-29: οὕτω μέσον ἡμῶν καὶ αὐτῶν χάσμα διαφορᾶς ἐστήρικται μέγιστον καὶ ταῖς γνώμας ἄσυν| αφεῖς ἔσμεν καὶ κατὰ διάμετρον ἀφεστήκαμεν, εἰ καὶ σώμασι συναπτόμεθα καὶ τὴν αὐτὴν πολλακίς κληρούμεθα οἰκήσιν.

³⁸ Cfr: Reinsch, *Historiae*, pag. 17, rr. 7-15: σημείωσαι ὡς καὶ φιλόσοφος ἦν ὁ βασιλεύς (2) εἶχε μὲν γὰρ καὶ τὴν φύσιν συνεργοῦσαν καλῶς τό τε δραστήριον αὐτῆς καὶ ὄξει περὶ πάντα καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἄγαν ἀρχικὸν καὶ βασιλικόν, μάλιστα δὲ πρὸς τοῦτο ἐνήγον αὐτὸν ἢ τε σοφία καὶ τὸ πάντα τὰ τῶν παλαιῶν εἰδέναι καλῶς ἥσκητο γὰρ ἐς ἄκρον πᾶσαν τὴν Ἀράβων καὶ Περσῶν καὶ ὅση τῶν Ἑλλήνων ἐς τὴν Ἀράβων τε καὶ Περσῶν γλῶσσαν μεθερμηνεύθη, λέγω δὴ τῶν ἀπὸ τοῦ Περιπάτου καὶ τῆς Στοᾶς, παιδευταῖς χρησάμενος Ἀράβων τε καὶ Περσῶν τοῖς σπουδαιοτάτοις τε καὶ σοφοῖς τὰ τοιαῦτα.

discendenti degli antichi troiani. Anche Laonico Calcocondila, nelle sue *Historiarum demonstrationes* interpreta i disastrosi eventi che colpirono Costantinopoli nel 1453 come la vendetta per la strage e la distruzione di Troia compiuta un tempo dai greci e ci conferma che i bizantini erano convinti di questo³⁹.

Memorabile resta il passo⁴⁰ di Niceta, in cui l'autore si rivolge alla magnifica statua di Elena che i crociati, nella loro deprecabile insipienza hanno dato alle fiamme: "O Tindaride Elena! (...) i figli di Enea ti hanno condannato al rogo (...). Del resto questi barbari ignoranti, che non sanno leggere né scrivere, come avrebbero potuto conoscere i versi con cui Omero ti ha cantata: *nessuno stupore che troiani ed achei dalle belle armature per una tal donna si a lungo patiscano. Alle dee immortali terribilmente somiglia*"⁴¹.

Che i novelli teucri, pronti a vendicare il rogo di Troia, siano i turchi o gli itali figli di Enea poco importa: ancora una volta il *topos* retorico rimane condizione unica ed imprescindibile per interpretare gli eventi. Anche quelli più drammatici.

³⁹ Cfr: Laonikos Chalkokondyles, *Historiarum demonstrationes*, E. Darko (ed.), II, 1922-1927, pag. 167, rr. 420-426. Vedi anche A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, II, *L'eco nel mondo*, 1976, pagg. 226-227 e n. 39, pag. 461.

⁴⁰ Cfr: van Dieten, *Historia*, pag. 652, r. 75; pag. 652, r. 83; pag. 653, rr. 94-4: Ἄλλ' ὃ Τυνδαρίς Ἑλένη (...) οἱ Αἰνεΐαδαί οὗτοι πυρί <σε> κατέκριναν (...) ἄλλως τε ποῦ παρ' ἀγραμμάτοις βαρβάροις καὶ τέλεον ἀναλφραβήτοις ἀνάγνωσις καὶ γνώσις τῶν ἐπὶ σοὶ ῥαμφοδηθέντων ἐκείνων ἐπῶν "οὐ νέμεσις Τρῶας καὶ εὐκνήμιδας Ἀχαιοὺς, | τοιῆδ' ἄμφι γυναικὶ πολὺν χρόνον ἄλγεα πάσχειν· | αἰνῶς ἀθανάτησι θεαῖς εἰς ὧπα εἴοικεν".

⁴¹ Cfr: Omero, *Iliade* 3, vv. 156-158.

ΜΑΡΙΑ ΝΤΟΥΡΟΥ-ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ

Πανεπιστήμιο Αθηνών

Οι Αραγώνιοι, οι Ανδεγαυοί και οι Βενετοί λίγο πριν από την Άλωση της Κωνσταντινουπόλεως.

Η παρουσία και η δράση των Δυτικών στη Ρωμανία το 15^ο αιώνα αποτελεί το θέμα της παρούσας ανακοίνωσης, η οποία εντάσσεται σε γενικότερη μελέτη για τους Λατίνους στην ανατολική Μεσόγειο. Όπως προκύπτει από τις πηγές, ανδεγαυικές και βενετικές κυρίως, το ενδιαφέρον της Δύσης για την Ανατολή διατηρήθηκε αμείωτο μετά την Δ΄ σταυροφορία και μέχρι το 15^ο αιώνα, όταν η επέκταση των Οθωμανών Τούρκων απείλησε οριστικά τις λατινικές κτήσεις. Υπενθυμίζουμε ότι στο χώρο της άλλοτε βυζαντινής αυτοκρατορίας είχαν δημιουργηθεί κρατίδια καθ' ομοίωση των δυτικών, λαμβάνοντας όμως υπόψη τους κατοίκους των περιοχών ως προς τις δογματικές (θρησκευτικές) και οικονομικές (εισφορές χωρικών) διεκδικήσεις, ενώ συγχρόνως υπήρχε αδιάκοπη κινητικότητα ανθρώπινου δυναμικού προς την ανατολική Μεσόγειο, όπου εγκαθίσταντο κυρίως σε αστικά κέντρα και συγκροτούσαν μια μικρή αλλά δυναμική ομάδα. Δυτικοί, άλλοτε για να εξυπηρετήσουν την πολιτική των ιδιαίτερων τους πατρίδων, ή συνηθέστερα από προσωπικό ενδιαφέρον, προκειμένου να επωφεληθούν από τις ευνοϊκές συνθήκες που επικρατούσαν στο χώρο μετά το 1204, για την ανάπτυξη και εκμετάλλευση των οικονομικών ενδιαφερόντων και δυνατοτήτων τους, συμβίωναν ειρηνικά με την ηγεσία και τους κατοίκους.

Η επέκταση των Οθωμανών Τούρκων αποτελούσε την κύρια απειλή στο χώρο και στην αντιμετώπισή της στρέφονταν όλων οι προσπάθειες. Οι Οθωμανοί εμφανίστηκαν το 14^ο αιώνα στη βυζαντινή αυτοκρατορία και η νικηφόρα τους προέλαση (μάχη στο Μαρίτσα ποταμό το 1371, στο Κοσσυφοπέδιο το 1389, στη Νικόπολη το 1396) σταμάτησε για λίγο το 1402, όταν ηττήθηκαν στη μάχη της Άγκυρας, γεγονός που παρέτεινε για μισό αιώνα τη ζωή της αυτοκρατορίας. Αξιοπρόσεκτο στοιχείο είναι η αλλαγή της νοοτροπίας των Δυτικών σε ό,τι αφορούσε τους Έλληνες, ήδη από το δεύτερο μισό του 14ου αιώνα, όταν πια δεν αντιμετώπιζονταν ως *schismatici et inimici* και ο αυτοκράτωρ ως *usurpator et hostis Romane ecclesie*¹, αλλά καλούνταν να συσπειρωθούν με τη Δύση

¹ R. Filangieri, *I Registri della Cancelleria Angioina*, Napoli, 1950-2003 I, 94 (3), G. Thomas – R. Predelli, *Diplomatarium veneto-levantinum*, Venezia, 1880, I, 111.

για την αντιμετώπιση του κοινού εχθρού. Τα έγγραφα της εποχής βρίθουν προτροπών του Πάπα προς τις χριστιανικές δυνάμεις προκειμένου να συμμετάσχουν σε σταυροφορική εκστρατεία, η οποία στρεφόταν εναντίον των Τούρκων και όχι πλέον στην ανάκτηση των Αγίων Τόπων. Από την άλλη, η αναθεώρηση της βυζαντινής πολιτικής εν όψει της σταυροφορίας και η υποχώρηση στο θέμα του πρωτείου της Ρώμης διατηρήθηκε και το 15^ο αιώνα επί Ιωάννη Η' (1425-1448) (*Iohannes in Christo deo fidelis Imperator et moderator Romaniaum Paleologus et semper Augustus*), όπως αποκαλείται σε βενετικά έγγραφα², όταν η βοήθεια από τη Δύση αποτελούσε τη μόνη διέξοδο και η σύνοδος της Φερράρας-Φλωρεντίας το 1439 ήταν ένα μέσο για να εξασφαλιστεί³.

Το στρατιωτικό τάγμα των Ιωαννιτών ιπποτών, το οποίο από το 1310 ήταν εγκατεστημένο στη Ρόδο, έπαιξε σημαντικό ρόλο στον αντιτουρκικό αγώνα ως όργανο της παπικής πολιτικής. Οι Ιωαννίτες ενδιαφέρονταν να αποκτήσουν μια σταθερότερη βάση στην κεντρική Ελλάδα ήδη από το δεύτερο μισό του 14ου αιώνα, και ενοικίασαν το πριγκιπάτο της Αχαΐας από το 1376-1381, ενώ από το 1397-1404 οχύρωσαν τον Ακροκόρινθο. Η παρουσία τους αποτέλεσε σημαντικό κεφάλαιο στην ιστορία του πριγκιπάτου της Αχαΐας και καθυστέρησε την τουρκική επέκταση στην περιοχή. Ωστόσο ασκείτο έντονη κριτική εναντίον τους όπως από τον Emmanuele Piloti, βενετό έμπορο της Κρήτης, ο οποίος σε πραγματεία του γύρω στα 1420 κατηγορούσε τους Ιωαννίτες για διαφθορά και έλλειψη μαχητικότητας στην αντιμετώπιση των Τούρκων, επαναλαμβάνοντας παλαιότερες απόψεις, όπως του Κύπριου θεωρητικού των σταυροφοριών Φιλίππου de Mezières. Κατά τον Piloti οι Ιωαννίτες μπορούσαν να κρατήσουν τους Τούρκους μακριά από τα Βαλκάνια όπως και τους Αιγυπτίους μακριά από την Κύπρο, την οποία ανάγκασαν να γίνει φόρου υποτελής το 1426. Το κλίμα αντιστράφηκε το 1444, όταν η επιτυχημένη απόκρουση των Μαμελούκων από τους Ιωαννίτες ανέβασε το κύρος του τάγματος⁴. Άλλη σημαντική οικονομική δύναμη στο χώρο από το 14^ο αιώνα αποτελούσε η Φλωρεντία, η οποία, μετά την κατάκτηση της Πίζας και την απόκτηση λιμανιού στην Ιταλία το 1416, είχε διεκδικήσει τα προνόμια της στην Ανατολή (*immunità et privilegi che appartenevano a' Pisani*)⁵.

Οι Αραγάνιοι ήδη κυριαρχούσαν στη δυτική Μεσόγειο (Σικελία 1282, Σαρδηνία 1324, Νάπολη 1442) και διεκδικούσαν εξουσία στην ανατολική με συνθήκες και επιγαμίες χωρίς όμως μόνιμα αποτελέσματα. Βεβαίως Καταλανοί έμποροι και πειρατές συνήθως από δική τους πρωτοβουλία, κυκλοφορούσαν στο χώρο της Ρωμανίας ή ήταν εγκατεστημένοι

² C. N. Sathas, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Age*, Paris, 1880, φωτοτ. ανατ. 1972, I, 153 (92).

³ Βλ. Π. Γουναρίδης, "Πολιτικές διαστάσεις της συνόδου Φερράρας – Φλωρεντίας", *Θησαυρίσματα*, 31 (2001), σελ. 107-129.

⁴ A. Luttrell, "Emmanuele Piloti and criticism of the Knights Hospitallers of Rhodes: 1306-1444", *The Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West (1291-1444)*, Variorum Reprints, XXIV, London, 1978.

⁵ G. Müller, *Documenti sulle relazioni delle città toscane coll' Oriente*, Firenze, 1879, 1966, σελ. 149.

στις βενετικές κυρίως κτήσεις, αλλά και η κομπανία των Almugavares είχε καταλάβει το βουργουνδικό δουκάτο των Αθηνών, το οποίο είχε διατηρήσει όλο το 14^ο αιώνα. Η καταλανική επέκταση στην ανατολική Μεσόγειο δεν ήταν οργανωμένο σχέδιο, αλλά περιριζόταν σε μεμονωμένες πρωτοβουλίες που, αν και αποτέλεσε μια νέα πραγματικότητα, δεν ανέτρεψε την πολιτική και οικονομική ισορροπία των γενουατικών και βενετικών δυνάμεων. Οι φιλοδοξίες του Αλφόνσου Ε΄ του Μεγάθυμου (Magnanimous) (1416-1458) στρέφονταν στο βασίλειο της Νεάπολης αλλά και στην ανατολική Μεσόγειο, όπου θεωρούσε εαυτόν απόγονο των διεκδικήσεων του Καρόλου Α΄ του Ανδεγαυού (1266-1285) και νόμιμο διάδοχο της Ιωάννας Β΄ της Νεάπολης (1414-1435). Η κατάσταση στο βασίλειο της Νεάπολης ήταν ιδιαίτερα περίπλοκη κατά το πρώτο μισό του 15^{ου} αιώνα, όταν τον Λαδίσλαο (1386-1414) διαδέχθηκε η αδελφή του Ιωάννα Β΄. Προκειμένου να αποφευχθεί εμφύλιος πόλεμος με τον ανδεγαυικό κλάδο του Δυρραχίου η Ιωάννα υιοθέτησε τον Λουδοβίκο Γ΄ (1417-1434), υιό του Λουδοβίκου Β΄ (1384-1417) και της Γιολάντας της Αραγωνίας και εγγονό του Λουδοβίκου της Ανδεγαυίας και Προβηγκίας, τον οποίο είχε υιοθετήσει προηγουμένως η Ιωάννα Α΄ (1343-1382). Επειδή όμως ο Λουδοβίκος Γ΄ ήταν ανήλικος, η Ιωάννα πρότεινε στον Αλφόνσο το 1421 να είναι διάδοχος του στέμματος, αν αναλάμβανε την άμυνα του βασιλείου, γεγονός που έγινε αποδεκτό από τον φιλόδοξο ηγεμόνα. Όμως οι καλές σχέσεις του Αλφόνσου με την Ιωάννα διατηρήθηκαν μόνο το 1421-1422, ενώ από τον επόμενο χρόνο ο Λουδοβίκος εμφανιζόταν ως διάδοχος της Ιωάννας. Το 1434 τον διαδέχθηκε ο αδελφός του René (1434-1480) και η αντιπαλότητα με τους Αραγωνίους κατέληξε στην κατάληψη του βασιλείου από τον Αλφόνσο το 1442. Ο τελευταίος Ανδεγαυός εκπρόσωπος κατέφυγε στην Προβηγκία, ενώ μετά το θάνατό του η κομητεία Αηίου προσαρτήθηκε στο γαλλικό στέμμα επί Λουδοβίκου ΙΑ΄ (†1483). Όπως διαπιστώνεται, η Γαλλία δεν εκδήλωνε πλέον ενδιαφέρον για την Ανατολή, ενώ μετά τον Άγιο Λουδοβίκο (†1270) κανένας Γάλλος βασιλέας δεν ανέλαβε σταυροφορία, λόγω της σύρραξης με την Αγγλία (100ετής πόλεμος), αλλά και εξαιτίας της παρακμής του ανδεγαυικού βασιλείου της Νεάπολης. Ωστόσο, όπως προκύπτει από τις πηγές, ο Αλφόνσος έφερε με υπερηφάνεια τους τίτλους του re di Aragona, Valenza, Sicilia, Maiorca, Sardegna, Corsica, conte de Barcelona, duca di Atene e Naupatto, conte di Rousillon e Cerdagne το 1416⁶, αλλά και τον τίτλο του βασιλέα της Ουγγαρίας και της Ιερουσαλήμ μετά το θάνατο της Ιωάννας Β΄ και των δύο Σικελιών μετά την κατάκτηση της Νεάπολης (Alfonso re di Aragona, di Sicilia di qua e di la dal Faro, di Valenza, Gerusalemme, Ungheria, Maiorca, Sardegna, Corsica, conte di Barcelona, duca di Atene e di Neopatria, conte di Rousillon e di Cerdagna... , il re di Aragona e delle Due Sicilie⁷). Στα πλαίσια της

⁶ R. Predelli, *I Libri Commemorativi della Repubblica di Venezia, Regesti*, Venezia, 1901, III, 377 (213). Για τα γεγονότα βλ. και G. Galasso, *Il regno di Napoli. Il mezzogiorno angioino e aragonese (1266-1494)*, Torino, 1992, σελ. 294 κ. ε., D. Abulafia, *The western Mediterranean kingdoms, 1200-1500. The struggle for dominion*, London, 1997, σελ. 195-222, E. Léonard, *Les Angevins de Naples*, Paris, 1954.

⁷ Predelli, V, 45 (125), 51 (146).

φιλόδοξης εξωτερικής πολιτικής του ο Αλφόνσος υπέγραψε συνθήκες με την Τυνησία⁸, πιστή σύμμαχο των Ανδεγαυών από το 1270, αλλά και με τη Βενετία⁹, ενώ το 1451 υπέγραψε συνθήκη ειρήνης με τον Αλβανό Scanderberg που έγινε υποτελής του, αλλά και το δεσπότη του Μορέως Δημήτριο (1449-1460, †1470) ικανοποιώντας τα φιλόδοξα σχέδια και των δύο¹⁰. Η συνθήκη προϋπέθετε παροχή στρατιωτικής βοήθειας από τον Δημήτριο σε περίπτωση κήρυξης πολέμου στους Τούρκους και σε περίπτωση ευνοϊκού αποτελέσματος οριζόταν η αυτοκρατορία της Κωνσταντινούπολης να περάσει στον Αλφόνσο και τα υπόλοιπα εδάφη στον Δημήτριο, ενώ όλοι οι υπήκοοι του Αλφόνσου απαλλάσσονταν από τους δασμούς, όταν εμπορεύονταν στην περιοχή.

Οι Ανδεγαυοί είχαν σχεδόν αποιώσει τη δύναμή τους στη Ρωμανία το πρώτο μισό του 15ου αιώνα. Η κυριώτερη κτήση τους το πριγκιπάτο της Αχαΐας είχε συρρικνωθεί και σχεδόν απορροφηθεί από τους Βυζαντινούς του δεσποτάτου του Μορέως, ενώ Ιωαννίτες, Ναβαρραίοι και Τούρκοι διεκδικούσαν εξουσία. Η ανδεγαυική ηγεσία δεν ενθάρρυνε ούτε ενίσχυσε το εποικιστικό ρεύμα, αλλά αποδέχθηκε τους νέους εποίκους όπως και τους κατοίκους της περιοχής, εφόσον επιδείκνυαν πίστη στο νέο καθεστώς (*fideles et familiares*). Ωστόσο το φραγκικό πριγκιπάτο της Αχαΐας ανταποκρινόταν στο μεσαιωνικό εποικιστικό μοντέλο, σύμφωνα με το οποίο οι κάτοικοι υπέκειντο σε κανόνες που τους επιβάλλονταν από το εξωτερικό, σε εκμετάλλευση των οικονομικών πόρων και σε υιοθέτηση συμπεριφορών και συνθηκών δυτικών. Το 15^ο αιώνα οι Ανδεγαυοί αναγνώριζαν ότι κινδύνευαν να χάσουν τα εδάφη τους στην Απουλία από τους Αραγωνίους και αδιαφορούσαν τελείως για την Πελοπόννησο, όπως προκύπτει από έγγραφα του ανδεγαυικού αρχείου, όπου οι αναφορές για τη Ρωμανία είναι ανύπαρκτες. Εντούτοις παρατηρούμε εμμονή στους τίτλους των δυτικών κτήσεων ακόμη και αν ήσαν κενοί και διαχωρισμό από τους βυζαντινούς (*magnificum dominum principem Achaie et illustrem dominum despotum Misistre*¹¹, ή *ad partes despotatus Grece et principatus Achaie*)¹². Όπως προκύπτει από ανδεγαυικά έγγραφα, η υποτελία και η στρατιωτική υπηρεσία ως απαραίτητο στοιχείο της φεουδαρχικής εκχώρησης διατηρήθηκε, ενώ οι φεουδαρχικοί θεσμοί της περιβολής, της υποτελείας και της κληρονομικότητας των φεούδων ίσχυαν

⁸ M. L. de Mas Latrie, *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen Age*, 1-2, Paris, 1866, New York, 1966, I, 310-311, Fr. Giunta, "Sicilia e Tunisi nei secoli XIV e XV", *Medioevo mediterraneo. Saggi storici*, Palermo, 1954, IV, σελ. 168-185.

⁹ Predelli, V, 50 (142) *sara pace sincera e perpetua fra re Alfonso e Venezia e fra i loro sudditi, alleati...*, 224 (109) ...vieta a tutti di esigere dai veneziani alcuna sorte di diritto imposto in quel regno dopo 1429, anno in cui i veneziani stessi erano da re Alfonso V fatti esenti da nuove imposizioni.

¹⁰ D. Zakythinos, *Le despotat de Morée. Histoire politique*, I, Paris, 1932, σελ. 275-281, Momčilo Spremić, "I vassalli balcanici di re Alfonso d'Aragona", *Mediterraneo medievale. Studi scritti in onore di Fr. Giunta*, 1-3, 1989, 3, σελ. 1241-1258.

¹¹ Sathas, *Documents*, I, 151 (91).

¹² J. Chrysostomides, *Monumenta Peloponnesiaca. Documents for the history of the Peloponnese in the 14th and 15th centuries*, London, 1995, 517 (270).

το 15^ο αιώνα στη Δύση (*l'homagium dovuto alla regina Iohanna II, restituire i beni feudali e burgensatici, prestare il giuramento di fedeltà alla regina Giovanna II*)¹³, όπως και στην Ανατολή, όπου, σύμφωνα με βενετικά έγγραφα (του 1441, 1454, 1489), το δικαίωμα των Ασσιζών της Ρωμανίας, ο όρκος υποτέλειας, η περιβολή (*investitura*) και τα πρωτόκια (*primogenitura*) είχαν εμφυτευθεί σε βενετικές και βυζαντινές κτήσεις, όπως ήταν η Μεθώνη και Κορώνη και το δεσποτάτο του Μυστρά¹⁴.

Η Βενετία ήταν η μόνη λατινική δύναμη που διαφύλαξε το πρωταγωνιστικό της ρόλο στην ανατολική Μεσόγειο το 15ον αιώνα. Διαπιστώνεται έντονη δραστηριότητα εν όψει της τουρκικής απειλής και προσπάθεια να διατηρήσει την οικονομική εξουσία της, ενώ η ανταγωνίστρια δύναμη των Γενουατών έχανε βαθμιαία τις κτήσεις της. Ως γνωστό οι Βενετοί επιδείκνυαν ανεκτική στάση έναντι των ξένων στην προσπάθειά τους να σταθεροποιηθούν στη Ρωμανία και να αντιμετωπίσουν τον τουρκικό κίνδυνο, αλλά και να επωφεληθούν από την οικονομική εκμετάλλευση των περιοχών τους, ενθάρρυναν την εγκατάσταση Λατίνων, τους οποίους ενέτασσαν στην κατηγορία των *habitatores*, είδος προστατευμένων φιλοξενούμενων, ενώ λόγω του καθολικού δόγματος που πρόσβευαν δεν τους δημιουργούσαν προβλήματα με την λατινική εκκλησία. Ωστόσο συχνή ήταν η παραχώρηση από την πλευρά της Βενετίας της βενετικής υπηκοότητας (*cittadinanza interna e esterna*) σε ένδειξη εύνοιας καθώς και η παρουσία τους σε βενετικά νοταριακά έγγραφα με την ιδιότητα του νοταρίου ή του μάρτυρα. Η βενετοκρατούμενη Κρήτη αποτελεί κλασικό δείγμα μεσαιωνικού εποικισμού όπου η μητρόπολη, χάρη στο υψηλό επίπεδο οργάνωσης που διέθετε, κατόρθωνε να διοικεί και να ελέγχει τους εποίκους της απομακρυσμένης αποικίας της για περισσότερο από τέσσερις αιώνες. Ας σημειωθεί ότι ο βενετικός εποικισμός ήταν κυρίως οικονομική και όχι επεκτατική τάση που ευνοούσε το οικονομικό όφελος των πολιτών ακόμη και των μη Βενετών που είχαν εγκατασταθεί σε μια βενετική αποικία. Κατά κανόνα οι ξένοι δεν αναμιγνύονταν με τον τοπικό πληθυσμό, –αν και δεν έλειπαν οι μικτοί γάμοι Λατίνων και Ελλήνων–, διατηρούσαν τα έθιμα και τα πιστεύω τους και συμβίωναν ειρηνικά. Στα πλαίσια της αυστηρά διαστρωματωμένης κρητικής κοινωνίας των ευγενών-φεουδαρχών, των αστών, του “λαού” και των αγροτικών πληθυσμών οι Δυτικοί προστατεύονταν από τη βενετική πολιτεία και μετείχαν δραστήρια στην κοινωνικοοικονομική ζωή του τόπου, όπως προκύπτει από νοταριακά έγγραφα της εποχής που δίνουν ενδεικτική ει-

¹³ Registri, XXXIV, 7 (16) το 1423 *l'homagium dovuto alla regina Iohanna II· 9 (27) restituire i beni feudali e burgensatici· 24 (116) a conte di Trisarico ed ai suoi eredi il possesso di tutti i beni feudali e burgensatici, città, castelli concessi dai sovrani Ladislao e Giovanna II· 28 (137) το 1424 ordina a capitano di Bari e alla detta università di prestare il giuramento di fedeltà alla regina Giovanna II· 28 (141) dona a Giacomo ...il feudo già appartenente a Francesco e devoluto alla R. Corte per la ribellione del detto Francesco e per la sua adesione al partito di Alfonso di Aragona.*

¹⁴ Βλ. Μ. Μανουσάκας, “Άγνωστα αργυρόβουλλα του Θωμά Παλαιολόγου και ανέκδοτα βενετικά έγγραφα για τους φεουδαλικούς θεσμούς στη φραγκοκρατούμενη, βυζαντινή και βενετοκρατούμενη Πελοπόννησο”, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, 59 (1984), σελ. 343-354.

κόνα της θέσης και των δραστηριοτήτων τους (συμβόλαια εργασίας, συμβάσεις μαθητείας, εμπορικές επιχειρήσεις (colleganza), δάνεια, αγροτικές δραστηριότητες). Αν και ο μικρός αριθμός των Δυτικών δεν επέφερε ουσιαστικές δημογραφικές και πολιτιστικές μεταβολές, σαφείς ήταν οι επιρροές στις συμπεριφορές των ομάδων.

Το κύριο ζήτημα που αντιμετώπιζε η Γαλιηνοτάτη ήταν ή άμυνα των κτήσεων, ενώ συγχρόνως έδινε ιδιαίτερη προσοχή στη βελτίωση των σχέσεων των υπηκόων με τη διοίκηση. Έτσι απαιτούσε να έχει άμεση ενημέρωση από τους ανθρώπους της εμπιστοσύνης της που απέστειλε στις κτήσεις, ενώ απέφευγε να δυσανεστήσει την κυρίαρχη τάξη των ευγενών, στην οποία στηριζόταν τόσο στρατιωτικά όσο και οικονομικά. Στους διπλωματικούς σχεδιασμούς της ήταν συνθήκες με τις άλλες δυνάμεις της εποχής πάντα προς το συμφέρον της, όπως με την Τυνησία¹⁵, το βασιλέα της Αραγωνίας (pace sincera e perpetua)¹⁶ και της Γαλλίας¹⁷, αλλά και το βυζαντινό αυτοκράτορα¹⁸ και το σουλτάνο, στις κτήσεις του οποίου μετά την άλωση οι Βενετοί μπορούσαν να κυκλοφορούν ελεύθερα¹⁹. Η άλωση επέσπευσε την υπογραφή της συνθήκης του Lodi το 1454, αμοιβαίας ειρήνης ανάμεσα στη Βενετία και το Μιλάνο, την οποία προσυπέγραψαν ο Πάπας, ο Αλφόνσος, η Φλωρεντία, η Γένουα, η Σιένα²⁰ κ.ά.

Όπως προκύπτει στα μέσα του 15^{ου} αιώνα η κατάσταση στη Ρωμανία έχει διαφοροποιηθεί από το 13^ο και η αίγλη που περιέβαλε τις λατινικές κτήσεις είχε χαθεί, ενώ οι μαρτυρίες των εγγράφων αντανakλούν την ανησυχία των Δυτικών μπροστά στη τουρκική απειλή. Καταλήγουμε με την ευχή ότι η μελέτη της λατινοκρατίας στον ελληνικό χώρο θα εμπλουτισθεί με ανέκδοτο αναξιοποίητο ακόμη αρχαιακό υλικό, ώστε να διευρυνθεί η προβληματική και να δοθεί σφαιρικότερη θεώρηση και ανάλυση των φαινομένων, όπως και ότι θα δημιουργηθούν οι προϋποθέσεις για να οργανωθούν συλλογικά ερευνητικά προγράμματα και να αναπτυχθούν γέφυρες επικοινωνίας με επιστημονικές ομάδες διάφορων χωρών.

¹⁵ Mas Latrie, *Traité*s, II, 250.

¹⁶ βλ. παραπ. υποσ. 9.

¹⁷ Predelli, V, 224 (110): *sara pace sincera ed amicizia perpetua fra il re de Francia e i suoi successori e sudditi e Venezia e tutti i suoi soggetti... i cittadini e sudditi di ciascuno dei contraenti potranno recarsi con navi, merci ed altro in tutti i domini dell'altro senza impedimento o opposizione. Venezia non dara aiuto o favore di sorta ai nemici o ribelli del re...* βλ και J. Heers, *De Saint Louis à Louis XI. Forger la France*, Paris, 1998.

¹⁸ Predelli, V, 55 (169): *l'imperatore di Constantinopoli Constantino XII Paleologo di avere rinnovate e confermate le tregue concluse con Venezia dal suo predecessore.*

¹⁹ Predelli, V, 65 (204), V, 91 (288): *in tutti i possedimenti del sultano e specialmente in Constantinopoli i Veneziani potranno viaggiare, navigare e trafficare liberamente*, V, 228 (126): *sara quindi innanzi pace fra esso sultano e Venezia.*

²⁰ Predelli, V, 87 (282).

FRANCESC MORFULLEDA I CARALT

Institut Català d'Estudis Bizantins i Neohel·lènics de Barcelona

“Presha Contastinoble / és pel gran Turch e discipat lo poble; / prínceps, barons són venuts a l'encant”. Presencia catalana en la defensa de la Ciudad.

¡Kirie eleisión! ¡Kirie eleisión! Era el grito unánime de las súplicas de los cristianos –partidarios y detractores de la unión de las dos iglesias– que finalmente unidos, al ocaso del día 26 de mayo de 1453, recorrían el entramado de calles de Constantinopla implorando la ayuda del Señor para algo que desgraciadamente estaba decidido. Al final todos participaban de los mismos santos misterios. La muerte inminente reconciliaba entre sí a los griegos en aquella hora suprema, porque ni siquiera en manos divinas estaba ya la salvación. La divina providencia no podía impedir el asalto del enemigo a través de unos debilitados muros. El icono encabezaba solemnemente el paso de los fieles que entonaban la salmodia más triste y dicen algunas fuentes coetáneas que, en un momento dado, la madera policromada dió media vuelta y se cayó al suelo. No resultó difícil interpretar el mal presagio y la imagen del santo icono boca abajo, en el suelo, se sumaba fatalmente al eclipse lunar de unos pocos días antes que tanto atizó las hogueras de unos enardecidos asaltantes listos para la victoria final¹. La continuación es bien sabida porque dos días después, a las tres de la mañana del día 29 de mayo, las hordas de Mahometo II entraban desbocadas en la brillante capital de un Imperio que acababa de hundirse.

Dopo presa la città, il Turco fece far cride, che chi avesse case in Costantinopoli gli dicesse, che egli le faria consegnare, et molti grechi et latini andarono a dirli dove erano le sue case, fra quali fu il nostro bailo, et il consolo Taragonense, et in vece delle case, il Turco feceli tagliar la testa a esso consolo et a doi altre de suoi, et al bailo nostro et suo fiol dicen las notas que, para su *Giornale dell'assedio di Costantinopoli*², escribió Nicolò Barbaro, embarcado en una galera veneciana en calidad de médico y testigo de excepción de la triste caída de Bizancio.

¹ Cf. Agostino Pertusi, *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori Editore, 1976. Especialmente en lo que se refiere a la descripción de la desesperada procesión cristiana y al eclipse de luna son significativos los testimonios que nos ofrecen Nicolò Barbaro, Angelo Giovanni Lomellino, Isidoro de Kiev y Leonardo de Quío, págs. 5-171.

² Cf. Agostino Pertusi, *op. cit.*, pág. 38.

Efectivamente, este cónsul catalán decapitado –*Taragonense* escribe el marinero– se encontraba en la Ciudad durante el asedio, defendió la parte del perímetro de la muralla que le había sido asignada y encontró vilmente la muerte del modo más brutal.

En efecto tenemos noticias ciertas que en el momento de la caída de Constantinopla hubo, en aguas del Bósforo, presencia catalana. Además, resulta de fácil presumir que esta presencia fuera debida a motivos básicamente lucrativos y comerciales. Lejos, por tanto, de la reclamación que tantas veces fue dirigida hasta Nápoles al influyente monarca de la Corona catalanoaragonesa por parte de la corte imperial de los Paleólogos, para que la armada catalana acudiese a Bizancio en auxilio urgente de un imperio agónico que desde hacía años había entrado en un proceso irreversible de decadencia y que caminaba, inevitablemente, hacia la capitulación y la rendición a manos del enemigo más temido y más impío.

En general, aunque cierta, hay poca información a propósito de esta presencia de catalanes en la rica ciudad imperial o, como mínimo, por lo que a nosotros se refiere, el rastreo que hemos efectuado siguiendo sus desdichados pasos ha resultado bastante escaso³.

Cuando los mercaderes de Barcelona empezaron a frecuentar los centros comerciales del Oriente griego, en las últimas décadas del siglo XIII, era ya tarde, porque desde hacía tiempo Génova y Venecia competían arduamente por controlar el comercio del Imperio Bizantino, el cual, si bien menguado notablemente, todavía gozaba de valiosos recursos en el Mar Egeo y, cosa aún más importante, posibilitaba ventajosos contactos mercantiles a través del Mar Negro con las anheladas estepas euroasiáticas y hacía de enlace con la Ruta de la Seda.

Precisamente será este inicio lento y tardío la característica que marcará siempre las relaciones comerciales –secundarias y con poco volumen– entre Cataluña y el Imperio Bizantino. A fin de cuentas, las aguas de Bizancio no serán nunca parte del llamado “mar catalán” tal y como nos lo demuestran, convincentemente, las cartas comerciales conservadas en el Archivo de la Ciudad de Barcelona, las cuales nos hacen ver que, desde el 1390 hasta el 1417, años en que las velas de la flota catalana todavía se hacían notar surcando el Mediterráneo, solamente un 8% de las naves que zarparon del puerto de Montjuïc, en Barcelona, lo hicieron con rumbo hacia aguas bizantinas.

³ Sobre la presencia catalana en el Mediterráneo oriental y, más propiamente, los consulados de ultramar y los mercaderes catalanes: v. Ll. Nicolau d’Olwer, *L’expansió de Catalunya en la Mediterrània oriental*, Barcelona, 1926; Constantin Marinescu, *La politique orientale d’Alfonse V d’Aragon, roi de Naples (1416-1458)*, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 1994 (libro impreso en el 1937 que no llegó a publicarse); Antoni Rubió i Lluch, *Diplomatari de l’Orient català*, Barcelona, 1947 (colección de documentos históricos esenciales); Michel Balard, “L’organisation des colonies étrangères dans l’empire byzantin (XIIe-XVe siècle)” en V. Kravari, J. Lefort y C. Morrisson (eds.), *Hommes et richesses dans l’Empire byzantin*, II. París, 1991; Daniel Duran i Dielt, “Monarquia, consellers i mercaders. Conflictivitat en el consolat català de Constantinoble a la primera meitat del segle XV” en Maria Teresa Ferrer – Damien Coulon (eds.), *L’expansió catalana a la Mediterrània a la Baixa Edat Mitjana*, Barcelona, Consell Superior d’Investigacions Científiques, 1999, págs. 27-51; Joan-F. Cabestany i Fort, “Els consolats catalans d’Ultramar a l’Orient (1262-1549)” en *Els catalans a la Mediterrània oriental a l’Edat Mitjana*, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 2003, págs. 309-323.

Siendo así, la tardía presencia de los barcos catalanes en Bizancio coincide de lleno con la primacía en la región ejercida por las repúblicas italianas de San Marco y San Giorgio, auténticas potencias dominadoras del comercio entre Oriente y Occidente, las cuales podían resistir con eficacia las distintas incursiones no deseadas en este valioso y protegido mercado. No debemos olvidar que las aguas del Bósforo siempre estuvieron estratégicamente situadas en una zona con gran cantidad de intereses comerciales, de encaje imposible, tramados a menudo a escondidas. Bizancio fue una región inestable y sometida continuamente al provecho y al azar de las grandes potencias extranjeras.

Aun así, después de su paso por el Magreb, Occitania y Sicilia, los catalanes empezaron a dirigir sus intereses hacia Bizancio y lucharon para establecerse en el Imperio griego asegurándose de esta manera un acceso directo a las especias y a los productos de lujo provenientes de la China, Persia y Oriente Medio. Más tarde, Constantinopla perdería gran parte de su importancia como mercado de artículos de lujo, pero a los mercantes catalanes les resultaría útil todavía para abastecerse de materias primas que escaseaban —o faltaban por completo— en Cataluña. De modo que podemos afirmar que con una relativa normalidad zarpaban de Barcelona las naves cargadas con grandes tinajas de aceite de oliva, azafrán, coral, cueros curtidos y, sobre todo, tejidos, y regresaban felizmente después de una larga travesía bien proveídas de balas de algodón, plomo, cobre y, la mayor parte de las veces, alumbre, un mordiente necesario para el acabado de los tejidos que provenía de las minas de Focea. Incluso, en algunas ocasiones excepcionales, los barcos transportaban seres humanos, cristianos ortodoxos griegos, para ser vendidos a las grandes haciendas como esclavos⁴.

Durante algunos años, pues, el comercio con Bizancio terminó convirtiéndose en una relación —no muy asidua— de exportación de manufacturas y productos acabados e importación, a la inversa, de materias primas, utilizando unas embarcaciones grandes, fuertes y robustas, conocidas con el nombre de *cocas*, con las cuales los catalanes obtuvieron fama por todo el *Mare Nostrum*.

Fruto de este vínculo comercial, constatamos que en el 1281, gracias a la insistente solicitud de los mercaderes catalanes, Pere Ris, natural de Barcelona, fue nombrado *cònsol català de Constantinoble*. Por primera vez, los documentos de los archivos mencionarán una presencia catalana estable en la capital imperial. De hecho, esta presencia no se interrumpirá hasta la caída de la misma ciudad. Asimismo, al lado de la

⁴ El Mar Negro, los Balcanes y Asia Menor se convirtieron durante el siglo XIV en centros de un próspero comercio de esclavos. Los archivos mencionan, por ejemplo, la presencia de veinte esclavos griegos en Barcelona en 1358 (cf. Stephen P. Besch, “El comerç català a la Romània en el segle XIV” en la revista catalana *L’Avenç*, 213 (1997), págs. 26-29). Sobre el limitado potencial económico de los ducados catalanes en Grecia, cf. K. M. Setton, *Catalan Domination of Athens, 1311-1388*, Cambridge (Mass.), 1948. Sobre las mercancías en concreto cf. S. P. Besch, “Early Catalan Contacts” en *Iberia and the Mediterranean world of the Middle Ages: Studies in Honor of Robert I. Burns*, S. I., vol. 1, Proceedings from Kalamazoo, Leiden, Nueva York y Colonia, 1995, págs. 143-158.

figura del cónsul, podemos suponer también la existencia de una pequeña comunidad de mercaderes residentes en la Nueva Roma. Es posible confirmarlo, por ejemplo, sabiendo que, a principios del siglo XIV, los catalanes de Bizancio tuvieron que refugiarse en Galípolis, al amparo de sus compatriotas mercenarios los almogávares, a causa del fuerte sentimiento anticatalán que se vivía en el Cuerno de Oro como consecuencia de las violentas correrías perpetradas en Oriente por los mercenarios de la Compañía Catalana y a causa también de las sospechas de que los catalanes intentaban desestabilizar el frágil equilibrio de fuerzas de la zona. Realmente, los éxitos militares de las tropas mercenarias catalanas nunca facilitaron el establecimiento por parte de los mercaderes barceloneses de una base sólida y segura en los distintos centros comerciales del Imperio griego, y mucho menos en la capital. A pesar de todo, el contacto con Bizancio no se truncará nunca y, además, se crearán los consulados de Quío (1404), Modón (1407) y Candia (1419).

Más tarde, durante el reinado de Alfonso V de Aragón, llamado el *Magnànim*, encontraremos a un griego, Giannis Torcello, al frente del Consulado de Mar de Constantinopla, cónsul que nunca se ganó las simpatías de los comerciantes. Después llegarán Joan de Junyent y Pere de Rocafort, quien se queja al emperador por no disponer de una lonja que albergue las transacciones comerciales catalanoaragonesas. En efecto, los archivos no corroboran la existencia de un edificio como tal, lo cual reafirmaría nuestra idea de la poca actividad mercantil entre Cataluña y Bizancio. En junio de 1445, después de duras disensiones internas, Joan de la Via es elegido al frente del consulado y comunicará al emperador el disgusto de los mercaderes por la excesiva carga de impuestos que tienen que pagar para operar en el muelle. Incluso amenazan al emperador con trasladarse a la vecina localidad de Pera puesto que la competencia les había prometido un mejor trato. Finalmente llegamos al último e infortunado cónsul, Pere Julià, presente en la Ciudad la mencionada madrugada del 29 de mayo de 1453.

Los turcos se preparaban para ejecutar el golpe definitivo. Habían diseñado un complejo plan, con decisiones de gran estrategia militar, para hacerse con la victoria. Construirían una fortaleza delante del Bósforo –*Rûmeli Hisâry*–, transportarían hasta los pies de la muralla sus pesadas y mastodónticas lombardas e incluso, encima de incontables cilindros de madera que los carpinteros transformarían en patines, miles de pontoneros hicieron deslizar a lo largo de más de cuatro kilómetros a setenta y dos fustas con las velas extendidas hasta el interior del Cuerno de Oro evitando así la larga cadena de hierro dispuesta por los cristianos que les imposibilitaba cruzar el estrecho.

Mientras tanto, dentro de las murallas, los planes de defensa a seguir los dictaba la improvisación. No llegaban las ayudas prometidas por las potencias extranjeras –hasta cuatro embajadas acudieron a Nápoles desde Bizancio pidiendo auxilio y, finalmente, el refuerzo militar que se había hecho a la mar por orden del rey Alfonso V de Aragón se desvió hacia la guerra que entonces disputaban catalanes y genoveses–

y, ante el poco soporte exterior, se decidió aplicar la táctica usada en la defensa de Rodas. De esta forma se confió la custodia de la muralla, en pequeños sectores, a los comandantes bizantinos y latinos. Al cónsul de los catalanes le tocó, junto con otros pocos compatriotas y algunos griegos, la defensa del tramo sur comprendido entre el Palacio de Boukoleon, la antigua ciudadela del basileus Niceforo Fokás (963-969), y el Kontoskalion, cerca de la Puerta del Hipódromo. *Catalanorum consul turrim ante Hippodromium tutabatur versus orientalem plagam* afirma Leonardo de Quío⁵, arzobispo de Mitilene, que había llegado en octubre de 1452 a la capital formando parte del séquito pontificio al lado del cardenal Isidoro de Kíev. Es posible que en el triste desenlace final participaran también los tripulantes de una nave amarrada al muelle y comandada por el nauchel Bernat de Montoliu.

A la mañana siguiente, dentro de los festejos por la conquista de Bizancio, el joven sultán Mahometo II ordenó –como vimos– la decapitación de algunos de los derrotados más ilustres, el bailo veneciano Girolamo Minotto, por ejemplo, o Pere Julià con sus dos hijos.

Pocos días después, el 30 de junio, el senado de la *Serenissima Repubblica* ordenaba a su embajador Giovanni Moro que informara a Su Majestad Alfonso V el Magnánimo de la caída de la Ciudad. Era necesario que el rey de Nápoles supiera lo más pronto posible que la *polis* de Constantino, la noble capital de un imperio cristiano, había sido brutalmente arrollada por el enemigo más infiel y que la cristiandad entera acababa de sufrir uno de sus peores reveses. Sin embargo Giovanni Moro no resultó ser el primer heraldo de la catástrofe, dado que el rey ya conocía la noticia: pocos días antes había llegado a la corte un valenciano que había participado en la defensa y había contado que la traición de un genovés, *Johanne Longo Justiniano*, había desencadenado la derrota abriendo una puerta a los turcos⁶.

El notario Joan Fogassot, junto con otros barceloneses que formaban parte de una delegación enviada por los consejeros de Barcelona a despachar con la corte real, se encontraba también entonces en Nápoles y, de ese modo, presencié la llegada de la noticia más triste de boca del funcionario veneciano.

Fogassot, a su regreso a Cataluña, escribirá la honda impresión que le causara ver cómo los embajadores de Constantinopla, vestidos de riguroso luto, contaban la fatal

⁵ Cfr. Agostino Pertusi, *op. cit.*, pág. 150. Así mismo, el almorjarife Qyvâm ed-Dîn Qasin (1478-1511), autor de un *Relato de las conquistas del sultán Mahometo*, afirma que en la ciudad había catalanes: *El interior estaba completamente repleto de los ejércitos de Satanás, los malditos francos, griegos, albaneses y búlgaros, genoveses y catalanes; es decir, todo cuanto puede existir de ladrones, bandidos e hipócritas de las setenta y dos naciones, todo se encontraba allí reunido* (cf. Agostino Pertusi, *La caduta di Costantinopoli. L'eco nel mondo*, pág. 256-257).

⁶ V. Arxiu Catalunya-Aragó, reg. 2799, f. 9-10v: *uno compagno, vassallo nostro del regno de Valencia, lo quale personalmente lla se trovo [...] ne ha narrato tuoto lo modo et como è perduta la città per tradimento de Johanne Longo Justiniano, Genoese, la quale dedi al Turchi una porta.*

noticia y pedían una firme alianza para atacar *lo Gran Turch*⁷. *Lo turch [...] ha fets tallar los chrestians de XII en sus* dice otro testigo, una carta conservada en el Archivo Histórico de la Ciudad de Barcelona y redactada en 1453 por la mano de un sacerdote que había formado parte de la misma embajada de Fogassot⁸.

Ciertamente, poco después de producirse, la caída de Constantinopla se había convertido en un hito y la rápida difusión de su noticia provocaba dolor y consternación. A Cataluña –lo acabamos de ver– la noticia llegaría escaso tiempo después y por vía áulica, a través de legados del rey. Sería tanto el estupor que provocaría lo sucedido que el noble Antoni Sapllana organizó un certamen poético en el cual prometía *una joya para el cantor que millor diguera en laor de la Creu, animant los cristians que anassen a la crohada justada*⁹. La convocatoria de Sapllana tuvo una buena acogida entre los aristocráticos cenáculos medievales tan aficionados al arte poético y todavía hoy conservamos, en distintos manuscritos, un pequeño y valioso ciclo de seis poesías escritas en catalán –cuatro con la firma del autor y dos anónimas– compuestas para anunciar toda la conmoción provocada por la caída de Constantinopla y proclamar la crueldad del enemigo¹⁰. No sabemos quién se llevó finalmente el premio, pero los decasílabos muestran con gran dramatismo la impresión que causó el fin de Bizancio, que se recibió y vivió en Barcelona –y en todo Occidente– como algo realmente propio.

Plors, plants, senglots e gemechs de congoxa / me rompen tot e no m'en merevell, / per lo cruel e dolorós novell / d'on me complanch ab fort mortal angoxa, / e durs suspirs del cor van arrenquant, / quant hoi dir: "Presha Contastinoble / és pel gran Turch e discipat lo poble / prínceps, barons són venuts a l'encant". "Lágrimas, llantos, sollozos y gemidos de congoja / me rompen todo y no me sorprendo, / a causa de la cruel y dolorosa noticia / que me hace llorar con fuerte angustia de mortal, / y duros suspiros salen de mi corazón, / cuando oigo decir: «Tomada Constantinopla / es por el gran Turco y disipado el pueblo / príncipes, barones en el encante son vendidos»".

Es la conmoción del poeta anónimo que llora por lo acaecido en Constantinopla el alba del 29 de mayo de 1453.

⁷ *Cançoner de l'Ateneu Barcelonès*, f. 21, en Ferran Valls i Taberner (ed.), Barcelona, sin fecha, pág. 34.

⁸ *Cartas Comunas Originales año 1453*, f. 59, Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona.

⁹ Rúbrica del poema "Qual hom sentit porà dir ni pensar" compuesto para esta ocasión por Joan Franci Pucullull conservado en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París (cf. C. B. Bourland "The unprinted poems of the Spanish Cancioneros in the Bibliothèque Nationale", *Revue Hispanique*, 21 (1909), págs. 465-468; R. G. Black, *The Texts and Concordances of Manuscript Esp. 226 of the Bibliothèque Nationale, Paris, Cancionero castellano y catalán de Paris*, Madison, 1985).

¹⁰ Existe una excelente edición de estas composiciones a cargo de Isabel de Riquer i Permanyer, *Poemes catalans sobre la caiguda de Constantinoble*, Col·lecció Escolis, núm. 5, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1997.

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Γ. ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ
ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Κ. ΜΑΓΚΑΦΑΣ
Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Αυτόπτες μάρτυρες της αλώσεως του 1453: Τέσσερες αντιπροσωπευτικές περιπτώσεις¹.

Η απόφαση του *Μωάμεθ* του Β΄ να πολιορκήσει την Άνοιξη του 1453 την Κωνσταντινούπολη οδήγησε χιλιάδες ανθρώπους από διάφορες φυλές και γένη να ζήσουν το ιστορικό αυτό γεγονός πολεμώντας μέσα και έξω από τα τείχη της πόλης των πόλεων². Είναι γνωστό πως στο στρατό του σουλτάνου εκτός των Οθωμανών υπηρέτουσαν Σέρβοι, Ούγγροι, Αλβανοί, ακόμη και Ρώσοι και Έλληνες, οι περισσότεροι χριστιανοί στο θρήσκευμα. Αντίστοιχα οι υπερασπιστές της Πόλεως δεν ήσαν μόνο Βυζαντινοί, αλλά και ένας αριθμός Δυτικών, Ιταλών περισσότερο, και κάποιων Βαλκάνιων, Σέρβων και Ούγγρων κυρίως.

Στο άρθρο αυτό καταβάλλεται προσπάθεια να εξετασθεί συγκριτικά ένας κατά την κρίση μας ενδεικτικός αριθμός γραπτών μαρτυριών ανθρώπων που έζησαν και κατέγραψαν οι ίδιοι τα γεγονότα της πολιορκίας και της αλώσεως³. Βασικός στόχος υπήρξε η ανάδειξη των ιδιαίτερων οπτικών των μαρτυριών αυτών, της διαφορετικότητάς τους και των αναπάντεχων ταυτίσεων, τουλάχιστον όσων δεν οφείλονται σε τυχαίους παράγοντες ή κοινώς παραδεκτά γεγονότα.

¹ Η παρούσα ανακοίνωση παρουσιάστηκε στο Συνέδριο υπό τον τίτλο *Άλωση και αυτόπτες μάρτυρες*. Ο νέος τίτλος της ανακοίνωσης επελέγη και χρησιμοποιείται εδώ ως ορθότερος.

² Για τα περί την άλωση γεγονότα καθώς και για τους πρωταγωνιστές της πολιορκίας υπάρχει ευρεία βιβλιογραφία, ενδεικτικός εδώ τα βασικά: D. M. Nicol, *Οι τελευταίοι αιώνες του Βυζαντίου, 1261-1453*, μτφρ. Στ. Κομνηνός, Αθήνα, Παπαδήμας, 2001, σελ. 577-615, Ευαγ. Χρυσός (Επιστ. Επιμ.), *Η άλωση της Πόλης*, Αθήνα, Ακρίτας, 1994, S. Runciman, *The fall of Constantinople 1453*, University Press-Cambridge, 1965, G. Ostrogorsky, *Η Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*, τομ. Γ΄, μτφρ. Ι. Παναγόπουλος, Αθήνα, Βασιλοπούλου, 1993, σελ. 254-277, Ε. Ζαχαριάδου, “Η πολιορκία και η άλωση της Κωνσταντινουπόλεως”, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τομ. Θ΄, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών, 1979, σελ. 207-213, ακόμη “1453-1953: Η πεντακοσιοστή επέτειος από της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως”, Αναμνηστικός Τόμος *L’Hellenisme Contemporain*, Αθήνα, 29 Μαΐου 1953.

³ Ιδέ και Β. Ν. Τωμαδάκη, “Πώς είδον οι σύγχρονοι ιστορικοί την άλωσιν της Κωνσταντινουπόλεως”, *ΕΕΒΣ*, 37 (1969/70), σελ. 475-482.

Αυτόπτες της αλώσεως

Δύο Βυζαντινοί, ο Γεννάδιος (Γεώργιος) Σχολάριος (1405 ca.-1472 ca.) και ο Γεώργιος Σφραντζής (1401-1477 ca.), ήσαν οι ίδιοι παρόντες στα γεγονότα και έγραψαν για την άλωση⁴. Και οι δύο μας είναι αρκετά γνωστοί. Ο πρώτος ως ηγέτης των ανθενωτικών της εποχής του και μετέπειτα Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, ο άλλος ως σπουδαίος Βυζαντινός αξιωματούχος. Από την πλευρά των λαών της Βαλκανικής και της ανατολικής Ευρώπης τα γεγονότα έζησαν από κοντά ο Μιχαήλ Κωνσταντινοβιτς από την Οστρόβιτσα της Σερβίας, ο οποίος και έγραψε μια σύντομη αφήγηση για την άλωση της Πόλης, και ο Ρώσος Νέστορας Ισκενδέρης. Και οι δύο συνέβη να υπηρετούν στο στρατό του σουλτάνου.

Περισσότεροι αριθμητικά είναι οι Δυτικοί αυτόπτες μάρτυρες που κατέγραψαν τα γεγονότα της αλώσεως. Ο Βενετός ευπατρίδης Νικολό Μπάρμπαρο (*Nicolò Barbaro*) έφτασε στην Κωνσταντινούπολη, ως ναυτικός ιατρός σε μια βενετική γαλέρα, λίγο πριν αρχίσει η πολιορκία της από τους Οθωμανούς. Στο Ημερολόγιό του καταγράφει καθημερινά και με μεγάλη χρονολογική ακρίβεια σχεδόν όλες τις εξελίξεις. Ιταλός ήταν και ο Γενουάτης *potestà* της αυτόνομης πόλης του Γαλατά στο Πέραν. Ο *Angelo Giovanni Lomellino* λίγες ημέρες μετά την άλωση της Πόλεως συνέταξε μιαν έκθεση προς την γενοουατική κυβέρνηση, απ' όπου αντλούμε πληροφορίες για την παράδοση του Γαλατά στους Οθωμανούς, αλλά και για την πτώση της Πόλεως. Επίσης Γενουάτης στην καταγωγή ήταν ο Λατίνος αρχιεπίσκοπος της Μυτιλήνης Λεονάρδος, ο οποίος γεννήθηκε το 1395/6 στη Χίο. Στις 16 Αυγούστου του 1453 ο Λεονάρδος απηύθυνε στα λατινικά μιαν επιστολή στον Πάπα Νικόλαο V, όπου με τρόπο ψυχρό αλλά λεπτομερή καταγράφει τα γενόμενα στην Κωνσταντινούπολη. Με αφορμή την άλωση έγραψε τέσσερες επιστολές στα λατινικά και ο Καρδινάλιος Ισίδωρος, δύο προς τον Πάπα Νικόλαο V, μία προς τον συμπατριώτη του Καρδινάλιο Βησσαρίωνα και μία προς το χριστεπώνυμον πλήρωμα. Ο Ισίδωρος, Βυζαντινός και ο ίδιος, είχε έρθει στην Κωνσταντινούπολη περί τα τέλη Οκτωβρίου του 1452 προκειμένου να παραστεί ως παπικός λεγάτος στην ενωτική λειτουργία που θα ελάμβανε χώρα στις 12 Δεκεμβρίου στην Αγία Σοφία. Ήσσανος σημασίας ιστορικές αφηγήσεις μας έχουν αφήσει πέντε ακόμη Δυτικοί, μάρτυρες οι ίδιοι των γεγονότων, ο ηγούμενος της Μονής των Φραγκισκανών μοναχών στην Κωνσταντινούπολη, ο Φλωρεντινός στρατιωτικός *Telaldi*, οι Γενουάτες *Modaldo* και *Cristoforo Richerio*, καθώς και ο λόγιος της Μπρέσια *Umbertino Pusculus*.

Πολύ λίγο χρήσιμες μας είναι οι μαρτυρίες των Οθωμανών. Τόσο ο *Ασίκ Πασαζαντέ*, όσο και οι *Τουρσούν Μπέη* και *Νεσρή*, στις αφηγήσεις τους παρουσιάζουν επιγραμματικά την πολιορκία και την άλωση. Βρίσκουν περισσότερο ενδιαφέρον στην

⁴ Συνοπτική αλλά ολοκληρωμένη βιογραφική και εργογραφική παρουσίαση όσων έγραψαν για την άλωση και των κειμένων τους στο δίτομο έργο του Α. Pertusi (Επιμ.), *La Caduta di Constantinopoli, Le testimonianze dei contemporanei* (τομ. I), *L'eco nel mondo* (τομ. II), Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, 1976 (εις το εξής: Pertusi, *La Caduta*).

περιγραφή του πολιτικού κλίματος στην αυλή του σουλτάνου και των ραδιουργιών διαφόρων Οθωμανών αξιωματούχων.

Από τις μαρτυρίες αυτοπτών που κατεγράφησαν έως αυτού του σημείου κάποιες παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τον ιστορικό της πολιορκίας. Έτσι, η ...*επι τη αλώσει της Πόλεως και τη παραιτήσει της αρχιερωσύνης* επιστολή του *Σχολαρίου*, που προσεγγίζει τα γεγονότα με θεολογίζουσα διάθεση, το σύντομο και γενικόλογό έργο του *Μιχαήλ Κωνσταντίνοβιτς*, η απολογητική αναφορά του *Angelo Giovanni Lomellino* και οι πολύ σύντομες, αν και γραμμένες με σοβαρότητα, επιστολές του Καρδινάλιου *Ισιδώρου* δεν θα μας απασχολήσουν εδώ. Αντίθετα θα εξετάσουμε το *Χρονικόν* του *Σφραντζή*, που ως μαρτυρία ανθρώπου ο οποίος έζησε τα γεγονότα δίπλα στον τελευταίο αυτοκράτορα είναι πολύτιμο, το έργο του *Νέστορος Ισκενδέρη*, που μας δίνει μια πιο αντιπροσωπευτική εικόνα των ανθρώπων που βρέθηκαν ακούσια με το μέρος των επιτιθεμένων, το ημερολόγιο του *Νικολό Μπάρμπαρο*, που αποτελεί την εκτενέστερη και πλέον αντικειμενική δυτική μαρτυρία της πολιορκίας, και βεβαίως την επιστολή του ιδιόρρυθμου *Λεονάρδου του Χίου*, που είναι πολύτιμη διότι μας δίδει την οπτική γωνία ενός σκληρού παπικού αρχιερέα αρκετά ψυχρού προς το *σχισματικό* Βυζάντιο.

Το Ρωσικό Χρονικό

Το σλαβικό χρονικό, που έγινε γνωστό ως *Ρωσικό Χρονικό*, αποδόθηκε σε κάποιον *Νέστορα Ισκενδέρη* (*Nestor Iskander* ή *Iskender*), του οποίου η ύπαρξη ως ιστορικού προσώπου αμφισβητήθηκε έντονα. Στον κολοφόνα του παλαιότερου χειρογράφου του *Ρωσικού Χρονικού*, στον κωδ. αρ. 773 της Λαύρας του Αγίου Σεργίου στη Ρωσία, που χρονολογείται στις αρχές του ΙΣΤ΄ αιώνα, υπάρχει μικρό βιογραφικό σημείωμα του συγγραφέα. Αν το σημείωμα αυτό ισχύει, τότε ο συγγραφέας του λεγομένου *Ρωσικού Χρονικού* ήταν κάποιος χριστιανός ρωσικής πιθανόν καταγωγής, που κατά δήλωσή του τον είχαν απαγάγει σε μικρή ηλικία οι Οθωμανοί και τον εξισλάμισαν παρά τη θέλησή του⁵.

Ο *Νέστορας Ισκενδέρης* υπηρέτησε στο στράτευμα του σουλτάνου ως μωαμεθανός και έλαβε μέρος σε πολλές εκστρατείες και στην πολιορκία της Πόλης. Έννοια του ήταν να αποφεύγει να λαμβάνει μέρος στις φονικές μάχες μεταχειριζόμενος διάφορα τεχνάσματα. Σκοπός του ήταν να αποφύγει το θάνατο και να βρει μελλοντικά την ευκαιρία να γίνει και πάλι χριστιανός. Φαίνεται πως την επιδίωξή του αυτή κάποτε την έκανε πράξη

⁵ Για την πατρότητα του λεγομένου *Ρωσικού Χρονικού* και τις πιθανές μεταγενέστερες προσθήκες στο αρχικό κείμενο ιδέ κατά βάση G. P. Bel'cenko, "K voprosu o sostave istoriceskoj Povesti o vzjatii Car'grada", *Sbornik statej k sorokaletiju učennoj dejatel'nosti Akadem. A.S.Orlova*, Leningrad, 1934, σελ. 507-513, και M. N. Speranskij, "Povesti skazaniia o vzjatii Car'grada Turkami (1453) v russkoj pis'mennosti XVI-XVII vekov", *Trudy Otdela drevnorusskij Literatury*, 10 (1954), σελ. 136-165, και 12 (1956), σελ. 188-225. Σύνοψη ανάπτυξη των απόψεων για το λεγόμενο *Ρωσικό Χρονικό* και από τον Pertusi, *La Caduta*, τομ. I, σελ. 261-266, όπου και βιβλιογραφία. Ακόμη ελλ. απόδοση του Χρονικού με εισαγωγή και σχόλια από τον Μ. Αλεξανδρόπουλο, *Η πολιορκία και η άλωση της Πόλης από τους Τούρκους το 1453, Το Ρωσικό Χρονικό του Νέστορα Ισκενδέρη*, Αθήνα, Κέδρος, 1978.

και διέφυγε προς τη Ρωσία, όπου και κυκλοφορήθηκε η αφήγησή του. Ο *Ισκενδέρης*, όπως ο ίδιος λέει, κρυφισμείωνε από το σουλτανικό στρατόπεδο τα τεκταινόμενα περί την Πόλη και μετά την άλωση είχε την ευκαιρία να εμπλουτίσει τις σημειώσεις του και με πληροφορίες από πρώην υπερασπιστές της που είχαν επιβιώσει.

Το *Ρωσικό Χρονικό του Νέστορα Ισκενδέρη* είναι ένα αρκετά εκτενές κείμενο. Σκοπός του είναι να καταγράψει τα της πολιορκίας και της αλώσεως⁶. Στην αρχή μας παρουσιάζει την ιστορία της ίδρυσης της Κωνσταντινουπόλεως από τον Μέγα Κωνσταντίνο και στη συνέχεια αρχίζει η λεπτομερής περιγραφή της πολιορκίας και κυρίως των μαχών και των εφόδων. Περιγράφονται τα τραγικά γεγονότα της αλώσεως και οι λεηλασίες που ακολούθησαν, κατόπιν η είσοδος του *Μωάμεθ* στην Πόλη, η μετατροπή της Αγίας Σοφίας σε ισλαμικό τέμενος και η τύχη του νεκρού του τελευταίου αυτοκράτορα. Η αφήγηση κλείνει με την παράθεση χρησμών για την ανάκτηση της Πόλεως και το διωγμό των Οθωμανών και με το σύντομο βιογραφικό σημείωμα του *Ισκενδέρη*.

Το κείμενο έχει γραφεί στη ρωσική γλώσσα της εποχής του και πρέπει να υπέστη λόγια επεξεργασία περί το 1480. Ελληνικές και τουρκικές λέξεις ή φράσεις απαντούν ωστόσο στο κείμενο, που έχει γραφεί γενικότερα σε ύφος απλοϊκό. Ο *Ισκενδέρης* μας παρουσιάζει τα γεγονότα τοποθετημένα σε χρονολογική σειρά, που όμως δεν φαίνεται να είναι ικανοποιητικά ακριβής. Από το βιογραφικό σημείωμα στο τέλος του έργου του φαίνεται πως κρατούσε κάθε μέρα σημειώσεις στις οποίες αργότερα έδωσε τη μορφή ενιαίου κειμένου.

Ο ίδιος ο *Ισκενδέρης* φαίνεται πως είναι πιστός χριστιανός και έχει “φόβον Θεού”. Στο πολλές φορές αινιγματικό κείμενό του παραθέτει συνεχώς από την αρχή χρησμούς και θρύλους. Ο Μέγας Κωνσταντίνος στην ίδρυση της Κωνσταντινουπόλεως βλέπει έναν αετό να συμπλέκεται με ένα φίδι και οι σοφοί της αυτοκρατορίας του εξηγούν το σημείο. Ακόμη κατά τη διάρκεια της πολιορκίας αναφέρονται δύο αρνητικά για τους Βυζαντινούς σημεία. Στις 24 Μαΐου μεγάλη πύρινη φλόγα βγαίνει από τα παράθυρα του τρούλου της Αγίας Σοφίας και ανεβαίνει για να χυθεί στους ουρανούς. Και την τελευταία νύχτα ζοφερό σκοτάδι σκεπάζει την Πόλη και για πολύ ώρα βρέχει μεγάλες κατακόκκινες στάλες βροχής. Ακόμη στο τέλος του κειμένου γίνεται ικανή αναφορά στους χρησμούς για το *ξανθό γένος*, που θα απαλλάξει την Πόλη από τους άπιστους.

Η αφήγηση του *Ισκενδέρη* είναι πολύ ζωντανή. Οι περιγραφές των συγκρούσεων θυμίζουν σε πολλά σημεία τις στερεότυπα επαναλαμβανόμενες ομηρικές περιγραφές μαχών, ενώ παρουσιάζονται ήρωες και των δύο πλευρών. Ιδιαίτερο θαυμασμό είναι εμφανές πως τρέφει ο συγγραφέας για τον *Ιουστινιάνη*. Ενώ ως φανταστικοί πρωταγω-

⁶ Παρά το γεγονός ότι το έργο μεταφράστηκε σε αρκετές ευρωπαϊκές γλώσσες βασική παραμένει για πολλούς η έκδοση του αρχιμανδρίτη Λεωνίδα, “Povest’ o Car’ grada (ego osnovanji I vziatji Turkami v 1453 godu) Nestora-Iskandera XV veka”, *Pamiatniki drevnej pis’mennosti I iskusstva*, 11 (1886). Εδώ θα αναφέρουμε ακόμα μια μόνο πρόσφατη πολύ καλή προσπάθεια: Nestor-Iskander, *The Tale of Constantinople: of its origin and capture by the Turks in the year 1453*, by Nestor-Iskander, from the early sixteenth century manuscript of the *Troitse-Sergieva Lavra*, no. 773, translated and annotated by W. K. Hanak and M. Philip-pides, New Rochelle, A. D. Caratzas, 1998.

νιστές των εντός της Πόλεως διαδραματιζομένων φαίνονται στο κείμενο ένας Πατριάρχης καθώς και μία αυτοκράτειρα. Κατά τα άλλα η δραματική περιγραφή του *Ισκενδέρη* εμπλουτίζεται από ολόκληρες προσευχές και θρήνους του αυτοκράτορα, των αξιωματούχων, του Πατριάρχη και του κλήρου, της αυτοκράτειρας και των γυναικών της αυλής, των κατοίκων της Πόλεως, που παρουσιάζονται αντιθετικά με τις προσευχές των Οθωμανών. Επιπλέον συναισθηματικά φορτισμένη είναι η περιγραφή της εισόδου του σουλτάνου στην Αγία Σοφία και η εύρεση της κεφαλής του νεκρού αυτοκράτορα.

Ο *Ισκενδέρης* αναφέρει και περιγράφει στο έργο του τις πολιορκητικές μηχανές των Οθωμανών και κυρίως την ουγγρική *μπομπάρδα*. Αναφέρεται συγκεκριμένα σε κανόνια. Υπονοεί πως αντίστοιχα μικρότερα κανόνια διέθεταν και οι Βυζαντινοί. Όμως προς έκπληξη του αναγνώστη δεν αναφέρει τίποτε για τη διάβαση των πλοίων του σουλτάνου μέσω του Γαλατά από το Βόσπορο στον Κεράτιο. Σαφώς το *Ρωσικό Χρονικό* δεν μπορεί να αποτελέσει πηγή αξιόπιστη για τα εντός της Πόλεως. Αποτελεί όμως πηγή εν πολλοίς πολύτιμη για το οθωμανικό στρατόπεδο, με τις τόσες λεπτομέρειες που μας παραδίδει για τις θέσεις του στρατεύματος, τον οπλισμό, τις εφόδους και το κλίμα που επικρατούσε στις τάξεις των επιτιθεμένων⁷.

Το Χρονικόν του Σφραντζή

Ο *Γεώργιος Σφραντζής*⁸, γεννήθηκε στην Πόλη στις 30 Απριλίου του 1401. Διετέλεσε γραμματεύς του *Μανουήλ Β΄* και έπειτα σύμβουλος του *Κωνσταντίνου Δράγαση-Παλαιολόγου*, με τον οποίο υπήρξε και φίλος. Από το έργο του φαίνεται πως δεν ευνοούσε την Ένωση των Εκκλησιών, ωστόσο υποστήριξε πιστά την πολιτική των αυτοκρατόρων των οποίων υπήρξε σύμβουλος. Μετά την άλωση αιχμαλωτίστηκε μαζί με την οικογένειά του από τους Οθωμανούς και με δυσκολία απελευθερώθηκε. Κατέφυγε στην Πελοπόννησο και μετά το 1460 αναχώρησε με το δεσπότη *Θωμά Παλαιολόγο* για την Κέρκυρα. Εκεί μένει και το 1468 κήρεται μοναχός *Γρηγόριος*. Πεθαίνει μετά το 1477, οπότε και τελειώνει η αφήγηση του χρονικού του. Το ιστορικό έργο του καλύπτει τα τελευταία χρόνια του Βυζαντίου και τα χρόνια αμέσως μετά την άλωση⁹.

⁷ Για την αξία του *Ρωσικού Χρονικού* ως πηγής ιδέ και D. Afinogenov, “Το γεγονός της αλώσεως μέσα στα ρωσικά χρονικά”, *Η άλωση της Πόλης*, Ευαγ. Χρυσός (Επιστ. Επιμ.), Αθήνα, Ακρίτας, 1994, σελ. 221-246.

⁸ Και όχι Φραντζής, V. Laurent, “Σφραντζής et non Φραντζής”, *BZ*, 44 (1951), σελ. 373-378, και P. S. Nasturel, “Témoignages roumains sur les formes Sphrantzès et Phrantzès”, *REB*, 19 (1961), σελ. 441-443, αλλά και γενικά για το ζήτημα του ονόματος Δ. Ζακωθνού, “Σφραντζής ο Φιαλίτης”, *ΕΕΒΣ*, 23 (1953), σελ. 657-662, και Γ. Τσάρα, “Σφραντζής Φιαλίτης ή Φραντζής”, *Βυζαντινά*, 9 (1977), σελ. 123-139.

⁹ Για τον *Γεώργιο Σφραντζή* έχει υπάρξει μεγάλο ενδιαφέρον και πλήθος αρθρογραφίας. Πλήρης παρουσίαση του βίου και του έργου του σπουδαίου Βυζαντινού αξιωματούχου στο H. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία, Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, τομ. Β΄, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 2001³, μτφρ. Κ. Συνέλλη, σελ. 351-358, όπου και καταγραφή της σχετικής βιβλιογραφίας και αρθρογραφίας μέχρι πρόσφατα. Ακόμη σημαντική η αναφορά στον *Σφραντζή* στο άρθρο του Γ. Θ. Πρίντζιπα, “Οι ιστορικοί της αλώσεως”, *Η άλωση της Πόλης*, Ευαγ. Χρυσός (Επιστ. Επιμ.), Αθήνα, Ακρίτας, 1994, σελ. 64-76.

Το χρονικό του Γεωργίου Σφραντζή μας παραδόθηκε σε δύο μορφές, το *Chronikon Minus* και το *Chronikon Majus*. Στο *Chronikon Minus* ο Σφραντζής αφηγείται ουσιαστικά με συντομία τη ζωή του, δηλαδή το χρονικό διάστημα από το 1413 ως το 1477. Το *Chronikon Majus*, πολύ μεγαλύτερο σε έκταση από το *Minus*, είναι ουσιαστικά το ιστορικό του οίκου των Παλαιολόγων. Η έρευνα απέδειξε ότι το *Majus* είναι σε πολύ μεγάλο βαθμό προϊόν νόθευσης κυρίως από το μητροπολίτη Μονεμβασίας Μακάριο Μελισσηνό (μέσα ΙΣΤ΄-αρχές ΙΖ΄ αι.), αλλά και από άλλους¹⁰. Έτσι μετά βεβαιότητας μπορούμε να αποδώσουμε στο Σφραντζή μόνο το χρονικό *Minus*.

Στο *Minus* τα ιστορικά της αλώσεως περιγράφονται πολύ συνοπτικά και σε γλώσσα πολύ κοντά στη δημώδη ελληνική της εποχής. Το ύφος είναι εύκολο και χωρίς ιδιαίτερες αξιώσεις. Ο Σφραντζής αναφέρεται αρχικά στις προετοιμασίες του σουλτάνου και στην έναρξη της πολιορκίας και απαριθμεί τις δυνάμεις των αντιπάλων. Έπειτα αναφέρεται απευθείας στα γεγονότα της αλώσεως και του θανάτου του αυτοκράτορα, καθώς ακροθιγώς και στις προσωπικές του περιπέτειες. Ακολουθεί ένα εκτενέστερο τμήμα της αφήγησης, όπου ο Σφραντζής ερευνά τα αίτια της αλώσεως και στοιχειοθετεί κατηγορίες κατά παλαιών συμμάχων της αυτοκρατορίας. *Τις των Χριστιανών ή τάχα του βασιλέως της Τραπεζούντος ή των Βλάχων ή των Ιβήρων απέστειλαν ένα οβολόν ή ένα άνθρωπον εις βοήθειαν ή φανερώς ή κρυφίως; διερωτάται κάπου*¹¹ χαρακτηριστικά. Τέλος ο Σφραντζής αναφέρεται στις απέλπιδες προσπάθειες του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου από την ημέρα που ανέβηκε στο θρόνο προκειμένου να αποτραπεί το χειρότερο.

Φαίνεται πως ο Σφραντζής, παρά τις υψηλές ευθύνες που συνεπαγόταν η θέση του, έβρισκε το χρόνο να κρατά σημειώσεις κατά τη διάρκεια της πολιορκίας, τις οποίες πιθανόν έχασε όταν αιχμαλωτίστηκε. Έτσι εξηγείται το γεγονός ότι το έργο του δεν διακρίνεται από εξαιρετική χρονολογική ακρίβεια. Ως αυλικός έχει και αυτός τις προσωπικές προκαταλήψεις του και τρέφει εμφανώς αντιπάθειες, όπως για παράδειγμα για το πρόσωπο του Μέγα Δούκα Λουκά Νοταρά. Ο Σφραντζής επιμένει ιδιαίτερα στην καταγραφή του ρόλου και της πολιτικής του τελευταίου αυτοκράτορα, ενώ γενικά το κείμενό του χαρακτηρίζεται από απόλυτο σεβασμό στη μνήμη του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου, αλλά και από παράπονο για την κατάληξη των γεγονότων. Κατά τα λοιπά η αφήγησή του μπορεί να χαρακτηριστεί τίμια, αρκετά ζωντανή και πειστική.

¹⁰ Βασικά Ι. Β. Papadopoulos, "Phrantzes est-il réellement l'auteur de la grande chronique qui porte son nom?", *Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare*, 19 (1935), σελ. 179-186, Ν. Β. Τομαδάκης, *Δούκα-Κριτοβούλου-Σφραντζή-Χαλκοκονδύλη, Περί αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως (1453)*, εκδ. β', Αθήνα, 1969, σελ. 143-169. Ακόμα V. Grecu, "Georgios Sphrantzes Leben und Werk. Makarios Melissenos und sein Werk.", *BS*, 26 (1965), σελ. 62-73, και R.-J. Loenertz, "Auteur du Chronicon Majus attribué à Georges Phrantzes", *Miscellanea Giovanni Mercati III*, σειρά Studi e Testi, 123, Vatican City, 1946, σελ. 273-311.

¹¹ Georgii Sphrantzes, *Chronicon*, en Rich. Maisano (ed.), CFHB, vol. XXIX, series Italica, Consilio Academiae Nationalis Lynceorum, Romae, 1990, παρ. 36, 8, σελ. 140. (για νεοελλ. απόδ. ιδέ υποσ. 12).

Το Ημερολόγιο του Νικολό Μπάρμπαρο

Ο Νικολό Μπάρμπαρο κατέγραψε τα ιστορικά της αλώσεως στο Ημερολόγιό του, το οποίο μας παραδίδεται επεξεργασμένο από τον ίδιο μετά την άλωση υπό τον τίτλο *Giornale dell'assedio di Costantinopoli*¹². Το κείμενο, που είναι αρκετά εκτενές, είναι γραμμένο στη βενετική διάλεκτο της εποχής¹³. Στο έργο απαντούν συχνά και λέξεις ελληνικές ή τουρκικές. Το γλωσσικό ύφος είναι απλό και οι εικόνες αρκετά ζωντανές. Ο Νικολό Μπάρμπαρο κρατούσε λεπτομερείς σημειώσεις σχεδόν μέρα παρά μέρα και έτσι είναι αρκετά ακριβής στις ημερομηνίες που μας παραδίδει. Στο κείμενό του τα αφορώντα στην πολιορκία αρχίζουν με τις προετοιμασίες των δύο μερών και συνεχίζονται με την περιγραφή της έναρξης των πρώτων αψιμαχιών, των μαχών και των εφοδών. Η άλωση δίδεται επιγραμματικά, ενώ αναφέρονται αρκετά για τις μετά την άλωση βιαιότητες και την προσπάθεια των Δυτικών και δη των Βενετών να διαφύγουν. Το Ημερολόγιο κλείνει με ένα σημείωμα του συγγραφέα με στοιχειώδεις πληροφορίες για τον ίδιο και για το έργο του¹⁴ και δύο παραγράφους με πληροφορίες για κάποια γεγονότα μετά την άλωση, όπως την τραγική κατάληξη ενός *gran baron greco* – μάλλον του Λουκά Νοταρά.

Ο Μπάρμπαρο φωτίζει ιδιαίτερα στην περιγραφή του τα όσα διαδραματίστηκαν στη θάλασσα. Περιγράφει με λεπτομέρεια τις κινήσεις των αντιπάλων στόλων, την άλυσο (*cadena*) που έφραζε την είσοδο του Κερατίου, τη διαπεραίωση τμήματος του οθωμανικού στόλου από το Βόσπορο στον Κεράτιο. Ακόμη αναφέρεται εκτενώς στα κανόνια του στρατού του σουλτάνου, στους συνεχείς βομβαρδισμούς της Πόλης και, όπως είναι φυσικό, στη μεγάλη και εντυπωσιακή βομπάρδα (*bombarda grossa*) ιδιαίτερως. Μεγάλο μέρος στην αφήγησή του αφιερώνει ο Μπάρμπαρο στους Δυτικούς υπερασπιστές της Πόλεως, στην έλευση του άρχοντα Ιουστινιάνη (*Zuan Zustignan Zenovexe*), στις θέσεις που ανέλαβαν να υπερασπισθούν οι Βενετοί ευγενείς, στο φόβο που ένοιωθαν όλοι οι Δυτικοί για τα πλοία τους (*una gran paura [per] la nostra armada*), αλλά και αντιμετωπίζοντας τους άγριους γενίτσαρους (*janissari*), καθώς επίσης και στις προσπάθειες των Δυτικών να διαφύγουν μετά την άλωση.

¹² Η κλασική έκδοση του Μπάρμπαρο, E. Cornet, *Giornale dell'assedio di Costantinopoli 1453 di Nicolò Barbaro P.V. corredato di note e documenti*, Vienna, 1856 και αγγλική μετάφρ. Nikolò Barbaro, *Diary of the Siege of Constantinople*, transl. J. R. Jones, Jericho-New York, 1969. Τελευταία Γεώργιος Φραντζής-Νικόλο Μπάρμπαρο, *Η Πόλις Εάλω, Το χρονικό της πολιορκίας και της αλώσεως της Κωνσταντινούπολης*, απόδ. Γ. Κουσούνελος, Β. Α. Λάππα, Αθήνα, Νέα Σύνορα-Α. Α. Λιβάνη, 1993.

¹³ Ιδέ Α. Stussi, *Testi veneziani del Duecento e dei primi del Trecento*, Pisa, 1965, σελ. 12-83.

¹⁴ Δυστυχώς οι μόνες πληροφορίες που διαθέτουμε για τον Μπάρμπαρο είναι αυτές που μας παραδίδονται στο τέλος του Ημερολογίου του. Από τη φτωχή βιβλιογραφία παραπέμπουμε εδώ στη μικρή αλλά πλήρη αναφορά του Pertusi, *La Caduta*, τομ. Ι, σελ. 5-7, όπου αναφορά στην χειρόγραφη παράδοση του Ημερολογίου, τις εκδόσεις, τη βιβλιογραφία και το βενετικό γλωσσικό ιδίωμα του έργου (στις σελ. 8-38 του ίδιου παρατίθεται και το κείμενο). Ακόμη βλ. M. McCormi, "Barbaro, Nicolò", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. I, Επιμ. A. Kazhdan, New York-Oxford, 1991, σελ. 253, όπου και επανάληψη της περιορισμένης βιβλιογραφίας, και Ανωνύμου, "Barbaro Nicolò", *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. VI, Roma, 1954, σελ. 114-115.

Σε αρκετά σημεία φαίνεται η αντιπάθεια του *Μπάρμπαρο* για τους Γενουάτες. Χαρακτηριστικά τους αποκαλεί *i Zenovexi de Pera, nemigi de la fede cristiana* και *i maledetti Zenovexi de Pera rebeli de la fede cristiana*. Ενδιαφέρουσες είναι και οι προσφωνήσεις των δύο πρωταγωνιστών της πολιορκίας. Ο σουλτάνος αποκαλείται με κάποια ειρωνία *signor Turco* ή απαξιωτικά *perfido Turco* και *Turco pagan*, ενώ ο Βυζαντινός αυτοκράτορας *serenissimo imperador Constantin*. Και ο *Μπάρμπαρο*, όπως και όλες οι πηγές για την άλωση, αναφέρεται σε μεγάλο αριθμό προφητειών (*profetie*), αλλά και σε ένα θαυμαστό σημείο της σελήνης (*mirabel segnal in ziello*), καθώς βεβαίως και στις προσευχές και των δύο πλευρών: *Ma lor pagani tuto el zorno e tuta la notte non fexe mai altro che pregar el suo Macometo* και *e nui cristiani, tuto el dì e la note, pregavemo Dio con la sua mare Madona santa Maria e tuti santi e sante che xe in cielo*.

Η επιστολή του Λεονάρδου της Χίου

Πολύτιμη ως μαρτυρία είναι και η επιστολή του *Λεονάρδου* του Χίου (1395/6-1459 ca.)¹⁵. Είναι ένα αρκετά μεγάλο και μεστό κείμενο, γραμμένο με πυκνότητα και δομή στη λατινική γλώσσα που χρησιμοποιούσε η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία τότε. Στην επιστολή ο *Λεονάρδος* απευθύνεται στον Πάπα *Νικόλαο V* (*ad beatissimum dominum nostrum Nicolaum papam quintum*). Αρχικά εξηγεί τους λόγους που τον ώθησαν να συγγράψει αυτή την επιστολή. Ακολούθως παραθέτει κάποια επικριτικά σχόλια για τους βασικότερους πρωταγωνιστές των γεγονότων με βάση τη συμπεριφορά τους στο ζήτημα της Ενώσεως των Εκκλησιών (*unione Graecorum*), για το οποίο άλλωστε είχε και ο ίδιος βρεθεί κατά τις κρίσιμες εκείνες στιγμές στην Κωνσταντινούπολη. Το τμήμα της επιστολής όπου περιγράφονται με πλήθος λεπτομέρειες τα γεγονότα είναι και το μεγαλύτερο. Η επιστολή κλείνει με την περιγραφή της άλωσης, των λειψιασιών και των πράξεων ιεροσυλίας, την αναφορά στο τραγικό τέλος της οικογένειας του *Λουκά Νοταρά* και την κατάληξη της πόλεως του Πέραν.

Η επιστολή του *Λεονάρδου* διαφέρει σαφώς σε αρκετά σημεία από τις άλλες μαρτυρίες αυτοπτών, που εξετάσαμε ως τώρα¹⁶. Ο Λατίνος αρχιεπίσκοπος της Μυτιλήνης¹⁷ δεν ενδιαφέρεται τόσο για τον ακριβή χρόνο που έλαβε χώρα το κάθε περιστατικό που καταγράφει. Αναφέρει όμως κάποιες ημερομηνίες σημαντικές για τη λειτουργ-

¹⁵ Από τις νεώτερες εκδόσεις, εκτός της μάλλον κακής από τον Ph. Dethier στα *Monumenta Hungariae Historica*, XXII, σελ. 553-616, υπάρχει και αυτή του Pertusi, στο *La Caduta*, τομ. I, σελ. 120-171, συνοδευόμενη και από ιταλική μετάφραση. Αγγ. μτφρ. από τον J. R. Melville Jones, *The Siege of Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts*, Amsterdam, 1972, σελ. 11-41.

¹⁶ Από την περιορισμένη για το έργο του *Λεονάρδου* βιβλιογραφία ιδέ κυρίως I. Β. Παπαδοπούλου, “Η περί της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως ιστορία Λεονάρδου του Χίου”, *ΕΕΒΣ*, 15 (1939), σελ. 85-95, καθώς και το ενδιαφέρον άρθρο του G. Moravcsik, “Bericht des Leonardus Chiensis über den Fall von Konstantinopel in einer vulgärgriechischen Quelle”, *BZ*, 44 (1951), σελ. 428-436. Επίσης γενικά το κεφ. “The Siege and Fall of Constantinople (1453)”, εν Κ. Μ. Setton, *The Papacy and the Levant (1294-1571)*, τομ. II, Philadelphia, 1978².

¹⁷ Περί του βίου του *Λεονάρδου* εκτός του Pertusi, ό. π., σελ. 120-121, ιδέ και M. McCormi, “Leonard of Chios”, εν *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, Επιμ. Α. Kazhdan, New York-Oxford, 1991, σελ. 1212.

γία της αφήγησής του. Ο αναγνώστης δεν συναντά στο κείμενό του τις αναφορές των άλλων σε θρύλους, μύθους ή δεισιδαιμονικές εξηγήσεις ουρανίων σημείων. Αναφέρεται μόνον ένα ουράνιο φαινόμενο, που οι αντιμαχόμενοι το εξέλαβαν ως σημείο. Δεν υπάρχουν συνεχείς και εκτενείς περιγραφές των προσευχών και λιτανειών στην Πόλη. Μόνο μία αναφορά με θαυμασμό στην ευσέβεια των Οθωμανών: *Nos tantam religionem admirati* και στο παράξενο είδος της προσευχής τους.

Ο *Λεονάρδος* μας παραδίδει μεγάλο αριθμό ονομάτων μαχητών και από τις δύο πλευρές. Χαρακτηριστικό παράδειγμα οι *Theodorus Caristino*, *Theophilus Graecus Palaeologo*, *Chirluca* από τους Βυζαντινούς, οι *Mauritius Cataneus*, *Catarinus Contareno*, *Hieronymus Italianus*, *Leonardus de Langasco* από τους Δυτικούς, οι *Zaganus*, *Calilbasciae*, *Thuracan* από τους Οθωμανούς. Στην επιστολή περιγράφονται με λεπτομέρεια όλα σχεδόν τα γεγονότα, χωρίς να παρατίθενται περιττές, στερεότυπες εκτενείς περιγραφές μαχών ή εφοδών.

Όπως και ο *Μπάρμπαρο*, έτσι και ο *Λεονάρδος* αφιερώνει ικανό μέρος της αφήγησής του στα διαδραματιζόμενα στη θάλασσα. Και βεβαίως δεν του διαφεύγει η άλυσος του Κερατίου και οι επιτυχείς επιχειρήσεις των πλοίων των αμυνομένων ή η διαπεραίωση των πλοίων του σουλτάνου στον Κεράτιο. Παράλληλα αναφέρεται στους βομβαρδισμούς της Πόλης και στην μεγάλη μπόμπάρδα, στα λαγούμια που έσκαβαν επιτιθέμενοι και αμυνόμενοι κάτω από τα τείχη της Πόλεως, στις θέσεις που είχαν υπ'ευθύνη τους οι διάφοροι ευγενείς και, όπως όλοι, στον ηρωισμό του *Ιουστινιάνη* (*Johannes Longus de Justinianorum*).

Στο ίδιο κείμενο ο *Λεονάρδος* δεν διστάζει να επιρρίψει ευθύνες στον *Ισίδωρο*, τον *Γεννάδιο*, τον *Κωνσταντίνο Παλαιολόγο* και τα μέλη της συγκλήτου για την αποτυχία της Ενώσεως των Εκκλησιών. Αναφέρεται με δέος και θαυμασμό στην πολεμική μηχανή και ανδρεία των Οθωμανών και δη των γενιτσάρων (*genizari*). Παρουσιάζει τους Γενουάτες του Πέραν ως δειλούς. Ψέγει τον *Ιουστινιάνη*, γιατί επέλεξε έναν κοινό θάνατο λίγο μετά την άλωση, αντί να παραμείνει στη θέση του και να πεθάνει ως ήρωας, και εντέλει αποδίδει κάθε αρνητική εξέλιξη στην ανικανότητα των Βυζαντινών και την οργή του Θεού για τις αμαρτίες τους (*Deus misit Mehemet... Christianorum capitalem hostem*).

Συμπεράσματα

Κάθε μία περίπτωση εκ των τεσσάρων αυτοπτών των οποίων οι περιπτώσεις εν συντομία εξετάσθηκαν αντιπροσωπεύει με τρόπο αυθεντικό ένα διαφορετικό κόσμο. Ο *Ισκενδέρης* γράφει ως απλός άνθρωπος σχεδόν αιχμάλωτος των Οθωμανών. Βλέπει να εξελίσσεται εμπρός του ένα ιστορικό γεγονός ιδιαίτερης σημασίας και αισθάνεται την υποχρέωση να το καταγράψει. Η περιγραφή του δείχνει έλλειψη δόλου και καθαρή ματιά, αλλά και απλοϊκή δεισιδαιμονία. Ο *Σφραντζής*, αυλικός και έμπειρος πολιτικός, με αίσθημα πικρίας προσπαθεί να εντοπίσει στην πολιτική και τη διπλωματία τα αίτια της αλώσεως. Νοσταλγεί το νεκρό αυτοκράτορά του και την αυτοκρατορία του και σε μια προσπάθεια να βρει πειστικές στον ίδιον εξηγήσεις γίνεται ενίοτε σκληρός με τους ανθρώπους. Η οπτική του *Νικολό Μπάρμπαρο* είναι αυτή του Βενετού που αγαπά και ζει τη θάλασσα. Αντιπαθεί τους Γενουάτες και

συμπονά τους Βυζαντινούς. Αντιλαμβάνεται την πολιορκία ως μάχη των χριστιανών εναντίον των απίστων. Μοιάζει κατά τούτο με τον *Ισκενδέρη*, ότι δεν είχε κατά νου του να γράψει ιστορία. Ίσως για το λόγο αυτόν κατέγραψαν και οι δύο τα όσα είδαν σε ημερολόγιο.

Ο *Λεονάρδος*, περίπτωση εντελώς ξεχωριστή, είναι ένας κληρικός καριέρας. Χρόνια ολόκληρα εντρύφησε στη δυτική θεολογική σκέψη κυρίως μέσα από πραγματείες και ομιλίες στα λατινικά. Το γεγονός αυτό τον κάνει να νοιώθει το Βυζάντιο ξένο και σίγουρα υποδεέστερο της Δύσης, όχι μόνο οικονομικά ή στρατιωτικά, αλλά και πολιτισμικά, πνευματικά. Ζει την πολιορκία ως κακό που δεν στάθηκε δυνατό να αποφύγει. Παρατηρεί με αρκετή ψυχραιμία τα όσα διαδραματίζονται. Ορθολογιστής καθαρά δεν αναφέρεται σε προφητείες ή χρησμούς. Δεν αναλύεται στην καταγραφή δακρύβρεχτων προσευχών, αλλά των γεγονότων ως έχουν, χωρίς να διστάζει να ασκεί αυστηρή κριτική, όπου το κρίνει σκόπιμο.

Λυδία λίθο της διαφορετικότητας της οπτικής κάθε πηγής αποτελεί η αντιμετώπιση του ακανθώδους ζητήματος της Ενώσεως των Εκκλησιών. Ο *Σφραντζής*, καθαρά αντίθετος στην προοπτική της Ενώσεως, προσγράφει πάντως στα θετικά του *Κωνσταντίνου Β'* την φιλενωτική πολιτική του. Φαίνεται να την αντιμετωπίζει εκών άκων ως αναγκαιότητα για τη σωτηρία της Πόλεως στους έσχατους αυτούς καιρούς και δεν κατηγορεί ουδέ κατ'ελάχιστο τον αυτοκράτορά του. Ο *Ισκενδέρης* ζώντας εν μέσω “απίστων” το διπλό δράμα της αιχμαλωσίας του και της πολιορκίας δεν αναφέρεται ούτε στιγμή στην έριδα. Την αγνοεί ίσως. Ο *Μπάρμπαρο* δεν φαίνεται να επηρεάζεται από την ύπαρξη των δύο παρατάξεων, ενωτικών-ανθενωτικών. Φαίνεται απίθανο να μη γνώριζε την εσωτερική διαμάχη των Βυζαντινών, αλλά δεν αναφέρεται σε αυτήν. Και για αυτόν, όπως και για τον *Ισκενδέρη*, το διακύβευμα είναι άλλο, σπουδαιότερο και μεγαλύτερο: η Κωνσταντινούπολις. Μόνος ο Λατίνος αρχιεπίσκοπος αναφέρεται λεπτομερώς ιδίως στην αρχή της επιστολής του στο ζήτημα. Το θεωρεί μείζον τόσο, ώστε ο αναγνώστης να νοιώθει διεξερχόμενος το έργο πως τα εξιστορούμενα γεγονότα διαδραματίζονται με φόντο την άρνηση των Βυζαντινών να αποδεχθούν την Ένωση των Εκκλησιών. Η ψυχρότητά του, το μένος του κατά του Βυζαντίου εξηγούνται από τη σημασία που ο ίδιος και η δυτική Εκκλησία προσέδιδαν στο ζήτημα αυτό.

Παρά τη διαφορετικότητα των πηγών, βρίσκει κανείς σ' αυτές και αρκετά κοινά στοιχεία, όπως λόγου χάριν την επιμονή και των τεσσάρων πηγών να αναφέρονται στους Βυζαντινούς χρησιμοποιώντας το εθνικό ουσιαστικό *Έλληνες* (*Griexi, Graeci*). Η αντιμετώπιση του *Ιουστινιάνη* παρουσιάζει επίσης ενδιαφέρον. *Σφραντζής* και *Λεονάρδος*, που και οι δύο αντιμετωπίζουν τα γεγονότα ως έμπειροι περί τα πολιτικά, προβαίνουν σε σχεδόν πανομοιότυπα αρνητικά σχόλια – και ο *Λεονάρδος* είναι και πάλι πιο έντονος – για το τέλος που επέλεξε να έχει ο *Ιουστινιάνης*. Ο *Ισκενδέρης* όμως, όπως και ο *Μπάρμπαρο*, αντιμετωπίζουν τον *Ιουστινιάνη* με μεγάλο θαυμασμό και δεν σχολιάζουν καθόλου το αν έπρεπε να μείνει ή όχι επί των επάλξεων έως το τέλος.

Αντίστοιχη είναι και η περίπτωση των διαφορετικών εκδοχών για το τέλος του *Κωνσταντίνου Παλαιολόγου* και την τύχη μετέπειτα του νεκρού του, όπως και οι διάφορες αναφορές στο τέλος του *Νοταρά* και της οικογένειάς του. Ο *Σφραντζής* βεβαιώνει πως ο αυτοκράτωρ σκοτώθηκε την ώρα της αλώσεως¹⁸. Ο *Λεονάρδος* λέει πως ο *Κωνσταντίνος* έπεσε μαχόμενος στην πύλη του Αγίου Ρωμανού¹⁹. Ο *Μπάρμπαρο* παρουσιάζει δύο εκδοχές. Σύμφωνα με την πρώτη η τύχη του αυτοκράτορος παραμένει άγνωστη. Σύμφωνα με τη δεύτερη ο νεκρός του εντοπίστηκε στην “*porta*” του Αγίου Ρωμανού²⁰. Ο *Ισκενδέρης* τέλος αναφέρει ότι ο αυτοκράτωρ σκοτώθηκε μαχόμενος²¹ και η κεφαλή του παραδόθηκε στο σουλτάνο από ένα Σέρβο. Ο *Ισκενδέρης* μεταφέρει ακόμη φήμες σύμφωνα με τις οποίες το σώμα του αυτοκράτορος ενταφιάστηκε κάπου στο Γαλατά.

Βλέπει έτσι κανείς, όχι μόνο τη διαφορά της οπτικής τεσσάρων ανθρώπων, που έτυχε να ζήσουν οι ίδιοι τα γεγονότα της αλώσεως και που προέρχονταν από κόσμους διαφορετικής κουλτούρας και παραδόσεων, αλλά και τα σημεία όπου οι οπτικές όλων τους ή κάποιων εξ αυτών συγκλίνουν αναπάντεχα. Αυτό ακριβώς είναι ένα από τα στοιχεία που διακρίνουν τα σπουδαία ιστορικά γεγονότα από τα λιγότερο σημαντικά, ότι δηλαδή επιδέχονται πολλών και διαφορετικών ερμηνειών και προσεγγίσεων, όπως ακριβώς συνέβη και συμβαίνει και με την περίπτωση της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως.

¹⁸ Georgii Sphrantzae, *Chronicon*, ed. Rich.Maisano, CFHB, vol. XXIX, series Italica, Consilio Academiae Nationalis Lynceorum, Romae, 1990, παρ. 35, 9, σελ. 134.

¹⁹ Pertusi, *La Caduta*, τομ. I, παρ. 43, σελ. 164-165.

²⁰ E. Cornet, *Giornale dell'assedio di Costantinopoli 1453 di Nicolò Barbaro P.V. corredato di note e documenti*, Vienna, 1856, στ. 847-851.

²¹ Pertusi, *La Caduta*, τομ. I, σελ. 267 κ.ε., παρ. 36-37.

ΜΟΣΧΟΣ ΜΟΡΦΑΚΙΔΗΣ

Πανεπιστήμιο Γρανάδας

C.E.B.N.Ch.

Η Άλωση της Κωνσταντινούπολης στο χρονικό του Alonso de Palencia.

Το Βυζάντιο και η Κωνσταντινούπολη, προσήλκυσαν την προσοχή των ισπανών συγγραφέων του Μεσαίωνα από την όψιμη κυρίως περίοδο, όταν οι σχέσεις των κρατών της Ιβηρικής με την ανατολική Μεσόγειο πήραν άγνωστες μέχρι τότε διαστάσεις. Μεταξύ όσων ασχολήθηκαν περιστασιακά με την Κωνσταντινούπολη¹, συγκαταλέγεται ο Alfonso Fernández de Palencia (1423-1492)², Βασιλικός χρονικογράφος και Γραμματέας της Λατινικής Αλληλογραφίας του Ερρίκου Δ΄ της Καστίλλης (1454-1474)³ και σημαντικό πρόσωπο της παρασκηνιακής διπλωματικής ζωής της Ιβηρικής Χερσονήσου ως το 1476⁴. Το κείμενο του χρονικού του, που αναφέρεται στην άλωση, διέφυγε της προσοχής του Α. Pertusi⁵ και συνεπώς αποτελεί μια άγνωστη αλλά και ενδιαφέρουσα σκοπιά του γεγονότος.

¹ Το θέμα έθιξε ο G. Morocho Gayo, “Constantinopla: historia y retórica en los cronistas Alonso de Palencia y Pedro de Valencia”, στο P. Bádenas - J. M. Egea (Επιμ.), *Oriente y Occidente en la Edad Media. Influjos bizantinos en la cultura occidental*, Vitoria, 1993, σελ. 151-173.

² Για τη βιογραφία του βλ. Α. Paz y Meliá, *Décadas Latinas de Palencia, publicadas con el título Crónica de Enrique IV*, στη σειρά “Biblioteca de Autores Españoles”, τόμ. 257, Madrid, Ed. Atlas, 1904, σελ. IX-XXVII και Rafael Alemany, “Acerca del supuesto origen converso de Alfonso de Palencia”, *Estudi General*, 1 (1981), σελ. 35-40.

³ T. Rodríguez, “El cronista Alfonso de Palencia”, *La Ciudad de Dios*, 14 (1888), σελ. 17-26, 77-87, 149-156, 224-229, 298-303 και J. Puyol, “Los cronistas de Enrique IV [IIIª parte]: Alfonso de Palencia”, *Boletín de la Real Academia de Historia*, 89 (1921), σελ. 11-28.

⁴ Α. Μ. Fabie, *Vida y escritos de Alonso de Fernández de Palencia, Discurso de recepción en la Academia de la Historia* (leído el 4 de abril de 1875), Madrid, 1875 και Α. Paz y Meliá, *El cronista Alonso de Palencia; su vida y sus obras; sus Décadas y las crónicas contemporáneas. Ilustraciones de las Décadas y notas varias*, Madrid, 1914 και του ίδιου, “Noticia de la vida y obras de A. Fernández de Palencia”, στο *Crónica de Enrique IV*, I, Madrid, Atlas (“Biblioteca de Autores Españoles”, nº 257), 1973, σελ. IX-LXIV.

⁵ Α. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, τόμ. Α΄: *Le testimonianze dei contemporanei* και τόμ. Β΄: *L'eco nel mondo*, Milano, 1976 (1999²).

Ο Alfonso Fernández de Palencia, ευρύτερα γνωστός ως Alonso de Palencia, αποτελεί χαρακτηριστική μορφή του προαναγεννησιακού κλίματος της Καστίλλης⁶. Μαθήτευσε κοντά στους ουμανιστές επισκόπους του Burgos, Alfonso de Santa María και Alfonso de Cartagena, ο κύκλος του οποίου διακρίθηκε από έναν σαφέστερο διεθνή προσανατολισμό⁷. Κατά την παραμονή του στην Ιταλία δέχθηκε, μεταξύ άλλων, την διδασκαλία του Βησσαρίωνα (ως το 1453), του Γεωργίου του Τραπεζούντιου και του Ιωάννη Λάσκαρη⁸. Το έργο του⁹ καλύπτει τον χώρο της ρητορικής¹⁰, της επιστολογραφίας¹¹, της λεξικογραφίας¹², της γεωγραφίας¹³, της αγιολογίας¹⁴ και της ιστορίας, ενώ ασχολήθηκε επίσης και με τη μετάφραση κλασικών συγγραφέων¹⁵.

⁶ R. B. Tate, “The civic Humanism of Alfonso de Palencia”, *Renaissance and Modern Studies*, 5, 2 (1979), σελ. 25-44.

⁷ F. Rubio, “Don Juan II de Castilla y el movimiento humanístico de su reinado”, *La Ciudad de Dios*, 168 (1955), σελ. 55-100.

⁸ Για τις σχέσεις του με έλληνες λόγιους της Ιταλίας βλ. R. Alemany Ferrer, “En torno a los primeros años de formación y estancia en Italia del humanista castellano Alonso de Palencia”, *Revista de Ciencias Humanas*, (1978), σελ. 61-72, G. Morochó, *ό. π.*, σελ. 153-156 και C. Real Torres, “La presencia de Grecia en el humanismo castellano. Relaciones entre Oriente y Occidente: la influencia bizantina en el humanismo castellano”, στο I. García Gálvez (Επιμ.), *Grecia y la tradición clásica*, τόμ. Β’, La Laguna-Tenerife, 2002, σελ. 627-640.

⁹ Βλ. σχετικά J. Durán Barceló, “Bibliografía de Alfonso de Alfonso de Palencia”, *Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 9 (Cuaderno Bibliográfico nº 12) (1995), σελ. 289-349 και κυρίως σελ. 291-311.

¹⁰ Από τα ρητορικού χαρακτήρα έργα του σώζονται τα: *Ad nobilissimum sapientissimumque dominum Alfonso de Velasco in funebrem abulensis famosissime praesulis* (1455), *Batalla campal entre los perros y los lobos* (1457) και *De perfectione Militaris Triumphi* (1459), αλληγορία για τις διαμάχες της Καστίλλης με την Αραγωνία, με εμφανή, για ορισμένους, επιρροή του Βησσαρίωνα. Έχουν χαθεί τα *De vera sufficiencia ducum atque legatorum*, *La perfección del Triunfo* (1459), *De adulatoriis salutationibus laudatio nunque epictetis opinionem, non rationne usatis*. Βλ. σχετικά J. Durán Barceló, *Obra poética, retórica y filosófica moral de Alfonso de Palencia. Ediciones críticas del De Perfectione militaris triumphi y la perfección del triunfo* (Ph. D. Dissertation, University of Michigan), Michigan, 1992.

¹¹ R. B. Tate - R. Alemany (ed. y trad.), *Alfonso de Palencia, “Epistolas latinas”*, Bellaterra (Barcelona), 1984.

¹² Θεωρείται πρόδρομος της ισπανικής λεξικογραφίας. Έγραψε τη μελέτη *De synonymis elegantibus libri III* (1472) και το δίγλωσσο λεξικό *Universal Vocabulario en latín y en romance* (1488).

¹³ Σώζεται το *Compendiolum breve, quo civitatem, oppidorum atque fluminum nomina hispanorum innotescant* (1482). Βλ. σχετικά R. B. Tate - A. M. Mundo, “The Compendiolum of Alfonso de Palencia: a humanist treatise on the geography of the Iberian Peninsula”, *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 5, 2 (1975), σελ. 253-278 και R. B. Tate, “La geografía humanística y los historiadores españoles del siglo XV”, στο P.S.N. Russell-Gebbett (ed.), *Belfast Papers in Spanish and Portuguese*, Belfast, 1979, σελ. 237-42.

¹⁴ Συνέγραψε το χαμένο σήμερα *Vita beatissimi Alfonsi archipresulis toletani* (1475).

¹⁵ Μετάφρασε στα ισπανικά τους *Παράλληλους βίους* (*La vida de los varones ilustres griegos y romanos*) του Πλούταρχου (1491) και τον *Ιουδαϊκό πόλεμο* του Φλάβιου Ιώσηπου (*Guerras de los judíos con los romanos Contra και Apion Gramático*) του Φλάβιου Ιώσηπου (1492).

Από τα ιστορικού χαρακτήρα έργα του σώζονται τα *Gesta Hispanensia ex annalibus suorum dierum colligentis* (1477), *Decas quarta hispanensium gestorum* και *Bellum adversus Granatensis* (1482-1489), ενώ έχουν χαθεί τα *Antiquitatem hispaniae gentis libri I-X* και *XI-XX* (1460) και *Canarorum in insulis fortunatis habitantium mores atque superstitiones profecto mirabiles* (1482). Στον ίδιο αποδίδεται επίσης το σύγγραμμα *Relación verdadera de lo acaecido en la prisión del rey chico de Granada en el Arroyo que llaman de Martín González, el día 21 [22 de Abril del año 1483]*.

*

Εξχωριστή θέση στο σύνολο της εργογραφίας του Alonso de Palencia κατέχει το *Gesta Hispanensia ex Annalibus suorum dierum colligentis*, γνωστό και ως *Δεκάδες* (*Décadas*)¹⁶. Πρόκειται για έργο όπου, σε αντίθεση με τους χρονικογράφους του ΙΕ΄ αι.¹⁷, γίνεται πλέον εμφανής η εξοικείωση του συγγραφέα με την κλασική γραμματεία όπως δείχνει η ίδια η ονομασία “Δεκάδες”, που βασίζεται στη συγκεκριμένη διάταξη των 142 βιβλίων του *Ab urbe condita libri* του Τίτου Λίβιου. Σαφής επίσης είναι η επιρροή το Flavio Biondo (*Roma triumphans* και *Roma instaurata*), πρόδρομου της ιστοριογραφίας των Νεότερων Χρόνων, και πιθανότατα των ουμανιστών ιστορικών Poggio Bracciolini και Leonardo Bruni με τους οποίους ήλθε σε επαφή κατά την παραμονή του στην Ιταλία¹⁸. Επιηρεασμένος λοιπόν από τους αρχαίους ιστορικούς και από τις ανθρωπιστικές θεωρίες για την ιστορία¹⁹, ο Alonso de Palencia απομακρύνθηκε από τα μεσαιωνικά πρότυπα των χρονικών της Καστίλλης και προσανατολίστηκε προς την σύνταξη μιας ευρύτερης ιστορίας της Ιβηρικής²⁰, γεγονός που τον εντάσσει στο στενό κύκλο του πρώιμου ουμανισμού της ισπανικής ιστοριογραφίας²¹.

¹⁶ Κριτική έκδοση των B. Tate & J. Lawrance, *Alfonso de Palencia, “Gesta Hispanensia ex annalibus suorum diebus collecta”*, 2 τόμ., Madrid, Real Academia de la Historia, 1998 και 1999. Ισπανική μετάφραση του A. Paz y Meliá, *Décadas Latinas de Palencia...*, ό. π., τόμ. 257, 258, 267, Madrid, 1904 και 1912 (1973²).

¹⁷ Για τον χαρακτήρα των χρονικογράφων της Καστίλλης βλ. Robert B. Tate, “The official chronicler in the fifteenth century: A brief survey of Western Europe”, *Nottingham Medieval Studies*, 51 (1997), σελ. 157-185.

¹⁸ C. Real Torres, “La presencia de Grecia en el humanismo castellano...”, ό. π., σελ. 632-633.

¹⁹ Σημαντικό για τη διαμόρφωση της ιστορικής σκέψης του υπήρξε το *Rhetoricorum libri quinque* του Γεώργιου του Τραπεζούντιου.

²⁰ R. Alemany, “La aportación de Alonso de Palencia a la historiografía peninsular del siglo XV”, *Anales de Literatura Española. Universidad de Alicante*, 2 (1983), σελ. 187-205; R. B. Tate, “Las décadas de Alfonso de Palencia”, *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza: La sociedad medieval andaluza: grupos no privilegiados*, Jaén, 1984, σελ. 5-23 και M. M. Dubrasquet Pardo, *Alonso de Palencia, Historien: Études sur les “Gesta Hispanensia”*, Paris, 2002.

²¹ C. Caselles, “Alfonso de Palencia y la historiografía humanista” (Ph. D. Dissertation, City University of New York, 1991) και R. B. Tate, “The civic humanism of Alfonso de Palencia”, *Renaissance and*

Οι Δεκάδες, που σε γενικές γραμμές βασίζονται σε ένα αμάλγαμα αρχών²², παρουσιάζουν την εικόνα μιας τυπικής μεταβατικής περιόδου όπου:

α) Παραμένουν σημαντικά στοιχεία της μεσαιωνικής χρονογραφίας όπως:

- Ο καθοριστικός για την έκβαση των γεγονότων ρόλος της *Θείας Πρόνοιας*.
- Ο *ρεαλισμός*, οι μακάβριες λεπτομέρειες και τα *τερατολογικά στοιχεία*, που βρίθουν στο κείμενο.

β) Γενικεύεται η χρήση της ρητορικής με ηθικοδιδασκτικούς σκοπούς ως επίδραση της ιταλικής ουμανιστικής ιστοριογραφίας²³.

γ) Το ύφος του είναι επίπλαστο, περίπλοκο και με τάση να πλατειάζει, ενώ η γλώσσα του (λατινική) είναι πομπώδης και ρηχή.

δ) Η επιρροή της κλασικής ιστοριογραφίας γίνεται εμφανής τόσο στη μέθοδο εργασίας, όσο και στην τεχνική της αφήγησης, όπου:

- Η *αλήθεια* η *ιστορική ακρίβεια* και η *παρρησία* παρουσιάζονται, θεωρητικά τουλάχιστον, ως βασικοί στόχοι του έργου.

- Η διπλωματική δράση και η προσωπική ζωή του συγγραφέα, τον μεταβάλλουν συχνά σε *αυτόπτη μάρτυρα* ή σε συμπρωταγωνιστή των γεγονότων που εξιστορεί.

- Ο παράγοντας *τύχη* λαμβάνεται υπόψη για την αιτιολόγηση της ιστορικής εξέλιξης.

- Η *ρητορική* επηρεάζει άμεσα το ύφος του κειμένου, ιδιαίτερα στις περιγραφές των προσώπων, τα οποία υπεισέρχονται στην αφήγηση ανάλογα με την σπουδαιότητα του ιστορικού τους ρόλου και λόγου.

Το συγκεκριμένο έργο, χαρακτηρίστηκε συχνά ως μια απλή εξιστόρηση των γεγονότων, όπου ο συγγραφέας, κινείται από το πάθος, υπερβάλλει στις κρίσεις του και μεροληπτεί εις βάρος των πρωταγωνιστών της ιστορίας του. Για άλλους πρόκειται για κείμενο του “πλέον αξιόπιστου ισπανού συγγραφέα της εποχής”, στο οποίο ο σύγχρονος ιστορικός είναι αναγκασμένος να ανατρέχει συχνά²⁴. Σε γενικές όμως γραμμές ο A. de Palencia θεωρείται παρατηρητικός, διεισδυτικός και ευφυής, ενώ η μεροληπτικότητα και η εκδικητικότητά του αντιμετωπίζονται με σχετική

Modern Studies, 23 (1979), σελ. 25-44.

²² R. B. Tate, “Alfonso de Palencia y los preceptos de la historiografía”, *Actas de la III Academia Literaria Renacentista*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, σελ. 37-51 και του ίδιου “Las Décadas de Alfonso de Palencia: un análisis historiográfico”, στο J. M. Ruiz Veintemilla (Επιμ.), *Estudios dedicados a James Leslie Brooks*, Barcelona, Puvill, 1984, σελ. 223-241.

²³ D. J. Wilcox, *The development of florentine humanist historiography in the Fifteenth Century*, Cambridge-Massachusetts, 1969, p. 4 και C. Real Torres, , *ό. π.*, σελ. 632-633.

²⁴ Για την αξιολόγηση του ιστορικού του έργου του βλ. I. Val Valdivieso, “La reina Isabel en las crónicas de Diego de Valera y Alonso de Palencia”, στο J. Valdeón Baruque (Επιμ.), *Visión del reinado de Isabel la Católica*, Valladolid, 2004, σελ. 67 y 70 και R. B. Tate, “La sociedad castellana en la obra de Alfonso de Palencia”, *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza*, Jaén, 1984, σελ. 5-23.

επιφύλαξη, δεδομένης της καθολικής κατάπτωσης των ηθών (στην πολιτική και εκκλησιαστική ζωή) της περιόδου που πραγματεύεται.

Σε μια περίοδο κατά την οποία η χρονογραφία έχει ως κεντρικό άξονα τον μονάρχη στην υπηρεσία του οποίου βρίσκεται ο εκάστοτε επίσημος χρονοκογράφος²⁵, οι σχετικά εκτεταμένες αναφορές του Alonso de Palencia στην ελληνική Ανατολή αποτελούν ιδιάζουσα εξαίρεση²⁶. Το γεγονός οφείλεται αναμφίβολα στην ιστορική του σκέψη, που τείνει προς μία περισσότερο διεθνή θεώρηση των πραγμάτων, αλλά και στις σχέσεις που ανέπτυξε κατά την παραμονή του στην Ιταλία (1441-1455) με κύκλους των Ελλήνων της διασποράς, οι οποίοι δραστηριοποιούνταν για την οργάνωση σταυροφορίας²⁷. Είναι βέβαιο ότι επηρεάστηκε από τον Γεώργιο τον Τραπεζούντιο, με τον οποίο συνέπεσε από το 1452 ως το 1455 στην αυλή του Alfonso Ε΄ της Αραγωνίας (1416-1458) στη Νάπολη²⁸ και διατήρησε την επαφή μετά την αναχώρησή του από την Ιταλία²⁹. Όπως μαρτυρούν οι επιστολές του προς τον ίδιο μονάρχη (1442) και προς τους ποντίφικες Ευγένιο Δ΄ (1438) και Νικόλαο Ε΄ (1452)³⁰, ο Τραπεζούντιος προωθούσε την ιδέα της σταυροφορίας για τη διάσωση της Κωνσταντινούπολης, πριν αναπτύξει τις ιδιάζουσες σχέσεις του με τον Μωάμεθ Β΄ και τις θεωρίες του για την συνένωση του Χριστιανισμού και του Ισλάμ σε μία θρησκεία³¹. Ιδιαίτερη επιρροή δέχθηκε επίσης από τον Βησσαρίωνα, στον κύκλο

²⁵ R. B. Tate, "El cronista real castellano durante el siglo XV", στο *Miscelánea Pedro Sáinz Rodríguez* (III), 1986, σελ. 659-668.

²⁶ Είναι χαρακτηριστικό ότι στο *Χρονικό του Ιωάννη Β΄* της Καστίλλης (1419-1454) [βλ. έκδ. του C. Rosel, *Crónicas de los reyes de Castilla*, Madrid, 1953, Σειρά Biblioteca de Autores Españoles, 68, σελ. 694], γίνεται μόνο μια απλή αναφορά για το θέμα της Άλωσης: "Τον ίδιο καιρό, εξ αιτίας των αμαρτιών των χριστιανών, που ο Θεός μερικές φορές τιμωρεί με φανερές και έκδηλες πληγές, πάρθηκε η Κωνσταντινούπολη από τους Τούρκους και σκοτώθηκε ο Αυτοκράτορας των Ελλήνων με άλλους πολλούς ιππότες και άλλους ανθρώπους. Όμως ο Άγιος Πατέρας με άλλους μεγάλους πρίγκηπες θέλει να αρχίσει με τη βοήθεια του Κυρίου το έργο της ανάκτησης: ελπίζουμε στο θείο έλεος ότι θα ανακαταληφθεί". Για άλλες αναφορές Ισπανών στο θέμα της άλωσης βλ. A. Pertusi, *Testi inediti e poco noti sulle caduta di Constantinopoli*, Bologna, 1983, σελ. 26 και R. Schwoebel, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, Newkoop, 1967.

²⁷ Βλ. Μ. Ι. Μανούσκακας, "Εκκλησίες των ελλήνων λογίων της Αναγεννήσεως προς τους ηγεμόνες της Ευρώπης για την απελευθέρωση της Ελλάδας", *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, τόμ. 59 (1984), 1985, σελ. 194-249.

²⁸ Βλ. σχετικά A. Soria, *Los humanistas de la corte de Alfonso Magnanimus según los Epistolarios*, Granada, 1956 y F. Gerone, "La política orientale di Alfonso d'Aragona", στο *Archivio Storico per la Provincia Napolitana*, 27 (1902), σελ. 3-93, 380-456, 555-634, 774-852 και 28 (1903), σελ. 154-212.

²⁹ Όπως μαρτυρεί η αλληλογραφία που είχε μαζί του. Βλ. σχετικά J. Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond*, Medieval and Renaissance texts and studies, New York, 1984, J. Durán Barceló, "Bibliografía...", ό. π., σελ. 301-302 και A. Pertusi, *Testi inediti...*, ό. π., σελ. 68-71.

³⁰ *Pro defenda Europa et Hellesponti claustra exhortatio*.

³¹ Γ. Ζώρας, *Γεώργιος ο Τραπεζούντιος και αι προς Ελληνοτουρκικήν συνεννόησιν προσπάθειαι αυτού*, Αθήνα, 1954 και A. Mercati, "La due lettere di Giorgio di Trebizonda à Maometto II", *Orientalia Cristiana Periodica*, 9 (1943), σελ. 65.

του οποίου εισήλθε κατά τη διάρκεια της παραμονής του στη Ρώμη³². Αναπόφευκτα λοιπόν, η είδηση της Άλωσης τον εντυπωσίασε βαθιά, όπως και όλο το περιβάλλον του επιφανούς κληρικού και ανθρωπιστή. Το τραγικό συμβάν, το οποίο θεωρεί ότι επισκίασε ακόμη και την είδηση της εκτέλεσης του ισχυρού άνδρα της Καστίλλης, condestable Álvaro de Luna, παρέμενε στη μνήμη του ακόμη νωπό όταν έγραφε τις *Δεκάδες* περί το 1477³³.

Με έκδηλο ρητορικό ύφος, που ορισμένοι αποδίδουν στην κακή επιρροή του κύκλου των ελλήνων διανοούμενων της Ιταλίας³⁴, αναφέρεται στους ανθενωτικούς, ενώ παράλληλα εκφράζει το κλίμα που επικρατούσε στο περιβάλλον του Βησσαρίωνα.

Είναι επίσης εμφανής η επιρροή που του ασκεί το ιστορικό-πολιτικό πλαίσιο της εποχής, το οποίο σε γενικές γραμμές χαρακτηρίζεται από:

- τη βαθιά κρίση της Λατινικής Εκκλησίας μετά από μια ταραγμένη περίοδο διαίρεσης·
- την ανικανότητα των προκαθήμενων της Ρώμης για να αντιμετωπίσουν τα μεγάλα προβλήματα της χριστιανοσύνης·
- τη διαφορά και τη μετριότητα του υψηλού Κλήρου στη Ρώμη, αλλά και στις κατά τόπους Εκκλησίες·
- την έλλειψη πολιτικής ενότητας στην Ευρώπη, οι λαοί της οποίας η οποίας αλληλοσπαράσσονταν από τον Εκατονταετή Πόλεμο·
- την έλλειψη ενότητας μεταξύ των αντιμαχόμενων κρατών της Ιβηρικής Χερσονήσου και τη διαφθορά και μετριότητα της πολιτικής ζωής της Καστίλλης·
- τη μακρόχρονη σύγκρουση με το Ισλάμ, που εστιαζόταν στην οθωμανική επεκτατικότητα και στην ισπανική reconquista στο αραβικό βασίλειο της Γρανάδας³⁵.

Για τον Α. de Palencia στυλοβάτες της Ευρώπης και του ευρωπαϊκού πολιτισμού, στον οποίο εντάσσει και τη χριστιανική Ανατολή, είναι η χριστιανική θρησκεία και η ελληνορρωμαϊκή παράδοση. Συνεπώς, η ενότητα της χριστιανοσύνης και η χάραξη κοινής γραμμής ενάντια στην απειλή του Ισλάμ πρέπει να αποτελέσει τη βάση της πολιτικής σκέψης και πράξης όχι μόνο στην Ιβηρική, αλλά και στον ευρύτερο ευρωπαϊκό χώρο. Συμβαδίζοντας λοιπόν με τον Βησσαρίωνα, προβάλλει την ιδέα της Σταυροφορίας ως πρωταρχικό πολιτικό στόχο.

³² R. Alemany, “En torno a los primeros años de formación y estancia en Italia del humanista castellano Alonso de Palencia”, *Revista de Ciencias Humanas*, 3 (1978), σελ. 61-72.

³³ Για τον απόηχο της άλωσης στην ισπανική λογοτεχνία του ΙΕ΄ αι. βλ. G. Morocho Gayo, “Constantinopla...”, *ό. π.*, σελ. 158-159. Γενικότερα για την άλωση και τους λαούς της Ιβηρικής Χερσονήσου βλ. S. Cirac Estopañan, *Bizancio y España. La caída del Imperio Bizantino y los españoles* (Discurso leído el 3 de abril del 1954 en el Aula Magna de la Universidad), Barcelona, 1954.

³⁴ G. Morocho Gayo, “Constantinopla...”, *ό. π.*, σελ. 154 κ.έ.

³⁵ J. E. López de Coca Castañer, “Mamelucos, otomanos y caída del Reino de Granada”, *España Medieval*, 28 (2005), σελ. 229-258 και E. Benito Ruano, *Granada o Constantinopla*, ένθετο nº 79 του *Hispania*, 20 (1960).

Η εξάρτηση από την κλασική παιδεία, παρά τα αρνητικά της αποτελέσματα στο ύψος, αποδεικνύεται σε τελική ανάλυση ευεργετική, διότι τον απομακρύνει από την παράδοση της χρονογραφίας. Η μέθοδος και οι προθέσεις του αποκαλύπτουν έναν λόγιο, ιστορικό και άνθρωπο της δράσης, που σε αντίθεση με τους έμμισθους χρονοκογράφους του καιρού του³⁶, παύει να είναι ο τυπικός κόλακας της Αυλής και, συνεπώς, αποφεύγει το πανηγυρικό ύφος και την ωραιοποίηση των πραγμάτων.

Δεδομένου ότι οι περισσότεροι μονάρχες και ισχυροί της εποχής υπήρξαν αντικείμενα της ανελέητης κριτικής του A. de Palencia, οι *Δεκάδες* μπορούν να χαρακτηριστούν ως “απόκρυφο” έργο, που παρέμεινε ανέκδοτο επί αιώνες στο μοναστήρι las Cuevas της Σεβίλλης, όπου και συνεγράφη³⁷. Σχετικά με το πρόβλημα της παράδοσης του κειμένου, των μεταφράσεων και της πιθανής πλαστογραφίας του, αξίζει να υπογραμμιστεί η θεωρία των Prescott και Clemencín, σύμφωνα με την οποία ο A. de Palencia έγραψε πρώτα τις *Δεκάδες* στα λατινικά για την πνευματική ελίτ της εποχής και στη συνέχεια στη γλώσσα της Καστίλλης (*Χρονικό του Ερρίκου Δ΄*) για ένα ευρύτερο κοινό.

*

Στο σχετικό με την άλωση κείμενο, ο συναισθηματικά φορτισμένος συγγραφέας καθιστά εξ αρχής σαφές ότι μοναδική του πρόθεση είναι να αναλύσει τα αίτια που την προκάλεσαν και που, σε τελική ανάλυση, συνοψίζει στη στρατιωτική ευφύια των τούρκων σουλτάνων και στην ανικανότητα και ολιγωρία των χριστιανών ηγεμόνων και των προκαθήμενων της Ρώμης. Δεδομένου όμως ότι η στενή του σχέση με τον Alfonso Ε΄ της Αραγωνίας καθόρισε σε μεγάλο βαθμό την πολιτική του σκέψη και πράξη, επιβάλλεται μια ιδιαίτερα προσεκτική ανάλυση της διήγησής, όπου είναι εμφανές ότι:

α) Αποσιωπά συστηματικά τη σκοτεινή τακτική και την ολιγωρία του αραγόνιου βασιλέα κατά τη διάρκεια της πολιορκίας της Κωνσταντινούπολης, γεγονός είναι ιδιαίτερα σημαντικό αν ληφθεί υπόψη ότι ήταν ο μοναδικός μονάρχης της εποχής με τη δυνατότητα να επέμβει αποτελεσματικά και ότι για τον σκοπό αυτό εισέπραξε από τον Πάπα Νικόλαο Ε΄ το ποσό των 200.000 φιορινιών³⁸.

β) Η αρνητική του προδιάθεση έναντι του Πάπα Ευγένιου Δ΄ μπορεί να αποδοθεί στη βενετική καταγωγή του δεύτερου³⁹, κυρίως όμως οφείλεται στην πολιτική διαμάχη της *Σύνοδου της Βασιλείας* (1435-1438). Ως γνωστό, η εξουσία του αμφισβητήθηκε από

³⁶ Μια σύγκριση των *Δεκάδων* με τα χρονικά της εποχής κάνει ο A. Paz y Meliá, *Décadas Latinas...*, ό. π., τομ. 257, σελ. XXXVII-XLVIII.

³⁷ Από το χειρόγραφο αυτό προέρχεται το αντίγραφο της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Μαδρίτης (ms. G-226) γραμμένο το 1774 από τον φραγκισκανό μοναχό fray Miguel Alarcón.

³⁸ W. Brandmüller, “Η αντίδραση της Ρώμης στην πτώση της Κωνσταντινουπόλεως”, στο Ε. Χρυσός (Επιμ.), *Η άλωση της Πόλης*, Αθήνα, 1994, σελ. 176-177.

³⁹ R. B. Tate & Jeremy Lawrance (ed.), *Alfonso de Palencia*, “*Gesta Hispaniensia...*, ό. π., τομ. I, σελ. 90.

το *Συνοδικό Κίνημα*, το οποίο κινήθηκε προς τον περιορισμό της παπικής εξουσίας οδηγώντας την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία στα πρόθυρα του σχίσματος. Το 1439 η Σύνοδος ψήφισε την καθάρηση του Ευγένιου, ο οποίος όμως κατόρθωσε τελικά να επικρατήσει, γεγονός στο οποίο συνετέλεσε σημαντικά η απόφαση των Βυζαντινών να διαπραγματευθούν με τον ίδιο την ένωση των Εκκλησιών και να συμμετάσχουν στην *Σύνοδο της Φερράρας-Φλωρεντίας* (1431-1445)⁴⁰. Στην διένεξη που έλαβε ευρείες πολιτικές διαστάσεις η πολιτική του Alfonso Ε΄ της Αραγωνίας ήταν εμφανώς φιλοσυνοδική.

γ) Η αξιολόγηση του Πάπα Νικόλαου Ε΄ ως ανθρώπου επηρεασμένου από ένα ανόητο περιβάλλον και ανίκανου να εκτιμήσει την κρισιμότητα της κατάστασης μπορεί επίσης να αμφισβητηθεί με σοβαρά επισχειρήματα. Είναι γνωστό ότι ο Νικόλαος επέδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον τόσο για την συνέχιση της πολιτικής της ένωσης των Εκκλησιών όσο και για την διάσωση της πόλης⁴¹.

δ) Θεωρώντας ως άμεσο αίτιο της άλωσης την καταστροφική έκβαση της μάχης της Βάρνας (1444) και ως έμμεσο υπαίτιο της ίδιας τον καρδινάλιο Φραγκίσκο Κοντολμάρο, υποπίπτει, εσκεμμένα ή μη, σε πληθώρα λαθών και παραλήψεων:

- Αγνοεί τη θέση της μάχης, την οποία τοποθετεί σε σημείο βορείως του Δούναβη!
- Αποσιωπά το γεγονός ότι ο χριστιανικός συνασπισμός –στον οποίο αρχικά συμμετείχαν και οι ηγεμόνες Γεώργιος Μπράνκοβιτς της Σερβίας, Βλάδος της Βλαχίας και Σκεντέρμπεης της Αλβανίας– καταπάτησε τη συνθήκη ειρήνης, την οποία είχε υπογράψει το 1444 με τον Μουράτ Β΄ (1421-1451) με προτροπή του καρδινάλιου Τσεζαρίνι.

- Αγνοεί (;) ότι επικεφαλής των τουρκικών δυνάμεων ήταν ο Μουράτ Β΄, ο οποίος, ενώ είχε παραδόσει την εξουσία στον υιό του Μωάμεθ Β΄, επανήλθε εσπευσμένα στην εξουσία ως τιμωρός των καταπατητών της συνθήκης.

- Παρουσιάζει μια τελείως παραμορφωμένη εικόνα της δράσης του Ουνιάδη στην εν λόγω μάχη⁴².

⁴⁰ A. Papadakis - J. Meyendorff, *The Christian East and the Rise of the Papacy. The Church 1071-1453*, 1994 (ελληνική μετάφραση του Στ. Ευθυμιάδη, *Η χριστιανική Ανατολή και η άνοδος του παπισμού. Η Εκκλησία από το 1071 έως το 1453*, Αθήνα, 2003, σελ. 579-583.

⁴¹ Βλ. B. Tate & J. Lawrance (ed.), *Alfonso de Palencia, "Gesta Hispaniensis..."*, ό. π., σελ. 90, σημ. 80 και C. Marinisco, "Le pape Nicolas V (1447-1455) et son attitude envers l'Empire byzantine", στο *Actes du IV^e Congrès International des Études Byzantines, Σόφια, 1934* (=Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgar, tom. IX), 1935, σελ. 331-342 (Φωτοτυπική ανατύπωση, Kraus Reprint, Nendeln / Liechtenstein, 1978) και W. Brandmüller, "Η αντίδραση της Ρώμης στην πτώση της Κωνσταντινουπόλεως", στο Ε. Χρυσός (Επιμ.), *Η άλωση της Πόλης*, ό. π., σελ. 167-190.

⁴² Για τη μάχη της Βάρνας βλ. F. Pall, "Autour de la Croisade de Varna", *Académie Roumaine, Bulletin de la Section Historique*, 22 (1941), του ίδιου "Un moment décisif de l'Histoire du Sud-Est Européen. La Croisade de Varna (1444)", *Balkanica*, 7-1, σελ. 102 κ.έ.· O. Halecki, *The Crusade of Varna. A Discussion of Controversial Problems*, New York, 1943· F. Babinger, *Mehmet der Eroberer und seine Zeit*, Munich, 1953 (αγγλική μετάφραση με τίτλο *Mehmet the Conqueror and his Time*, Princeton 1978, σελ.

• Αναφέρεται στην ανύπαρκτη καταστροφή που υπέστη το Πέραν από τον Πορθητή αμέσως πριν την πολιορκία και άλωση της Πόλης.

ε) Θεωρεί την προδοσία (“αχρειότητα των προδοτών”, “ελεεινή προδοσία”) ως αίτιο της κατάληψης της πόλης, δίχως όμως να κατονομάζει τους ανθενωτικούς, τον Ιουστινιάνη ή άλλα συγκεκριμένα πρόσωπα⁴³.

Το κείμενο ωστόσο, το οποίο παρατίθεται στη συνέχεια⁴⁴, πλην των πολιτικών του δεσμεύσεων και των συναισθηματικών του δεσμών, αντανακλά μια νέα αντίληψη για την οικουμενική χριστιανοσύνη, κυρίως όμως την απόγνωσή του για την αδιαφορία και την ανικανότητα της Δύσης να εμποδίσει την εξαφάνιση της χιλιετούς αυτοκρατορίας και του πολιτισμού της.

27-41), του ίδιου *Von Amurat zu Amurat. Vor- und Nachspiel der Schlacht bei Varna*, Leiden, 1950 και K. M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, tom. II: *The Fifteenth Century*, II, Philadelphia, 1976, σελ. 66-107.

⁴³ Βλ. σχετικά Normann, “Die Kapitulation von Konstantinopel im Jahre 1453”, *Byzantinische Zeitschrift*, 21 (1812), σελ. 129.

⁴⁴ Χρησιμοποιήθηκε η έκδοση των B. Tate & J. Lawrance (ed.), *Alfonso de Palencia, “Gesta Hispaniensia ex annalibus suorum diebus collecta”*, ό. π., τ. Α΄, σελ. 71-74.

Cap. 7. Mors infoelicissima magistri Sanctii Iacobi Aluari de Luna continetur uita quoque resumitur.

[...] neque puduerit ipsum dare litteras ad principes proceresque Europae id facinus denunciante ut congratularentur ei, quoniam e turpi et diuturna seruitute in libertatem euasisset. Quod quidem attentius tunc notauissent, nisi hoc accidisset eo fere mense Madii anni MCCCCLIII quando uniuersalis gemitus et anxiae curae omnium Christicolarum uiscera distrahebant quoniam, proh dolor! tunc Magnus Turcus Constantinopolim expugnauerat uel proditorum ceperat scelere. Et quoniam non ab re uidetur hec breuiter calamitas pertingenda, saltem huius moeroris causas in parte reserabo.

Cap. 8. De excidio Constantinopolitano et moribus ecclesiasticorum conformique regum partium Europae ignauia desidiaque uituperabili.

Acerbissima semper erit cuilibet bonae mentis uiro Constantinopolitana clades, quae sola excidium comminatur nomini Christiano. Nam etsi huius Magni Turci pater ingentia suis diebus trophea uendicauit sibi et urbes in Europa multas atque magnas expugnauit nefandoque nomini Machometi subiecit, suppeditabat tamen uigor Christicolis dum expeditionis maritimae multitudo infidelis expers erat. Itidem de uictoriis filii animaduersum, dummodo potenti ob ueteranam militiam sibi post mortem genitoris hereditariam augebatur quotidie terrestres fauor; sed quoniam uires nostrae non uidebantur exinaniri posse nisi hostis uel aequaretur classibus uel saltem portum nobilem in Europa possideret peritissimisque nautis dominaretur, uaticinari coepit animus illius uiri qui multo ante expugnationem Byzantii uel gratia uel prudentia praesagus ignauiam pontificum uoluit excutere minis, ubi inter alia scripsit:

Constantina cadent et alta palatia Romae.

Hi quidem uersus temporibus Eugenii Quarti uulgabantur per Italiam, ac praecipue in Romana curia nonnunquam auribus imprimebantur pontificis.

Itaque ille probus pater, quamuis in multis haud immodicam ecclesiae iacturam coeperat inferre, persuasus tamen iusto timore, aut quia summum pontificem id decere arbitratus est aut quia ipse Venetus patriae munus suum exsoluere cupiebat, magis pie cogitationi satisfecit quam prudenter in expeditione prouidit. Erat ille pontifex animo ac corpore procerus, sed ut in paruis educatus magnitudine abutebatur, nam ad magna arduaque rerum discrimina homines plerumque ex familia ignaros mollesque praeferebat. Quemadmodum ad praesidium Constantinopolitanum atque ut coherceret magni huius Machometi tunc adolescentis elationem, praefecit duodecim triremium expeditioni Franciscum Condalmarium cardinalem Venetum nepotem suum hominem in cunctis mollissimum preterquam in incesso atque obtutu (nam in his duobus dumtaxat

Κεφ. 7. Περιέχει τον ατυχή θάνατο του Μαγίστρου του Σαντιάγο, Álvaro de Luna, και περίληψη της ζωής του.

[...] ούτε δίστασε [ο Ερρίκος Δ'] να αποστείλει επιστολές στους ηγεμόνες και στους ισχυρούς της Ευρώπης, με τις οποίες ανήγγειλε το γεγονός¹ και ζητούσε να τον συγχαρούν για την ανάκτηση της ελευθερίας του μετά από τόσο μακρά και ταπεινωτική υποταγή. Θα είχε επικριθεί περισσότερο, εάν αυτό δεν είχε συμβεί σχεδόν τον ίδιο μήνα, Μάιο του 1453, όταν ένας παγκόσμιος κλαυθμός και μια αβάσταχτη οδύνη κατασπάραξαν τα σωθικά όλων των χριστιανών, διότι ο σουλτάνος – ω τι πόνος! – μόλις εκπόρθησε την Κωνσταντινούπολη ή την κυρίευσε εξ αιτίας της αχρειότητας των προδοτών. Και καθώς δεν φαίνεται παράκαιρο να αναφερθώ εν συντομία σ' αυτήν την καταστροφή, θα δείξω, τουλάχιστον εν μέρει, τις αιτίες της συμφοράς.

Κεφ. 8. Περί της αλώσεως της Κωνσταντινούπολεως, των σσηθηϊκών των κληρικών και ομοίως της δειλίας και νωθρότητας των απανταχού βασιλέων της Ευρώπης.

Πικρότατος θα είναι πάντα για κάθε αγαθό πνεύμα ο χαμός της Κωνσταντινούπολης, που από μόνος του απειλεί να αφανίσει το χριστιανικό όνομα. Αν και ο πατέρας του Μεγάλου αυτού Τούρκου², είχε πραγματοποιήσει στις μέρες του τεράστιους άθλους κυριεύοντας, στο ελεεινό όνομα του Μωάμεθ, πολλές και μεγάλες πόλεις³, το σθένος των χριστιανών κατόρθωνε να προβάλλει αντίσταση όσο το πλήθος των απίστων εξακολουθούσε να μην είναι έμπειρο στις θαλάσσιες επιχειρήσεις. Για τον λόγο αυτό, δεν θορυβήθηκαν με τις νίκες του υιού του, όσο ελάμβαναν χώρα στην ξηρά οι επιτυχίες του, οι οποίες επαυξάνονταν καθημερινά χάρη στις εμπειροπόλεμες δυνάμεις, τις οποίες κληρονόμησε με τον θάνατο του πατρός του· όμως, ευθύς ως έγινε φανερό ότι οι δυνάμεις μας θα μπορούσαν να ηττηθούν αν ο εχθρός κατόρθωνε να μας εξισώσει στις θαλάσσιες δυνάμεις ή αν καταλάμβανε ένα τουλάχιστον σημαντικό λιμάνι στην Ευρώπη ή αν υπερτερούσε σε έμπειρότατους ναυτικούς, τότε είτε από έμπνευση είτε από σωφροσύνη άρχισε να προειδοποιεί ο νους του ανδρός εκείνου⁴, ο οποίος πολύ πριν την άλωση του Βυζαντίου θέλησε να αποτινάξει με απειλές την νωθρότητα των Ποντιφικών, γράφοντας μεταξύ άλλων:

Θα πέσουν τα υψηλά ανάκτορα της του Κωνσταντίνου και της Ρώμης.

Αυτές οι φράσεις κοινολογούνταν στην Ιταλία, και κυρίως στην Σύνοδο της Ρώμης⁵, τον καιρό του Ευγένιου Δ', φτάνοντας μερικές φορές ως τα αυτιά του Ποντίφικα.

Ο καλός αυτός πατέρας, αν και είχε αρχίσει να προξενεί μεγάλο κακό στην Εκκλησία, τώρα, είτε κινούμενος από δίκαιο δέος, είτε θεωρώντας ότι αυτό συνέφερε στον Μέγα Ποντίφικα, είτε διότι ως Βενετός επιθυμούσε να εκπληρώσει το καθήκον προς την πατρίδα του, ικανοποίησε τα ευσεβή αυτά συναισθήματα⁶ επιδεικνύοντας όμως λιγότερη σωφροσύνη στην προετοιμασία της εκστρατείας⁷. Ήταν ο Ποντίφικας αυτός μεγάλος στην ψυχή και στο σώμα, όμως έχοντας ανατραφεί μεταξύ ανθρώπων μικρών, έκανε κακή χρήση της μεγαλοδυναμίας του, προτιμώντας συνήθως, για τις πλέον σημαντικές και επικίνδυνες αποστολές, άνδρες της οικογένειάς του ανίδεους και μαλθακούς⁸. Για την άμυνα λοιπόν της Κωνσταντινούπολης, και για να κάμψει την υπεροψία του νεαρού, τότε, Μεγάλου Μωάμεθ, διόρισε ναύαρχο ενός στόλου από δώδεκα τριήρεις⁹ τον ανιψιό του Φραγκίσκο Κοντολιάρο, βενετό καρδινάλιο, άνδρα νωθρό σε όλα εκτός από τον βηματισμό και το βλέμμα· στα δύο τουλάχιστον αυτά

actibus ferox et elatissimus censebatur). Neque aliud aliquo pretextu poterat mouere pontificem quam si ipsum inexpertum imaginatio fefellit, ubi forte animaduernerit fore terribilem hostibus qui trucibus oculis curiales Romanos intuebatur, et nihilominus in conserenda pugna fortem Franciscum crediderit quam in incessu ac ueste pomposum. Profectus in Greciam cardinalis, ut si Turcus solo accessu terreretur, duodecim triremes stationem tenere Byzantii decreuit; ipse autem praefectus classis urbem non solum aliquantisper lustrare sed in ea permanere maluit haud bello maritimo intentus, immo potius libidini obnoxius de uico in uicum pudicitiam exterminabat, ne Byzantii pudor cum pulcritudine cohereret.

Id quum percalluit Machometus, occasionem nanciscitur inferendae cladis. Acceperat enim ingentem belli apparatus in finibus Panoniae augeri fauore presentiaque Polloniae regis, qui exercitum suum cardinalis Sancti Angeli de Caesarinis immiscuisset copiis, ut optimi illius patris consilio rex catholicus iuuentaque feruentissimus rem gereret. Hi ambo duces in illis finibus Panoniae securi ob interfluentem Danubium, cuius latitudine omnia dirimi discrimina uidebantur, summam insuper confidentiam in triremibus reposuerant. Nam uerisimile non erat Turcum ante appulsum tantae classis haud compotem nauigationis post aduentum cardinalis Veneti Danubium pertransire, maxime cum Iohannes Bayuoda fortissimus uir atque dux in primis cautus haud procul a castris eorum secus Danubii litus copias ueteranorum militum haberet.

Has inanes coniecturas callidius considerauit Turcus; et quanto se tutiores a periculo fore opinabantur Christiani, tanto proximiores exitio effecit notitia quam de ignauia praefecti classis Machometus praeconceperat. Itaque corruptis pecunia quibusdam mercatoribus onerarias naues refersit electissima manu, et exposito clanculum trans fluenta Danubii milite in gallicantu adoritur castra regis Poloniae cardinalisque Romani nullo circumuallata aggere nullaue uigilum statione uel excubiis communita. Quae Christicolarum negligentia tam perniciosa fuit nostris quam Turcis oportuna ut incruenta uictoria grassarentur et numerosam manum hostium prorsus delerent; neque uestigium amplius reperiretur si rex fugiens prae pudore uel dolore acceptae cladis lateret, aut inter captiuos fuisset transuectus in regiones ignotas, seu quemadmodum uerisimilius uidetur in illa infoelicissima nocte oppeteret discerpereturque ab hoste feroci. Hoc maxime testantur quae postea fuerunt inuenta regis insignia cruore madefacta humique conculcata atque detrita et laceratus equus. Par fortuna fuit cardinalis Romani, cuius praeter insignia nemo unquam potuit reperire uestigium. Fama fuit multis argumentis comprobata ideo quoniam legatum aduersus Turcos praefatum cardinalem de Cesarinis, missioniam inuisus esset caeteris cardinalibus aegre ferentibus tanti uiri incusationes ob eorum ignauiam turpitudinemque morum acerbe prolatas.

Manus altera Turci quae post transitum Danubii adorta est castra Bayuode, uallo fossaque necnon excubiis atque stationibus tuta. Facile a ueterano nostro milite et clarissimo strenuoque duce superatur, ita ut uix nuncius superesset qui uictorem alia in parte Turcum redderet certiolem. Post hunc utriusque gentis

είχε φήμη τρομερού και σκληρού. Η μοναδική αιτία που καθόρισε την επιλογή του αδαή Ποντίφικα, ήταν η λανθασμένη του εικασία ότι θα έσπερνε τον τρόπο στους εχθρούς, αυτός που με τόσο άγριωπό βλέμμα ατένιζε τους Συνοδικούς της Ρώμης¹⁰ και να πιστέψει ότι ο Φραγκίσκος δεν θα ήταν λιγότερο δυναμικός στη μάχη από ότι στον μεγαλοπρεπή του βηματισμό και ενδυμασία. Πήγε στην Ελλάδα ο καρδινάλιος, και ωσάν να όφειλε ο Τούρκος να τρομοκρατηθεί με την άφιξή του και μόνο, διέταξε να παραμείνουν ναυλοχημένες στο Βυζάντιο οι δώδεκα τριήρεις¹¹ · ο ίδιος ο διοικητής του στόλου, δεν αρκέστηκε να επισκερθεί την πόλη για λίγο, αλλά αποφάσισε να παραμείνει εκεί · έπαψε να ασχολείται με τον θαλάσσιο πόλεμο και περιφερόταν από συνοικία σε συνοικία παραδομένος στην τρυφή και μαχόμενος την αγνότητα ώστε η αρετή να μην εξισωθεί με το κάλλος του Βυζαντίου¹².

Ευθύς μόλις ενημερώθηκε ο Μωάμεθ, προείδε την ευκαιρία να καταφέρει ένα πλήγμα. Πληροφορήθηκε ότι λάμβαναν χώρα μεγάλες πολεμικές προπαρασκευές στα σύνορα της Πανονίας¹³, με την προσωπική παρουσία του βασιλέα της Πολωνίας¹⁴, που είχε συνενώσει τα στρατεύματά του με αυτά του καρδινάλιου του Sant' Angelo, Τσεζαρίνι, ώστε να πραγματοποιήσει το εγχείρημα με τις συμβουλές του εξαισίου αυτού πατέρα, και την ορμητικότητα του νεαρού καθολικού βασιλέα¹⁵. Οι δύο διοικητές, αισθάνονταν ασφαλείς στα σύνορα εκείνα της Πανονίας, έχοντας στο μέσον τον Δούναβη, διότι πίστευαν ότι το πλάτος του θα τους προστάτευε από κάθε κίνδυνο · βασιζόνταν επίσης υπερβολικά στις τριήρεις διότι θεωρούσαν απίθανο ο Τούρκος, ο οποίος δεν ήλεγχε τη ναυσιπλοΐα πριν την έλευση ενός τόσο ισχυρού στόλου¹⁶, να διαβεί τον Δούναβη μετά την άφιξη του βενετού καρδινάλιου, όταν μάλιστα ο βοεβόδας Ιωάννης, άνδρας δυναμικός και συνετός κυρίως στρατηγός, διέθετε στις όχθες του Δούναβη, κοντά στο στρατόπεδό τους, δυνάμεις με βετεράνους στρατιώτες¹⁷.

Αντιλήφθηκε ορθά ο Τούρκος την ματαιότητα των συλλογισμών αυτών · και όσο πιο ασφαλείς από τον κίνδυνο αισθάνονταν οι Χριστιανοί, τόσο πιο κοντά στην καταστροφή τους έφερε η είδηση, που έλαβε ο Μωάμεθ για την απραξία του ναύαρχου του στόλου. Δωροδόκησε ορισμένους εμπόρους και γέμισε τα μεταγωγικά τους σκάφη με επιλεκτούς στρατιώτες¹⁸, τους οποίους αποβίβασε κρυφά στην απέναντι όχθη του Δούναβη και με το πρώτο λάλημα του αλέκτορα επετέθη το στρατόπεδο του βασιλέα της Πολωνίας και του καρδινάλιου της Ρώμης, το οποίο ήταν απροστάτευτο από πασσαλόπηγμα, και δίχως σκοπούς και περιπόλους. Η αμέλεια αυτή των Χριστιανών, τόσο καταστρεπτική για τους δικούς μας, όσο ευνοϊκή για τους Τούρκους, τους έδωσε μια νίκη χωρίς απώλειες, επιτρέποντάς τους να αφανίσουν πολυάριθμες εχθρικές δυνάμεις. Δεν βρέθηκε το παραμικρό ίχνος του βασιλέα, ούτε έγινε γνωστό αν το όνειδος ή η οδύνη της ήττας τον ανάγκασαν να φύγει και να κρυφτεί, αν οδηγήθηκε με τους λουπούς αιχμαλώτους σε άγνωστα μέρη ή, το πιθανότερο, αν την θλιβερή εκείνη νύχτα έπεσε κατακρεουργημένος από τον άγριο εχθρό. Αυτό φαίνονταν να δείχνουν τα βασιλικά διάσημα, που βρέθηκαν αργότερα βουτηγμένα στο αίμα, ποδοπατημένα στη γη και κατατεμαχισμένα, και το γεμάτο πληγές άλογο του¹⁹. Την ίδια τύχη είχε και ο καρδινάλιος της Ρώμης, από τον οποίον δεν ευρέθη ποτέ το παραμικρό ίχνος, εξόν από τα διασημά του. Διαδόθηκε, και πολλοί λόγοι το επιβεβαίωσαν, ότι ο καρδινάλιος Τσεζαρίνι είχε σταλεί εναντίον των Τούρκων εξ αιτίας του μίσους που του έτρεφαν οι λοιποί καρδινάλιοι, χολωμένοι από τις πολλαπλές αποδοκιμασίες του επιφανούς κληρικού προς τη νωθρότητα και την έκλυση των ηθών τους²⁰.

Οι υπόλοιπες τουρκικές δυνάμεις, οι οποίες διέβησαν τον Δούναβη, επετέθησαν εναντίον του στρατοπέδου του βοεβόδα, το οποίο προστατευόταν από πασσαλόπηγματα και τάφρους, κατασκόπους και σκοπούς. Εύκολα ηττήθηκαν από τους εμπειροπόλεμους στρατιώτες μας και από τον επιφανή και δυναμικό στρατηγό, σε σημείο που δεν

conflictum ob socordiam cardinalis Veneti ampliora mala comminantem, tantum exuuias corruptae pudicitiae retulit in urbem Romanam ipse praefectus classis.

Nec superuixit auunculus pontifex. Sed successorem habuit Nicolaum Quintum, litteris et magnificentiae aedificiorum deditissimum, ceterum parum habens prouidentiae in periculis praecauendis. Ad eum frequentes legatos imperator Constantinopolitanus misit qui Byzantio imminens discrimen diserte aperuerunt. Verum tamen ut erat pontifici extranea illa bellorum sollicitudo et apud se haberet homines molles cupidissimos pecuniae neglectores ueri honoris, terebat tempus prouisionis suspensione atque libenter audiebat detractores ueritatis, qui legatos insimulabant auariciae, quod sub praetextu bellici praesidii impetrarent ab imperatore ignauo pariter et auaro illud uelut foenus laboris ubi curiam Romanam ingrederentur, quum opinione eorum nomen Turcorum eloquentia Graeca designatum terrori prius incusso superadderet horrorem inestimabilemque formidinem; nam credere aiebant Graecos homines fabulatores stolidosque obtrectatores Latinorum posse persuaderi facillime inertii multitudini curialium dapes Scytharum atque Turcorum seu Phrygum esse carnem humanam, et quod inter debellatores Graeciae feri homines conspicerentur similes Poliphemo oculum unicum inter supercilia habentes, armatosque uiros quos Gallia uel Italia strenuos aestimaret deuorantes; quae praestigiae postquam audirentur ab imbelli caterua clericorum, confestim recondita pecunia ex aerario pontificis promeretur ut aere se eximerent a futuro terribilique discrimine, quod satius esset a Graecis obstari adiutis curiali pecunia quam conspici a Latinis locupletibus atque opulentis, quibus dummodo esset otium libidinique locus nullius haberetur momenti pecunias elargiri.

Hec et huiusmodi audiui egomet dictitari a carissimis pontifici; necnon uidi nouissimum legatum Gabrielem, cuius grauitas ob dignissimam peritiam moresque probatissimos reuerenda poterat iure fidei auctoritatem indepisci, pro uano derideri, quoad iam perculso procacibus ludibriis fuit consilium regredi. Sed in hoc fortunatior aliis Constantinopolitanis iudicatus est, quod antequam urbem infoelicissimam iniret a Turco obsidebatur. Cognouerat nanque Machometus inanem spem imperatoris repositam praecipue in futuro subsidio clericorum, et coacto ingenti exercitu Pyrum adoritur, quod praesidio Ianuensium tenebatur; at oppugnatio terribilis frustratur adeo propugnatores ut nequiquam conatus eorum esset quin expugnato oppido a uictore trucidarentur. Continuo Turcus Constantinopolim obsidet.

Infoelix imperator, qui paruam manum modicis suis opibus intra menia ad resistendum praeparauerat, noctu dieque in armis erat; pecunias ad stipendium cogere, ciues ad necessariam defensionem hortari, omnibus in locis ut ciuitas non proderetur uel ignauia propugnatorum expugnaretur adesse summopere curat, pecuniam etiam a uiduis pauidisque mulieribus acceptam ostentat mercenariis militibus potius magnitudine stipendii

απέμεινε σχεδόν κανείς για να φέρει την είδηση στον Τούρκο νικητή στο άλλο μέρος²¹. Ύστερα από τη μάχη αυτή μεταξύ των δύο στρατών, που, εξ αιτίας της νωθρότητας του βενετού καρδινάλιου, απειλούσε με μεγαλύτερα κακά, αυτός επέστρεψε στη Ρώμη επικεφαλής του στόλου του, φέροντας εκεί ό,τι απέμεινε από την χαμένη του αιδώ.

Δεν επέζησε της καταστροφής ο θείος του ο Ποντίφικας. Στον διάδοχό του όμως, Νικόλαο Ε', υπερβολικά αφοσιωμένο στα γράμματα και στα μεγαλοπρεπή κτίσματα, έλεγε η απαραίτητη προνοητικότητα για να προλάβει τους κινδύνους. Ο αυτοκράτορας της Κωνσταντινούπολης του απέστειλε συχνές προεβίες, οι οποίες του περιέγραφαν με γλαφυρότητα την επικρεμάμενη καταστροφή που απειλούσε το Βυζάντιο, ο Πάπας όμως, άπειρος στα πράγματα του πολέμου και περιβαλλόμενος από ανθρώπους μαλακούς, άπληστους για πλούτη και περιφρονητές της αληθινής τιμής, άφηνε να χάνεται ο χρόνος και ανέβαλλε οποιαδήποτε απόφαση για τα μέτρα που έπρεπε να ληφθούν²². ωστόσο, ευχαρίστως έδινε βάση στους πολέμιους της αλήθειας, οι οποίοι κατηγορούσαν τους απεσταλμένους για απληστία, διότι με το πρόσημα της εξεύρεσης συνδρομής για τον πόλεμο, αποκόμιζαν από τον τόσο δειλό και άπληστο αυτοκράτορα, κάποια ανταμοιβή των υπηρεσιών που του προσέφεραν στην Σύνοδο της Ρώμης· εκτιμούσαν ότι η ελληνική ευγλωττία διόγκωνε την φρίκη, που ήδη προκαλούσε η απλή αναφορά του ονόματος των Τούρκων, με απερίγραπτες φρικαλεότητες και φόβους· οι Έλληνες, έλεγαν, με την άκρατη αγάπη τους προς την ανόητη μυθοπλασία και με τις επινοήσεις τους εις βάρος των Λατίνων, πρέπει να πίστευαν πως θα ήταν εύκολο να πείσουν το μαλακό πλήθος των συνοδικών ότι τα φαγητά των Σκυθών και των Τούρκων ή των Φρυγών ήταν με ανθρώπινο κρέας, και ότι μεταξύ των κατακτητών της Ελλάδας υπήρχαν άνθρωποι θηριώδεις, με ένα μάτι στο μέτωπο, όπως ο Πολύφημος, ικανοί να καταβροχθίσουν μεμιάς άνδρες οπλισμένους, που στη Γαλλία και στην Ιταλία θα τους θεωρούσαν ανδρείους²³. μυθολογήματα, που ακούγοντάς τα το ηλίθιο πλήθος των κληρικών θα αναγκαζόταν να βγάλει τους κρυμμένους θησαυρούς από το θησαυροφυλάκιο του Ποντίφικα για να απαλλαγούν με αυτούς από τον επικείμενο φοβερό κίνδυνο· διότι ήταν προτιμότερο να βοηθήσουν τους Έλληνες να αντιμετωπίσουν τον κίνδυνο με τα χρήματα της Συνόδου, από το να τον αντικρίσουν μπροστά τους οι τόσο πλούσιοι και χλιδατοί Λατίνοι, οι οποίοι ανεπιφύλακτα θα διέθεταν τα χρήματα ώστε να εξασφαλίσουν τον χρόνο και τον τόπο για τις απολαύσεις τους.

Αυτούς και άλλους παρόμοιους συλλογισμούς άκουσα εγώ ο ίδιος να επαναλαμβάνουν οι παρακείμενοι στον Ποντίφικα· είδα επίσης τον τελευταίο απεσταλμένο, Γαβριήλ –του οποίου η σεβάσμια αξιοπρέπεια, η πολύτιμη πείρα και η αγνότητα του ήθους θα έπρεπε να του εξασφαλίσουν το κύρος της αξιοπιστίας– να γίνεται στόχος άδικων εμπαιγμών και αποδοκιμασιών και να αναγκάζεται να επιστρέψει αηδιασμένος από τους αναισχυντους χλευασμούς²⁴. Σ' αυτό όμως θεωρείται ευτυχέστερος από τους λοιπούς Κωνσταντινουπολίτες, διότι πριν φτάσει στην άμοιρη πόλη, αυτή πολιορκήθηκε από τον Τούρκο. Ο Μωάμεθ είχε ήδη αντιληφθεί ότι ήταν αβάσιμες οι ελπίδες του αυτοκράτορα, οι οποίες στηρίζονταν κυρίως στην μελλοντική συνδρομή των κληρικών· συγκέντρωσε έναν πολυάριθμο στρατό και επιτέθη το Πέραν, το οποίο υπεράσπιζαν οι Γενουάτες. Η σφοδρότητα της επίθεσης έκανε μάταιες τις προσπάθειες των υπερασπιστών· η πόλη κατελήφθη και οι κάτοικοί της σφαγιασθήκαν από τους νικητές. Ευθύς μετά, ο Τούρκος πολióρκησε την Κωνσταντινούπολη.

Ο δόμοιρος αυτοκράτορας, που με τους λιγοστούς του πόρους είχε ετοιμάσει μια μικρή δύναμη για την άμυνα των τειχών, παρέμενε νύχτα και μέρα οπλισμένος· συγκέντρωνε χρήματα για την ρόγα των στρατιωτών, παρότρυνε τους πολίτες για να προβάλλουν την απαραίτητη αντίσταση και έτρεχε πρόθυμα σε όλα τα μέρη για να

quam uirtutis respectu percitandis. Tandem uiam sibi inuenit perfida proditio, ita ut miserum imperatorem innumeris intentum rebus clamor subitus adoriretur hostem ex alia urbis parte intra menia esse. Ilico stationes pauore deseruntur relictique muri detensoribus nudantur. Proditae ciuitatis nuncius etiam strenuas manus tremore concutit; tuga uirginum passis crinibus ad mare procurrentium multitudine concursantium matronarum retardatur et nemini satis uiae patent quin clamor clamorem excipiat atque desperata salute complures uirgines fluctibus se immergant. Iam imperator irruere in hostes properans ulterioremque potentissimae quondam urbis erumnam uidere recusans, quosque ex Turcis obuios habuit ferire conatur; sed a multitudine interceptus multisque uulneribus exanguis trucidatur infoelix, caputque abscisum hastaeque impositum defertur in plateas. Inde cedes omnia uastat. Nemini neque impubi uel senectute confecto seuus parci hostis dum gladius punctum cesimue potuit haurire cruorem. Templi igni praedaque diripiuntur atque polluantur uirginum uiolatione sanguineque irriguo; sepulcra martyrum reserantur ossaque sanctorum absumuntur flammis, et arae altariaque ad praesepiaque lenociniaque foeda petuntur. Templum illud insigne a Constantino aeditum sub inuocatione Beatae Sophiae in parte diruitur; celsiora templi Machometo cessere abiecto inde crucis sanctissimae signo, innumeraque committuntur ab infidelibus flagitia sceleratissima in contumeliam Christianae religionis, neglectae potius ab iis qui mollibus induti lasciuique dediti deriserant infoelicissimas legationes. Quorum particeps non fuit Isidorus cardinalis Rutenus, qui quanta potuit pecunia collecta ad succurrendum Constantinopolim profectus captusque in expugnatione urbis id periculum diuino auxilio effugit. Gregorius autem Constantinopolitanus patriarcha excidii suae sedis tempore non interfuit; Romam enim antea demigrauerat, ubi sanctissime uixit lucemque presentem pro sempiterna uita permutauit.

Hec acerbissima clades, quae ob desidiam ignauiamque curialium Romanorum amarior iudicari potest, in dies affert nomini crucis calamitates innumeras, non sine crimine principum Christianorum parem ignauiam incurrentium, ut deinceps apposite suo loco narrabitur...

προστατέψει την πόλη από κάθε είδους προδοσία ή από την αμέλεια των υπερασπιστών δεχόταν τα χρήματα που του έδιναν ακόμη και οι χήρες και οι φοβισμένες γυναίκες για να υψώσει το ηθικό των μισθοφόρων, τους οποίους διηγείρε περισσότερο με τον αυξημένο μισθό παρά με νουθεσίες αρετής. Στο μεταξύ, άνοιξε ο δρόμος για την ελεεινή προδοσία και έφτασε στα αυτιά του αξιολύπητου αυτοκράτορα, αφοσιωμένου σε άπειρες φροντίδες, μια αναπάντεχη κραυγή ότι ο εχθρός εισήλθε στην πόλη από την αντίθετη πλευρά²⁵. Ευθύς οι σκοποί εγκατέλειψαν τις θέσεις τους τρομοκρατημένοι αφήνοντας τα τείχη γυμνά από υπερασπιστές. Η είδηση της προδοσίας παρέλυσε τα χέρια και των πιο γενναίων · οι κόρες με λυμένα μαλλιά έτρεξαν προς την θάλασσα · τις ανέκοψε ένα πλήθος γυναικών που έτρεχε προς την ίδια κατεύθυνση · οι δρόμοι ήταν πολύ στενοί για όλες · με κραυγές και θρήνους, και με κάθε ελπίδα χαμένη, πολλές νεανίδες έπεσαν στα νερά. Ο αυτοκράτορας, μη θέλοντας να καταστεί μάρτυρας της καταστροφής της τόσο κραταιάς, άλλοτε, πόλης, όρμησε προς τους εχθρούς φονεύοντας όσους Τούρκους συνάντησε εμπρός του · γρήγορα όμως τον αναχαίτισε το πλήθος · αφού δέχθηκε πολλαπλά χτυπήματα, έπεσε ο άμοιρος νεκρός και η κεφαλή του, ανητημένη σε μία λόγχη, περιφερόταν σε πλατείες και δρόμους²⁶. Μια φρικτή σφαγή έσπερνε παντού τον αφανισμό²⁷. Ο άγριος εισβολέας, τέμνοντας και διατρυπώντας με το ξίφος, δεν συγχώρεσε ούτε το τρυφερό παιδί ούτε τον ανήμπορο γέρο, όσο απέμενε αίμα για να χυθεί. Οι ναοί λεηλατήθηκαν ή πυρπολήθηκαν και έγιναν αντικείμενο ιεροσυλίας με τον αιμοσταγή βιασμό των παρθένων · Οι τάφοι των μαρτύρων συλήθηκαν, τα οστά των αγίων ρίχθηκαν στις φλόγες και οι βωμοί και οι αγίες τράπεζες χρησίμευσαν για στάβλοι ή για τις πλέον αποτρόπαιες πράξεις. Ο μεγαλοπρεπής ναός, τον οποίον ανηγείρε ο Κωνσταντίνος υπό την σκέπη της Αγίας Σοφίας, καταστράφηκε εν μέρει και οι τρούλοι του, απογυμνωμένοι από το ιερότατο σύμβολο του σταυρού, παραδόθηκαν στη λατρεία του Μωάμεθ. Έπραξαν οι άπιστοι αμέτρητα φρικτά ασεβήματα για να εξευτελίσουν την χριστιανική θρησκεία²⁸, εγκαταλελειμμένη από αυτούς, που, περιβεβλημένοι από εκθηλωσμένη πολυτέλεια και παραδομένοι στην τρυφή, ειρωνεύτηκαν τους δύστοιχους πρόσβεις. Από αυτούς οφείλεται να εξαιρεθεί ο καρδινάλιος Ισίδωρος του Κιέβου²⁹, ο οποίος συγκέντρωσε όσα χρήματα ηδυνήθη και έσπευσε να βοηθήσει την Κωνσταντινούπολη · αιχμαλωτίστηκε κατά την άλωση της πόλης, αλλά διέφυγε τον κίνδυνο με την βοήθεια του Θεού³⁰. Ούτε ο πατριάρχης της Κωνσταντινούπολης Γρηγόριος, υπήρξε μάρτυρας της καταστροφής του θρόνου του · μετακόμισε προτίσως στη Ρώμη, όπου, αφού έζησε παραδειγματικά, εγκατέλειψε αυτή τη ζωή για την αιώνια³¹.

Αυτή η οδυνηρή καταστροφή, που την έκανε ακόμη πιο πικρή η απραξία και η δειλία των συνοδικών της Ρώμης, καθημερινά επιφέρει αμέτρητα πλήγματα στο όνομα του Σταυρού · Δεν μένουν ελεύθεροι του ανομήματος και οι χριστιανοί ηγεμόνες, ένοχοι της ίδιας απραξίας, όπως θα ιστορηθεί παρακάτω στο κατάλληλο μέρος...

Σχόλια

¹ Πρόκειται για την εκτέλεση του condestable της Καστίλλης Álvaro de Luna, από τον Ερρίκο Δ΄ (1425-1474).

² Η προσωνομία *Μεγάλος Τούρκος*, χρησιμοποιείται από τις δυτικές πηγές για τον Μωάμεθ Β΄ τον Πορθητή (1451-1481).

³ Αναφέρεται στον Μουράτ Β΄ (1421-1451), πατέρα του Μωάμεθ Β΄, ο οποίος κατά τη διάρκεια της βασιλείας του μεταβλήθηκε σε αδιαμφισβήτητο κύριο της Μικράς Ασίας και του μεγαλύτερου μέρους της Βαλκανικής Χερσονήσου.

⁴ Στάθηκε αδύνατος ο εντοπισμός του προσώπου, στο οποίο αναφέρεται ο A. de Palencia.

⁵ Ο όρος *Curia Romana*, που χρησιμοποιείται στο κείμενο, δηλώνει το σύνολο της ανώτατης συνοδικής, εκτελεστικής, διοικητικής και δικαστικής ιεραρχίας της Εκκλησίας της Ρώμης.

⁶ Ο Πάπας Ευγένιος Δ΄ (1431-1447) ήταν μέλος της βενετικής αριστοκρατικής οικογένειας των Κοντολμάρο και ανιψιός του πάπα Γρηγόριου ΙΒ΄.

⁷ Εννοεί την Σταυροφορία ενάντια στους Τούρκους, την οποία κήρυξε το 1440 ο Ευγένιος Δ΄ σε ανταπόκριση των υποχρεώσεων που προέκυψαν από την ένωση των Εκκλησιών στην Σύνοδο της Φλωρεντίας. Βασικότεροι συντελεστές της χριστιανικής σύμπραξης ήταν ο Λαδισλάος Γ΄ της Πολωνίας, ο βοεβόδας της Τρανσυλβανίας Ιωάννης Ουνυάδης και οι ηγεμόνες Γεώργιος Μπράνκοβιτς της Σερβίας, Βλάδος της Βλαχίας και Σκεντέρμπεης της Αλβανίας.

⁸ Είναι έκδηλη η ειρωνία και ο σαρκασμός με τον οποίο αναφέρεται ο συγγραφέας στον χαρακτήρα και στην καταγωγή του ποντίφικα.

⁹ Τον σταυροφορικό στόλο, υπό την σημαία του Πάπα, αποτελούσαν οκτώ βενετικά πλοία και τέσσερα του Δούκα της Βουργουνδίας. *Cf.*: D. M. Nicol, *Byzantium and the Venice*, Cambridge, 1988, σελ. 385-384.

¹⁰ Τα μέλη της Curia της Αγίας Έδρας της Ρώμης (βλ. σχόλιο 5).

¹¹ Αναφέρεται πάντα στην Κωνσταντινούπολη με το όνομα Βυζάντιο.

¹² Η έκδηλη εχθρότητα του A. de Palencia έναντι του Φραντζέσκο Κοντολμάρο, θα πρέπει να αποδοθεί όχι μόνο στην βενετική καταγωγή του τελευταίου, αλλά και στην ενεργή του ανάμιξη στα πράγματα της Ανατολικής Εκκλησίας. Είναι ενδεικτικό το γεγονός ότι κατά τη διάρκεια της Συνόδου της Φλωρεντίας ο Φ. Κοντολμάρο είχε τον τίτλο του επίτιμου Λατίνου Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως. Βλ. L. de Mas Latrie, "Patriarches Latins de Constantinople", *Revue de l'Orient Latin*, 3 (1895), σελ. 444.

¹³ Εννοεί την Ουγγαρία.

¹⁴ Λαδισλάος Γ΄ (1440-1444).

¹⁵ Ως εκπρόσωπος της Αγίας Έδρας, ο καρδινάλιος Ιούλιος Τσεζαρίνι πίεσε τον Λαδισλάο Γ΄ να παραβιάσει τη συνθήκη ειρήνης, την οποία υπέγραψαν τα μέλη του συνασπισμού με τον Μουράτ Β΄. Η καταπάτηση του όρκου έδωσε στον τούρκο σουλτάνο ένα ισχυρό ηθικό έρεισμα, ενώ αντίθετα διέσπασε τις χριστιανικές δυνάμεις (ο Σέρβος Μπράνκοβιτς αποχώρησε από τον συνασπισμό) ή προκάλεσε προκάλεσε σοβαρές αντιγνώμεις (περίπτωση του Ουννάδη), που καταρράκωσαν το φρόνημα των χριστιανών.

¹⁶ Ο σταυροφορικός στρατός είχε την υποστήριξη συμμαχικού στόλου με πλοία του Πάπα, της Βενετίας και του Δούκα της Βουργουνδίας, ο οποίος έφτασε στην Κωνσταντινούπολη τον Ιούλιο του 1444 υπό την αρχηγία του καρδινάλιου Φραντζέσκο Κοντολμάρο. Βλ. J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959, σελ. 327-330 και J. V. A. Fine, *The Late Medieval Balkans: A critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, Ann Arbor, 1987, σελ. 356-358.

¹⁷ Ο βοεβόδας της Τρανσυλβανίας Ιωάννης Κορβίνος Ουννάδης είχε ήδη αποδείξει τις στρατιωτικές του ικανότητες μαχόμενος κατά των Τούρκων στο Σμεντέρεβο και στην Τρανσυλβανία.

¹⁸ Ως φαίνεται, ο Μουράτ κατόρθωσε να μεταβιβάσει τον στρατό του από τις ασιατικές ακτές στην Ευρώπη μέσω των Στενών του Ελλησπόντου, ναυλώνοντας πλοία Γενουατών και πιθανόν ορισμένων Βενετών, χάρη στην αδράνεια ή στην αδυναμία του χριστιανικού στόλου (Βλ. D. M. Nicol, *Byzantium and the Venice...*, ό. π., σελ. 384). Λαόνικος Χαλκοκονδύλης [έκδ. E. Darcó, *Laonici Chalcocondylae Historiarum demonstrationes*, tom. II, Budapest, 1927, σελ. 99] γράφει σχετικά ότι η διάβαση έγινε από τον Ελλήσποντο “υπό των νεών των Ιταλικών και εσπερίων” Ο Πάπας Ευγένιος Δ΄ αφόρισε όσους χριστιανούς συνέδραμαν τον τούρκο σουλτάνο. Βλ. K. M. Setton, *The Paracy and the Levant...*, ό. π., σελ. 89.

¹⁹ Σύμφωνα με τον Χαλκοκονδύλη (ό. π., σελ. 106-108), ο παρορμητικός Λαδισλάος δεν εισάκουσε τις υποδείξεις του έμπειρου Ουννάδη και υποκινούμενος από μοχθηρούς συμβούλους εισήλθε πρόωρα στη μάχη με αποτέλεσμα να αποκοπεί από το κύριο σώμα του στρατού και να διασπείρει σύγχυση στις τάξεις του. Μοιραία υπήρξε η σύγκρουσή του με τους γενίτσαρους, οι οποίοι τον κατακρεούργησαν και έφεραν το κεφάλι του στον Μουράτ, ο οποίος, σύμφωνα με άλλη εκδοχή, διέταξε να καρφωθεί σε μια λόγχι.

²⁰ Σε όλο το κείμενο γίνεται εμφανής η συμπάθεια του συγγραφέα προς τον καρδινάλιο Ιούλιο Τσεζαρίνι, ο οποίος είχε προεδρεύσει στη Σύνοδο της Βασιλείας (1435-1438) και υπήρξε εξέχον μέλος και της Συνόδου της Φλωρεντίας, όπου κατά την επίσημη τελετή της ένωσης προέβη στην ανάγνωση του λατινικού κειμένου, ενώ ο Βησσαρίων έκανε το ίδιο με το ελληνικό.

²¹ Προφανώς ο συγγραφέας ή συγγέει το γεγονός με προηγούμενη νίκη του Ουννάδη ή προσπαθεί να σώσει τη φήμη του ως ηγέτη της χριστιανοσύνης έναντι της τουρκικής

απειλής. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, ο βοεβόδας της Τρανσυλβανίας, ενώ κατά τη διάρκεια της μάχης επέδειξε εξαιρετική ανδρεία και εμπειρία, τράπηκε σε άτακτη φυγή όταν διαπίστωσε το μέγεθος της ήττας.

²² Οι κατηγορίες του A. de Palencia προς τον Νικόλαο Ε΄ (1447-1455) για πλήρη αδιαφορία και ολιγωρία για τη διάσωση της Κωνσταντινούπολης θεωρούνται υπερβολικές, ανακριβείς και αντανάκλαση της πολιτικής προπαγάνδας του Alfonso Ε΄ της Αραγωνίας.

²³ Η ταυτόχρονη χρήση των όρων προφανώς ανταποκρίνεται στη μεσαιωνική εικόνα του “άγριου Τούρκου” που ταυτίζεται με τους Φρύγκες (=Τεύκροι-Τρώες) και με τις άγριες φυλές των Σκυθών (Τάταροι, κ.ά.), του γεωγραφικού χώρου μεταξύ Αρμενίας και Κεντρικής Ευρώπης. Οι μύθοι για την αγριότητά τους διογκώθηκαν από τους Ουμανιστές και από τις πολλαπλές εκδόσεις των *Απόκρυφων Επιστολών* του Μωάμεθ Β΄ (*Epistolae Magni Turci*), οι οποίες πλαστογραφήθηκαν από τον Laudivio Zacchia και από το 1473 κυκλοφορούσαν σε όλη την Ευρώπη, συμπεριλαμβανομένης της Ιβηρικής [Βλ. σχετικά M. J. Heath, “Renaissance scholars and the origins of the Turks”, *Bibliothèque d’Humanism et Renaissance*, 41 (1979), σελ. 453-471]. Η αναφορά σε τερατόμορφα όντα και στον κανιβαλισμό οφείλεται σε κοινότυπα θέματα του Μεσαίωνα [Βλ. J. B. Friedmann, *The monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, 1981], τα οποία ανάγονται και σε αναφορές του Αριστοτέλη για παρόμοιοι είδους πρακτικές φυλών του Εύξεινου Πόντου. Το όλο θέμα αποτελούσε αντικείμενο σφοδρών διανέξεων στην εποχή του A. de Palencia, ο οποίος ασχολήθηκε με αυτό στο εθνολογικού χαρακτήρα έργο του *Antiquitatem hispaniae gentis*.

²⁴ Στάθηκε αδύνατος ο εντοπισμός του αναφερόμενου απεσταλμένου. Για τις πρεσβείες του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου προς τη Δύση Βλ. C. Marinescu, “Notes sur quelques ambassadeurs byzantins en Occident à la veille de la chute de Constantinople sous les Turcs”, *Annuaire de l’Institut de Philologie et de l’Histoire Orientales et Slaves*, 10 (1950), (=Mélanges Henri Gregoire), σελ. 419-428 και R. Guiland, “Αι προς την Δύσιν εκκλήσεις του Κωνσταντίνου ΙΑ΄ Παλαιολόγου του Δραγάτος προς σωτηρίαν της Κωνσταντινουπόλεως”, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*, 22 (1952), σελ. 60-74 [“Les appels de Constantin XI Paléologue à Rome et à Venise pour sauver Constantinople (1452-1453)”, *Byzantinoslavica*, 14 (1953), σελ. 226-244 (ανατύπωση: *Études Byzantines*, Paris, 1959, σελ. 151-175)].

²⁵ Το χωρίο θα μπορούσε να συσχετισθεί με το γνωστό γεγονός της Κερκόπορτας, αλλά και με το κείμενο του Νικόλα Μπάρμπαρο, ο οποίος αναφέρει ότι ο τραυματισμένος Ιουστινιάνης αποχωρώντας από τη μάχη φώναξε “Οι Τούρκοι μπήκαν μέσα στη πόλη” γεγονός που παραπλάνησε τους υπερασπιστές της και επέφερε τον επακολουθήσαντα πανικό. Βλ. A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli. tom. Α΄, ό. π.*, σελ. 33 και 362-363, σημ. 141.

²⁶ Η αναφορά του A. de Palencia ανταποκρίνεται μόνο στην ανάλογη περιγραφή του Δούκα [έκδ. V. Grecu, Ducas, *Istoria Turco-Byzantina*, Βουκουρέστι, 1958, σελ. 377], ο οποίος διηγείται ότι πρώτα τοποθετήθηκε σε μια στήλη του Αυγουσταίου και στη συνέχεια εστάλη προς θέαση στους ηγεμόνες των Περσών, Αράβων και λοιπών Τούρκων.

²⁷ Για τα σχετικά με τον θάνατο του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου βλ. σ' αυτόν τον τόμο το άρθρο της Ana Isabel Fernández Galvín, "Tradiciones y leyendas populares en los trenos por Constantinopla", σελ. 361-367

²⁸ Παρά τον ρητορικό του χαρακτήρα, το κείμενο του A. de Palencia συνάδει με τις υπόλοιπες πηγές της άλωσης. Η λεηλασία της πόλης και τα όσα διεπράχθησαν από τους κατακτητές, κατά τις τρεις ημέρες που επακολούθησαν, υπήρξε προσφιλές θέμα των συγγραφέων όλων των εποχών. Εκτενείς περιγραφές περιέχουν, μεταξύ άλλων, τα έργα των A. D. Mordtmann, *Belagerung und Eroberung Constantinopels durch die Türken im Jahre 1453*, Stuttgart & Augsburg 1858 (ελληνική μετάφραση: Αθήνα, 2003-4, σελ. 144-156)· E. Pears, *The Destruction of the Greek Empire and the story of the Capture of Constantinople by the Turks*, London, 1903 (ελληνική μετάφραση I. και X. Κασσεσιάν, Αθήνα, 2003-4, σελ. 381-407)· G. Schlumberger, *Le siege, la prise et la sac de Constantinople en 1453*, Paris, 1926 (ελληνική μετάφραση Σπ. Λάμπρου, Αθήνα, 2002, σελ. 340-386)· St. Runciman, *The Fall of Constantinople, 1453*, Cambridge University Press, 1990 (ελληνική μετάφραση Ν. Παπαρρόδου, Αθήνα, 1979, σελ. 185-209) και D. M. Nicol, *The Immortal Emperor*, Cambridge Univ. Press, 1992.

²⁹ Πρόκειται για τον Ισίδωρο, ηγούμενο της Μονής του Αγίου Δημητρίου της Κωνσταντινούπολης και από το 1436 επίσκοπο Κιέβου. Τα φιλολατινικά του θεολογικά φρονήματα τον κατέστησαν μισητό στον σλαβικό ορθόδοξο κόσμο. Το 1441, αφού αποδοκιμάστηκε και εκδιώχθηκε από το Κίεβο, κατέφυγε στην Ιταλία, όπου τιμήθηκε με τον τίτλο του καρδινάλιου. Το 1452, μετά τον θάνατο του Giovanni Contarini, έλαβε τα προνόμια του λατινικού Πατριάρχη Κωνσταντινούπολεως, ενώ το 1459 διαδέχθηκε το αποβιώσαντα Γρηγόριου Γ' ως ενωτικός (συνίτης) Πατριάρχης Κωνσταντινούπολεως. Βλ. σχετικά A. Papadakis - J. Meyendorff, *The Christian East...*, ό. π., σελ. 522-529, 585-588 και A. Ziegler, "Isidore de Kiev, arêtre de l'Union Florentine", *Irenikon*, 13 (1936).

³⁰ Το 1452 έφτασε στην Κωνσταντινούπολη ως αποστολικός έξαρχος της Ρώμης για να πραγματοποιήσει και τυπικά την ένωση των Εκκλησιών σύμφωνα με την απόφαση της Συνόδου της Φλωρεντίας, συνοδευόμενος από 200 τοξότες, τον επίσκοπο της Χίου Λεονάρδο και τον Γενουάτη Αρχιεπίσκοπο της Λέσβου. Έγινε θερμά δεκτός από τον αυτοκράτορα και μερίμνησε να τελεστεί εορταστική δοξολογία για την Ένωση των Εκκλησιών στον ναό της Αγίας Σοφίας, γεγονός που όξυνε ακόμη περισσότερο την αντίδραση των ανθενωτικών. Στις 12 Δεκεμβρίου τελέστηκε συλλειτουργία Καθολικών

και Ορθοδόξων, όπου διαβάστηκαν τα διατάγματα της Ένωσης. Αιχμαλωτίστηκε κατά την κατάληψη της πόλης από τους Τούρκους, αλλά εξαγόρασε την ελευθερία του. Στη συνέχεια μετέβη στην Ιταλία όπου ανέπτυξε σημαντική δραστηριότητα για τη διοργάνωση σταυροφορίας κατά των Οθωμανών. Βλ. σχετικά G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il Cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Biblioteca Apostolica Vaticana (= Studi e Testi, 46), Ρώμη 1926.

³¹ Πρόκειται για τον Γρηγόριο Γ΄ τον Μελισσηνό, γνωστό επίσης ως Μάμμανα, ο οποίος αδυνατώντας να επιβάλει την ομόνοια μεταξύ ενωτικών και ανθενωτικών εγκατέλειψε την πόλη τον Αύγουστο του 1451 και εγκαταστάθηκε στη Ρώμη, όπου έγινε εγκάρδια δεκτός από τον Νικόλαο Ε΄. Μετά την αναχώρηση του ο πατριαρχικός θρόνος παρέμεινε εν χηρεία ως την ανάρρηση του Γεώργιου Σχολάριου (1453). Ο Γρηγόριος Γ΄, μέχρι τον θάνατό του (1459) θεωρήθηκε από την Εκκλησία της Ρώμης ως ο νόμιμος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, γεγονός που χρησίμευε για την πολιτική της Ουνίας στην Χριστιανική Ανατολή. Δεν γνωρίζουμε αν η αναφορά του A. de Palencia οφείλεται στην επιρροή του Γεώργιου Τραπεζούντιου, ο οποίος σε επιστολή του προς τους ιερομόναχους και ιερείς της Κρήτης (*Περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος και περί της μίας, αγίας, καθολικής Εκκλησίας*) τον αποκαλεί “ομολογητή και μάρτυρα, αθλητή της αλήθειας και στύλο της Εκκλησίας”. Το γεγονός είναι όμως ότι έναν αιώνα αργότερα, ο Λέων Αλλάτιος (1586-1669) εκθειάζει την προσωπικότητα του Γρηγόριου Γ΄, τον οποίο αναφέρει και ως θαυματουργό. Σχετικά με τον βίο του βλ. Σ. Α. Βαρναλίδης, *Γρηγόριος ο Γ΄, ο τελευταίος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως πριν από την άλωση (1453) και η φιλενωτική πολιτική του*, Θεσσαλονίκη, 2001, σελ. 87-125.

ELEONORA KOUNTOURA-GALAKE
Institute for Byzantine Research
The National Hellenic Research Foundation

29 May 1453: The Fall of Constantinople and the Memory of the Enigmatic St. Theodosia. A Strange Coincidence

The historian [Michael] Doukas was a distant eyewitness to the fall of Constantinople, since he was in Adrianoupolis watching the Turkish preparations for the great siege of the City¹. His narrative is based on the accounts of trustworthy witnesses, both Byzantines and Turks, so it is generally attributed with a high degree of veracity², though also with stirring emotion. He dramatically describes the Turkish invasion of the City and the subsequent massacre of the populace³, although he, like a great number of his contemporaries⁴, fully aware of the difficulties under which Byzantium was labouring, had come to accept the inevitable: the fall of the City. Doukas fills his account with eschatological references especially from the Prophetic Books of the Old Testament, which foretell the great End. For the narrative of the stirring events at the break of day on 29 May he draws above all on the prophecies of Amos: “In that day, saith the Lord, the sun shall go down at noon, and the light shall be darkened on the earth by day. And I will turn your feasts into mourning, and all your songs into lamentations”⁵.

As it happened, the day of festivity that was destined to become a day of lamentation coincided with the commemoration of St. Theodosia. I quote the relevant passage from Doukas: “The frightful day on which the City fell was the Feast Day of the Holy Martyr Theodosia. It was a very popular festival and on its eve many men and women kept an all night vigil at the saint’s sepulchre. In the morning, as many women with their husbands set out to venerate the saint in her church, carrying beautifully embel-

¹ Doukas, *Ducas, Istoria Turco-Byzantinã (1341-1462)*, in V. Grecu (ed.), Bucharest, 1958, XXXV 3, pag. 311.

² H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. I, Munich, 1978, pags. 490-494.

³ Doukas, XXXIX, 14-20, pags. 361-369.

⁴ D. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium 1261-1453*, Cambridge, 1972, pags. 377-378.

⁵ Doukas, XXXIX, 23, pag. 369: *Καὶ μεταστρέψω τὰς ἐορτὰς ὑμῶν εἰς πένθος καὶ πᾶσας τὰς ᾠδὰς ὑμῶν εἰς θρῆνον*. On the atmosphere generated by the prophecies warning the end of the City, see S. Runciman, *The Fall of Constantinople 1453*, Cambridge, 1965, pags. 120-122.

lished and adorned candles and incense, they suddenly fell into the trap of the Turks. How were they to know that such wrath could instantly spill over the whole City? They who had seen its magnitude, however, knew full well!”⁶

Doukas’ narrative is charged with strong emotional elements, as he employs anti-fetichal images in order to move his reader. Words and phrases expressing alarm and great surprise are used to describe this “unforeseen” but nevertheless inevitable event, as Doukas does in other cases⁷, in order to highlight the magnitude of the disaster. The episode describing the Constantinopolitan women made-up and dressed for church accompanied by their husbands in order to attend the service of St Theodosia’s feast on 29 May seems almost incredible and out of tune with the real events of those terrible days. We are informed from other sources, that is, from George Sphrantzes⁸ and Laonikos Chalkokondyles⁹, that Mehmet III’s artillery, equipped with cannon, had been relentlessly pounding Constantinople throughout the siege since 4 April, reaching a climax in the early hours of Tuesday, 29 May.

I feel that Doukas may be stretching our credulity when he claims that women had dolled themselves up to go out with their husbands while the Turks rudely surrounded and blockaded the city and the citizens languished hopelessly in despair. Instead of describing the wretched state of the besieged people, as is done by Kritoboulos¹⁰, Doukas prefers to give a vivid and joyful image of a feast day with a view to stirring up the emotion of the reader. The depiction of this feast day belongs rather to the earlier light-hearted times of the Byzantines, far from the fearful days of the siege. And it is in this light that the historian sees the 29 May as he recalls pleasant images of previous preparations for this day of festivities.

Setting aside Doukas’ account, I would like in this paper to examine the feast day of St Theodosia with which the fall of Constantinople happened to coincide and to look at some later Synaxaria that refer to her memory.

Who was this saint whose name day was destined to be associated with the fall of Constantinople? To unfold her story we need to go back several centuries, to the 8th century, when Iconoclasm, the controversy over the cult of the icons, was initiated by the emperor Leo III (717-741).

⁶ Doukas, XXXIX, 23, pag. 369: “Ἐτυχε γὰρ ἐν ἐκείνῃ τῇ φοβερῇ ἡμέρᾳ τῆς συντελείας τῆς Πόλεως ἐορτάζεσθαι καὶ πανηγυρίζειν τὴν μνήμην τῆς ὁσιομάρτυρος Θεοδοσίας. Ἐτελεῖτο οὖν ἐορτὴ πάνδημος. The text is translated by H. J. Magoulias, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks by Doukas*, Detroit, 1975, pag. 228.

⁷ N. B. Tomadakis, “Δούκας ὁ ἱστορικὸς τῆς Ἀλώσεως, ἐκ τοῦ ἰδίου ἔργου”, *Athena*, 54 (1950), pag. 50. See also the introduction by Br. Karalis, [*Μιχαήλ*] Δούκας, *Βυζαντινοτουρκικὴ Ἱστορία*, Athens, 1997, pag. 45.

⁸ Sphrantzes (*Georgios Sphrantzes, Memorii 1401-1477*, in V. Grecu (ed.), Bucharest, 1966), 386 and Engl. tr. of *Chronicon Minus* by M. Philippides, *The Fall of the Byzantine Empire: A Chronicle by George Sphrantzes*, Amherst, Mass. 1980, pags. 69-70.

⁹ Chalkokondyles (*Laonici Chalcocondylae Atheniensis, Historiarum libri decem*, in I. Bekker (ed.) [CSHB]), Bonn, 1843, pags. 388.19-389.1.

¹⁰ Kritoboulos, *Critobuli Imbriotae Historiae*, in D. R. Reinsch (ed.), [CFHB 22], Berlin, 1983), 53, pag. 66.5-11.

Theodosia, from Constantinople, was one of the few eponymous martyrs of the first Iconoclastic Period and is connected with the first act of Iconoclasm on the part of the emperor Leo III. According to the accounts of hagiographical sources, she protested at the acts of violence against icons, pulling down the ladder on which a spatharios, following the orders of the emperor, climbed in order to destroy the icon of Christ over the Chalke Gate of the Imperial Palace (726)¹¹. The imperial official fell to the ground and was killed. Theodosia suffered a bizarre end: she was executed with a ram's horn thrust through her throat. Briefly this is her story, which obviously contains legendary elements¹².

Her firm devotion to the Orthodox doctrine, as well as her strong opposition to the emperor's orders and her subsequent tragic end caused St Theodosia to play a significant role in the tradition of Orthodox doctrine. Although she gained considerable symbolic importance in the iconophile literature, no extant vita on St Theodosia has survived from the ninth century, a time during which hagiography enjoyed a particular vogue¹³. The information about her is mainly derived from short biographies and simple notices in a number of Synaxaria of the tenth, eleventh and twelfth centuries, from which the earliest evidence, as far as we know, is the entry under 19 July in Imperial Menologium A (BHG 1773y)¹⁴, dated around the year 1000¹⁵. Her memory is registered under 18 July in various synaxaria¹⁶. The inclusion of an entry in honour of St Theodosia in so many synaxaria presupposes that sometime prior to the tenth century a vita on St Theodosia was compiled. It would be not unreasonable to suggest that during the ninth century, when iconophile propaganda constructed the perfect iconodule martyr through copious hagiographical productions¹⁷, perhaps then a certain vita on St. Theodosia was written, which is now lost.

¹¹ C. Mango, *The Brazen House. A study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, Copenhagen, 1959, pags. 117-118. For the sources relating the destruction of the Chalke Gate, see also A. Karpozilos, *Βυζαντινοὶ Ἱστορικοὶ καὶ Χρονογράφοι, (8^{ος}-10^{ος} αἰ.)*, tom. II, Athens, 2002, pags. 154-169.

¹² Marie-France Auzépy, "La destruction de l'icône du Christ de la Chalce par Leon III: propagande ou réalité?" *Byzantion*, 60 (1990), pags. 466-471. See also N. Constatas, "Life of St. Theodosia of Constantinople", in Alice-Mary Talbot (ed.), *Byzantine Defenders of Images. Eight Saints Lives in English Translation*, Washington D. C., 1998, pags. 1-7.

¹³ A. P. Kazhdan, in coll. with Lee F. Sherry – Christine Angelidi, *A History of Byzantine Literature (650-850)*, Athens, 1999, pags. 385-387.

¹⁴ *Μαρτύριον τῆς ἁγίας ὀσομάκτρος Θεοδοσίας* in B. Latyšev (ed.), *Menologii Anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt, fasciculus alter, Menses Iulium, Iulium, Augustum continens*, Petersburg, 1912, pags. 186-188. Cf. R. Cormack, "Women and Icons, and Women in Icons", in Liz James (ed.), *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, London-New York, 1997, pag. 40.

¹⁵ Th. Dotorakis, "Η χρονολόγηση τοῦ αὐτοκρατορικοῦ Μηηνολογίου τοῦ Β. Latyšev", *Byzantinische Zeitschrift*, 83/1 (1990), pags. 46-50.

¹⁶ H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae (Propylaeum ad ASSS Novembris)*, Bruxelles, 1902 (henceforth *Synaxarium Eccl. Const.*), pags. 828, 40-58.

¹⁷ Cf. Nike-Catherine Koutrakou, *La propagande impériale byzantine. Persuasion et réaction (VIII^e-X^e siècles)*, Athens, 1994, pags. 152-153.

The legend of Theodosia and the tradition of the miraculous powers of her relics were very popular and the saint's cult was particularly popular during the Palaiologan era¹⁸; it is notable that from that period we have three encomia written on her. Scholars, such as Constantine Acropolites¹⁹ and Ioannis Staurakios, deacon and chartophylax in Thessalonike²⁰, both composed rhetorical encomia on St Theodosia. The third text is an anonymous encomium (BHG 1773z) composed very probably by a monk during the years of Michael VIII Palaiologos (1261-1282)²¹. It is a speech (Logos), to be delivered on the saint's feast day (29 May), and its principal aim was to condemn the ecclesiastical policy of the Union of the Churches introduced by the emperor Michael VIII. The anonymous compiler, obviously an anti-Unionist, like his contemporaries Ioannes Stavrakios and Constantine Acropolites²², selects a theme from the iconoclastic past to illustrate contemporary events, as he cannot express himself openly against the emperor and his policy. The reason for the choice of St Theodosia appears to lie in her outspoken opposition to the emperor's orders and her protest against the official ecclesiastical policy. It is in this context that we can explain the visual promotion of Theodosia's cult in that period²³, while she is also connected with the Triumph of Orthodoxy, since she is depicted in an icon illustrating the Triumph of Orthodoxy²⁴. We may recall here that

¹⁸ George Pachymeres, XI.32, (*Georges Pachymérès, Relations Historiques*, in A. Failler (ed.) [CFHB 24/4], Paris, 1999), pags. 497-501. See G. P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington D. C., 1984, pag. 349.

¹⁹ “Τοῦ σοφωτάτου μεγάλου λογοθετοῦ κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Ἀκροπολίτου, λόγος εἰς τὴν ἁγίαν ὀσιομάρτυρα Θεοδοσίαν”, PG., 140, 933 (BHG 1774). “On Akropolites, see R. Romano”, *Costantino Acropolita, Epistole*, Napoli, 1991, pags. 18-19.

²⁰ Staurakios' text (BHG 1774a) is still unedited. On Ioannis Staurakios, see Eleonora Kountoura-Galake, “Ἰωάννης Σταυράκιος: ἕνας λόγιος στη Θεσσαλονίκη της πρώιμης Παλαιολόγειας εποχής”, *Symmeikta*, 16 (2003-2004), pags. 379-394.

²¹ It is partly published by M. I. Gedeon, *Βυζαντινὸν Ἐορτολόγιον*, Constantinople, 1899, pags. 130-133 and by Eleonora Kountoura-Galake, *Ἡ θέση τοῦ κλήρου στὴν Βυζαντινὴ κοινωνία κατὰ τοὺς σκοτεινοὺς αἰῶνες. Ἐρευνες γιὰ τὴν παρουσία καὶ ἐπιρροή τοῦ κλήρου στὴν βυζαντινὴ κοινωνία ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ ἔβδομου ὡς τὰ τέλη τοῦ ὄγδοου αἰῶνα*, Athens, 1992, pags. 347-369 (as an Appendix in Ph. D. diss.). This anonymous encomium and as well as various synaxaria attribute erroneously the event of the destruction of the Chalke Gate not under the emperor Leo III, but under the reign of his son Constantine V, thus forming a rather confused though rich literary tradition to the hagiographic record of St Theodosia. See Eleonora Kountoura-Galake, “Constantine V or Michael VIII Palaeologos the New Constantine? The Anonymous Encomium of Saint Theodosia”, *Symmeikta*, 15 (2002), pags. 184, 193.

²² Alice-Mary Talbot, “Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period”, in Doula Mouriki-S. Čurčić (eds.), *The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire* (Papers from the Colloquium Held at Princeton University 8-9 May 1989), Princeton, New Jersey, 1991, pag. 17. Kountoura-Galake, “Ἰωάννης Σταυράκιος”, pags. 392-393.

²³ Doula Mouriki, “Portraits of St. Theodosia in Five Sinai Icons”, in *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, Athens, 1994, pag. 216. Anastasia Drandake, “Icon with Saint Theodosia”, in *Προσκήνυμα στο Σινά. Θησαυροὶ ἀπὸ τὴν Ἱερά Μονὴ της Ἁγίας Αἰκατερίνης*, Athens, 2004, pags. 72-74.

²⁴ R. Cormack, “Icon of the Triumph of Orthodoxy”, in Maria Vasilaki (ed.), *Mother of God: Representation of the Virgin in Byzantine Art*, Athens, 2000-2001, n° 32.

the reign of Michael VIII Palaiologos is marked by dramatic turmoil due to the heated opposition of the Byzantine population to official church policy, promoted by the emperor, that pursued Union with the Catholic Church. His ruthless persecution of the anti-Unionists, especially the monks and the clergy, is illustrated clearly in the work of his contemporary, the historian George Pachymeres²⁵.

If we search for the feast day of St Theodosia the Constantinopolitan we find, somewhat surprisingly, that according to the earlier sources such as the Imperial Menologium A²⁶, the Menologion of Basil II²⁷, and the Synaxarium of Constantinople (BHG 1774e)²⁸ her feast day is on 18 or 19 July. In contrast to those earlier sources, all the Palaiologan texts place her feast day on 29 May.

To the best of my knowledge we first encounter Theodosia's feast day under 29 May in a Slavic hagiographic collection, the so-called *Uspenskii Zbornik*, dated to the late twelfth to early thirteenth century²⁹. We may assume that the anonymous Slav translator, who clearly drew his information from an original Byzantine Synaxarium³⁰, had probably confused Theodosia's feast day with the homonymous Theodosia of Caesarea, a martyr under the emperor Maximian. This Theodosia of Caesarea is also included in the Synaxarium of Constantinople and commemorated on 29 May³¹. As we have the first known mistaken reference relating to St Theodosia's feast day in the Slavic text, we can presume that the confusion in late Byzantine liturgy probably stemmed from a text outside Constantinople.

As it seems, until the end of the twelfth-early thirteenth century nothing had changed relating to her feast day in Byzantine liturgical practice, since we have at our disposal a Heortologion with a form of a Canon, compiled possibly in the twelfth or early thirteenth century by Theodoros Kalokyros, where St Theodosia's commemoration is under her earlier feast day of 18 July³². It should be noted that various synaxaria of the twelfth century celebrate her memory on her own feast day, i.e. 18/19 July³³. In 1200 the Russian pilgrim Antony of Novgorod described in a

²⁵ George Pachymeres, IV.28: II, pags. 407,24-409,8; VI.24: II, pags. 611,13-617,5. See S. Lampakis, *Γεώργιος Παχυμέρης, Πρωτεύκδικος καὶ Δικαιοφύλαξ. Εἰσαγωγικὸ Δοκίμιο* [Institute for Byzantine Research, Monographs 5], Athens, 2004, pags. 90-92.

²⁶ See note, 14.

²⁷ PG., 117, 548-549.

²⁸ *Synaxarium Eccl. Const.*, 828.11-830.3.

²⁹ It is written in the Russian variety of Church Slavic. English translation of the Slavic Vita of St. Theodosia by D. Afinogenof, "A mysterious saint: St. Theodosia, the martyr of Constantinople", *Khristianskij Vostok*, 2 (VIII) (2001), pags. 2-13.

³⁰ Afinogenof, "A mysterious saint", pag. 8.

³¹ *Synaxarium Eccl. Const.*, 713.28-715.16.

³² See Enrica Follieri, "Il calendario in forma di canone di Teodosio Calokiro", in *Mélanges Eugène Tisserant* [Studi et Testi 232], tom. II, Vatican City, 1964, pag. 163.

³³ *Synaxarium Eccl. Const.*, 828-830.

few words the ceremony connected with St Theodosia, but he did not refer to her feast day³⁴. Thus, we may consider that in around 1200 the Byzantine texts which speak about St Theodosia place her feast day on 18 or 19 July, and the confusion surrounding the date of her feast day, it would seem, started after the early thirteenth century and continued through the last centuries of Byzantium until the last tragic act of Byzantine history.

We know nothing, however, about the person or persons responsible for changing the date of St Theodosia's feast day in Byzantine liturgical practice. However, I would like here to emphasise a curious point: scholars and church officials from the Palaiologan era, such as Constantine Acropolites and Ioannes Staurakios, accepted the new date of the celebration of St Theodosia, closing their eyes to the authority of the official Synaxarium of Constantinople. The transfer of the feast day of the Constantinopolitan Theodosia from 18/19 July to 29 May is confirmed by a number of later synaxaria. Mention should be made in the first place of the Synaxarium Meteorensis S. Trinitatis, dated to 1285 or 1296³⁵, the Synaxarium conserved in the Codex Coislinianus gr. 223 of the Bibliothèque Nationale, Paris, written in 1301, by the Athonite monk Meletios³⁶ (siglum Mc³⁷), and the Synaxarium Oxoniensis Gr. Lit. d. 6 (siglum Mo, according to Halkin), of the middle of the fourteenth century³⁸. In these synaxaria, St Theodosia of Constantinople is commemorated together with her homonymous saint of Caesarea under 29 May³⁹. Those synaxaria correspond to a later variation of the Synaxarium of Constantinople, the so-called *recensio M*⁴⁰, where next to the text of almost every commemoration there is included also a dis-

³⁴ Majeska, *Russian Travelers*, pag. 349.

³⁵ D. Z. Sophianos, *Tà χειρόγραφα τῶν Μετεώρων*. IV: *Tà χειρόγραφα τῆς Μονῆς Ἁγίας Τριάδος*, Athens, 1993, pag. 155; the entry for St. Theodosia, on pag. 79.

³⁶ P. Géhin et al. (eds.), *Les manuscrits grecs datés des XIIIe et XIVe siècles conservés dans les bibliothèques de France*, tom. II: *Première moitié du XIVe siècle*, Brepols, 2005, n° 1.

³⁷ *Synaxarium Eccl. Const.*, col. XLI.

³⁸ Imgrad Hutter, *Corpus der byzantinischen Miniaturhandschriften*, Bd. 3/1: *Oxford Bodleian Library*, Stuttgart, 1982, pags. 245-247, n° 163. For the contents of this Synaxarium, see F. Halkin, "Un nouveau synaxaire byzantin: le ms. Gr. Lit. d. 6 de la Bibliothèque Bodléienne à Oxford", *Mélanges Henri Grégoire*, vol. II = *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 10 (1950), pags. 307-328 the entry for St. Theodosia, on pag. 319.

³⁹ *Synaxarium Eccl. Const.*, 715.52. Only the Synaxarium Coisliniensis 223 (Mc) is mentioned in *Synaxaria Selecta*, since the others –the Meteorensis and the Oxoniensis– were unknown to H. Delehaye, and therefore not included in his monumental edition of the Synaxarium of Constantinople.

⁴⁰ The same omissions, the same changes, the same "improvements" are also discernible in codex Trecensis 1204, better known as the Synaxarium Chiffletianum or Divionense, which was very probably composed in the fourteenth century. See F. Halkin, "Le synaxaire grec de Chifflet retrouvé à Troyes (manuscrit 1204)", *Analecta Bollandiana*, 65 (1947), pags. 61-70. *Idem*, "Distiques et notices propres au synaxaire de Chifflet", *Analecta Bollandiana*, 66 (1948), pag. 7. We do not know whether this Synaxarium includes the commemoration of St Theodosia, as it was unknown to H. Delehaye, and Halkin, who discovered it, does not provide a full description of it.

tich of a saint⁴¹. When compared with the formal Synaxarium of the Great Church, there are so many discrepancies in the Synaxarium Coislinensis –the only text of the *recensio M* that Delehayé had used for the spring Synaxarium– regarding the saints and their feast days that its editor was prompted to describe it as contradictory.

How are we to explain the abundant appearance in the same period of such synaxaria sharing this notable feature – divergence from the official Synaxarium of Constantinople?

To answer this question it is worth recalling that we have important evidence⁴², according to which after the Fourth Crusade the Typikon of the Great Church and, consequently, the formal Synaxarium fell into disuse. Byzantine Church officials believe that the traditional Byzantine daily services as illustrated in the ancient Typikon of the Great Church had been seized by the Latins (*ὕπὸ τῶν Λατίνων ἀλῶναι, καὶ τὰ τοῦ καλοῦ ἀπολέσαι καὶ ἀρχαιοτάτου ἔθνους αὐτῆς*). Following the recapture of Constantinople in 1261, the movements surrounding the re-establishment of the capital and its purification from the Latin practices are well documented⁴³. Moreover, this activity may also have been connected with a reform of the Synaxarium: as Symeon Thessalonicensis says, the Byzantines rejected the ancient Typikon, though they undoubtedly sought to substitute it with a new one, perhaps represented by the *recensio M*. Halkin, who studied the *recensio M*, believed that it was developed “soit l’usage d’une église différente, soit un autre stade dans l’évolution du texte”⁴⁴. Apart from a possible “italograeca” influence⁴⁵ the *recensio M* may also echo a Slavic origin. Given that this troubled period is characterized mostly by anti-Latin beliefs in the capital we need to imagine that the Byzantines sought to establish another Typikon in churches, certainly based on the ancient Byzantine tradition, but at the same time endeavouring to keep it pure from the Latin “disease”. And the Slavic Church may have furnished these specifications. On the other hand, the replacement of the feast day of St Theodosia in the aforementioned Slavic Synaxarium⁴⁶ may in fact be an indication of the use of Slavic sources throughout the elaboration of the Later Byzantine Synaxarium.

⁴¹ *Synaxarium Eccl. Const.*, XXXVIII. A. Luzzi, *Studi sul Sinassario di Costantinopoli*, Roma, 1995, pag. 109, note 21.

⁴² *Αἱ λοιπαὶ δὲ ἄλλαι ἀκολουθίαι τοῦ τῆς μεγάλης Ἐκκλησίας Τυπικοῦ ἐν τῷ παρόντι καιρῷ κατὰ μὲν τὰς ἄλλας ἐκκλησίας οὐκ ἐνεργοῦνται, οὐδ’ ἐν αὐτῇ τῇ φιλοχρίστῳ καὶ βασιλίδι πόλει, διὰ τὸ καὶ αὐτὴν ποτε ὑπὸ τῶν Λατίνων ἀλῶναι, καὶ τὰ τοῦ καλοῦ ἀπολέσαι καὶ ἀρχαιοτάτου ἔθνους αὐτῆς*: Symeon Thessalonicensis, *De sacra precatone*, PG, 155, 553 D.

⁴³ D. J. Geanakopoulos, *Emperor Michael Palaeologos and the West, 1258-1282*, Cambridge Mass., 1959, greek translation by K. Politi, Athens, 1969, pag. 103.

⁴⁴ Halkin, “Distiques et notices propres”, pag. 7.

⁴⁵ Luzzi, *Sinassario di Costantinopoli*, pags. 177-200.

⁴⁶ See note, 29.

The fall of Constantinople puts a definitive closing date on the history of Byzantium while coinciding also with the feast day of St Theodosia. The shift of her feast day to 29 May in the late Byzantine period, very probably introduced by the anti-Unionists, was destined to be fatal. It is curious, however, that the end of Byzantine history coincides with the feast day of St Theodosia, a saint who through texts and icons came to represent Orthodoxy and to be connected with the fiercely inflexible party of the anti-Unionists who divided the Byzantines during the critical period of 14th and 15th centuries, preventing them from seeing clearly contemporary reality and the very pressing issues of the day.

† ANA M^a RIAÑO LÓPEZ
Universidad de Granada

Los primeros sultanes y la caída de Constantinopla a la vista de las fuentes aljamiadas sefardíes

1. Estado de la cuestión y descripción de las fuentes utilizadas

A pesar de que en el Imperio otomano, tras la conquista de Constantinopla en 1453, se hizo notar la presencia de judíos establecidos desde antiguo en tan vasta zona y de que la llegada de los sefardíes expulsados de España en 1492 marcaron un hito en la historia del pueblo otomano y en la de los desterrados, son escasas las fuentes aljamiadas sefardíes en las que aparecen datos referentes a la caída de Constantinopla en manos de los osmanlíes y a la política que sus primeros sultanes aplicaron a los judíos.

No obstante, hay en el enjundioso legado literario sefardí algunas obras de tema histórico a las que todavía no ha llegado la investigación. Éste es el caso del libro en el que baso mi ponencia: el *Séfer Sipur maljé 'otmanlim* [‘Libro Relato de los reyes otomanos’], el cual es una versión parcial –hojas 2b-28a– del libro hebreo *Sipur debarim*, Constantinopla, 1728, que reproduce la obra inédita de Yosef bar Yišḥac Sambari titulada *Dibré Yosef*, 1640-1703¹. El ejemplar que he utilizado forma parte de los fondos bibliográficos y documentales de la Biblioteca de Estudios Sefardíes del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid.

El *Sipur maljé 'otmanlim* fue publicado en Constantinopla, en 1767 (y en 1863), por los hermanos impresores Reubén y Nisim Aškenazí, hijos del que fue máximo impulsor en toda la cuenca del Mediterráneo de la imprenta hebrea y de las ediciones sefardíes más castizas, Yoná Aškenazí. Consta de 17 hojas que abarca la historia de los osmanlíes desde su iniciador ‘Otmán hasta el período de máximo esplendor del Imperio, es decir, el reinado del sultán Solimán el Magnífico.

He tenido en cuenta, además, lo que recoge al respecto la otra importante fuente, el *Séfer Yosipón* o *Séfer Yosef bin Gorión* –libro que vio la luz en hebreo por primera vez en Constantinopla, en 1510–, siguiendo las reediciones salonicenses (1863 y 1890) de la versión aljamiada sefardí de Abraham Asá, que fue publicada en Constantinopla, en

¹ Véase Elena Romero, *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre, 1992, pág. 132.

1743, en la que aparece un capítulo dedicado a “Lo después de Bin Gorión”, al que se adjunta al final una “Tabla por los reis otomanos”².

2. Reinados de Maḥmud y Bayaceto

He centrado mi trabajo en los dos primeros sultanes: Maḥmud II (1451-1481), conquistador de Constantinopla, y su sucesor Bayaceto II (1481-1512)³, bajo cuyo mandato se produjo el impacto de la llegada de los judíos expulsados de España en 1492, y he limitado la extracción de datos a lo que he meldado en el *Sipur maljé ‘otmanlim*, pues las reediciones salonicenses del *Séfer Bin Gorión* no aportan más sustancia que la que se desprende del sucinto seguimiento cronológico y topográfico de cuándo y qué lugares fueron conquistados por estos sultanes; ni siquiera, en el caso de Bayaceto II, se menciona la llegada de los judíos exiliados de España.

El fragmento del *Sipur maljé ‘otmanlim* (hojas 4a-9a) dedicado a ambos sultanes se halla escrito, al igual que toda la obra, en caracteres rasíes (grafía cursiva hispanojudía); la letra cuadrática o *meruḇá* de tamaño mayor y más entintada sólo aparece en algunas letras iniciales cuando hay separaciones a modo de puntos y aparte que, en ningún momento, corresponden a capítulos ni a los comienzos de diferentes reinados.

En cuanto al contenido, la descripción del reinado de Maḥmud II, conquistador de Constantinopla, comienza con el final del reinado de Murat, la entrega de la corona a su hijo, su arrepentimiento, aconsejado por sus mayores y esclavos, y su vuelta al gobierno del Imperio durante dos años más, hasta su muerte.

La descripción de la conquista de la ciudad es la siguiente⁴.

^{4b} [...]Y fue un día que se enubló el cielo y hizo una luvia muy fuerte y pedrisco y nieve quince días juntos noche y día en cantidad que la mar se secó. Y enreino sultán Maḥmud en año de 856 al ḥešbón de ellos. Y encomendó el rey que fraguaran naves y galeas en las montañas de Gálata, y fraguaron naves munchas de munchas.

Y el rey Costandín no supo su inteción y su penserio, que el rey Maḥmud dijo que su voluntad era para irse a la Mar Negra (que es Kara- deñiz). Y el rey Costandín su silla de reino era en Eyub Kapiší, allí era su saray [tc. ‘palacio’]; y toda su fortaleza y sus castillos eran en Endirne Kapiší,

² *Ibidem*, pág. 131; cfr. para el *Sipur* ficha 267; para el *Bin Gorión* 263, 264, 265 en Abraham Yaari, *Catalogue of Judaeo-Spanish Books in the Jewish National and University Library Jerusalem* [hebr.], Jerusalem, University, 1934.

³ Nicolas Vatin, “L’ascension des Ottomans (1451-1512)”, *Histoire de l’Empire Ottoman*, sous la direction de Robert Mantran, Fayard, 1989, págs. 81-116.

⁴ Para la edición de los los fragmentos alajmiados he seguido el sistema de trascripción adoptado por la revista *Sefarad*, suficientemente explicado por I. M. Hassán en “Transcripción normalizada de textos judeoespañoles”, *Estudios Sefardíes* (1978), págs. 147-150. He versalizado, acentuado y puntuado siguiendo el español normativo actual. He utilizado los corchetes para introducir todo aquello que no figura en el texto aljamiado, como es la traducción de hebraísmos y turquismos. He señalado el cambio de página con barra, número y cara de la hoja, todos en superíndice y negrita.

que por allí tenía miedo del togar [hb. ‘turco’] por la tierra, que por la vanda de la mar no tenía miedo porque tenía una cadena en el limán [tc. ‘puerto’] de Costandi’ de Anadol a Urumeli y con esto estaba seguro que no podía entrar nave por el camino de la Mar Blanca (que es Ak-deñiz).

Y el rey Maḥmud hizo con ingenios naves munchas en la montaña de Gálata y las echó de noche súpito a la mar dentro del limán de Costandina con muncha gente guereros, y él se fue con toda su gente por tierra, y fue la guera por todas las partes: unos por la mar y unos por ^{5a}la tierra. Y vino la ciudad en mucho apreto y prendió sultán Maḥmud Costandina en año de 5213 layeširá [hb. ‘de la creación’, 1453] y a Costandín mató con espada.

Continúa describiendo las fortificaciones y castillos que mandó construir tras la conquista, la repoblación de la ciudad y la política de deportaciones del sultán. Especialmente interesante me parece este episodio:

[...]Y en año de su reinar mandó apregonar en todo su reinado y con escrito diciendo: “Todos los reinados de la tierra me entregó el Dio Santo en mi mano, tehilot laEl yitbaraj [hb. ‘alabado sea Dios bendito’]. Agora oyid júdiós que estáš en mi reinado: todo el que envelunta a _venir a Costan’ que venga en las buenas horas, en meĵoría de la tierra que more, y fruchiguad y muchiguad en _ella y estavos con libertad. Y apañáronse júdiós como arena de la mar de todo el deredor y vienieron a Costandina, y les dio el rey lugares hermoños para morar y licencia para fraguar quehilot [hb. ‘sinagogas’] y midraši’ [abrev. de midrašim (hb.) ‘casas de oración y estudio’] con todo sus tenaim [hb. ‘condiciones’] como la veluntad de ellos.

Conviene recordar que cuando Maḥmud II hubo de repoblar Estambul ordenó la deportación hacia su capital de un gran número, al parecer casi la totalidad, de las comunidades judías de su imperio, dentro de los límites que por entonces tenía. De modo que en Estambul encontramos congregaciones originarias de treinta ciudades balcánicas y ocho anatólicas (las de Bursa y Ancara permanecieron en sus lugares). A los romaniotas (de lengua griega, provenientes del mundo judaico bizantino) y grupos de caraítas se fueron superponiendo durante el siglo XV oleadas de emigrantes asque-nazíes e italiotas expulsados de sus lugares de origen⁵.

La notoriedad que los primeros reyes otomanos dieron al establecimiento de los judíos en su imperio se halla ilustrada en el *Sipur maljé ‘otmanlim* por una seire de episodios en los que se pone de manifiesto la importancia que Maḥmud dio en su gobierno al representante de los judíos, el rabino, y la relación de amistad que tuvo con ellos.

Tales llegaron a ser las preferencias que el conquistador de Constantinopla mostró por la sabiduría del rabino que suscitó la envidia entre los temibles jenizaros y la vida

⁵ Cfr. Gilles Veinstein, “El Imperio Otomano desde 1492 hasta finales del siglo XIX”, en H. Méchoulan (ed.), *Los judíos de España: Historia de una diáspora (1492-1992)*, Madrid, Trotta, 1993, págs. 347-349; Yosef Hacker, “Los sefardíes en el Imperio Otomano del siglo 16”, *Morešet Sefarad: El legado de Sefarad*, en Haim Beinart (ed.), Jerusalén, Magnes, 1993, págs. 111 ss.

del judío debió ser protegida por el mismo sultán.

Siguen a este relato la descripción de otros hechos relacionados con la historia del reinado de Maḥmud, como la sumisión de Demetrios, déspota de Morea, la pasión que el sultán sintió por la hija de Demetrios, que llegó a alejarle de las tareas de gobierno, cuestión que su pueblo le reprochó, y su muerte a la que sigue el agitado comienzo del reinado de Bayaceto II y la llegada de los judíos de España a su Imperio, a la que el *Sipur maljé* 'otmanlim dedica estas palabras:

^{/8a}[...] Y fue hombre derecho y amigo de judíos hasta mucho, y él fue que recibió a los judíos en su tierra que estaban penando y salidos de el guerúš [hb. 'expulsión'] de la España y Castilla y Cataluña y Şiçilia y Aragón, y los recibió el rey Bayacœit en Costandina y en Saloniqui y en Miêráyim [hb. 'Egipto'] y en Yeruśaláyim [hb. 'Jerusalén'] tvb^b [siglas de tiianê vetikonén bi-mherá beyanenu (hb) 'sea reconstruido con prontitud en nuestros días'], civdades de su reino.

Puede sorprender la breve descripción que el *Sipur maljé* 'otmanlim nos ofrece de la llegada de los sefardíes expulsados de España así como la inexistencia de datos acerca de la influencia que estos desterrados tuvieron en el florecimiento económico y cultural del Imperio durante su reinado. Pero hay que entender que Bayaceto recibió a estos judíos en 1492 y que desde entonces hasta el final de su reinado en 1512 transcurrieron sólo 20 años. ¿Era pronto para hacer valoraciones históricas? Contamos, al menos, con la descripción del rabino Eliah Capsali, hijo de Mošê Capsali, la cual refleja la actitud positiva del sultán ante los recién llegados. También sabemos, pues así lo recogen los historiadores modernos, que Bayaceto ya no centró su preocupación exclusivamente en Estambul, como había hecho su padre Maḥmud, sino que procuró que otras plazas comerciales, señaladamente los puertos, se beneficiaran del establecimiento de los sefardíes, conocedores de técnicas y ciencias poco o nada experimentadas por los otomanos. Por tanto, Bayaceto judaizó ciudades que su padre, como vimos anteriormente, con la política de las deportaciones, había desjudaizado. El caso más claro es el de Salónica, en la que el 60 % de la población era judía, llegando a constituirse en el siglo XVI como la gran metrópoli sefardí del Imperio otomano⁶.

3. Conclusiones

Cuando nos hallamos ante un texto de prosa histórica en lengua sefardí, perteneciente a la etapa antigua, es decir, a la que abarca desde el siglo XVI hasta mediados del XIX, como es el caso de las fuentes aljamiadas de las que aquí trato, debemos tener en cuenta que nos encontramos ante una literatura de carácter mayoritariamente religioso, que, en principio, es traducción de la hebrea y que, como ésta, posee un fuerte componente histórico-legendario (materiales *agádicos*)⁷; que en estas obras de

⁶ Cfr. G. Veintein, *art. cit.*, págs. 349-352.

⁷ Cfr. Ana M^a Riaño, "La prosa histórica en lengua sefardí", *Insula*, 647 (nov. 2000), pág. 19; tb. "Los sefardíes

carácter histórico se observa un entrelazado de los acontecimientos acaecidos en los imperios, países, ciudades, etc., en los que se desarrollaron comunidades judías, con los de las propias comunidades, de tal modo que podríamos definir (en algún otro foro lo he hecho) la historia del pueblo judío (señaladamente la del sefardí de la diáspora) como la de un unitario y, a la vez, siempre fragmentado pueblo en las historias de otros, en este caso, en la historia del Imperio otomano⁸; desde este punto de vista, estas fuentes arrojan datos nada despreciables para la reconstrucción histórica de la diáspora sefardí, así como de la del Imperio otomano, en la medida en que las versiones sefardíes suelen ser traducción de los originales hebreos, aunque no falten en ellas el sentido de adaptación y reinterpretación a la vista de que iban dirigidas al pueblo exiliado, necesitado del conocimiento de su pasado para reafirmarse en su propia identidad durante tan dificultosa y prolongada dispersión.

Mucho nos queda aún por investigar de estas obras y por conocer de otras las historias no sólo de aquellos personajes judíos que disfrutaron de un crédito excepcional por parte de los reyes osmanlíes, sino también la de la masa del pueblo sefardí dedicada a trabajos artesanales, de mantenimiento y servicios imprescindibles para el florecimiento y el desarrollo cultural que tuvo el Imperio en aquellos años. Por ello, es importante, a mi juicio, seguir la búsqueda, ahondar en la historia del Imperio otomano y de los sefardíes allí establecidos a través de la edición y estudio de estas versiones en judeoespañol aljamiado, las cuales, en su mayoría, permanecen aún en la oscuridad. Un buen lugar para avanzar en ello ha sido, sin duda, el foro de este Congreso.

de tiempo antiguo”, *Encuentro sobre la cultura sefardí*, Salamanca, Fundación Duques de Soria, 2002.

⁸ *Cfr.*: Ana M^a Riaño, “La diáspora sefardí: una cuestión histórica olvidada”, *Anuario de Investigaciones*, 5 (1997), pág. 263.

ALEIDA PAUDICE
University of Cambridge

Elia Capsali's view of the Ottomans and his account of the fall of Constantinople

During my talk I will analyse Elia Capsali's description of the fall of Constantinople. Elia Capsali (1483-ca1555) was a Jewish historian who lived in Crete, which during the 16th century was under Venetian rule and was a meeting place of different cultures.

In 1523 Capsali wrote a chronicle of the Ottoman Empire, the *Seder Eliahu Zuta*, which begins with the creation of the world and ends with Suleiman's conquest of Rhodes of 1522. Capsali focuses in particular on the life and the deeds of three sultans: Mehmed II, Selim I and Suleiman I. A large section of his work is devoted to the description of Mehmed's conquest of Constantinople. Capsali's great uncle Moses Capsali was chief rabbi under Mehmed's rule and Capsali could have had access to first hand sources for his account. Moreover in Crete Capsali heard the accounts of travellers and merchants who stopped by the island which was an important trading base within the Mediterranean.

First I will analyse Capsali's view of the Ottomans and then I will examine his account of the fall of Constantinople comparing it with other contemporary Byzantine sources. Capsali, as a subject of the Venetian Republic, was influenced by Venetian historiography on the Turks. Nevertheless being a Greek he was opposed to the Latin world. After the fall of Constantinople, Greeks were accused by the Latin world of not having fought enough for its defence, and of having spared their finances for greed and avarice. The rise of the Ottoman power partly attenuated the contrasts within the Christian world which had to face a common enemy and unite its forces. Nevertheless Greeks maintained their identity and difference while living within the Latin world, as in the case of Venice, where they formed a numerous community in a separate quarter/ghetto¹. For some Greeks, the Ottoman dominion was less odious than the Latin one which had exploited the Byzantine world for centuries², but the majority of Greeks looked for the help of the Latin West against

¹ See R. Schwoebel, *The Shadow of the Crescent*, New York, 1967, pag. 16.

² See Donald M. Nicol, *Byzantium and Venice*, Cambridge, 1988, pag. 406. Nicol discusses the Venetian aid during the conquest of Constantinople pointing out how the Venetians were defending their interests in helping the Greeks during the siege.

the Turkish oppressor³. Capsali, as a Byzantine Jew, has to be placed within this complex context in order to understand better his view of the Ottomans. Capsali's major work, the *Seder Eliahu Zuta*, is mostly devoted to Ottoman history, as we have mentioned: Capsali lists all the Sultans down to the reign of Süleyman and inserts anecdotes and stories about their rule and their characters.

It is worth noticing that Capsali does not confuse the Ottomans with the Arabs. For the Renaissance western world the Ottomans were Arabs, all the Muslims were grouped together⁴, the Ottoman threat was associated with the previous wars against the Arabs. Nevertheless in the *Seder*, Capsali includes many legends about the origins of Islam which were greatly popular in the Christian world and dated back to the Middle Ages⁵. Some of the legends were traditions of stories very popular in the Crusaders states of the Near East. There was for example a legend about Mohammed being a cardinal who, because he could not become pope, deceived the people with a new distorted religion. Capsali also relates the legend of Mohammed and the dove which would speak to him and help him in his treachery⁶ and explains the prohibition of wine in Islam through another legendary account. Mohammed's counsellors killed one of his friends accusing the prophet of his murder. Mohammed could not recall the events because he was under the effect of wine and mourning greatly over his friend, decided to forbid the drinking of wine among his people. Capsali is more interested in the military aspect of Islam and he is not inclined to give to these legends a setting or a chronology. In certain respects Capsali's view of Islam does not differ much from the one of his Christian contemporaries. Capsali sees Islam as a heresy of Christianity: Mohammed plagiarizes Christian and Jewish doctrines. According to Jacobs, Capsali might have used as his source for the origin of Islam works written by R. Yaacov ben Eliyyahu who lived in the 13th century⁷ but he could also have had access to Christian sources, though he did not explicitly quote them for obvious reasons. Following the Christian invective and charges against Islam, Capsali denies to Islam the character of a revealed religion but he acknowledges, unlike many Christian polemicists, the divine character of the Koran.

³ One example of Greek scholars engaged in influencing the public opinion against the Turks, is Mark Musurus a Cretan scholar who, while he was refugee in Venice, was an ardent patriot and promoted the idea of the crusade. He was associated with the Aldine press and published Greek texts. Schwoebel published some passages of his heartfelt preface to one of his works. See R. Schwoebel, *The Shadow of the Crescent*, pag. 169.

⁴ On the relations between Jews and Muslims in Capsali's works see Arieh Shmuelevitz, "ר' אליהו קפסאלי", *Peamim*, 61 (1994) pags. 75-82.

⁵ On the ambivalent view of Islam in Capsali's works see Martin Jacobs, "Das ambivalente Islambild eines venezianischen Juden des 16. Jahrhunderts: Capsali Osmanische Chronik" in *Judaica*, 58 (Marz 2002), pags. 2-17.

⁶ On these legends see Robert Schwoebel, *The Shadow of the Crescent*, pag. 222 and the detailed article of Alessandro D'Ancona, "La leggenda di Maometto in Occidente" in *Giornale storico della letteratura italiana*, 13 (Turin 1889), pags. 199-281.

⁷ See Martin Jacobs, "Das ambivalente Islambild", pag. 9.

In dealing with most recent events, Capsali also reflects some Christian accounts but from a Jewish perspective. He sees the fall of Constantinople in the same tragic and apocalyptic terms, but as a Jew he sees the defeat of Christianity as something positive for the Jewish world, a prelude for a time of relief and peace for the Jews. Capsali shares also much of the imagery of his time comparing the Turks with heroic figures from the past like Alexander the Great. Capsali's account of the fall of Constantinople is detailed and in keeping with many of the accounts which were written after the fall⁸. Capsali might have heard the story of the fall from his father or from old refugees who fled to Crete. He also identifies the great fault which was ascribed to the Christian world for the fall of Constantinople that being, the divisions and strife among the Christian princes and powers who were preoccupied only by their personal interests.

As a Greek, Capsali could not share the Latin political view. The divisions and hostility between the Greek and the Latin world were a matter of fact and part of a long history in the 16th century and were felt also in Crete where the political power was almost completely in the hands of the Latin minority. As a Jew, the Turks for Capsali were not more inhumane than the Christians who had persecuted the Jews for centuries and driven them from Spain and Portugal or forced them to convert. The flourishing of the Jewish Sephardic communities in the Ottoman Empire increased the hope of a better and more tolerant rule.

Joseph Hacker has underlined the policy of forced immigration and deportation (sürgün) to Constantinople promoted by the Ottomans and the anti-Ottoman feelings among Byzantine Jews⁹. Nevertheless the Ottomans welcomed many Jews from Spain and Portugal because they were aware of the benefits they could gain from the trading and banking skills of Spanish and Portuguese Jews. Perhaps it is necessary to make a distinction: whereas Byzantine Jewry declined with the Ottoman conquest, Spanish Jewry flourished under the Ottomans. Byzantine Jews saw the Ottomans as despots, unlike the Spaniards who considered them saviours¹⁰. The Ottomans offered Spanish Jewry the chance of living under their rule without forcing them to convert, and that represented a novelty in the contemporary world where normally the Jews were accepted into society for economic reasons and with the hope of converting them. Moreover, Ottoman Jewry entertained strong relations with Israel, Greece and Italy, and Capsali was tied by family relations with the Ottoman empire as we have mentioned before and was in contact with rabbis in the Ottoman Empire.

⁸ On the Jewish reactions to the fall of Constantinople and the its messianic interpretations see Steven Bowman, *The Jews of Byzantium*, University of Alabama, 1985, pag. 178.

⁹ See Joseph Hacker, "Ottoman policy toward the Jews and Jewish attitudes toward the Ottomans during the fifteenth century" in *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, pag. 123.

¹⁰ See Nicholas de Lange, "Greek and Spanish Judaism in the Ottoman Empire: the conflict of cultures", *BJGS*, 11 (1992), pag. 32. De Lange points out that there were also different attitudes within the Byzantine world and Capsali is one of those different voices.

Although Capsali describes several episodes in which he shows the cruelty of the Ottomans, he admires them and praises them. In some chapters his account is apologetic and almost hagiographic. As Jacobs underlines there is an ambivalence in Capsali's view of the Muslim world: on the one hand Muslim people are heretics and infidels and Mohammed is a false and cunning prophet; on the other hand, influenced by his messianic perspective, Capsali idealizes the Sultans and identifies the dynasty of the Ottomans with the one connected to the fourth reign described in the vision of Daniel¹¹.

*Mehmed's rise to power and the Fall of Constantinople*¹²

Capsali gives us a detailed description of Mehmed's and Selim's personalities and only of some aspects of Süleyman's personality. Unlike other historians of his time Capsali does not supply physical descriptions of the sultans. In general Capsali supplies a hagiographical image of the sultans, he seems to refer to a certain classic iconography of the sultans which portrayed them as mighty warriors and often cruel and powerful rulers. Capsali compares Mehmed to Alexander the Great and, as we have mentioned before, this comparison was very common in the literature of his time¹³. The Turks are seen as the heirs of a long tradition of conquest and power, they are the masters of an empire.

Capsali's description of the three sultans presents some common features: the three of them are described as benefactors of the Jews¹⁴. Capsali inserts several anecdotes to show their benevolence towards the Jewish people and the help they offered to the Jews against their persecutors¹⁵. On some occasions the sultans help the Jews even to the detriment of the other subjects. Capsali introduces several mythical elements in his narration. The sultans are concerned with the wealth of the Jews and they express that they value the wisdom and justice of the Jews more than their own¹⁶. For example Mehmed wants to learn

¹¹ See M. Jacobs, "Das ambivalente Islambild", pag. 14.

¹² See Elia Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, introduction and notes by A. Shmuelevitz, S. Simonsohn, M. Benayahu, Tel Aviv University, 1983, pag. 63.

¹³ See *Seder* pag. 266 and pag. 397. Among the many works see Benedetto Ramberti, *Libri tre delle cose de Turchi*, 1534, pag. 26 and Paolo Giovio, *Comentario de le cose de Turchi*, 1538: "Mahometto suo figliuolo, d'eta di xxi anno qual' per regnare senza sospetto, subito fece ammazar' il fratello Costui fu' re della fortuna, et d'animo, ingegno et cupidita' di Gloria simile ad Alessandro magno".

¹⁴ See *Seder*, pages. 81, 83, 85, 131, 275. Many Jews were officers, attendants and physicians of the Sultans. See Mark A. Epstein in "The leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries" in Braude Benjamin and Lewis Bernard (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, pages. 110-111.

¹⁵ See *Seder*, pag. 106. According to Capsali one of the reasons of Mehmed's campaign against Wallachia is that the Jews were persecuted in the region. The Jews of Constantinople asked for Mehmed's help and he decided to help them. At pag. 274 Selim punishes one of his pashas who spoke against his Jewish physician.

¹⁶ For example when during the plague, Mehmed interrogates his sages about its origins and finding no satisfying answer turns to the Jewish sages, the most prominent one was Moshe Capsali. See *Seder*, pages. 82-83. Moshe Capsali is another mythical figure in Capsali's work, he is the protagonist of many anecdotes. Capsali tells us that he escaped the anger of the Janissaries helped by the Turkish people in his quarter who hid him in their houses.

Hebrew and asks for a Hebrew teacher¹⁷, he attends the Passover *seder*¹⁸, he surrounds himself with Jewish counsellors and consults Jewish judges in administrating justice¹⁹.

Another characteristic of Mehmed II is his habit to disguise himself and wander around his kingdom to learn about the opinion of the subjects regarding his rule²⁰.

“During those days the sultan [Mehmed] disguised himself and wore other clothes. He wandered around with two of his men and they went to the house of the rabbi”²¹.

Both Mehmed and Selim imposed curfews and wandered in the night to punish those who did not respect them²². Capsali inserts several anecdotes about people violating the sultan's curfews. Capsali also uses the means of the anecdotes to describe the customs and the lives of the sultans. On many an occasion Capsali is carried away by his own anecdotes and his historical account becomes generically legendary, but the anecdotes also offer interesting insights into the life and the traditions of the Ottomans²³ and the place of the Jews within the Ottoman Empire.

The most general aim of the anecdotes is to entertain the public by narrating popular stories and legends of the time, which were spread around the Mediterranean by merchants and travellers. As we have already pointed out the oral origin of most of Capsali's stories is evident and it becomes even more so in the case of the anecdotes regarding the sultans. The anecdotes portray Mehmed as a wise and merciful sultan.

Other Greek historians expressed a favourable view of the Ottomans as Capsali did and in some cases as we shall also see related similar anecdotes. To quote just two examples coming from the Byzantine world I will mention Laonikos Chalcocondyles²⁴ (ca 1423 or 1430 died ca 1490) and Theodore Spandounes²⁵ (who died after 1538). Both were Greek scholars who, like Capsali, showed in their works admiration for the

¹⁷ See *Seder*, pag. 120. Mehmed wants to read the prophecies of Daniel in Hebrew.

¹⁸ See *Seder*, pag. 93.

¹⁹ See *Seder*, pag. 120.

²⁰ See *Seder*, pags. 82, 88.

²¹ The rabbi is Moshe Capsali, see *Seder*, pag. 85. See also pag. 86: “את הארץ לדעת מה אומרים העולם בשבילו” and pag. 98: “לבש בגדים סוחרים, בגדי עני ודל והיה מסבב בקוסטידינה לחפור”.

²² See *Seder*, pags. 88, 247.

²³ See for example *Seder*, pag. 256. “In those days Sultan Selim sent his daughters to Constantinople to his father, the Sultan, to marry them off according to the law because the law is that the Sultan marries his great granddaughters and he is the one who gives the dowry and the gift. Thus Sultan Selim made an effort with his father and his father married his daughters to the grantees of the kingdom”.

²⁴ Chalcocondyles was born in Athens; his father fled to Morea in 1435 after an unsuccessful coup attempt against the Acciajuoli. In 1447 Chalcocondyles was a student of Plethon at the court of Mistra. He was a relative of Demetrios Chalcocondyles famous humanist who lived for a long time in Italy. See also Steven Runciman, *The Fall of Constantinople*, Cambridge, 1965, pags.193-194: “He had made an intimate study of Herodotus and Thucydides and wrote in a deliberately archaic style”. See also Giovanni Ricci, *Ossessione turca*, Bologna, 2002, pags. 108-109 and Speros Vryonis “Laonicus Chalcocondyles and the Ottoman Budget” in *IJMES*, 7 (1976), pag. 426. See also *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, 1991, pag. 407.

²⁵ See Theodore Spandounes, *On the origin of the Ottoman Emperors*, in Donald M. Nicol (ed.), Cambridge, 1997.

Ottoman Empire. Chalcocondyles was the Athenian ambassador to Constantinople and he was captured by the Ottomans during the conquest. Chalcocondyles writing his work *Historiarum demonstrationes* (translated from Greek into Latin in several editions²⁶) after 1480 had access to Turkish sources and his description of the fall of Constantinople is similar to Capsali's in some details, as we shall see. In the introduction to his work he declares his aims. He wants to immortalize for posterity the events which he has witnessed. He explains that his work deals with the subjects of the end of Greek Power, due also to its corruption, and the rise of the Ottoman power. Both events are memorable and worthy of being described and they are part of the process of teleological history which sees continually the destruction of a power and the rise of a new one. The Ottoman Empire is destined to end just like the Greek one²⁷. Time will tell but in the meanwhile it is pleasant to hear the stories and remember the men whose lives the stories recount²⁸. Chalcocondyles work is very detailed concerning war operations and military events and does not include many anecdotes about the Turks. Chalcocondyles also does not supply a portrait of Mehmed. Nevertheless he praises the sultans for their moral integrity and the unity and force of their kingdom. He defines Murad II, father of Mehmed II, "vir fuit iusti equique eximius cultor"²⁹. On the contrary the Christian world is consumed by corruption and divisions.

Like Chalcocondyles Spandounes also emphasised the strife and weakness of the Christian princes against the Ottoman menace. Theodore Spandounes, like Capsali, was a subject of Venice although he could boast descent from the imperial Byzantine family of Cantacuzene. He had lived in Constantinople and knew the Turkish language and culture. He was, however, a refugee in Venice and, as a Christian³⁰, decided to alert the Christian world about the Turkish danger and supply information about the Ottoman Empire and its organization. Spandounes like Capsali writes his works during the reign of Süleyman I. All the versions of his works were written in Italian, the first one being dedicated to King Louis XII of France (1498-1515). It is possible to think that Capsali might have seen his work

²⁶ See the text edited by Agostino Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, Milan, 1976, pags. 194-227. I also used the Latin translation found at the Biblioteca Marciana in Venice *De origine et rebus gestis turcorum libri decem e greco in latinum conversi Conrado Clausero* which was printed in 1547.

²⁷ On Chalcocondyles religious views and the role of fate in history see C. J. G. Turner, "Pages from Late Byzantine Philosophy or History" in *Byzantinische Zeitschrift* (1964), pags. 358-361.

²⁸ See Laonikos Chalcocondyles, *De origine*, pag. 2: "nec non turcos, qui brevi in tantas creverunt opes, ut opibus et potentia mortales omnes qui unquam fuere, longo intervallo infra se relinquunt. Qui, quamvis nunc rerum potiantur, et presentis vitae felicitatem conturbent, et in diversum abripiant: tamen censeo fore... tempus, quo res ipsorum in contrarium vergant...".

²⁹ See Laonikos Chalcocondyles, *De origine*, pag. 117.

³⁰ See Donald Nicol in Theodore Spandounes, *On the origin*, pag. 11: "His religious persuasion inclined him more to the Roman church than to the Orthodoxy which was his ancestral faith; and it was to the Popes and princes of that Church that he addressed himself".

or have had access to its sources although there are only some similarities and the structure of the works is completely different³¹.

Thus he denounces the faults of the Christian princes:

“Now the Christian princes, seeing Constantinople occupied by the sultan Mehmed whose power grew by the day while their own strength grew feebler and feebler, did not, as they should have done, take common military action against their common enemy. Instead they fought and quarrelled among themselves”³².

Like Capsali Spandounes thinks that God sent the Ottomans to punish the Christian world for its sins but he believes that the Ottoman power can be defeated and the aim of his work is to supply useful information which helps to make the defeat easier and faster.

“The sins of the Christians blinded the eyes of their own leaders. Whenever they had a difference among themselves they called on one of the Ottomans for help against their rivals; and the poor wretched princes reached their dominating position at the present day, aided by the constant discord among the Christian princes”³³.

Spandounes praises the Ottomans for their power and their moral qualities:

“The Emperor Mehmed was a most fortunate and excellent prince and in his time his captains achieved many victories and brought him many prizes in diverse Christian countries... Mehmed was lucky in matters of war and very liberal and magnanimous, especially to his fighting men”³⁴.

Further on Spandounes also praises his generosity:

“He was also most charitable and every week as a rule he would distribute to the poor and needy infinite amounts of money and clothes, as much to the Christians and Jews as to the Turks impartially”³⁵.

Spandounes also talks about Mehmed's curiosity and interest for culture:

“This Mehmed was gifted with a singular and wide-ranging intellectual ability. He understood Arabic and Greek and had as his master a Greek monk called ‘Scholario’”³⁶.

Spandounes claims that Mehmed was very close to the Christian faith, almost a devout believer, and kept relics of saints. Capsali claims exactly the same thing but concerning Judaism as we have seen. Spandounes and Capsali include the same anecdote in his work to show

³¹ On the sources of Spandounes see Donald Nicol, *On the origin*, pag. 19.

³² See Theodore Spandounes, *On the origin*, pag. 34.

³³ See Theodore Spandounes, *On the origin*, pag. 56.

³⁴ See Theodore Spandounes, *On the origin*, pag. 51.

³⁵ *Ibidem*, pag. 52.

³⁶ *Ibidem*, pag. 52. George Gennadios Scholarios (1405-1472), Georgos Kourteses before he became a monk, was an erudite humanist who taught at the court of John VIII and was a friend of Francesco Filelfo. After the fall of Constantinople he was appointed by Mehmed Patriarch of Constantinople. See also Runciman, *The Fall*, pags. 104-105 and Pertusi, *La caduta*, pags. 240-241.

the cruelty of Mehmed, one of the most famous characteristics of his personality. Here are both descriptions:

“Many, however, and among them trustworthy men, say that Mehmed was the cruelest Emperor since the time of Nero. Here is one example of his cruelties: one day when he was wandering at random in one of his gardens he saw a young melon (‘cuchumero’) and forbade anyone to touch it because he wanted it to mature. But one of the boys who followed him as a personal servant, provoked by childish gluttony, picked it and ate it. The Emperor turned round and, not finding the melon or the culprit, was determined to find him by any means; so he had the stomach of fourteen of the boys opened. It was the fourteenth who proved to have eaten the melon”³⁷.

This is how Capsali describes the episode:

“Once during the time of the ripening of the cucumbers they planted in the garden of the palace two cucumbers. The sultan saw them and he liked them very much as the first ripe in the fig tree at her first time³⁸. One day two servants of the sultan, his attendants among the officers, went to water the garden and one of them ate the cucumbers because he thought that the sultan would not find out about it. Afterwards the sultan asked for the cucumber but none was found. They searched the whole garden and could not find them. The sultan said to the servants: ‘who sinned against me?’ They denied everything. The sultan was very angry and his anger burned in him³⁹ and he took the knife in his hand and tore apart the belly of the first servant. He happened to be the miserable one, the one clean and pure⁴⁰ and he did not find the cucumbers in his stomach, then he opened the belly of the second servant and he found the cucumber in his stomach”⁴¹.

Capsali adds more details to the description and softens the cruelty of the sultan reducing the number of the servants killed to two. This is indicative of a general attitude of Capsali who exalts the sultans avoiding narrating episodes or details which would show a too negative image of them. For example Capsali does not describe all the episodes of pillage and cruelty which occurred during Mehmed’s conquest of Constantinople and which were popular in the whole Christian world. Mehmed is described as a powerful and mighty conqueror, he began an era of conquests and power which reached its peak with Süleyman I. Mehmed is an epic character with all the characteristics of an epic hero. In short Capsali’s view of the Ottomans and his account of Constantinople are both influenced by the contemporary literature. Capsali probably relied on Greek and Italian sources although most of his sources are oral. Nevertheless Capsali’s point of view is original because he reads the events in a Jewish messianic perspective and places them on a meta-historical level.

³⁷ *Ibidem*, pag. 53.

³⁸ Hos 9, 10.

³⁹ Esth 1, 12.

⁴⁰ Ps 24, 4.

⁴¹ See *Seder*, pag. 115.

Sixteenth-Century Tales of the Last Byzantine Emperor

The sixteenth-century *Ecthesis Chronica* contains an account of the final moments of the last Byzantine emperor Constantine XI. The account is particularly brief, amounting to just over ten lines of printed text in a modern edition¹. It states that as the Turks were penetrating the area around the Saint Romanos Gate, the wretched Emperor, in the company of some noblemen, was inspecting the defences. The emperor and his company encountered a few Turks and, not deigning to be captured, gave combat. The Turks, not realizing that it was the emperor whom they were fighting, “cut off his head as well as those of his attendants”. Later, when the fighting was over, it was said that the sultan became afraid lest the emperor had escaped and could return with an army from the “lands of the Franks”. A thorough search was therefore made for him and his head was discovered. A certain Mamalis and “other noblemen” recognized it as being the emperor’s and the sultan was relieved².

Despite attempts in that direction, no written sources of the *Ecthesis Chronica* have ever been identified, which is not surprising given that the author states at the outset that he derives his account from either oral tradition or personal experience³. This fact shows the work to be of special value for sixteenth-century views of the pre-

¹ *Ecthesis chronica and Chronicon Athenarum*, edited with critical notes and indices by Sp. Lampros, London, 1902 (repr. Amsterdam, 1969), pages. 1-84; at 16. On the place of this work’s material within the overall tradition on the end of Constantine Palaeologus, see D. M. Nicol, *The Immortal Emperor, The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*, Cambridge, 1992, pag. 86.

² *Ecthesis chronica and Chronicon Athenarum*, *op. cit.*, pag. 16: “Ο ταλαίπωρος δὲ βασιλεὺς Κωνσταντῖνος ἅμα τοῦ εἰσελθεῖν τοὺς Τούρκους ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ Ἁγίου Ῥωμανοῦ περιπατῶν μετὰ καὶ ἑτέρων ἀρχόντων θεωροῦντες τὰ τεῖχη ὑπήντησαν αὐτῷ μερικοὶ Τούρκοι καὶ πολεμήσαντες οὐ κατεδέξαντο δουλωθῆναι αὐτοῖς, ὅθεν ἀπέτεμον τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ μετὰ καὶ τῶν εὐρεθέντων μετ’ αὐτοῦ μὴ εἰδότες ὅτι ἔστι βασιλεὺς. Ὑστερον δὲ πολλῆς ζητήσεως γεναμένης περὶ αὐτοῦ, φοβούμενος ὁ αὐθέντης μήπως ἐν τοῖς ζῶσιν ἔστι καὶ πορευθεὶς φέρῃ ἐκ τῆς Φραγγίας λαὸν κατ’ αὐτοῦ, εὖρον γάρ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἀνεγνώρισαν αὐτὴν ὁ τε Μάμαλις καὶ οἱ ἕτεροι ἀρχοντες, καὶ οὕτως ἠσύχασεν”.

³ For an expression of prevailing attitudes toward this work and its content, see C. G. Patrinelis, *Πρόμνη Νεοελληνικὴ Ἱστοριογραφία*, Thessalonica, 1990, pages. 66-67. The title of the work, in which the author states the origins of his information, runs as follows: “Ἐκθεσις χρονικὴ συντομωτέρα συντεθεισα ἐν ἀπλότῃτι λέξεων κοινῶς διηγουμένη τὰ γεγονότα ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν, ἃ μὲν οἰκειοὶς ὀφθαλμοῖς εἶδομεν, ἃ δὲ ἀκηκόαμεν ἐκ τῶν πατέρων ἡμῶν οὐκ ὀκνοῦμεν γράψαι; *Ecthesis chronica*, pag. 1.

vious century, such as of events surrounding the Ottoman conquest of Constantinople which are of interest to us here.

The account of the final moments of the last Byzantine emperor of the relatively rare *Ecthesis Chronica*, together in fact with almost all of that work, has been reproduced within the far more widespread though highly variant Chronicle of 1570⁴. The method of use of the *Ecthesis Chronica* within this work has never been determined fully, one reason being the unclarified nature of its relationship with a number of other works, including the Chronicle of 1570, while another is the highly variant and still unstudied nature of the Chronicle of 1570 itself⁵. Nonetheless it can be said here that the majority of representatives of the Chronicle of 1570, when in unabbreviated form, reproduce the narrative of the *Ecthesis Chronica* almost verbatim, albeit with liberalization of the source's relatively archaic language. In the case of the account of the *Ecthesis Chronica* on the final moments of Constantine Palaeologus, the more usual and basic form of this account involves simply a moderately vulgarized rendition of the source's text, other than for an elaboration that the nobles entrusted with identifying Constantine's alleged remains needed to assure Mehmed that it was indeed Constantine's head that Mehmed had been presented with. This account is to be found in the following manuscripts of the Chronicle of 1570: Cod. Athous 4287 Βιβλιοθήκη Μονῆς Ἰβήρων 167, Cod. Scopelos Βιβλιοθήκη Ἀστικοῦ Σχολείου 7 (later Cod. Atheniensis Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη 3072), Cod. Serres Βιβλιοθήκη Μονῆς Τιμίου Προδρόμου 138 (Dujzev 307), Cod. Atheniensis Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη Ἑλλάδος 1205, Cod. Constantinopolitanus Βιβλιοθήκη Μεγάλης τοῦ Γένους Σχολῆς 64, Cod. Londiniensis British Museum Harleianus 5742 and Cod. Naxos Βιβλιοθήκη Ἐμμανουὴλ Δρύλλη 2⁶. Never published in its original form, it has been reproduced in the appendix from the first of these listed manuscripts⁷.

⁴ The original *Ecthesis Chronica* survives today in only six manuscripts, in contrast to the more than sixty manuscripts of the Chronicle of 1570, but especially this latter chronicle's enormous circulation in print for more than two centuries. For basic statements on all these points, see G. Moravcsik, *Byzantinoturcica 1. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkenvölker*, 2nd ed., vol. 1, Berlin, 1958 (repr. Leiden, 1983), pages. 251-252, 412-414.

⁵ On the Chronicle of 1570, see Th. Preger, "Die Chronik vom Jahre 1570", *Byzantinische Zeitschrift*, 11 (1902), pages. 4-15. On the incorporation of (most of) the *Ecthesis Chronica* within the Chronicle of 1570, see E. Zachariadou, "Μιὰ ἰταλικὴ πηγὴ τοῦ Ψευδο-Δωροθέου γιὰ τὴν ἱστορία τῶν Ὀθωμανῶν", *Πελοποννησιακά*, 5 (1961), pages. 46-59. The other works which have in fact used the *Ecthesis Chronica* are the "Chronicon Maius" i.e. Pseudo-Sphrantzes, and the *Political History of Constantinople*.

⁶ On these manuscripts, see respectively: S. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, vol. 2, Cambridge, 1900 (repr. Amsterdam, 1966), pag. 45; L. Politis, *Κατάλογος τῶν Χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος* – ἀρ. 2501-3121, (unpublished), pag. 106; B. Katsaros, *Τὰ Χειρογράφα τῶν Μονῶν Τιμίου Προδρόμου καὶ Παναγίας Ἀγαιοπολιῶν Παργαίου-Κοσινίτσας*, Serres, 1995, pag. 205; I. Sakkelion, *Κατάλογος τῶν Χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Athens, 1892, pag. 219; D. M. Sarros, "Παλαιογραφικὸς Ἔρανος -Α- Τρεῖς Ἄγνωστοι Κώδικες τῆς Μεγάλης τοῦ Γένους Σχολῆς", *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος*, 33 (1910-1911), pages. 51-61; at 58-61. R. Nares, *A catalogue of the Harleian manuscripts in the British Museum*, vol. 3, London, 1808, pag. 292. B. B. Sfyroeras, "Κώδικες ἐκ Νάξου", *Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 33 (1964), pages. 206-225; at 218. The relevant text is present in these manuscripts with only minor, word-length variations, of no significance to our discussion.

⁷ It will be noticed in the reproduction that the Chronicle of 1570, in attempting a more lavish presentation

Such is the case with the majority of manuscripts of the Chronicle of 1570. In the remaining manuscripts of this work however, the relevant text has been subjected to additions, of which there are two types. One group of these manuscripts contain an interpolation of one of two relatively extensive tales on the final moments of Constantine Palaeologus. One of these tales is present in one version only of the Chronicle of 1570, while the other is a part of all the other manuscripts containing this type of addition. Another group of manuscripts display extensive liberalization of the text, a process in which the relatively tight style of the more original form has been loosened up, making the account more tale-like and sensational. In addition, the relevant account in these manuscripts has some new information of a not unsubstantial length. This type of change within these latter manuscripts applies not only to the text on the final moments of the last Byzantine emperor, but also to all material derived from the *Ecthesis Chronica* and to much else as well. The new information in the account of these manuscripts, just as in the case of that present in the previous category of manuscripts of the Chronicle of 1570, that is, of simple interpolation to the original account of the chronicle, is of special interest in terms of the surviving traditions on the end of Constantine Palaeologus. In what follows we shall outline and comment upon all the extensions to the basic account of the *Ecthesis Chronica* as it has been incorporated into the Chronicle of 1570.

We begin with the simple insertions to the form of the Chronicle of 1570 that otherwise retains the account of the *Ecthesis Chronica* in the more basic form. The more wide-spread of the two tales is to be found in the following manuscripts of the Chronicle of 1570: Cod. Athous 3286 Βιβλιοθήκη Μονῆς Κουτλουμουσίου 213, Cod. Atheniensis Βιβλιοθήκη Σπ. Λάμπρου 14, Cod. Parisinus Bibliothèque Nationale Supplementus Graecus 467, Cod. Athous 4287 Βιβλιοθήκη Μονῆς Ἰβήρων 170, Cod. Βιβλιοθήκη Μονῆς Πάτμου 287 and Cod. Atheniensis Βιβλιοθήκη Πολλάνη 39⁸. This tale has already been twice published, once one century ago by Lambros from two different manuscripts, and again fifty years later by Tomadakis from another⁹. One of the texts published by Lambros, that from Cod.

of the material, includes notes in the margins on the successive matters recounted. Most manuscripts of the Chronicle which contain this basic form of reproduction (e.g. the printed popular version of the Chronicle, on which see below), actually contain it in a reduced version.

⁸ On these manuscripts, see respectively: S. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, vol. 1, Cambridge, 1895 (repr. Amsterdam, 1966), pages. 297-298; S. Lambros, “Κατάλογος τῶν κωδικῶν τῶν ἐν Ἀθήναις Βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς Δ’ - Κώδικες τῆς Βιβλιοθήκης Σπυρ. Π. Λάμπρου”, *Νέος Ἑλληνομύμιον*, 17 (1923), pages. 286-302; at 292-294; K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Literatur*, Munich, 1897 (repr. New York, 1958), pages. 417-418; Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, vol. 2, pages. 45-46; on Cod. Βιβλιοθήκη Μονῆς Πάτμου 287 and Cod. Atheniensis Βιβλιοθήκη Πολλάνη 39 see below. The tale would also almost certainly have been present in the now mutilated Cod. Atheniensis Ἐθνικῆ Βιβλιοθήκη Ἑλλάδος 1564 given this manuscript’s close relationship with several manuscripts containing the tale. For this manuscript, see Sakkeliou, *op. cit.*, pag. 275.

⁹ S. Lambros, “Μονοδίαι καὶ θρήνοι ἐπὶ τῇ ἀλώσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως” *Νέος Ἑλληνομύμιον*, 5 (1908), pages. 190-269; at 248-250; N. B. Tomadakis, “Ἡ ἐν τῷ Πατμιακῷ κώδικι 287 μικρὰ χρονογραφία”, *Ἐπετηρίς*

Atheniensis Βιβλιοθήκη Πολλάνη 39, constitutes an excerpt from the Chronicle of 1570 made not by the publisher but by an Ottoman-period writer (possibly even the scribe of the existing manuscript), who sought to transcribe this account alone from some manuscript, perhaps from one of the remaining ones just listed. Naturally, the immediately pre-interpolation section of the Chronicle of 1570 relating details of the fall of the city before dealing with Constantine himself needed to be included by way of introduction, as in fact occurs in this manuscript. The other text published by Lambros, from Cod. Parisinus Bibliothèque Nationale Supplementus Graecus 467, as well as that published by Tomadakis, from Cod. Βιβλιοθήκη Μονῆς Πάτμου 287, are excerpts by these scholars from manuscripts of the Chronicle of 1570. The account published by Tomadakis is a fairly extensive section from that particular point of the chronicle, only one part of which represents the relevant tale. There are minor differences in wording between the two texts of no significance (the text of Cod. Βιβλιοθήκη Μονῆς Πάτμου 287 being at points a little briefer than the other two published accounts), as well as involving, in the case of both Cod. Βιβλιοθήκη Μονῆς Πάτμου 287 and Cod. Atheniensis Βιβλιοθήκη Πολλάνη 39, the omission of the entire issue of the search for Constantine's remains¹⁰. Such differences are also to be found in other manuscripts of the Chronicle of 1570 that contain the excursus, and they are part of the general trend of omission and variation that is a characteristic of the chronicle as a whole across its various representatives.

The addition in question is made at the point in the account of the *Ecthesis Chronica* where the emperor and his escort are guarding the walls after the Turks have entered in the area of the Saint Romanus Gate. "To their right", of the emperor and his escort, there was a Church of the Virgin, and all noticed "an empress" accompanied by many eunuchs coming from somewhere and entering it. Going to investigate what type of empress it was they saw, they entered the church and found the empress entering the sacred precinct, seating herself on the episcopal throne and taking on a sad look. Then her "most holy mouth" began to say to the emperor: "from the time that I was granted care of this unfortunate city, I saved it on many occasions from divine wrath. But now I have requested my son, who is god himself, to do the same, but it has been decided that you are to be handed over into the hands of the gentiles, because the people's sins have ignited the anger of god. So leave here your crown for me to look after until god decides that another can come to take it, and you go out to die because this is how god has decided. And when the emperor heard this he became sad, and he took off his crown and took the sceptre that he was holding, and he placed them on the altar, and with tears he stood there and said: oh mistress, because, on account of my sins, I have lost the honour

Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, 25 (1955), pags. 28-37; at 34-35; also N. B. Tomadakis, "Ἡ Ἄλωσις καὶ ὁ Κωνσταντῖνος. Μάρτυς καὶ Ἅγιος τῆς Πίστεως καὶ τοῦ Ἔθνους", *Νέα Ἐστία*, 53 (1953), pags. 730-735; at 735.

¹⁰ This omission is nonetheless not a part of other manuscripts of this group, for example, Cod. Athous 4287 Βιβλιοθήκη Μονῆς Ἰβήρων 170.

of my rule and I am to lose my life, I give here as well my soul to you just as I gave over to you the crown of my rule. Then the queen of angels said: May the lord god give repose to your soul with those of his saints. The emperor prostrated himself and went to kiss her knee, but she disappeared together with her eunuchs, who were the angles. After, neither the crown nor the sceptre were found where the emperor had left them, because the mother of god had taken them to look after them until such time as mercy would be granted to the unfortunate race of the Christians. These things were related later by certain Christians who were present there and saw the miracle. Then the emperor, bared of his imperial insignia, went out with his escort, and meeting the Turks did not deign to be captured". The account then continues as in the standard version.

The account talks of a Church of the Virgin "to the right" of the Saint Romanus Gate, presumably this being the Blacherna Church. This, one may note, was the precise place where the Avar-Persian fleet was destroyed as if by a miracle according to the chronicle accounts in the siege of 626. The account also talks of the imperial regalia being placed in safe keeping, which reminds of the tradition on the concealment of the ark of the covenant by Jeremiah before Jerusalem's fall to the Chaldeans. Both points would have been well known to sixteenth-century readers, as the prevalence at the time of the relevant Byzantine reading material shows¹¹. Otherwise the themes of the tale are an explicit statement on the abandonment of divine protection to the Byzantines (just as to their Hebrew forebearers in the texts just cited), this having taken place on account of sin (a point profusely made by the *Ecthesis Chronica* just prior to its dealing with the last moments of the emperor), and an equally explicit promise of a reconstituted Empire. We may notice that the tale promises Constantine a place among the saints. This may surprise some given that at the time Constantine was not an Orthodox Christian, yet the account of the *Ecthesis Chronica* which the Chronicle of 1570 incorporates had in effect previously denied that there had ever been a Union of Florence. The city falls on account of sin in general, not on account of heresy. About the reconstituted Empire, this will occur at some unstated future point, to be decided from above, not by men, presumably at the point when the volume of sin which had justified the fall has been sufficiently expiated.

The second interpolated tale into the basic account of the Chronicle of 1570 on Constantine's final moments is to be found in only one variant of the Chronicle of 1570. This is in the popular published form of the chronicle (which itself represents

¹¹ The first is present in the Byzantine chronicles; e.g. *Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope ab Immanuele Bekkero suppletus et emendatus*, 2 vols, Bonn, 1838-1839; vol. 1, pags. 728-729. The second case involves the *Apocrypha of Jeremiah*, more specifically the so-called treatise concerning the fall of Jerusalem, the lamentation of Jeremiah and the ecstasy of Abimelech; A. Vassiliev, *Anecdota Graecobyzantina*, Moscow, 1893, pags. 308-316; at 311-312. Both these accounts were made a part of the Chronicle of 1570; viz *Vivlion Istorikon* (on which see following footnote), pags. ρκδ-ρκε; τζα-τζβ.

simply another variant of the work which has not survived in manuscript), the *Vivlion Istorikon*¹². The interpolation has been made at the point when it is stated that the emperor and his nobles refused to be taken captive (which is, of course, the very point where the interpolation on the Virgin came to an end). The passage, just over a third the size of that on the Virgin, talks about the emperor's bravery. The emperor, we are told, was informed that a "Saracen" had entered the city through the demolished sector. And this "dog" was like a giant. "Indeed he was so fearsome-looking, that the Romans who chanced to see him avoided him out of fear. The emperor, when he heard this, immediately went to Saint Sophia, partook of the sacraments, took off his royal attire and dressed up as a common soldier. Then he mounted his horse and with some nobles went out into the fighting. And then he saw the Saracen and what harm he was doing to the Romans. And so he gave him one cut with his sword and cut in half both the Saracen and his horse. And he killed as well another five hundred of the enemy. Then the Turks decided to leave, and in the night they saw a divine sign that god had given them the city. And in a second assault the emperor and the nobles were killed".

This account conflicts most obviously with the general claims of the *Ecthesis Chronica* that one assault alone was involved in the Ottoman conquest of the city. The near defeat of the Turks seems nonetheless to have been as a result of the emperor's bravery (which tallies with the claims of the *Ecthesis Chronica*), and the assault only succeeded when the city was handed over to the Turks by God. The latter point reminds us again of the *Apocrypha of Jeremiah* (again passages widely read in the sixteenth century), where the Chaldeans would and did take Jerusalem only through divine help. About such a giant Turk, no other source, to my knowledge, makes a comparable point¹³.

We move on now to the Chronicle of 1570's account of the final moments of the last Byzantine emperor in its more liberalized form, which includes several additions of substance. The manuscripts with the fullest, unaltered version of this account are Cod. Oxoniensis Canonicus Graecus 67, Cod. Cairensis Πατριαρχική Βιβλιοθήκη 97 and Cod. Michigan Ann Arbor 215¹⁴. In addition Cod. Chiacus Βιβλιοθήκη Κοραή 161 contains this account but with a further elaboration on one particular point¹⁵.

¹² Βιβλίον Ἱστορικὸν Περιέχον ἐν Συνόψει Διαφόρους καὶ Ἐξόχους Ἱστορίας..., Venice, 1631 (*editio princeps*), pag. φμθ. On this popular (and only) publication of the full-length Chronicle of 1570, see É. Legrand, *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au dix-septième siècle*, vol. 1, Paris, 1894 (repr. Bruxelles, 1963), pages. 290-299.

¹³ Nonetheless the figure of the Saracen may be a reminiscence to Hasan, the giant janissary whom the contemporary sources claim was the first to mount the stockade, but was slain soon after doing so.

¹⁴ S. Lambros, "Δωροθέου βιβλίον ἱστορικόν", *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 16 (1922), iss. 2-3, pages. 137-190; at 142-174; N. Firippidis, "Κατάλογος τῶν Κωδικῶν τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας", *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*, 38 (1939), pages. 203-219; at 214-215; E. Zachariadou, "Ἡ πατριαρχία τοῦ Διονυσίου Β' σὲ μιὰ παραλλαγή τοῦ Ψευδο-Δωροθέου", *Θησαυρίσματα*, 1 (1962), pages. 142-161; at 142.

¹⁵ K. Amantos, "Τρεῖς ἄγνωστοι κώδικες τοῦ Χρονογράφου", *Ἑλληνικά*, 1 (1928), pages. 45-70; at 46-58; wherein partial reproduction of the text. This manuscript contains the passage discussed in this article at two different

The account as present in these manuscripts is extensive in comparison with the base account of the *Ecthesis Chronica*. Nonetheless it omits one basic point made by the source and reproduced in all the less liberalized versions of the Chronicle of 1570, namely that it was to the West that the Sultan feared the emperor may have escaped and could possibly return with an army. Apart from the specific elaboration in Cod. Chiacus Βιβλιοθήκη Κοραΐ 161, the account in these four manuscripts is amazingly consistent, more consistent indeed than in the case of the tale of the Virgin which we saw. The text of the more liberalized version of the account in the Chronicle of 1570 still remains mostly unpublished, so we reproduce it, together with the variant reading, at the conclusion of the present article, respectively from Cod. Michigan Ann Arbor 215 and Cod. Chiacus Βιβλιοθήκη Κοραΐ 161.

From its very beginning, we come across an addition, albeit of a minor type, when we are told that the emperor saw the Turks entering from the Saint Romanus Gate, “that which is near the Adrianople Gate”. The claim of the original version that the emperor and his escort were walking along the walls when the Turks entered, and that they came across some with whom they gave combat and, refusing to be taken, were slain by them, is a claim that is lost in the general upgrade which follows. After announcing the Turks’ entrance, the author’s interest is to introduce an account of the execution of Constantine’s family. We are told that Constantine, seeing that the Turks had entered and were taking the city and that there was no hope of their being expelled on account of their large numbers, went to the palace, and took the empress, his daughters, their attendants, and all his male and female foster children, to Saint Sophia. There they all partook of the sacraments, after which the emperor ordered his men that they slay his family, attendants and foster children before him¹⁶.

It is after that that the account is somehow tied back to the original account on Constantine’s end in the fight with the Turks. Having witnessed the executions, the emperor set out with his “sons” and his “royal escort”. And they found the Turks plundering the Christian houses, both of the nobility and of the poor, without any fear, and enslaving men, women, children and old men. And the emperor gave combat to them from place to place and from house to house, and “it is said” that the emperor and his escort killed “up to five thousand Turks”, because “as we said” he was fighting them without fear. In

points in the chronicle as a result of a restructuring of the content, but this division does not effect the arguments here under discussion. As before, the relevant text is present in these manuscripts with only minor, word-length variations, of no significance, such as can be witnessed from a comparison of the text published in the appendix and the section reproduced in the article cited in the following footnote.

¹⁶ The tale was published by me from Cod. Chiacus Βιβλιοθήκη Κοραΐ 161 in: “A note on the value of Hierax as a historical source”, *Proceedings of the International Byzantine and Ottoman Symposium (XVth Century)*, Istanbul, 2004, pages. 15-18; at 17. Previously the tale was known from the versions of Hierax and Zygomalas, both of whom reproduced the Chronicle of 1570; (on Hierax’s use see the just cited article, while on that of Zygomalas see below).

the end however, and here the interpolation reconnects somewhat with the Chronicle of 1570's original version of the account, he came upon a large number of Turks who slew "him, his sons, and all his guards". The difference with the claim of the *Ecthesis Chronica*, where, we may remember, it was stated that the emperor and his escort fell after giving combat only to "some Turks", is of course to be noticed. Also to be noticed is the statement in our elaborated account that the Turks only slew the emperor and his escort, rather than beheading them as is claimed specifically by the *Ecthesis Chronica*.

The *Ecthesis Chronica* had thereupon stated that the Turks had killed the emperor and his escort because they were unaware who they were. The fully elaborated versions of the Chronicle of 1570 amplify this point considerably. After stating that the Turks killed the emperor and his escort because they were unaware who they were, these manuscripts add that had they known who they were, they would have made every attempt to take them alive so that they could receive great honours and benefits from the Sultan. As it happened however, the emperor and his retinue had charged at these Turks "like lions", killing and defeating many of them. On account of this the Turks became enraged and fought them without paying attention to who they were. Therefore the Turks killed all of them, "by which I mean the emperor, his sons and all his escort, because it was an innumerable number of them that the emperor had fallen upon". We may note here that the Turks are absolved on two counts of the deaths of these Byzantines. They had every intention not to kill them, and indeed to treat them with honour, and they only did kill them because the Byzantines themselves were so intent on fighting bravely, indeed to the very end. It is therefore the Byzantines' bravery which commends both the Byzantines themselves and absolves the Turks of their deaths.

It is at that point that the *Ecthesis Chronica* continued by stating that the Sultan ordered a search of the emperor out of fear lest he had escaped to the West and could return with an army, but "they found his head, it was recognized by Mamalis and other nobles and the Sultan was relieved". This account is also amplified in the manuscripts of the Chronicle of 1570 we are here considering. It shows the Sultan, having amassed his slaves and loot, to have established himself as master of the city. It is only after this elaboration, which is introduced to these versions of the chronicle, that the sultan is said to have grown fearful about the "miserable emperor, in case he be alive and come with an army to fight him, and he was very anxious about this". The West, as the obvious direction from which this attempt at reconquest may have taken place, as conveyed by the *Ecthesis Chronica* is missing, for reasons about which one can only speculate, and which we best leave to consider on another occasion.

Being therefore concerned about this matter, the Sultan took measures to learn "in detail" whether Constantine was alive and had escaped or whether he was dead. And he promised great rewards for anyone who could inform him which in fact was the case. So "some Christians" found Constantine's head, "and they recognized it to be certainly his" and so they took it and brought it to the Sultan. The Cod. Chiacus Βιβλιοθήκη Κορνή 161 diverges from the rest of the related manuscripts at this point to claim that

it was the emperor's body that the Christians had discovered, and "they recognized that it was certainly his body and so they cut off his head which they took and brought to the sultan". It may be noticed that the matter of the discovery of Constantine's remains, the only affair at which even the basic form of the Chronicle of 1570 had diverged somewhat from its source, is yet again the favored matter for alteration. This could indeed be taken as evidence for a unified working and reworking of the various versions of the Chronicle of 1570, and is a matter we shall discuss elsewhere. The amplification of the original account continues throughout this group of manuscripts with a second case of disbelief on the part of the Sultan, in addition to that of the head's recognition by the Byzantine nobles. It is stated that when the Sultan was presented with Constantine's head, he did not believe that it was that of the emperor. The Christians however who took the head "assured him that it was that of the emperor". The Sultan then called all the emperor's nobles, "Mamalis and the others", and they assured him that it was the head of the emperor and the Sultan was relieved.

The source of all the amplifications in the upgraded account (namely the Turks' plundering of the city, the reasons why and the way they killed the emperor and his escort, and the process of locating and identifying the emperor), just as in the single case of elaboration in the original, most basic account of the Chronicle of 1570, are almost certainly the work of the writer or writers of the Chronicle of 1570. Nonetheless it is not impossible that some at least of this material may have been a part of a written text that acted as the source for the new points of substance in the fully elaborated versions of the Chronicle of 1570. The most substantial addition here, which may possibly derive from a specific source, is the account of the execution of Constantine's household. The same story, we may note, is to be found in the writings of a contemporary of the Chronicle of 1570, the patriarchal official Theodosius Zygomalas. In a question from the German classical scholar Martin Kraus on the name of the (in fact non-existent) empress, Zygomalas states:

φέρεται δὲ λόγος, ὅτι πρότερον μεταδοὺς τῶν θείων μυστηρίων, τοῖς παισὶν αὐτοῦ, τῇ βασιλίᾳ, καὶ πολλοῖς συγγενέσι, καὶ οἰκειοῖς, ἅπαντας ἀποκεφαλίσθηαι προσέταξε, τοῦ μὴ αἰχμαλωσίας τυχεῖν· ἐφ' οὗ ἔάλω παρὰ τῶν ἀγαρηνῶν¹⁷

One notices how in this passage the details of who is affected (children, empress, relatives and servants), and the order of their presentation, reflect the text of the Chronicle of 1570 itself. We are also aware that Zygomalas knew of the Chronicle of 1570, attributing it in fact to his contemporary Manuel Malaxos; Zygomalas indeed refers to the

¹⁷ *Turcograeciae Libri Octo a Martino Crusio, in Academia Tybingensi Graeco & Latino Professore, utraque lingua edita...*, Basel, 1584 (repr. Modena, 1972), pag. 96. On this work see É. Legrand, *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs aux XVI^e et XVII^e siècles*, vol. 4, Paris, 1906 (repr. Bruxelles, 1963), pages. 271-274.

chronicle in the very context of referring to the fate of the emperor's alleged family¹⁸. It is probable then that Zygomalas says what he does given that he had the Chronicle of 1570 specifically in mind, perhaps in fact he may have even had it open before him at the time he was writing the above lines. Zygomalas says what he says here in the year 1578, which is the time by which the manuscripts of the Chronicle of 1570 we are here discussing, deriving as they do from 1572-1573 (other than for Cod. Chiacus Βιβλιοθήκη Κοραή 161 which derives from 1577), as we shall substantiate elsewhere, were already in existence. Zygomalas's lack of any reference to a written source, whose existence he would probably have been aware of given his presence in the same place and time as the writer of the Chronicle of 1570, make it likely that in this case at least there was no such source, and that the tale was oral in origin¹⁹.

The two specific inclusions of the other type are more of a problem. The tale on the Virgin may or may not have been oral in origin; its length however may argue for a written source. The tale in the *Vivlion Istorikon* has signs which may indicate a written origin. The story is centred on 'a Saracen', a word which is rarely used in the Chronicle of 1570, and is certainly not used elsewhere in this chronicle's account of the Fall. In addition the Saracen is referred to as a dog, a term nowhere else part of the later sections at least of the Chronicle of 1570. There is the reference to the Saracen having entered the city from the "demolished sector" of the wall, a point distantly and only loosely made by the *Ecthesis Chronica*, which suggests a previous reference by a text on which the Chronicle of 1570 may have possibly drawn on for this affair. There is the reference to the emperor's taking of the last sacraments in circumstances different from those present in the account of the emperor's family being executed, and which we have argued to be a story probably oral in origin. It specifically talks of the emperor changing into the clothes of a common soldier. In addition, in the *Vivlion Istorikon*, the emperor is said to have killed five hundred Turks, a claim at variance with that in the fully elaborated manuscripts, which talk of him and his escort killing five thousand Turks. The latter is a claim which, given the context in which it is made, in an amplification of the Turks' looting, and following on immediately from the story of the execution of the family, is quite possibly oral in origin. Perhaps most important of all however is the final point in the addition of the *Vivlion Istorikon*, which talks of the Turks abandoning the city, but

¹⁸ Zygomalas was also aware that the method of authorship of the Chronicle of 1570 involved a cut-and-paste job of existing material: "ὁ μάλαξός, ἐν οἷς συνέγραψεν, ἐκ πολλῶν ἐρανισάμενος..."; *Turcograecia*, pag. 96.

¹⁹ This is indeed more or less confirmed, when a few words later, he deals with Kraus' apparent request for the empress' name: "βασιλίσσης ὄνομα ὑστάτης οὐκ οἶδα. Ἡρώτησα γὰρ πολλοὺς, καὶ οὐδεὶς μοι εἶχε λέγειν ἀληθείας ῥήματα, ἢ γραφὴν δεῖξα", *Turcograecia*, pag. 96. The story is also told in the so-called Chronicle of the Turkish Sultans, which is known to have used the Chronicle of 1570 as a source, specifically in the form that it is contained in the fully elaborated manuscripts we are here discussing. On this see E. Zachariadou, *Τὸ χρονικὸ τῶν Τούρκων Σουλτάνων καὶ τὸ ἰταλικό του πρότυπο*, Thessalonica, 1960, pags. 62, 66. Zachariadou does not note the dependence of the Chronicle of the Turkish Sultans on the Chronicle of 1570 on this particular affair.

then taking it in another assault, evidently on the following day. It is a claim that is at variance with what the *Ecthesis Chronica* states, and it is very specific, too specific to be sitting as an unnecessary adjunct to the tale-interpolation of the *Vivlion Istorikon*. A written source for the interpolation here therefore probably needs to be postulated.

What any such source may have been or may have looked like is, at this point at least, impossible to say anything meaningful about. The Chronicle of 1570, as is well known, has never been the subject of a comprehensive study of its sources²⁰. Nonetheless we can make a suggestion. In a particular variant of the Chronicle of 1570, namely Cod. Chiacus Βιβλιοθήκη Κοραή 161 which we have already spoken of for a different reason, there are three tales on the purported relationship between Sultan Mehmed and Patriarch Gennadius after the Fall. The tales are too lengthy, especially the second and the third (the latter indeed more than the length of the first two combined), to be derived from anywhere other than a written source. The second and third tale are unknown other than in Cod. Chiacus Βιβλιοθήκη Κοραή 161. The first is to be found in only one other variant of the Chronicle of 1570 apart from Cod. Chiacus Βιβλιοθήκη Κοραή 161, namely in the *Vivlion Istorikon*, where it is, however, present in a briefer form than in Cod. Chiacus Βιβλιοθήκη Κοραή 161²¹. The *Vivlion Istorikon*, as we saw, is unique in including the story of the Saracen in the context of Constantine's end. The story also includes a reference to another assault which conflicts with the basic account of the *Ecthesis Chronica*. It is possible then that this account, perhaps even the much more lengthy one on the Virgin given the likelihood in that case of a written source, derives from the collection from which the writer of the Chronicle of 1570 took the three tales, yet about which, at this stage at least, we can say no more about.

In terms then of what we have at hand in the Chronicle of 1570 on the final moments of the last Byzantine emperor over and above what is present in the *Ecthesis Chronica*, we can conclude with the following points. To begin with, we can note the consistency with which the writer of the Chronicle of 1570 wholeheartedly reproduced the source's text with no adaptation to its substance. This can be taken to signify the representative nature of the source's content in terms of its details, at least into the 1570s when the Chronicle of 1570 was written. We have also noticed the freedom with which the writer or writers of the Chronicle of 1570 elaborated on past events by sensationalizing. This may astound us moderns, but it serves as testament to the different attitudes prevalent in those times in terms of the writing of a form of history whose purpose was as much to edify as to inform. About the "new" tales which the Chronicle of 1570 alone contains,

²⁰ For the most authoritative statement yet on the Chronicle's sources, see Moravcsik, *op. cit.*, vol. 1, pags. 412-414.

²¹ These tales were presented at a symposium entitled: "Istanbul 550 years since the Conquest", organised by the Society of Turkish History in Istanbul between 14 and 15 June 2003, and they will be published as part of the proceedings of that symposium.

we can say that they reflect existing accounts, either oral or written, of contemporary views of how the last Byzantine emperor met his end. Each tale serves a different purpose. One deals with the rationale behind the Fall and Constantine's place within this particular affair. At a more specific level, it provides "a divine and comforting explanation of the reason why Constantine's crown and sceptre were never found"²². Another deals with Constantine's bravery in the specific context of this same rationale. Another still, deals with the fate of Constantine's family. Their being made a part of the Chronicle of 1570 is testament to their constituting the "accepted views" of these events in the eyes of the "public" of the time. Accordingly, as in the case of the content of the *Ecthesis Chronica* itself, their value in terms of the cultural history of the period is enormous.

²² The quoted explanation derives from Nicol, *op. cit.*, pag. 90.

APPENDIX

περὶ τοῦ ἔλκεινοῦ τοῦ βασιλέως

ὁ δὲ ἔλκεινός βασιλεὺς κωνσταντῖνος καθὼς ἐσέβησαν οἱ τούρκοι τὸ μέρος τοῦ ἁγίου ῥωμανοῦ, ἐπεριπάτιε ἀπὸ τὰ τειχία ἐβλέποντα διὰ τοὺς ἐχθροὺς καὶ εἶχε μετ' αὐτοῦ ἀπὸ τοὺς ἄρχοντας καὶ περιπατόντα ἀπάντησαν εἰς τὴν στρατά μερικὸς τούρκους καὶ ἐπολέμησε μετ' αὐτούς· καὶ δὲν ἐκαταδέχθη οὔτε αὐτὸς, οὔτε τινὰς ἀπὸ τοὺς ἄρχοντάς του νὰ προσκυνήσῃ· καὶ οὕτως ἔκοψαν αὐτῶν τὰς κεφαλὰς μὴ ἡξεύροντας ὅτι εἶναι ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ ἄρχοντες·

ζήτησις διὰ τὸν βασιλέα

ὕστερον δὲ ὡς σὰν ἐπάρθη ἡ πόλις ἐγένη μεγάλη ζήτησις διὰ νὰ εὐρεθῇ ὁ βασιλεὺς· διότι ὁ σουλτὰν μεχεμέτης ἐφοβεῖτο νὰ μηδὲν εἶναι ζωντανὸς καὶ φύγη καὶ ὑπάγῃ εἰς τὴν φραγγία καὶ φέρῃ φουσατά καταπάνω του καὶ τὸν πολεμήσῃ·

ὅτι τὴν κεφαλὴν του, τοῦ σουλτάνου ἤφεραν

ἠῶραν δὲ τὴν κεφαλὴν τοῦ βασιλέως καὶ τὴν ἤφεραν τοῦ σουλτάνου, τὴν ὁποίαν ἐγνόρισεν ὁ ἄρχων ὁ μάλις, καὶ οἱ ἄλλοι ἄρχοντες, καὶ οὕτως ἐπληροφόρησαν τὸν σουλτάνον, ὅτι βεβαίως τοῦ βασιλέως εἶναι ἡ κεφαλὴ· καὶ οὕτως ἔλαβε μεγάλην χαρὰν, καὶ ἀνεπαύθη τὸ πνεῦμα αὐτοῦ·

Cod. Athous 4287 Βιβλιοθήκη Μονῆς Ἰβήρων 167, f. 524v²³.

ὦ ἀνδρίαν ψυχῆς τοῦ βασιλέως. ἰδέτε καὶ κλάυσατε κὶ μαῦρα φορέσατε.

Ὁ ταλαίπωρος δὲ βασιλεὺς κωνσταντῖνος ὡς εἶδε τοὺς τούρκους καὶ ἐμπῆκαν τὸ μέρος τοῦ ἁγίου ῥωμανοῦ τῆς πόρτας, ἡ ὁποία ἔναι σιμὰ εἰς τῆς ἀνδριανουπόλεως τὴν πόρτα καὶ ἔτρεχαν καὶ ἐκυρίευαν αὐτὴν τὴν ἀθλίαν πόλιν. Καὶ ὡς ἐκατενόησαν ὅτι ἐκυρίευσαν αὐτὴν καὶ πλέον δὲν ἔναι δυνατόν νὰ τοὺς ἀποδιώξουν οὐδὲ νὰ τοὺς νικήσουν λέγω αὐτούς τοὺς τούρκους· ὅτι τόσον πολὺ φουσατόν ἦτον ὅτι μέτρος δὲν εἶχε, τότε ἔδραμεν εἰς τὸ παλάτι αὐτοῦ μετὰ τῆς συνοδίας αὐτοῦ, καὶ ἐπῆρε τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τὴν βασίλισσαν, καὶ τὰς θυγατέρας αὐτοῦ, καὶ τὰς συγγενὰς, καὶ δούλας· καὶ παιδόπουλα ἀρσενικὰ καὶ θηλυκὰ ὅπου εἶχεν εἰς τὸ παλάτι, καὶ τὰ ἀνάτρεφε πνευματικῶς· καὶ ὑπῆγε μέσα εἰς τὴν ἁγίαν σοφίαν ὁμοῦ μετ' αὐτὰς· καὶ ἐκεῖ τοὺς ἐμετάλαβαν τῶν θείων μυστηρίων· καὶ τότε ἔβαλε καὶ ἔκοψαν καὶ τὴν βασίλισσαν, καὶ τὰς θυγατέρας, καὶ τὰς συγγενὰς, καὶ τὰς δούλας αὐτοῦ, καὶ πᾶσα παιδίον ἀρσενικὸν καὶ θηλυκὸν ἔμπροσθεν αὐτοῦ. καὶ μετὰ τὴν συνοδίαν τοῦ παλατίου αὐτοῦ ὅπου εἶχεν ἄνδρας ἐκλελεγμένους ὡς βασιλεὺς ἔδραμε καὶ ἠῶρε τοὺς τούρκους ἀμερίμνους χωρὶς κανένα φόβον καὶ ἐδιαγούμιζαν ἥτοι ἐκούρσευαν τὰ ὀσπίτια τῶν

²³ I have presented the text exactly as it is present in the manuscript, together with all grammatical and orthographic “errors”. On account of the present limits of technology (for me at least), I have rendered abbreviated words in full and have omitted almost all unnecessary hand-writing signs that are part of the scribe’s particular style. I have also included the headings-notes in the margins of the manuscript as headings proper of the relevant sections.

ἐλεεινῶν χριστιανῶν ἀρχόντων καὶ πτωχῶν· καὶ τὸν λαὸν ἄνδρες, γυναῖκες, παιδιά, γέροντες· τοὺς ἔδεναν καὶ τοὺς ἔσυρναν· καὶ ἔδωκε πόλεμον εἰς αὐτοὺς ἀπὸ τόπον εἰς τόπον· καὶ λέγουν ὅτι ἔκοψεν αὐτοὺς ὁ βασιλεὺς με τὰ τῶν ἀνθρώπων αὐτοῦ ἕως πέντε χιλιάδες τούρκους· διότι ὡς εἶπαμεν ἔτρεχαν οἱ τοῦρκοι ἀφόβως.

ὅτι τὸν βασιλέαν ἔσφαζαν, καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ.

ὅμως ὑπάντηθη με πολλὸ φουσάτον τούρκικον καὶ ἐπολέμησε καὶ ἐνίκηθη καὶ ἔκοψαν αὐτὸν, καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ, καὶ ὅλην του τὴν συνοδίαν· ἀμὴ δὲν ἤξευραν ὅτι ἔναι ὁ βασιλεὺς με τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ· διότι ἀνεῖχαν ἠξέυρη ὅτι ἔναι ὁ βασιλεὺς ἤθελαν κάμη πᾶσα τρόπον νὰ τὸν ἐπιάσουν ζοντανὸν με τοὺς υἱοὺς του νὰ λάβουν μεγάλας τιμὰς καὶ εὐεργεσίας παρὰ τοῦ σουλτάνου· ἀμὴ ὡς ἔσμιζαν εἰς τὸν πόλεμον ἔδραμαν ὡς λέοντες μέσα εἰς αὐτοὺς καὶ ἐπολέμησαν, καὶ ἔσφαζαν, καὶ ἔρρυζαν πολλοὺς ἐκ τοῦ φουσάτου· τότε ὡς εἶδαν τοῦτοι οἱ τοῦρκοι ἔτζη, ἐγέμισαν θυμοῦ καὶ δὲν εἶδαν ποιοὶ εἶναι ὅπου ἔκαμναν αὐτὸν τὸν πόλεμον μόνον ἔδωκαν καὶ ἔσφαζαν ὅλλους φημὶ τὸν βασιλέαν, τοὺς υἱοὺς του, καὶ ὅλην τὴν συντροφίαν αὐτοῦ, ὅτι ἦτον πλῆθος φουσάτου ἐκεῖνω ὅπου ὑπάντησεν ὁ βασιλεὺς·

λοιπὸν ὡσὰν ἐκυρίευσεν ὁ σουλτάνος τὴν κωνσταντινούπολιν καὶ ἐπερίλαβεν αὐτὴν καὶ ὅλον τὸν λαὸν καὶ τὰ ἄρματα, ἐφοβήθη δι' αὐτὸν τὸν ἄθλιον βασιλέαν μήπως ἔναι ζοντανὸς καὶ ὑπάγη καὶ φέρει φουσάτα κατ' αὐτοῦ τοῦ σουλτάνου καὶ πολεμήσῃ αὐτὸν, καὶ ἦτον εἰς μεγάλην ἀδημονίαν περὶ τούτου· καὶ ἔκαμνε πολλὴν ἐξέτασιν νὰ μάθῃ καταλεπτῶς ἢ ἔναι ζοντανὸς καὶ ἔφυγε, ἢ ἐσκοτώθη.

ὅτι τὴν κεφαλὴν τοῦ βασιλέως εἰς τὸν σουλτάνον τὴν ἤφεραν.

καὶ τινὲς χριστιανοὶ ἤσαν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ τὴν ἐγνώρισαν ὅτι πῶς βεβαίως τοῦ βασιλέως ἔναι, καὶ ἔτζη τὴν ἐπήραν καὶ τὴν ἤφεραν τοῦ σουλτάνου ἠξέυροντα πῶς εἶχεν μεγάλην ἔννοιαν καὶ φόβον περὶ τούτου· καὶ ὡς τὴν εἶδεν δὲν τὸ ἐπίστευσεν ὅτι ἔναι τοῦ βασιλέως· οἱ δὲ ἄνθρωποι ὅπου τὴν ὑπήγαν ἐβεβαίωσαν ὅτι ναὶ τοῦ βασιλέως ἔναι· ὁ δὲ σουλτάνος θέλοντα νὰ μάθῃ τὴν ἀλήθειαν ἔκραξεν ἀπὸ τοὺς ἄρχοντας τοῦ βασιλέως, τὸν τε μάμάλιν καὶ ἄλλους καὶ ἔδειξεν αὐτῶν αὐτὴν· τοῦτοι δὲ ὡς τὴν εἶδαν, ἐγνώρισαν αὐτὴν ὅτι ἔναι τοῦ βασιλέως· καὶ ἔδωκαν πίστιν τοῦ σουλτάνου καὶ ἐπληροφόρησαν αὐτὸν, ὅτι ἡ κεφαλὴ αὕτη τοῦ βασιλέως ἔναι καὶ οὐχὶ ἄλλου τινὸς·

ὦ τῆς χαρᾶς τοῦ σουλτάνου

ὁ δὲ σουλτάνος ἀκούσας τοῦτο, ἔλαβε τόσῃν πολλὴν καὶ μεγάλην χαρὰν, ὅτι δὲν δύναται τινὰς νὰ γράψῃ ταύτην τὴν χαρὰν ὅπου ἔλαβεν ἔσοντας νὰ γένει αὐθέντης καὶ βασιλεὺς ταύτης τῆς μεγαλοπόλεως καὶ βασιλευούσης τῶν πόλεων·

Cod. Michigan Ann Arbor 215, pags. ,αρπδ'-,αρπς'²⁴.

²⁴ The reproduction method here is that applied to the previous passage, other than for some “corrections”, namely on the use of “σ” in place of “ς”, for the omission of occasional capitals at the start of words which do not begin a new clause, and for the separate writing of those series of words which have been cumbersome written as one.

... ἢ εἶναι ζωντανὸς καὶ ἔφυγεν ἢ ἐσκοτώθη· καὶ ἔταξε χάριτας μεγάλας ὅποιος εὖρεθῆ καὶ εἰπεῖ δι' αὐτοῦ, ἢ ζῆ, ἢ ἀπέθανε· καὶ τινὲς χριστιανοὶ ἠΰραν τὸν βασιλέαν σκοτωμένον καὶ τὸν ἐγνώρισαν ὅτι πῶς βεβαίως εἶναι ὁ βασιλεὺς. καὶ οὕτως ἔκοψαν τὴν κεφαλὴν του καὶ τὴν ἐπήραν καὶ τὴν ἤφεραν τοῦ σουλτάνου. καὶ ὡς ἴδεν αὐτὴν δὲν τὸ ἐπίστευσεν ὅτι εἶναι τοῦ βασιλέως...

Cod. Chiacus Βιβλιοθήκη Κοραῆ 161, f. 104r-104v²⁵.

²⁵ I have published this passage exactly as it is to be found in the manuscript other than for the omission of unnecessary hand-writing signs that are part of the scribe's particular style.

JOSÉ JUAN COBOS RODRÍGUEZ

Antequera - Málaga

Constantinopla y Antequera ante imágenes paralelas de Conquista

Introducción

En el III Congreso Internacional sobre al-Andalus, celebrado a finales del año 2002 en Algeciras, el profesor Mahmud Sobh apuntaba muy sucintamente la idea de una muy posible división de las relaciones políticas, dentro de la configuración del mundo mediterráneo entre los siglos IX y X, en dos ejes que entrelazaban los sectores oriental y occidental del mundo conocido. Siguiendo tal hipótesis, las relaciones entre al-Andalus y Constantinopla vendrían a responder a los contactos entre carolingios y abbasíes (Bagdad).

Desde el emirato de Abd al-Rahman II hasta finales del Califato, ya en etapa amirí, se llevaron a cabo una serie de intercambios por medio de embajadas que cruzaban todo el Mediterráneo para llegar a Constantinopla o a al-Andalus¹. Los motivos, las necesidades de contacto con el “otro”, las características de tales contactos y lo que significaban para ambas partes, aún nos son desconocidas en buena medida y quedan por desvelar. Sin embargo, en ningún caso podemos tachar estos mutuos contactos de simple *interés político temporal*² ante recepciones que se van sucediendo durante más de siglo y medio, a pesar de que las noticias se hallan incompletas.

Se ha escrito sobre las embajadas enviadas por Bizancio a suelo andalusí, se han contado numéricamente y se han descrito. Pero hay que pensar que tales encuentros recogidos en varia bibliografía tuvieron su respuesta en otras embajadas omeyas ante el poder bizantino, raramente investigadas³. El Mediterráneo de entonces su-

¹ En diversas obras consultadas siempre se suelen contabilizar cinco embajadas bizantinas recibidas en al-Andalus, entre las cuales no se recoge la mencionada por Ibn al-Kardabūs (siglo XII), que recibiría Ibn Abi Amir (Almanzor): ... *a él unieron el embajador del señor de Constantinopla la Magna* [Qusṭanṭīniyya al-‘uzmā] [...] *con regalos, cortesías y raros presentes*, en Ibn Al-Kardabūs, 1993, pág. 85. El número de embajadas omeyas debió ser proporcional al de embajadas bizantinas a pesar de ser éstas las que mejor se conocen.

² Motos Guirao, 2002, pág. 653.

³ Cutler, 1997, pág. 422 y ss.

ponía el escenario en el que embajadores/viajeros de diverso origen se cruzaban en distintos puntos del mismo, ya sea en Constantinopla, Córdoba, Venecia o en el Imperio Otónida.

El resultado de tales encuentros políticos no pudo llegar a ser únicamente cultural. Los intercambios de libros en griego y en árabe, de artesanos en un sentido y en otro, de lujosos regalos, recogidos por distintas crónicas, son tan sólo el reflejo sumamente mínimo de unas continuas relaciones entre los dos Estados, cuyos intereses y necesidades por contactar con el “otro” no son claramente apreciables, ante lo anecdótico que aparece en las crónicas⁴.

Por tanto, no sólo habría que ver esos contactos con un fondo principalmente cultural. Nos negamos a admitir que diversas embajadas, no todas conocidas, crucen el Mediterráneo para una serie de intercambios de tipo cultural, puntual y no intenso, cuando tan sólo esto supone la punta del iceberg del contacto existente.

Antequera (1410) – Constantinopla (1453)

Con el fin del Califato de Córdoba, las relaciones, según la documentación escrita, entre al-Andalus y Bizancio cesaron. A partir del siglo XI, ambos Estados van deca- yendo ante diversos problemas políticos, perdiendo territorios y recortando sus fronteras. En 1085, el reino de Castilla logra conquistar Toledo y llevar el límite fronterizo con el Islam hasta las orillas del río Tajo. En Oriente, Bizancio iba viendo recortado su territorio ante los avances seljúcidas, normandos, cruzados, perdiendo, por ejemplo, su supremacía en Asia Menor y en los Balcanes⁵. A lo largo de la Historia, el mundo islámico en su expansión por el ámbito mediterráneo, ha tratado de adueñarse de la capital del Imperio Bizantino. Debido a unos motivos o a otros, como la escasa potencia naval para lograr un efectivo asedio por mar, fue imposible que, cayendo zonas próximas, se tomara Constantinopla.

Las fechas y los hechos que tradicionalmente se identifican con el fin de la Edad Media, responden al fin del Imperio Bizantino y al final de al-Andalus, ya reino nazarí de Granada. Los relatos que nos han llegado acerca de los numerosos sitios, asedios, tomas, caídas, pérdidas o conquistas protagonizados por las tropas castellanas a lo largo de toda la Edad Media, sucesos salpicados por inestables treguas, en avance contra el “otro” y la “otra” cultura, el Islam peninsular, se caracterizan por un mismo patrón narrativo y unos mismos elementos compositivos: la imagen del rey en el papel del “héroe” del relato, como principal protagonista, en torno al cual giran todos los acontecimientos; la guerra y la fe se unen en un mismo concepto, la lucha contra el infiel;

⁴ Igualmente ocurre con las relaciones entre la Castilla de Pedro I y la Granada de Muhammad V a mitad del siglo XIV, en la que los intereses políticos se ven expresamente reflejados en los intercambios culturales.

⁵ Ostrogorsky, 1983, pág. 611.

la utilización de un determinado lenguaje, lleno de discursos de aliento, por la defensa o el asedio, con enfáticas alusiones y piadosos aforismos muy retóricos; el empleo de una terminología belicista y religiosa, con numerosas exageraciones, siendo reflejo de la ideología dominante en la época; la proliferación de toda una simbología en torno al héroe, a la religión y al hecho mismo de una conquista; y el carácter despectivo y peyorativo que se le da al vencido, o al que va a ser vencido.

En el caso de la toma de Antequera, acaecida en 1410, podemos observar estas mismas características en el relato que aparece en la Crónica de Juan II de Castilla (1406-1454), una obra⁶ que se muestra claramente heredera de una misma línea cronística con unos mismos elementos invariables a lo largo de toda la Edad Media, con descripciones y perspectivas paralelas⁷.

Así mismo, son apreciables esas mismas características historiográficas en los relatos existentes sobre la Caída de Constantinopla, a pesar de que tales narraciones no pertenecen de ninguna forma a la tradición cronística medieval de la Península Ibérica. Por ello, vamos a conocer cuáles son esos puntos en común en base a dos acontecimientos históricos no coetáneos, aunque sí contemporáneos: la toma de Antequera y la Caída de Constantinopla.

1º. La duración de la campaña castellana fue relativamente extensa, desde el mes de abril a septiembre de 1410. La campaña turca apenas duró dos meses, entre abril y mayo.

2º. Se marca la notable superioridad del vencedor frente al vencido, en base a una diferenciación principalmente religiosa, con un claro rechazo y desprecio a la “otra” religión que es considerada un error y un equívoco. Así, se refleja la lucha por la fe y contra el infiel, como seguidor de una religión menor que es demonizada y despreciada: *...como él, murió por nos, que nos devemos morir por El e por nuestra Fé, destruyendo la heregía e seta de los moros infieles*⁸. Se suelen aplicar unos valores contrapuestos a un bando y a otro, totalmente contrarios, siendo unos positivos y otros negativos. Son colocados en una misma línea a modo comparativo, dos religiones distintas, en cada extremo de esa línea, como antítesis una de otra, distinguiendo el error de la gloria, lo diabólico de la verdadera fe, la impureza del Paraíso, la luz de la oscuridad⁹. Así se rechaza al vencido, al infiel, a su religión y, por tanto, a su cultura.

⁶ Carriazo (ed.), 1982.

⁷ El autor de tal Crónica, Alvar García de Santamaría, es testigo más o menos directo de los hechos que recoge en su obra.

⁸ Carriazo, 1982, pág. 306.

⁹ Como ejemplo, el siguiente texto anónimo sobre la toma de Constantinopla por los otomanos (1453): *[Constantinopla] de ser el nido del error pasó a convertirse en la capital de la gloria y del honor [...] el diabólico sonido de las campanas fue reemplazado [...], los rayos de la luz del Islam rechazaron a las huestes de la Oscuridad de este reducto que había estado durante tanto tiempo en manos de los despreciables infieles...* Esta fórmula de contraponer valores de distinto signo al Islam y a la Cristiandad, aparece habitualmente en la

3º. Se producen diversas formas de agradecimiento a la divinidad por su ayuda para lograr la victoria, en diversos actos simbólicos. El más significativo es, en ambos casos, la transformación del templo islámico en cristiano¹⁰ y de la iglesia de Santa Sofía en mezquita¹¹ cuando los vencedores entran en las ciudades tomadas, como reflejo de la victoria sobre la otra religión. Así mismo, se muestra en ambos casos, como uno de los objetivos borrar toda huella que recordase a la cultura vencida. Por ello, el propio nombre de Constantinopla es sustituido por el de Istanbul a igual que ocurría con el avance cristiano frente a al-Andalus¹².

4º. La ayuda o el castigo divino aparecen como destacado elemento en los diversos relatos, y se traducen en el caso de 1410 en la presencia en el sitio a la ciudad nazarí de símbolos religiosos, como cruces o pendones que protegían a las tropas del peligro infiel. Además, como señal divina, aparecen durante la contienda ciertos fenómenos naturales, considerados de buen augurio, como un cometa o estrella fugaz, según recoge el cronista castellano¹³. Los autores que relatan la Caída de Constantinopla también advierten fenómenos naturales durante el asedio, imagen que se da de la “Divina Presencia” en el lugar de los hechos a través de señales de mal augurio, negativos presagios, en forma de eclipse lunar, de cruel tempestad de truenos, granizo, lluvia, niebla o *un resplandor extraño sobre la cúpula de la gran iglesia de Santa Sofía*¹⁴ en forma de extrañas luces. Así, se expresa el castigo divino a la ciudad, como es el hecho de la conquista otomana¹⁵.

5º. Elemento destacado de todo relato de conquista es la figura del héroe, total protagonista de lo narrado. En el ejemplo de la conquista castellana de 1410, aparece como héroe cristiano el Infante don Fernando, ocupando el tradicional papel del héroe-rey que encontramos en crónicas medievales anteriores, ante la minoría de edad de Juan II. Así, tal héroe en el relato de la crónica se ve guiado por Dios hacia

historiografía española de la Edad Moderna y el siglo XIX.

¹⁰ *E llegaron a la mezquita mayor, que está en el castillo, e dixeron misa...*, Carriazo, 1982, pág. 394.

¹¹ El templo de Santa Sofía pasa a ser modelo para posteriores mezquitas otomanas, como la Mezquita Azul en la misma Istanbul. En el texto anónimo ya citado podemos leer: *... el diabólico sonido de las campanas fue reemplazado por la llamada musulmana de la oración, el canto cinco veces repetido de la verdadera Fe [...]. Los templos de los descreídos se convirtieron en mezquitas de los piadosos...*

¹² *... deliberada motivación ideológica de los castellanos que suplantán las antiguas denominaciones por otras donde esté presente la simbología cristiana [...] o sin más tratando de extirpar el recuerdo de la toponimia árabe...*, Calero Secall; Martínez Enamorado, 1995, pág. 143. *... la cristiandad triunfante borró cuantas huellas pudo de la sociedad vencida...*, Peinado Santaella; López De Coca, 1987, pág. 18.

¹³ Carriazo, 1982, pág. 366.

¹⁴ Runciman, 1998, págs. 189-190.

¹⁵ Esto ocurre a semejanza con la visión tradicional cristiana en torno a la entrada en la Península Ibérica de los musulmanes en el 711 y la *pérdida de Hispania*. Dios es quien decide el desarrollo de los hechos: *aqueel que detenta esta ciudad es en derecho emperador él mismo. Y no es por los hombres, sino por Dios, por lo que tú posees, por tu espada, el trono mencionado*, palabras de Jorge de Trebisonda a Mahomet II, conquistador de Constantinopla, Runciman, 1998, pág. 11. Ejemplo de la historiografía moderna: *Mas por los pecados de aqueel Emperador permitió Dios que los infieles tuviesen victoria*, Mármol Carvajal, s. XVI.

la ineludible victoria, como instrumento divino para lograr sus deseos. Por ello, tal personaje principal es mostrado superior al resto, no ya sólo del rival, sino también de todo aquel que le rodea. Los diferentes errores que se producen en el asedio nunca son atribuidos a la posible errónea dirección del Infante, ya que sus decisiones se muestran impecables¹⁶. En el caso de Constantinopla, el héroe es el sultán otomano Mahomet II: *Gracias a los nobles esfuerzos del sultán Mahomet, el diabólico sonido de las campanas fue reemplazado por la llamada musulmana a la oración, el canto cinco veces repetido de la verdadera Fe, de manera que los oídos de la gente del ihād se colmaron con la melodía de la convocatoria a rezar*¹⁷.

6º. Otros puntos en común: el armamento, sobre todo al utilizar en ambos asedios bastidas o torres de madera con ruedas, cubiertas de cuero con la misma altura que las murallas exteriores; al encontrarse vertebrados los distintos relatos por los aspectos religiosos, se puede observar cada uno de los hechos históricos sobre la base de la cruzada y del ihād según corresponda, la lucha contra el infiel; la exageración clásica del período medieval al enfrentar dos rivales con un número muy dispar de integrantes; etc.

Conclusiones

Con independencia de la corta distancia en tiempo existente entre los dos hechos históricos, la toma por los castellanos de madīna Antaqīra en 1410 y la Caída de Constantinopla en 1453, y de la distancia en el espacio, pueden observarse unas mismas características en los relatos que recogen tales acontecimientos bélicos y unos mismos elementos, por tanto paralelos, muy cercanos.

En primer lugar, nos encontramos ante producciones pseudo-históricas, donde lo literario, en base a lo simbólico y lo sobrenatural, es rasgo esencial en cada narración. Tales relatos se enclavan en un mismo período cronológico, ya a fines de la Edad Media, lo que no significa que cada autor no haya recogido en sus obras las distintas influencias características de tal período, como la influencia ideológica fijada por la religión, tanto para autores cristianos como islámicos.

La falta de objetividad es un rasgo principal, de ahí esa pseudo-historia. La redacción de cada relato se ha realizado a posteriori de los hechos narrados, no al mismo tiempo que éstos van sucediendo. A la hora de redactar, las influencias y fuentes utilizadas son diversas, guiándose el autor por la propia observación y por lo que le transmiten otros testimonios. Es el propio autor quien elige qué noticias recoger, cómo redactarlas y cómo las ordena.

¹⁶ El prestigio alcanzado con esta hazaña le reportó ser elegido rey de Aragón en 1412 en base al Compromiso de Caspe.

¹⁷ Texto anónimo ya aludido.

Así, no sólo se recoge un hecho puntual, sino que en torno a éste se construye todo un determinado contexto que deja al posible lector en una clara posición, enclavándolo de modo didáctico en lo narrado, explicando a su vez el por qué de los acontecimientos recogidos.

La élite encargada de relatar estos hechos políticos se ve impregnada por una serie de ideas de raigambre religiosa, marcando la superioridad natural del vencedor ante el vencido, sin tener en cuenta la confesión religiosa a la cual cada uno perteneciera.

BIBLIOGRAFÍA

CALERO SECALL, M. I.; MARTÍNEZ ENAMORADO, V.: *Málaga, ciudad de al-Andalus*, Málaga, Ágora, 1995.

CARRIAZO, J. DE M.: *La crónica de Juan II de Castilla*, Madrid, R. A. M., 1982.

CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *El Islam de al-Andalus*, Madrid, AECI, 1992.

CUTLER, A.: “Constantinople and Cordoba: cultural exchange and cultural difference in the ninth and tenth centuries”, en *La religión en el mundo griego: de la Antigüedad a la Grecia Moderna*, Granada, Athos-Pérgamos, 1997.

OSTROGORSKY, G.: *Historia del Estado Bizantino*, Madrid, Akal, 1984.

PEINADO SANTAELLA, R. G.; LÓPEZ DE COCA, J. E.: *Historia de Granada II. La época medieval*, Granada, Don Quijote, 1987.

RUNCIMAN, S.: *La Caída de Constantinopla*, Madrid, Austral, 1998.

IBEN AL KARDABŪS: *Historia de al-Andalus*, Trad. F. Maíllo Salgado, Madrid, Akal, 1993.

MOTOS GUIRAO, E.: “Referencias y omisiones a la Península Ibérica en la historiografía bizantina de los siglos IX y X”, en *Grecia y la tradición clásica. II Congreso Neohelenistas de Iberoamérica. VII Jornadas de Literatura Neogriega*. La Laguna, Universidad de La Laguna, 2002.

Repercusiones de la caída

Ο αντίκτυπος της Άλωσης

DIETHER RODERICH REINSCH
Freie Universität Berlin

Αυτοκρατορία και γλώσσα μετά την Άλωση: Γεώργιος Αμοιρούτζης και Γεώργιος Σφραντζής

Η παρακμή και η ολοκληρωτική τελικά καταστροφή της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας δεν επέφεραν την σιγή στους διανοούμενους συγγραφείς της που χρησιμοποιούσαν την ελληνική γλώσσα. Αντίθετα, τρία ογκώδη ιστοριογραφικά έργα, που γράφτηκαν όλα μετά την Άλωση, ασχολούνται με την άνοδο και τον θρίαμβο των Οθωμανών και με τον ηγέτη τους, τον σουλτάνο Mehmed Fatih τον Πορθητή, διάδοχο του βυζαντινού αυτοκράτορα. Θεολογικές μελέτες, επιστολές, ποιήματα, ένα ημερολόγιο προορισμένο για συγκεκριμένο αναγνωστικό κοινό και πολλά και ποικίλα γραμματολογικά είδη σε ελληνική γλώσσα καλλιεργήθηκαν ακόμη και μετά την άλωση της πρωτεύουσας, ανεξάρτητα από το αν οι συγγραφείς τους βρίσκονταν στην Κωνσταντινούπολη ή κάπου αλλού.

Για τα λογοτεχνικά έργα που συνέγραφαν, είχαν πάντα στη διάθεσή τους ένα ευρύ φάσμα γλωσσικής έκφρασης. Από τον καιρό που η ελληνική γλώσσα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί σε διάφορα επίπεδα γραπτού λόγου –από την αυστηρή αττικιστική λόγια μορφή ως τις λιγότερο ή περισσότερο δημώδεις εκδοχές– υπήρχαν διάφοροι λόγοι για τους οποίους ένας συγγραφέας προτιμούσε τη μία ή την άλλη γλωσσική και υφολογική μορφή. Πρώτον, είναι πιθανόν η γλωσσική και λογοτεχνική του εκπαίδευση να έφτανε μόνο ως ένα συγκεκριμένο επίπεδο της γλώσσας την οποία χρησιμοποιούσε προφορικά και, συνεπώς, το έργο που έγραφε να μην έχρηζε άλλης γλωσσικής μορφής διότι θα βρισκόταν εκτός του ορίζοντα προσδοκίας των αναγνωστών. Αυτό αληθεύει πιθανότατα για πολλούς βίους αγίων από την πριν τον Μεταφραστή εποχή, αλλά και για πολλούς άλλους όπως ο στρατηγός Κεκαυμένος, ο οποίος ανήκει σ' αυτήν την κατηγορία. Άλλοι συγγραφείς (δεύτερη εκδοχή) επέλεξαν συνειδητά ένα γλωσσικό και υφολογικό επίπεδο ανάλογα με το κοινό για το οποίο έγραφαν, το λογοτεχνικό είδος που καλλιεργούσαν, αλλά και τις προθέσεις τους. Ως παραδείγματα μπορούμε να αναφέρουμε τον Θεόδωρο Στουδίτη, τον Θεόδωρο Πρόδρομο, τον Λεόντιο από τη Νεάπολη ή τον Μιχαήλ Γλυκά.

Ωστόσο, όσον αφορά μέρος τουλάχιστον της λογοτεχνικής παραγωγής γύρω από την Άλωση του 1453, υπάρχει, ως φαίνεται, ένας ακόμη λόγος για τον οποίο ορισμένοι συγγραφείς επέλεξαν για τα έργα τους μια συγκεκριμένη γλωσσική και υφολογική μορφή. Για τη διερεύνηση του προβλήματος επέλεξα δύο λόγιους της

εποχής, τον Γεώργιο Αμοιρούτζη και τον Γεώργιο Σφραντζή, διότι και οι δύο είχαν μια παρόμοια πολιτική θέση: ήταν στενοί συνεργάτες και σύμβουλοι των αυτοκρατόρων τους (ο Σφραντζής στην Κωνσταντινούπολη του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου και ο Αμοιρούτζης στην Τραπεζούντα του Δαβίδ Κομνηνού), χρημάτισαν πρέσβεις σε διπλωματικές αποστολές και βρίσκονταν στον πλευρό των αυτοκρατόρων τους όταν οι πρωτεύουσες των μικρών τους κρατών πολιορκούνταν από τους Οθωμανούς υπό την ηγεσία του νεαρού σουλτάνου Mehmed (η Κωνσταντινούπολη τον Μάιο του 1453 και η Τραπεζούντα τον Σεπτέμβριο του 1461).

Εδώ όμως τελειώνουν και τα κοινά τους στοιχεία, διότι η Κωνσταντινούπολη πάρηκε, ως γνωστόν, εξ εφ' ουδου—ο Σφραντζής είχε επωμιστεί εμπιστευτικά καθήκοντα ακόμη και στο τελευταίο στάδιο της πολιορκίας—, ο βασιλέας Κωνσταντίνος έπεσε στη μάχη, ο Σφραντζής αιχμαλωτίστηκε, και στη συνέχεια διασώθηκε και κατέφυγε σ' ένα μοναστήρι της Κέρκυρας. Ο Αμοιρούτζης, με εντολή του βασιλέα του Δαβίδ, διαπραγματεύτηκε τη συνθηκολόγηση της πόλεως της Τραπεζούντας και του ίδιου του ηγεμόνα με τον μεγάλο βεζίρη, Μαχμούτ, εξάδελφό του από πλευράς της μητέρας του και, έπειτα από μια μεταβατική περίοδο, έζησε με μεγάλες τιμές στην Αυλή του σουλτάνου Mehmed, πρώτα στην Αδριανούπολη και μετέπειτα στην Πόλη, ακόμη και μετά την εκτέλεση του αυτοκράτορά του, ο οποίος είχε κατηγορηθεί για συνωμοσία μαζί με τους τρεις γιους του κι έναν ανιψιό.

Ο Αμοιρούτζης—αντίθετα από τον Σφραντζή— ανήκε μαζί με τους Μάρκο και Ιωάννη Ευγενικό, Θεοφάνη Μηδείας, Γεώργιο Σχολάριο, Λουκά Νοταρά, Κριτόβουλο τον Ίμβριο και άλλους, στους βυζαντινούς εκείνους πολιτικούς και διανοούμενους, οι οποίοι ήλθαν σε συνεννόηση με τον Πορθητή με την ελπίδα να εξασφαλίσουν μια προνομιακή θέση για τον εαυτό τους και τη θρησκευτική και πολιτιστική ταυτότητα των Ορθόδοξων Χριστιανών της Πόλης. Στην περίπτωση της Τραπεζούντας εόμως πρόκειται απλά για το αν οι κάτοικοί της θα προτιμούσαν να πεθάνουν ηρωικά ή να επιζήσουν. Οι υπερασπιστές της Κωνσταντινούπολης, οχυρωμένοι πίσω από τα τεράστια τείχη, που ποτέ ως τότε δεν είχαν καταληφθεί με ανοιχτή επίθεση, ίσως να είχαν ακόμη μια αμυδρή ελπίδα πως θα απέκρουαν την έφοδο των Οθωμανών έως ότου φτάσει η αναμενόμενη βοήθεια από τη Δύση, αλλά για την Τραπεζούντα μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης η κατάσταση ήταν απελπιστική. Ο Αμοιρούτζης και ο Δαβίδ συνθηκολογώντας με τον σουλτάνο έσωσαν την πόλη τους από την διά της βίας κατάκτηση με απώλειες ανθρώπινων ζώων και λεηλασίες, οι οποίες θα ακολουθούσαν σύμφωνα με το πολεμικό δίκαιο του Ισλάμ. Ο Αμοιρούτζης συμβιβάστηκε με τη νέα εξουσία, η οποία για εκείνον όπως και για άλλους Βυζαντινούς ήταν συνέχεια της εξουσίας του βυζαντινού αυτοκράτορα. Την ίδια οπτική γωνία όμως είχαν και άλλοι: ο Κριτόβουλος στο ιστορικό του έργο αποδίδει στο σουλτάνο τους βυζαντινούς τίτλους “αυτοκράτορας” και “βασιλεύς”, ενώ ο Αμοιρούτζης σε μια επιστολή του προς τον καρδινάλιο Βησσαρίωνα, που

ήταν κάθε άλλο παρά φίλος του οθωμανού σουλτάνου ή οπαδός των ορθοδόξων τουρκόφιλων στην Πόλη, αναφέρεται στον Mehmed ως “ό... μέγα δυνάμενος και πλείστων ἔθνων ἄρχων, Ἑλλήνων τε καὶ Ῥωμαίων ἤδη βασιλεύς”¹.

Ο εξαιρετικά μορφωμένος Αμοιρούτζης, που οι σύγχρονοί του του είχαν προσδώσει το τιμητικό όνομα “ο φιλόσοφος”, διατηρούσε αλληλογραφία με τους πιο σπουδαίους διανοουμένους της εποχής. Ο σουλτάνος τον εκτιμούσε για τις φιλοσοφικές του γνώσεις, συζητούσε συχνά μαζί του και του ανέθεσε επιστημονικές και μεταφραστικές εργασίες.

Στον προφορικό του λόγο, συζητώντας με τον αυτοκράτορα Δαυίδ, ο Αμοιρούτζης σίγουρα δεν εκφραζόταν διαφορετικά από τον Σφραντζή, όταν εκείνος συνομιλούσε με τον Κωνσταντίνο, ή διαφορετικά από τον Μανουήλ Παλαιολόγο, όταν εκείνος συνομιλούσε με τον γιο του Ιωάννη, τον διάλογο των οποίων μας παραδίδει ο Σφραντζής². Στις επιστολές του όμως και στο εγκώμιο που σώζονται, ο Αμοιρούτζης χρησιμοποιεί την υψηλή μορφή γλώσσας και ύφους, η οποία ταίριαζε στα λογοτεχνικά είδη του κύκλου των διανοουμένων του ύστερου Βυζαντίου. Την ίδια μορφή χρησιμοποιεί και σε τρία ποιήματα, τα οποία απήυθνε προς το νέο αυτοκράτορα των Ρωμαίων, τον Mehmed τον Πορθητή. Εδώ επίσης χρησιμοποιεί όλους τους τόπους του παραδοσιακού εγκώμιου προς τον αυτοκράτορα, από “βασιλέα-ήλιο” και “βασιλέα-εγγυητή της ειρήνης” ως “βασιλέα-νυμφίο της Πόλης”, η οποία ανανεώνεται και γίνεται ξανά νύφη νεαρή, που τον χαιρετά λέγοντας: “χαῖρε, Ῥωμαίων ἄρχηγέ, χαῖροις (ευκτική!) Ἑλλήνων ἄναξ”. Ούτε όμως η φιλοσοφία πρέπει να μείνει εκτός: ο νέος αυτοκράτορας φροντίζει να “πράττει τὰ αὐτοῦ ἕκαστος ἐν γαλήνῃ”. Με τα λόγια αυτά βέβαια ο Αμοιρούτζης υπενθυμίζει τον βασικό όρο της δικαιοσύνης, όπως τον διατύπωσε ο Πλάτων στο τέταρτο βιβλίο της *Πολιτείας*³.

Γιατί όμως το ποίημα αυτό στη συγκεκριμένη γλώσσα και για έναν αποδέκτη, που κατατανοούσε (αν κατανοούσε) μόνο τα ελληνικά τα οποία χρησιμοποιούσε η οθωμανική γραφειοκρατία για το εμπόριο και τις διπλωματικές σχέσεις; Η μορφή αυτή των ελληνικών μπορεί να μελετηθεί άριστα με τη βοήθεια της συνθήκης, την οποία έκλεισε ο σουλτάνος με τους κατοίκους του Γαλατά μετά τη συνθηκολόγησή τους:

“αὐτοὶ δὲ νὰ ἔχουν τὰ πράματά των καὶ τὰ ὀσπίτια των καὶ τὰ μαγαζία των καὶ τὰ ἀμπέλιά των καὶ τοὺς μύλους των καὶ τὰ καράβια των καὶ τὰς βάλκας των καὶ τὰς πρᾶματίας των ὅλας ... νὰ ὑπᾶν καὶ νὰ ἔρχονται ἐλεύθερα διὰ ξηρᾶς καὶ διὰ θαλάσσης καὶ κομέρκιν νὰ μηδὲν δίδουν”⁴.

¹ J. Fr. Boissonade, *Anecdota Graeca*, V, Παρίσι, 1833 (ανατ. Hildesheim, 1962), 389-401, εκεί 390.

² Georgii Sprantzae Chronicon, στο R. Maisano (εκδ.), (= CFHB 29), Ρώμη, 1990, 82, 4-15.

³ Bl. D. R. Reinsch, *Byzantinisches Herrscherlob für den türkischen Sultan. Ein bisher unbekanntes Gedicht des Georgios Amirutzes auf Mehmed den Eroberer*, στο L. Burgmann - M. Th. Fögen - A. Schminck (εκδ.), Cupido legum, Frankfurt/Main, 1985, 195-210.

⁴ F. Miklosich - Ios. Müller, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi*, III, Βιέννη, 1865, 287-288. E. Dallegio d' Alessio, *Le texte grec du traité conclu par les Génois de Galata avec Mehmet II le 1er juin 1453*, Ελληνικά, 11 (1939), 115-124, εκεί 117, 21-31 (το κείμενο διορθώθηκε μετά από σύγκριση με το πρότυπο χειρόγρ. Egerton 2817 στο Βρετανικό Μουσείο του Λονδίνου και η ορθογραφία του έχει εξομαλυνθεί).

Ήταν μάλλον αδιανόητο να γραφεί σε παρόμοια γλωσσική μορφή ένα ποίημα εξυμνητικό προς τον διάδοχο του βυζαντινού αυτοκράτορα. Η πολιτική επιλογή καθορίζει ταυτόχρονα το λογοτεχνικό είδος και την επιλογή της γλώσσας. Όποιος θεωρούσε την αυτοκρατορία ζωντανή και όχι κατεστραμμένη, όποιος έβλεπε μόνο μια αλλαγή προσώπων και όχι του θεσμού, δεν μπορούσε να πλησιάσει τον εκπρόσωπο αυτής της αυτοκρατορίας ακόμα και στα ελληνικά, γλώσσα που τουλάχιστον σ' αυτή τη μορφή ήταν αδύνατο να κατανοήσει ο σουλτάνος, παρά μόνο στη μορφή που ταίριαζε στο θεσμό της αυτοκρατορίας:

χαίρε, Ῥωμαίων ἀρχηγέ, χαίροις Ἑλλήνων ἄναξ,
ὁ τὴν καταγῆράσασαν ὡς κόρην με στολιζῶν
καὶ κρύπτων τὰς ῥυτίδας μου καὶ περιβάλλων φῶκος
καὶ τοῖς χρυσοῖς κατακοσμῶν ὡς ὄντως βασιλίδα.

Εντούτοις, ο σύμβουλος του τελευταίου αυτοκράτορα στην Κωνσταντινούπολη, Γεώργιος Σφραντζής, επέλεξε για τη λογοτεχνική του παραγωγή ένα εντελώς διαφορετικό πεδίο και γλώσσα. Η συγγραφή του, η οποία καλύπτει τα έτη 1413-1477, μας εκθέτει, υπό μορφή χρονικού, γεγονότα που αφορούν την πολιτική δραστηριότητα του συγγραφέα, ειδήσεις για την οικογένειά του και για τον αυτοκρατορικό οίκο των Παλαιολόγων και προσωπικές εμπειρίες και βιώματα. Δεν πρόκειται όμως για αποκλειστικά προσωπικό ημερολόγιο, αλλά για λογοτεχνικό προϊόν, που έχει συνταχθεί εκ των υστέρων με τη βοήθεια άμεσων σημειώσεων. Το ιδίωμα της καθημερινής γραφειοκρατικής ρουτίνας αποτελεί τον γλωσσικό του πυρήνα, ο οποίος κυριαρχεί στα διηγηματικά μέρη. Από μια διπλωματική αποστολή στη Γεωργία και την Τραπεζούντα, λόγω χάρη, η οποία είχε ως σκοπό την επιλογή νύφης για τον αυτοκράτορα, ο Σφραντζής μας διηγείται τα εξής⁵:

“Ἀπῆλθον δὲ διὰ συμπενθέριον, ὅπου ἄρα με φανῆ ἐκ τῶν δύο γενῶν. Ἐδέησεν οὖν, ἵνα διὰ τὸ ἀναίτιόν μου πλέον δηλώσω τῷ αὐθέντη μου τῷ βασιλεῖ τὰ καλὰ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν καὶ τὰ ἐναντία καὶ πάλιν, ὡς ἂν ὀρίση. Καὶ ἔστειλα γραφὰς μετὰ ἀνθρώπων, καὶ πάλιν, ἄλλους ὁ αὐθέντης μου ἀπολογησάμενος. καὶ ἐρχόμενοι περὶ τὴν Ἄμισον ἐναυάγησαν, καὶ ἕως οὗ νὰ μάθη τοῦτο ὁ αὐθέντης μου ὁ βασιλεὺς νὰ στείλῃ ἄλλους, διεβίβασα εἰς τὰ μέρη ἐκεῖνα χρόνους δύο παρὰ ἡμέρας τριάκοντα”.

Το κείμενο βρίσκεται κοντά στην καθομιλουμένη γλώσσα. Μετά το “ἐδέησεν” δεν έχουμε απαρέμφατο, αλλά δευτερεύουσα πρόταση: “ἵνα δηλώσω”, ο σκοπός εκφράζεται με εμπρόθετο προσδιορισμό: “διὰ συμπενθέριον” ανάλογα με το μοντέρνο “για συμπεθεριό”, το “νὰ” λειτουργεί ως σημάδι της υποτακτικής (“ἕως οὗ νὰ μάθη”) και ως τελικός σύνδεσμος (“νὰ στείλῃ ἄλλους”). Ἐχουμε όμως ταυτόχρονα και χρήση μορίων (“ἀπῆλθον δὲ”), την αντωνυμία “ἀμφοτέροι” και τη μετοχή της μέσης φωνής του αορίστου “ἀπολογησάμενος”.

Ο ευθύς λόγος, όμως, δεν τείνει σχεδόν καθόλου προς το λογιότερο. Αυτά που ο Σφραντζής μας μεταφέρει ως λόγια του βασιλέα Κωνσταντίνου προς τον Λουκά Νοταρά πιθανότατα αντικατοπτρίζουν αυτούσια την πραγματική καθομιλουμένη της εποχής:

⁵ 104, 1-7 Maisano.

“ἔνι καὶ χρεία, καὶ ἡμεῖς νά τον τιμήσωμεν·εἰς γὰρ τὸ ὄφικιον, ὅπου ἔχει, χάριν ἡμᾶς οὐδὲν ἔχει, εἰ μὴ τὸν βασιλέα τὸν ἀδελφόν μου. Λοιπὸν ἰδὲ αὐτὸν πρὸς τοῦτο καὶ, ἐγροίκησον, ποῖον τῶν ὄφικίων νὰ ὀρέγεται καὶ πρὸς σοῦ ἀκούσωμεν”⁶.

Ὅσον αφορά τις ικανότητες του Σφραντζή ως συγγραφέα, εἶναι αὐτονόητο ὅτι εἶχε ελεύθερη τὴν ἐπιλογή του γλωσσικοῦ ἐπιπέδου. Ὡς ἀνώτατος υπάλληλος του κρατικοῦ μηχανισμοῦ, που περιστοίχιζε τὸν αυτοκράτορα, του ἦταν προσιτὴ τουλάχιστον ἡ ἐκκλησιαστικὴ γραπτὴ κοινὴ, τόσο παθητικὰ ὡς καὶ ἐνεργητικὰ. Στὸ χρονικὸ του χρησιμοποιεῖ τὴ γλωσσικὴ αὐτὴ μορφή στο σημεῖο ὅπου συντάσσει τὴν Ὁμολογία Πίστεώς του:

“Πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ μετὰ τὴν ἐνανθρωπήσει ἔνωσιν μὴ εἰς μίαν φύσιν τὰς δύο συνάψαι κατὰ τοὺς ἄφρονας Διόσκορον καὶ Εὐτυχή, οἱ τῇ θεότητι τὰ πάθη προσήπτον, ἀλλ’ ἐν δύο φύσεσι καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἀσυγχύτως γνωρίζόμενον, καὶ ἔτι μῆτε προϋπάρχειν τὰς ψυχὰς τῶν σωμάτων μῆτε τέλος εἶναι κολάσεως μῆτε ἀποκατάστασιν δαιμόνων κατὰ τὸν ἄφρονα Ὁριγένην”⁷.

Ἐδῶ βέβαια θα μπορούσε νὰ ἀντιτείνει κανεὶς, ὅτι ὁ συγγραφέας, που ἐντωμεταξὺ εἶχε δεχθεῖ τὸ μοναχικὸ σχῆμα, βρῆκε τὴν συγκεκριμένη Ὁμολογία Πίστεως ἐτοιμὴ σε κάποιο χειρόγραφο τῆς μονῆς του καὶ ἀπλούστατα τὴν ἀντέγραψε. Τὸ γεγονός ὁμως εἶναι ὅτι τὸ ἔκανε χωρὶς νὰ παρουσιάζει κανένα δείγμα γιὰ φόβο ἐπαφῆς με παρόμοιους εἶδους κείμενα. Ἀντιθέτως, πρὸς τὸ τέλος τῶν σημειώσεων καὶ τῆς ζωῆς του συντάξε μὴ προσωπικὴ ευχή, ὅπου χρησιμοποιεῖ τὴν ἴδια ἀκριβῶς γλώσσα καὶ τὸ ἴδιο ἐκκλησιαστικὸ ὕφος:

“Ἄλλ’ ἐγὼ δέομαι τοῦ θεοῦ οὕτως “Ἄλλ’ εἴ με, Σῶτερ, ἀνάγκη παθεῖν, –τίς γὰρ οἶδε τὸ βάθος τῶν σῶν κριμάτων;– τῆς μὲν σῆς φιλανθρωπίας οἶονεῖ μου τὰ πάθη βδελυτομένης, τῆς δ’ αὖ δικαιοσύνης δρώσης τὸ ἑαυτῆς, εἰς γοῦν τὸν ἐκδεχόμενον λῆξιν τόνδε χρόνον τὸ δοῦναι δίκην ἐμοὶ παράσχου, ἀλλὰ μὴ εἰς τὸν μέλλοντα τὸν ἀπέραντον, ἔνθα οὐκ ἔστι μεταπεσεῖσθαι τὰ πράγματα. Ἐνταυθὰ με τοίνυν ἀνακαθάρας, ἅπασι χρησάμενος τοῖς εἰς τοῦτο φέρουσιν, οὕτω τῶν τῆδε μεταστήσας ἄξιον τοῦ μὴ τῶν σῶν ἐκπεσεῖν οἰκτιρμῶν ἐν τῇ δευτέρᾳ καὶ φρικτῇ παρουσίᾳ σου”⁸.

Ἐχομε ἐδῶ ὅλα τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς λόγιας γλώσσας: ἐκτεταμένους ἀντιθετικὴς ἀπόλυτες γενικὴς, πλούσια χρῆση μορίων, ἐξεζητημένη ἀκολουθία λέξεων (υπερβατό), μετοχές, ἀπαρέμφοτα μέλλοντος, ευκτική.

Ἀπὸ τις λογοτεχνικὴς του ικανότητες ὁ Σφραντζῆς δὲν περιορίστηκε μόνον στὴ γλωσσικὴ μορφή στὴν ὁποία συνέθεσε τὸ μεγαλύτερο μέρος του χρονικοῦ του. Γιατὶ ὁμως ἐπέλεξε τὸ συγκεκριμένον λογοτεχνικὸ εἶδος καὶ γλώσσα;

⁶ 124, 3-7 Maisano (ἀντὶ του “πρὸς οὐ” του τυπωμένου κειμένου διάβασε “πρὸς σοῦ”).

⁷ 184, 17-22 Maisano.

⁸ 194, 19-24 Maisano.

Πολύ σωστά ο Roberto Maisano στην εισαγωγή της κριτικής έκδοσης του χρονικού⁹ υποδεικνύει ως παρόμοια λογοτεχνικά κείμενα τα *Βραχέα Χρονικά* και τα πιο εκτενή και επεξεργασμένα έργα του Λεοντίου Μαχαιρά για την Κύπρο και του Μιχαήλ Παναρέτου για την Αυτοκρατορία της Τραπεζούντας. Ο Σφραντζής παρουσιάζει στενούς παραλληλισμούς ιδιαίτερα με τον πρωτονοτάριο Πανάρετο, ο οποίος, ως σύμβουλος και συνοδός του αυτοκράτορα, ενεπλάκη προσωπικά σε πολλά από τα γεγονότα που αναφέρει (“κἀγὼ σὺν αὐτοῖς” ἢ “καὶ ἡμεῖς σὺν αὐτῷ”) και εμπειρέχει στο έργο του ένα μείγμα από γενικές πολιτικές ή στρατιωτικές ειδήσεις και πληροφορίες για γεγονότα που αφορούν τον αυτοκρατορικό οίκο (π.χ. γεννήσεις και θανάτους) αλλά την οικογένειά του.

Υπάρχουν βέβαια και έντονες διαφορές μεταξύ του Σφραντζή και του Παναρέτου, ο οποίος βρίσκεται πολύ πιο κοντά σε όσα γνωρίζουμε ως *Βραχέα Χρονικά*. Παραθέτει δηλαδή με λίγα λόγια πολλά μεμονωμένα γεγονότα. Δεν δημιουργεί, όπως ο Σφραντζής μεγαλύτερες αφηγηματικές ενότητες, η παρουσίαση των οποίων δεν είναι τόσο ζωηρή, διότι δεν χρησιμοποιεί όπως αυτός ούτε τον ευθύ λόγο ούτε τον διάλογο.

Στον Πανάρετο συναντάμε καθαρά ίχνη της ποντιακής διαλέκτου, ενώ και ο Μαχαιράς χρησιμοποιεί ήδη ευρύτατα την κυπριακή διάλεκτο της εποχής του. Αλλά και η γλώσσα του Σφραντζή δείχνει την επιρροή των βόρειων ελληνικών διαλέκτων, στις οποίες ανήκει το ιδίωμα της Κωνσταντινούπολης. Συναντάμε λόγου χάρι συχνά τη χρήση της αιτιατικής για να προσδιοριστεί το έμμεσο αντικείμενο: έχουμε “λέγω τινά τι, ποιῶ τινά τι, ἔχω ἀγάπην τινά, δίδω τινά τι, γράφω τινά τι, βάλλω τινά τι” και ούτω καθεξῆς.

Διαπιστώνουμε γεγικά στον Σφραντζή έναν βαθύ επαρχιωτικό τόνο. Ανεξάρτητα από τη συγκεκριμένη βυζαντινο-ελληνική ή οθωμανο-τουρκική μορφή, η αυτοκρατορία ως ιδέα παύει να διαδραματίζει οποιονδήποτε ρόλο σ’ αυτό τον κόσμο των ιδεών. Το Βυζάντιο, ή καλύτερα η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, υποβιβάστηκε και θεωρητικά πλέον στο επίπεδο μιας επαρχίας, όπως εξάλλου συνέβη και με τα κράτη της Τραπεζούντας και της Κύπρου, πρώην επαρχίες του βυζαντινού κράτους. Εδώ δεν υπάρχει χώρος για λόγιους υπαινιγμούς στους αρχαίους ήρωες· στη θέση του θεοστέπτου βασιλέα έχουμε τον αρχηγό του οίκου των Παλαιολόγων· επικρατεί η απαισιοδοξία και η πίστη στην επέμβαση του Θεού, ο οποίος κατευθύνει τα πάντα από τα παρασκήνια, συμπεριλαμβανομένου και του εχθρού ως εκτελεστή της θείας βούλησης· τέλος, ο συγγραφέας παίρνει ως θέμα την προσωπική του εμπλοκή στις μικρές καθημερινές ίντριγκες για τίτλους και οφφίκια, ενώ ένα μεγάλο ρόλο παίζει η Ορθοδοξία και η διπλή απειλή υπό την οποία ζεί.

Στον επαρχιωτικό τρόπο σκέψης ταιριάζουν και το λογοτεχνικό είδος, η γλώσσα και το ύφος. Στον τοπικισμό και στη θεώρηση του Βυζαντίου ως κρατιδίου ταιριάζει μια κοντινή προς την καθομιλουμένη γλώσσα, ενώ αντίθετα η αυτοκρατορική ιδέα απαιτούσε τη λόγια γλώσσα, η οποία ήταν όπως κι εκείνη ριζωμένη στην παράδοση.

⁹ σελ. 35*-38*.

Ἡ Ἄλωση τῆς Κωνσταντινούπολης Διεθνῆς συγκυρία καὶ διεθνεῖς ἐπιπτώσεις

Στις 29 Μαΐου 1453 ἡ “Πόλις ἐάλω” καὶ τὸ Βυζαντινὸ κράτος καταλύθηκε. Ἡ ἡρωϊκὴ ἀντίσταση τοῦ πολιορκημένου ἐπὶ δύο σχεδὸν μῆνες λαοῦ καὶ ἡ ὑπέρτατη θυσία τοῦ τελευταίου βυζαντινοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίνου ΙΑ΄ Παλαιολόγου δὲν ἀπέτρεψαν τὴν καταστροφή, ἔγιναν ὅμως σύμβολο καὶ θρύλος καὶ μεγάλη δύναμη συντήρησης, ποὺ ἀναθέρμαινε τὶς ἐλπίδες τοῦ Ἑλληνισμοῦ στοὺς χρόνους τῆς δουλείας.

Ἡ Ἄλωση τῆς Κωνσταντινούπολης δὲν ὑπῆρξε ἓνα ἀπροσδόκητο γεγονός: σφραγίζει τὸ τέλος μιᾶς μεγάλης πολιτικῆς κρίσης, ποὺ κράτησε σχεδὸν τρεῖς αἰῶνες. Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ἐσωτερικὲς ἀδυναμίες τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους, τὶς ἐμφύλιες συγκρούσεις, πολιτικὲς καὶ κοινωνικὲς, θρησκευτικὲς καὶ ἰδεολογικὲς, καὶ βέβαια τὴ φυσιολογικὴ φθορὰ ἐνὸς χιλιόχρονου πολιτικοῦ ὀργανισμοῦ ἀντιμέτωπου μὲ νέες προκλήσεις, νέους κινδύνους καὶ ἀπειλές, τὰ βαθύτερα αἷτια αὐτῆς τῆς κρίσης, ποὺ ὀδήγησαν νομοτελιακὰ στὴν πτώση τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας, εἶναι κυρίως δύο: οἱ σταυροφορίες, σὲ ἄμεση συνάρτηση μὲ τὸν ἀνταγωνισμὸ μεταξὺ Ἀνατολικῆς καὶ Δυτικῆς Ἐκκλησίας, καὶ ἡ οἰκονομικὴ διεύθυνση τῶν δυτικῶν ἐμπορικῶν δυνάμεων. Οἱ Σταυροφορίες –ἀπὸ τὴν Πρῶτη τὸ 1095 ὠς τὴν Τετάρτη τὸ 1204, ποὺ ὀδήγησε στὴν κατάληψη τῆς Βασιλεύουσας καὶ στὴ Λατινοκρατία¹– ἔφθειραν ἀνεπανόρθωτα τὴ Βυζαντινὴ αὐτοκρατορία, χωρὶς νὰ κατορθώσουν, μὲ τὶς συνεχεῖς ἀνατροπές, νὰ δημιουργήσουν στὴν Ἀνατολὴ μιὰ σταθερὴ πολιτικὴ παρουσία. Τὸ Βυζάντιο, κατακερματισμένο ἔκτοτε πολιτικά, δὲν εἶχε τὴ δύναμη νὰ ἀνακάμψει ἀπὸ τὴν ἀντιπαράθεση μὲ τοὺς σταυροφόρους, ποὺ κάτω ἀπὸ τὸν μανδύα τῆς θρησκευτικῆς ἰδεολογίας κάλυπταν μεγάλα πολιτικὰ καὶ οἰκονομικὰ συμφέροντα. Παράλληλα, οἱ ραγδαῖα ἀναπτυσσόμενες ἐμπορικὲς πόλεις τῆς Ἰταλίας, κυρίως ἡ Βενετία καὶ ἡ Γένοβα, κατόρθωσαν

¹ Τὸ πρόβλημα τῶν Σταυροφοριῶν καὶ κυρίως τῆς Δ΄ Σταυροφορίας, τῶν ἄμεσων συνεπειῶν καὶ τῶν εὐρύτερων καὶ ἀπώτερων ἐπιπτώσεων, ἔχει ἐπανελημμένα μελετηθῆ. Τελευταία, μὲ τὴν εὐκαιρία τῆς ἐπετείου τῶν 800 χρόνων ἀπὸ τὴν Τετάρτη Σταυροφορία, ἔγιναν ἐπιστημονικὰ συνέδρια, ὅπου ἐξετάστηκε τὸ θέμα διεξοδικὰ καὶ διατυπώθηκαν νέες προσεγγίσεις καὶ ἐρμηνεῖες. Βλ. μεταξὺ ἄλλων *Ἡ Τετάρτη Σταυροφορία καὶ οἱ ἐπιπτώσεις τῆς*, Διεθνὲς Συνέδριο τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 9-12 Μαρτίου 2004, καὶ *Ἡ Τετάρτη Σταυροφορία καὶ ὁ Βυζαντινὸς Κόσμος*, Κύκλος Ὀμιλιῶν τοῦ Ἐθνικοῦ Ἰδρύματος Ἑρευνῶν, Μάρτιος 2004. Βλ. ἐπίσης τὸ πρόγραμμα *1204-2004, L'Ottovo Calentario della Quarta Crociata*, Βενετία, Μάιος 2004.

σὲ σύντομο χρόνο, μεθοδικὰ καὶ μὲ καταπληκτικὸ δυναμισμὸ, νὰ δημιουργήσουν ἕνα ἐκτεταμένον ἀποικιακὸ κράτος, μιὰ οικονομικὴ ἡγεμονία στὴν Ἀνατολικὴ Μεσόγειο καὶ νὰ θέσουν ὑπὸ τὸν ἔλεγχό τους τὸ ἐμπόριο τῆς Ἀνατολῆς. Ὑἑτσι ἀπέκλεισαν τελικὰ τὸ Βυζάντιο ἀπὸ τὸ διεθνὲς ἐμπόριο καὶ τὴ θάλασσα, βασικὴ πηγὴ τῆς δυνάμεώς του, καὶ προκάλεσαν τὸν οικονομικὸ του μαρασμὸ, ποὺ καθιστοῦσε ἀναποτελεσματικὴ κάθε προσπάθεια ἀνόρθωσης. Ὅπως πολλὸ εὐστοχα ἔχει ἐπισημάνει ὁ Paul Lemerle, “ἡ Δύση κατέκτησε οικονομικὰ τὴν αὐτοκρατορία, πρὶν τὴν κατακτήσουν οἱ Τοῦρκοι ἐδαφικὰ”².

Κάτω ἀπὸ αὐτὲς τὶς συνθήκες, μετὰ τὴν ἀνάκτηση τῆς Βασιλεύουσας τὸ 1261 ἀπὸ τὸν Μιχαήλ Παλαιολόγο, ἡ ἄλλοτε κραταῖα Βυζαντινὴ αὐτοκρατορία, παρὰ τὴν ἐκπληκτικὴ ἄνθησι καὶ τὴν γράμματα καὶ τὴν τέχνη, δὲν εἶχε τὴν παλαιὰ ἐδαφικὴ ἔκτασι οὔτε τὴ στρατιωτικὴ δύναμι καὶ τὴν οικονομικὴ εὐρωστία γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσει τὶς συνεχεῖς ἐπιθέσεις τῶν Ὀθωμανῶν καὶ νὰ ἀναχαιτίσει τὸν εἰσβολέα, ποὺ ἀπὸ τὸ 1300 καὶ μέσα σὲ μισὸ αἰῶνα ἔγινε κύριος τοῦ μεγαλύτερου τμήματος τῆς Μ. Ἀσίας. Ἡ κατάληψη τῆς Καλλιπόλης, τῆς πόλης καὶ τῆς ὁμώνυμης χερσονήσου, στὶς 2 Μαρτίου 1354 –“οἷς κρίμασιν οἶδε Θεός”, σημειώνει σύγχρονο βραχὺ χρονικὸ³–, ἀποτελεῖ σταθμὸ στὴν προέλασι τῶν Ὀθωμανῶν καὶ σηματοδοτεῖ τὴν ἀπαρχὴ τῆς μόνιμης ἐγκατάστασής τους στὴ χερσόνησο τοῦ Αἴμου. Ἀπὸ τότε ἀρχίζει ἡ μακρὰ ἀγωνία τοῦ τέλους. Στὰ Βαλκάνια τὰ πολυάριθμα πολιτικὰ μορφώματα, μικρὰ καὶ διασπασμένα, εἶχαν μεταξὺ τους ὀξύτατες ἀντιθέσεις· γι’ αὐτὸ καὶ δὲν ὑπῆρξε ἕνα ἐνιαῖο σχέδιο ἀντιστάσεως, ποὺ θὰ μπορούσε ἴσως νὰ ἀνακόψει τὴν ὀθωμανικὴ προέλασι. Παρὰ τὶς γενναῖες προσπάθειες ἀνάσχεσης ἀπὸ τὶς χριστιανικὲς δυνάμεις σὲ μεγάλες καὶ πολύνεκρες μάχες, στὸν Ἔβρο (τὸ 1371), στὸ Κοσσυφοπέδιο (τὸ 1389), στὴ Νικόπολι τοῦ Δούναβη (τὸ 1396), στὴ Βάρνα (τὸ 1444) καὶ ἄλλοι, περιοχὲς καὶ χῶρες τῆς χερσονήσου τοῦ Αἴμου καταλήφθηκαν ἢ μία μετὰ τὴν ἄλλη ἀπὸ τὰ στρατεύματα τῶν σουλτάνων⁴. Ὁ κλοιὸς ὀλοένα περιέσφιγγε τὴν Βασιλεύουσα. Οἱ ἀπεγνωσμένες ἐνέργειες τῶν Παλαιολόγων γιὰ τὴ σωτηρία τῆς αὐτοκρατορίας προσέκρουσαν στὸν φανατισμὸ τῶν καθολικῶν, στοὺς οικονομικοὺς ἀνταγωνισμοὺς καὶ τὸν καιροσκοπισμὸ τῶν δυτικῶν οικονομικῶν δυνάμεων καὶ στὴν ἀδυναμία τῆς Εὐρώπης, ἀλλὰ καὶ στὶς καταλυτικὲς ἰδεολογικὲς συγκρούσεις καὶ τὴν ἔλλειψη ὁμοφωνίας τοῦ χεμαζόμενου Ἑλληνισμοῦ, ποὺ μάταια ἀναζητοῦσε διέξοδο σωτηρίας, μέσα σὲ κλίμα ὀξύτατων θρησκευτικῶν ἀντιθέσεων καὶ ἔντονου προβληματισμοῦ γιὰ τὴν πολιτικὴ ποὺ ἔπρεπε νὰ ἀκολουθήσει

² P. Lemerle, *Histoire de Byzance*, “*Que sais-je?*”, Παρίσι, 1956, σελ. 125.

³ P. Schreiner, *Die byzantinische Kleinchroniken*, Βιέννη, 1977, σελ. 66: Στὸ βραχὺ χρονικὸ σημειώνεται χαρακτηριστικὰ: “Ἐν ἔτει, ἡωξβ’, ἰνδικτιῶνος ζ’, μηνὶ μαρτίῳ β’, τῇ νυκτὶ τῆς Ὀρθοδοξίας, ἐπὶ τῆς βασιλείας κυροῦ Ἰωάννου Καντακουζηνοῦ, γέγονε σεισμὸς μέγας, ὅτε καὶ τὰ τεῖχη κατέπεσον τῆς Καλλιουπόλεως καὶ τῶν μετ’ αὐτὴν καὶ παρεδόθησαν οἷς κρίμασιν οἶδε Θεὸς τοῖς Ἀγαρηνοῖς”.

⁴ Βλ. Μαρία Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, *Οἱ Βαλκανικοὶ Λαοί. Ἀπὸ τὴν τουρκικὴν κατάκτηση στὴν ἐθνικὴ ἀποκατάστασι (14ος-19ος αἰ.)*, 2^η ἔκδ., Θεσσαλονίκη, 1991, κυρίως σελ. 22-26.

ἡ θανάσιμα ἀπειλούμενη Βυζαντινὴ αὐτοκρατορία⁵. Προσπάθειες ἀτελέσφορες... “Νῶν πάντα μὲν πέπτωκε τὰ τῶν Ἑλλήνων σεμνά. Ἐλπίς δὲ ἐξέπτῃ...” , ἀναφανεῖ ἤδη τὸ 1448 ὁ Ἰωάννης Ἀργυρόπουλος στὴν πολιορκημένη Κωνσταντινούπολη⁶. Σὲ λίγο ὁ σουλτάνος Μωάμεθ Β΄ θὰ εἰσέλθει θριαμβευτῆς στὴν “Θεοφύλακτον Πόλιν” τοῦ Κωνσταντίνου. Ἡ Ἄλωση τῆς Βασιλεύουσας εἶχε γιὰ τὸν ἀγωνιζόμενο χριστιανικὸ κόσμο μεγάλη συμβολικὴ σημασία. Παρόλο ποὺ δὲν σήμαινε τὸ τέλος τῶν τουρκικῶν κατακτήσεων, σήμαινε ὅμως τὸ τέλος τῶν ἐλπίδων: γιὰτὶ ἐδραίωνε καὶ ὀριστικοποιούσε τὴν ὑποταγὴ τῶν χριστιανικῶν πληθυσμῶν τῆς Μ. Ἀσίας καὶ τῶν Βαλκανίων στοὺς Ὀθωμανοὺς, ποὺ σὲ σύντομο διάστημα, παρὰ τὴ σθεναρὴ ἀντίσταση, κατόρθωσαν νὰ καταλάβουν τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς χερσονήσου τοῦ Αἴμου. Γιὰ τὸν Ἑλληνισμό καὶ τοὺς Βαλκανικοὺς λαοὺς ἄρχισε ἡ μακρὰ περίοδος τῆς τουρκικῆς κυριαρχίας.

Ἡ Ἄλωση τῆς Κωνσταντινούπολης, μεγάλου πολιτικοῦ, θρησκευτικοῦ καὶ πνευματικοῦ κέντρου, ποὺ ὑπῆρξε “ἡ αἰώνια πόλις τοῦ χριστιανισμοῦ”, εἶχε τεράστια ἀπήχηση σὲ ὅλη τὴν χριστιανοσύνη. Ἡ πνευματικὴ Εὐρώπη συγκλονίστηκε ἀπὸ τὸ μέγεθος τῆς καταστροφῆς. Παρὰ τὴν ἔντονη καὶ μόνιμη ἀντιπαλότητα μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσης, ἡ Κωνσταντινούπολις ἀποτελοῦσε πάντα προπύργιο τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου στὴν Ἀνατολὴ καὶ ἡ πτώση τῆς ἐπληξε τὴν εὐρωπαϊκὴ ἐνότητα⁷. Ὁ Γερμανὸς αὐτοκράτορας Φρειδερίκος Γ΄ χαρακτήρισε τὴν κατάλυση τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας ὡς “κοινὴ συμφορὰ γιὰ ὅλη τὴν χριστιανικὴ κοινότητα” καὶ ὁ σοφὸς Enea Silvio Piccolomini, ὁ μετέπειτα πάπας Πίος Β΄ (1458-1464), θεώρησε τὴν Ἄλωση τῆς Πόλης ὡς “δεύτερο θάνατο τοῦ Ὁμήρου καὶ τοῦ Πλάτωνος” καὶ ὡς “ἀποξήραση τῆς πηγῆς τῶν Μουσῶν”. Γι’ αὐτὸν τὸν μεγάλο ἀνθρωπιστὴ ἡ Κωνσταντινούπολις ἦταν “ὁ δεύτερος ὀφθαλμὸς τῆς Εὐρώπης” (alterum Europae oculus) καὶ ἡ κατὰ τῆς τῆς ἦταν πλῆγμα γιὰ τοὺς Εὐρωπαίους στὸ ἴδιο τους τὸ ἔδαφος (nos in Europa, in nostro solo)⁸.

Ἡ Εὐρώπη ὅμως τοῦ 15^{ου} αἰ. βρισκόταν σὲ μιὰ μεταβατικὴ ἐποχὴ κρίσιμων ζυμώσεων, ἰδεολογικῶν καὶ πνευματικῶν ἀναζητήσεων καὶ κοινωνικῶν μετασχηματισμῶν. Νέοι πολιτικοὶ προσανατολισμοὶ καὶ νέα πολιτικὰ συστήματα εἶχαν ἀρχίσει νὰ διαμορφώνονται. Ὡστόσο, παρὰ τὴν ἀναμφισβήτητη μεγάλη δημογραφικὴ καὶ οἰκονομικὴ ἀνάπτυξη –ἴσως καὶ ἐξ αἰτίας τῆς–, ἡ Εὐρώπη ἦταν διασπασμένη σὲ κράτη, κρατίδια, πόλεις καὶ ἐνώσεις πόλεων, ποὺ ἀναλίσκονταν μεταξὺ τους σὲ ἔριδες διαδοχῆς, σὲ ἐμφύλιες συγκρούσεις ἀνάμεσα σὲ κεντρομόλες καὶ κεντρόφυγες δυνάμεις καὶ σὲ μακροχρόνιους πολέμους γιὰ τὴν πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ ἐπικράτηση: ἀρκεῖ νὰ ἀναφέρω τὸν ἰταλοαραγωνικὸ πόλεμο

⁵ Γιὰ τὸ θέμα βλ. διεξοδικὰ Δ. Ἀ. Ζακυθινός, “Ἰδεολογικαὶ συγκρούσεις εἰς τὴν πολιορκουμένην Κωνσταντινούπολιν”, *Ἡ Ἄλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ Τουρκοκρατία*, Ἀθήνα, 1954, σελ. 20-33.

⁶ Σπ. Λάμπρος, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, τόμ. Γ΄, σελ. 314.

⁷ Δ. Α. Ζακυθινός, “La Prise de Constantinople et la fin du Moyen Age”, *Ἡ Ἄλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ Τουρκοκρατία*, κυρίως σελ. 52.

⁸ R. Wolcan, *Der Briefwechsel des Enea Silvio Piccolomini*, in *Fontes Rerum Austriacarum II: Diplomata et Acta 68*, ep. 61 et 109, Βιέννη, 1918, σελ. 129 καὶ 201. Πρβλ. καὶ Α. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, *L' Eco nel mondo*, τόμ. Β΄, 1976, σελ. 46.

για τὸν ἔλεγχο τῆς Δυτικῆς Μεσογείου καὶ κυρίως τὸν ἑκατονταετῆ ἀγγλογαλλικὸ πόλεμο γιὰ τὴν ἐπικράτηση στὴ ΒΔ. Εὐρώπη, πόλεμο ποὺ ἔληξε ἀκριβῶς τὸ 1453, λίγο μετὰ τὴν πώση τοῦ Βυζαντίου. “Ὁ ἑκατονταετῆς πόλεμος, ... αὐτὴ ἢ μακρὰ καὶ τραγικὴ μονομαχία ἐπέβαλε τὸν νόμο τῆς στὴ Δύση καὶ εἶχε δυσμενεῖς συνέπειες γιὰ τὴν Ἀνατολή...”, σημειώνει J. Calmette, ποὺ φθάνει μάλιστα στὸ σημεῖο νὰ διερωτᾶται, “ἂν χωρὶς τὸν ἀνεξιλέωτο πόλεμο μεταξὺ Χριστιανῶν, οἱ Τοῦρκοι θὰ εἶχαν κατορθώσει νὰ γίνουν κύριοι τῶν Βαλκανίων καὶ νὰ καταλάβουν τὴν Κωνσταντινούπολη”⁹. Πάντως, ἔτσι διασπασμένη καὶ ἐξαντλημένη ἡ Εὐρώπη τῆς Δύσης δὲν εἶχε τὴ δύναμη, οὔτε τὴ βούληση, νὰ ἐμποδίσει τὴν καταστροφικὴ ἐξέλιξη τῶν γεγονότων στὰ νοτιοανατολικά τῆς ὅρια. Ὁ κίνδυνος ὅμως πλησίαζε. Ὁ Ἑλληνας καρδινάλιος Βησσαρίων ἔγραφε τὸν Ἰούνιο τοῦ 1453 στὸν Δόγη τῆς Βενετίας: “Σὲ ἐξορκίζω, ... ἀφοῦ τερματισθοῦν οἱ πόλεμοι, στοὺς ὁποίους μὲ τόση μανία ἀγωνίζεσθε ἐναντίον ἀλλήλων ἐσεῖς οἱ χριστιανοὶ ἡγέτες, νὰ στρέψετε τὰ βλέμματά σου πρὸς τὰ σπουδαιότερα, νὰ προσέξεις τὸν ἐχθρὸν ποὺ πλησιάζει γεμάτος λύσσα πρὸς τὰ ὅρια τῆς Δύσης καταστρέφοντας τὰ πάντα...”. Καὶ τὸν προτρέπει νὰ ἐνώσει τοὺς χριστιανοὺς ἡγεμόνες καὶ νὰ ἡγηθῆ ἐκστρατείας ἐναντίον τῶν εἰσβολέων¹⁰.

Αὐτὴν τὴν ἐκστρατεία ἐπιχείρησε νὰ ἀναλάβει ὑπὸ τὴν πνευματικὴ τῆς ἡγεσία ἡ Παπικὴ Ἐκκλησία, ἐνισχυμένη ἀπὸ τὸν ἐνθουσιασμό καὶ τὶς συντονισμένες ἐνέργειες τῶν Ἑλλήνων προσφύγων, καὶ κήρυξε μιὰ νέα σταυροφορία. Ἐπὶ ἔντεκα χρόνια (ἀπὸ τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 1453 ὡς τὸν Αὐγούστο τοῦ 1464), ἀλλὰ καὶ ἀργότερα, ὅλοι οἱ πάπες, εἴτε ἀπὸ ἀνώτερη ἐπιδίωξη νὰ ἀποκαταστήσουν ὑπὸ τὴν αἰγίδα τους τὴν ἐνότητα τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας, εἴτε ἀπὸ ἀληθινὸ ἐνδιαφέρον, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ ἐλληνολάτρη πάπα Πίου Β΄, ἐπιχείρησαν νὰ συνενώσουν τὴ διαιρημένη Εὐρώπη σὲ μιὰ μεγάλη σταυροφορία γιὰ τὴν ἀπελευθέρωση τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς. Ὡστόσο ἡ προσπάθεια αὐτὴ, ποὺ συμβόλιζε κατὰ κάποιον τρόπο τὴν ἄμυνα τῆς Δύσης ἀπέναντι στὴ διεσδωση μιᾶς ξένης πρὸς τὴν Εὐρώπη δύναμης, προσέκρουσε στὶς πολιτικὲς διαφορὲς καὶ ἀντιπαλότητες τῶν Εὐρωπαίων ἡγεμόνων καὶ στὸν καιροσκοπισμὸ τῆς Βενετίας. Ἔτσι ἡ σταυροφορία, ποὺ εἶναι βέβαια πολὺ ἀμφίβολο ἂν θὰ εἶχε οὐσιαστικὸ ἀποτέλεσμα, ἀναντίρρητα ὅμως θὰ εἶχε μεγάλη ἀπήχηση στὴ συνείδηση τῶν χριστιανικῶν πληθυσμῶν καὶ τεράστια σημασία γιὰ τὴν ἐνότητα τῆς χριστιανικῆς Εὐρώπης, αὐτὴ ἡ σταυροφορία ποτὲ δὲν πραγματοποιήθηκε. Ἄλλες προσπάθειες ποὺ πῆγαν ἀπὸ τὶς φιλοδοξίες καὶ τὶς ἐπεκτατικὲς βλέψεις ἡγεμόνων τῆς Δύσης, οἱ ὁποῖοι ἐποφθαλμιοῦσαν νὰ γίνουν διάδοχοι τῶν βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων, ὑπῆρξαν τὸ ἴδιο ἀτελέσφορες. Στὴ νέα ἐποχὴ ποὺ ἄρχιζε τότε τὸ “τουρκικὸ πρόβλημα” θὰ ἀντιμετωπισθῆ ἀπὸ τοὺς εὐρωπαίους ἡγέτες μέσα στὰ πλαίσια τοῦ συσχετισμοῦ δυνάμεων καὶ στὸ σύστημα τῆς ἰσορροπίας τῆς Δύσης τῶν νεώτερων χρόνων¹¹.

⁹ J. Calmette, *L'élaboration du monde moderne*, 3^η εκδ., Παρίσι, 1949, σελ. 92.

¹⁰ Ν. Τωμαδάκης, “Ἄμεσος ἀντίκτυπος τῆς ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως”, 1453-1953. *Ἡ πεντακοσιοστὴ ἐπέτειος ἀπὸ τῆς ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως*, Ἀθήνα, 29 Μαΐου 1953, σελ. 65-66.

¹¹ Δ. Α. Ζακοθηνός, “La Prise de Constantinople tournant dans la politique et l'économie européennes”, *Ἡ Ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ Τουρκοκρατία*, σελ. 64-65.

Ἡ 29^η Μαΐου 1453 δὲν ὑπῆρξε μόνον ὀρόσημο καὶ βαθιὰ τομὴ γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ Ἑλληνισμοῦ, σήμανε καὶ γιὰ ὅλη τὴ χριστιανοσύνη τὸ τέλος μιᾶς μεγάλης ἱστορικῆς περιόδου. Ἡ Βυζαντινὴ αὐτοκρατορία ὑπῆρξε μιὰ πολιτικὴ καὶ πνευματικὴ ὄντοτητα μὲ οἰκουμενικὴ διάσταση, ποὺ ἐπὶ χίλια χρόνια ἐπιτέλεσε δημιουργικὰ σπουδαῖο ἱστορικὸ ρόλο γιὰ τὸν εὐρωπαϊκὸ καὶ τὸν ἀνατολικὸ κόσμο. Ἐπόμενο ἦταν ἡ πτώση τῆς νὰ προκαλέσει μεγάλο κενὸ μὲ ἄμεσες ἐπιπτώσεις, πολιτικὲς καὶ οἰκονομικὲς, ἰδεολογικὲς καὶ πνευματικὲς. Δὲν θὰ ἀναλύσω ἐδῶ τὶς συνέπειες ποὺ εἶχε γιὰ τοὺς Ὀθωμανοὺς ἡ κατάρκτηση τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας, οὔτε τὰ προνόμια, ποὺ μὲ πολιτικὴ διορατικότητα ὁ Μωάμεθ ὁ Β΄ παραχώρισε στὸν πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως. Σημειῶνω μόνον ὅτι ἡ κατάρκτηση τῆς Κωνσταντινούπολης, μιᾶς πρωτεύουσας μὲ παγκόσμια ἀκτινοβολία καὶ καίρια γεωπολιτικὴ θέση, ὑπῆρξε καθοριστικὴ γιὰ τὴ θέση τῆς Ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας στὴ διεθνή πολιτικὴ, καὶ ὅτι ἡ ἐνσωμάτωση ἐνὸς λαοῦ μὲ μεγάλη κρατικὴ ἐμπειρία, θεσμοὺς καὶ πολιτιστικὴ παράδοση αἰῶνων ἐπῆρασε τὸ ἴδιο καθοριστικὰ τὴν ὀριστικὴ διαμόρφωση τοῦ κράτους τῶν σουλτάνων¹². Ἀκόμη σημειῶνω ὅτι ἡ ὀρθόδοξη πίστη καὶ ἡ ὑπερεθνικὴ ἀκτινοβολία καὶ ἡ ἐνοποιητικὴ δύναμη τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, “τῆς ἐν αἰχμαλωσίᾳ Μεγάλῃς Ἐκκλησίας”¹³, ἀποτέλεσαν στοὺς χρόνους τῆς δουλείας γιὰ τοὺς κατακτημένους ὀρθόδοξους λαοὺς ἔκφραση τῆς πνευματικῆς καὶ ἔθνικῆς τους ταυτότητας καὶ τὸ καταφύγιο ὑπέρτατων ἀξιών. Ὅμως ἐκτὸς ἀπὸ τοὺς κατακτητὲς καὶ τοὺς κατακτημένους, ἡ πτώση τοῦ Βυζαντίου εἶχε τεράστιες ἐπιπτώσεις γιὰ τὸν χριστιανικὸ κόσμον γενικότερα καὶ τοῦτο θὰ πρέπει ἰδιαίτερα νὰ τονιστῇ.

Πράγματι, ἡ τουρκικὴ κατάρκτηση ἀνέτρεψε τὴν ὑφιστάμενη πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ ἰσορροπία καὶ ἔπληξε καίρια τὸ σύστημα τῆς εὐρωπαϊκῆς οἰκονομίας. Ἄν καὶ παρέμεναν ἀκόμη σημαντικὰ ἐρεῖσματα ἐλεύθερα ἢ στὰ χέρια τῶν Δυτικῶν, οἱ Ὀθωμανοὶ εἶχαν οὐσιαστικὰ ὑπὸ τὸν ἔλεγχό τους τὴν Ἀνατολικὴ Μεσόγειο καὶ ὁ Εὐξείνιος Πόντος ἔγινε θάλασσα τουρκικὴ. Τὸ γεγονός ἐξίξε ζωτικὰ συμφέροντα τῶν οἰκονομικῶν δυνάμεων τῆς Δύσης. Παρὰ τὴν κατὰ καιροὺς προσπάθεια τῆς Γένουας καὶ τῆς Βενετίας νὰ συνδιαλλαγοῦν μὲ τὸν κατακτητὴ, συνεχίζοντας μιὰν ἀμφιρρέπουσα πολιτικὴ ποὺ χρονολογεῖται ἤδη ἀπὸ τὸν 14^ο αἰ., ἡ ἀπώλεια τῆς αὐτοτέλειας τῶν δυτικῶν οἰκονομικῶν παραγόντων καὶ τῶν παραδοσιακῶν ἐμπορικῶν δρόμων πρὸς τὴν Ἀνατολή, δηλ. πρὸς τὶς πλουτοπαραγωγικὲς πηγὲς τῆς Ἀσίας, κλόνισε τὸ διεθνὲς ἐμπόριο καὶ τὸ ἀποικιακὸ δίκτυο τῆς Δύσης στὴν Ἀνατολή, βασικὸ παράγοντα τῆς εὐρωπαϊκῆς οἰκονομίας. Ἡ ἀπώλεια τοῦ ἄξονα τῆς Μεσογείου ὀδήγησε τὴν Εὐρώπη, ποὺ ἀσφυκτιοῦσε οἰκονομικά, σὲ ἀναζήτηση νέων διεξόδων, μακρὰ ἀπὸ τὸν ἔλεγχον τῶν Ὀθωμανῶν, κυρίως πρὸς τὶς δυτικὲς θάλασσες. Ὅπως ἔχουν ὑποστηρίξει ὁ Δ. Ζακυθηνὸς καὶ ἄλλοι ἱστορικοί, “ἡ

¹² Στὸ ἴδιο, σελ. 54.

¹³ Πρβλ. Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Καίμπριτζ, 1968.

ανακάλυψη της Άμερικής και οί τύχες της νεώτερης ιστορίας του κόσμου υπήρξαν φαινόμενα που συνδέονται άμεσα με τις ανατροπές που προκάλεσε ή καταστροφή της Βυζαντινής αυτοκρατορίας¹⁴.

Ἡ πτώση του Βυζαντίου είχε επίσης μεγάλο αντίκτυπο στην Ἀνατολική Εὐρώπη. Στις Παραδουνάβιες Ἡγεμονίες με τὸ ἡμιαυτόνομο, ἀπὸ τὸ 1513, καθεστὼς ἡ παρουσία τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καὶ τοῦ πολυάριθμου καὶ δυναμικοῦ ἑλληνικοῦ στοιχείου, φορέα τῆς βυζαντινῆς κληρονομιάς, με τοὺς θεσμούς, τὰ γράμματα καὶ τὴν τέχνη, συνέβαλε στὴν πνευματικὴ καὶ οἰκονομικὴ ἀνάπτυξη τῶν δύο χωρῶν καὶ ἄσκησε βαθεῖα ἐπίδραση στὴν ἰδεολογία καὶ τὴν πολιτικὴ τῶν ἡγεμόνων¹⁵. Στους Σλάβους, που εἶχαν δεχθῆ ἀπὸ τὸ Βυζάντιο τὸν χριστιανισμό καὶ συνδέονταν μαζί του με τοὺς δεσμούς τῆς Ὁρθοδοξίας καὶ τοῦ κοινοῦ πολιτισμοῦ, τὸ Βυζάντιο ὑπῆρξε ἕνα ὑψηλὸ πρότυπο, θεμελιώδης συντελεστὴς συντήρησης θεσμῶν καὶ κοινωνικῶν δομῶν.

Ἰδιαίτερα γὰρ τὴ Ρωσία ἡ πτώση τοῦ Βυζαντίου ὑπῆρξε καταλυτικὴ. Ἡ ἄλωση τῆς Κωνσταντινούπολης συνέπεσε σχεδὸν με τὴν ἀπομάκρυνση τῶν Μογγόλων (1460-1480), οἱ ὁποῖοι κατεῖχαν ἐπὶ δύο αἰῶνες τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς ρωσικῆς γῆς. Ἡ ἱστορικὴ αὐτὴ σύμπτωση ἐπηρέασε βαθύτατα τὴν πολιτικὴ ἰδεολογία τῶν Ρώσων, ἡγεσίας καὶ λαοῦ. Μετὰ τὴν πτώση τοῦ Βυζαντίου καὶ τὴν ὑποδούλωση τῶν λοιπῶν ὀρθόδοξων λαῶν στοὺς ἀλλόθρησκους Ὀθωμανούς, ὁ Μέγας Δούξ τῆς Μοσχοβίας καὶ μετέπειτα (1547) τσάρος τῆς Ρωσίας, ἔμεινε ὁ μόνος ἀνεξάρτητος ὀρθόδοξος ἡγεμόνας. Ὁ Ρῶσος μονάρχης ἐμφανίστηκε τότε ὡς ἡ κοσμικὴ κεφαλὴ τῆς Ὁρθοδοξίας, διάδοχος τῶν βυζαντινῶν αυτοκρατόρων. Τότε ἄρχισε νὰ διαμορφώνεται ἡ ἀντίληψη ὅτι, γὰρ νὰ ἐπιβιώσει ἡ χριστιανοσύνη, ἔπρεπε νὰ διαδεχθῆ τὴ Βυζαντινὴ αυτοκρατορία ἕνα νέο χριστιανικὸ κράτος καὶ αὐτὸ μπορούσε νὰ εἶναι μόνον ἡ Ρωσία με τὴ Μόσχα. Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη ὀδήγησε στὴν ἰδέα τῆς Μόσχας-Τρίτης Ρώμης, που πίστευαν ὅτι ἦταν μιὰ αυτοκρατορία με οἰκουμενικὸ προορισμὸ καὶ ὑπερβατικὴ θεῖα ἀποστολή. Ὁ γάμος τοῦ ἐλευθερωτῆ τῆς χώρας ἀπὸ τοὺς Μογγόλους ἡγεμόνα Ἰβάν Γ΄ με τὴ Σοφία, θυγατέρα τοῦ δεσπότη Θωμᾶ Παλαιολόγου καὶ ἀνηψιὰ τοῦ τελευταίου βυζαντινοῦ αυτοκράτορα, ἐνίσχυσε αὐτὴ τὴ θεωρία, που ἐπιγραμματικὰ διατύπωσε τὸ 1512 ὁ Φιλόθεος, μοναχὸς στὴ μονὴ Ἐλεάζαρ τοῦ Πσκῶφ, σὲ ἐπιστολὴ του πρὸς τὸν Μεγάλου Δούκα Βασίλειο Β΄: “Ἡ Ἐκκλησία τῆς παλαιᾶς Ρώμης ἔπεσε ἐξ αἰτίας τῆς

¹⁴ Δ. Ἀ. Ζακυθινός, “Μνημόσυνο”, *Ἡ ἄλωσης τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ Τουρκοκρατία*, σελ. 4. Πρβλ. Ο ἸΔΙΟΣ, “La prise de Constantinople tournant dans la politique et l’*économie européenne*”, *ὄπ. παρ.*, κυρίως σελ. 73-74 με τὴ βιβλιογραφία. Βλ. ἀνάλογες διαπιστώσεις τοῦ Henri Pirenne, *Histoire économique de l’Occident Médiéval*, Βρυξέλλες, 1951, σελ. 407. G. Bratianu, “Études sur l’approvisionnement de Constantinople et le monopole du blé à l’*époque byzantine et ottomane*”, *Études byzantines d’histoire économique et sociale*, Παρίσι, 1938, σελ. 170.

¹⁵ Γὰρ τὸ θέμα βλ. διεξοδικὰ Μαρία Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, “La tradition postbyzantine et la présence de l’*Hellénisme dans les Principautés Danubiennes*”, εἰσήγηση στὸ Συμπόσιο *Relations Gréco-Roumaines. Interculturalité et identité nationale*, Ἀθήνα, Κέντρο Νεοελληνικῶν Ἑρευνῶν τοῦ Ἐθνικοῦ Ἰδρύματος Ἑρευνῶν, 2004, σελ. 39-57, με τὴ βιβλιογραφία.

αίρέσεώς της· οἱ πύλες τῆς Δεύτερης Ρώμης, τῆς Κωνσταντινούπολης, πελεκήθηκαν ἀπὸ τὰ τσεκούρια τῶν ἄπιστων Τούρκων, ἀλλὰ ἡ Ἐκκλησία τῆς Μόσχας, ἡ Ἐκκλησία τῆς Νέας Ρώμης, φωτίζει λαμπρότερα ἀπὸ τὸν ἥλιο ὀλόκληρο τὸ σύμπαν. Εἶσαι ὁ παγκόσμιος ἡγέτης ὄλων τῶν χριστιανῶν. Δύο Ρῶμες ἔχουν πέσει, ἀλλὰ ἡ Τρίτη στέκεται σταθερά. Τετάρτη δὲν πρόκειται νὰ ὑπάρξει. Τὸ χριστιανικὸ σου βασίλειο δὲν θὰ δοθῆ σὲ ἄλλον¹⁶. Αὐτὴ ἡ πολιτικὴ ἰδεολογία τροφοδότησε γιὰ αἰῶνες ἡγεσία, λαὸ καὶ Ἐκκλησία τῆς Ρωσίας καὶ ἐπηρεάσε βαθειὰ τὴ θρησκευτικὴ σκέψη τῶν Ρώσων καὶ τὴν πολιτικὴ τῶν τσάρων ἀπέναντι στοὺς ὑπόδουλους ὁμόδοξους λαούς, ἀλλὰ καὶ γενικότερα τὴν ἱστορικὴ πορεία τῆς χώρας.

Στὴ Δυτικὴ Εὐρώπη ἡ ὕστατη προσφορὰ τοῦ Βυζαντίου ὑπῆρξε πνευματικὴ, ὅταν μετὰ τὴν Ἄλωση σπουδαῖοι Ἕλληνες λόγιοι, “σεβαστὰ κοπάδια” “σὰ διωγμένα ἀπὸ κακοκαιρία”, ζήτησαν καταφύγιο στὶς χώρες τῆς Δύσης, φέρνοντας μαζί τους “μὲς στὰ κιβούρια” καὶ “μὲς στὰ τυλιγάδια”¹⁷, τὴν πολύτιμη πνευματικὴ κληρονομία τους, τοὺς θησαυροὺς τῆς ἑλληνικῆς παιδείας, συμβάλλοντας ἔτσι στὴν Εὐρωπαϊκὴ Ἀναγέννηση.

Γιὰ νὰ ἀποτιμησομε ὅμως τὴ συμβολὴ τῶν Ἑλλήνων στὴν Ἀναγέννηση τῆς Εὐρώπης, πρέπει νὰ λάβουμε ὑπ’ ὄψη ὅτι ἡ Ἀναγέννηση δὲν εἶναι φαινόμενο τοῦ 15^{ου} αἰ.: ὑπῆρξε τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς “ἀργῆς ἀνέλιξης τῆς μεσαιωνικῆς κοινωνίας”, ποὺ οἱ ἀπαρχές της χρονολογοῦνται ἤδη στὸν 12^ο καὶ 13^ο αἰ., ὅτι ἡ ἐπικοινωνία ἀνάμεσα στὸ Βυζάντιο καὶ τὴ Δύση καὶ ἰδιαίτερα τὴν Ἰταλία οὐσιαστικὰ δὲν σταμάτησε ποτέ, καὶ ὅτι ἡ πνευματικὴ προσφορὰ τῶν Ἑλλήνων δὲν ἄρχισε μὲ τὴν Ἄλωση. Ἦδη τὸν 14^ο αἰ., ἐποχὴ γόνιμων πνευματικῶν ἀναζητήσεων στὴ Δύση, ὅπως καὶ στὸ Βυζάντιο, σπουδαῖοι πνευματικοὶ ἄντρες, ὁ Νικόλαος Σιγηρός, ὁ Λεόντιος Πιλᾶτος, ὁ Μανουὴλ Χρυσολωρᾶς καὶ ἄλλοι, ἐργάστηκαν στὴν Ἰταλία γιὰ τὴ διάδοση τῶν ἑλληνικῶν γραμμάτων. Τότε, μὲ ἀφετηρία τὴν ἀναβίωση καὶ μελέτη τῶν Λατίνων κλασικῶν, ὁ δυτικὸς κόσμος εἶχε μὲ πάθος στραφῆ πρὸς τὶς ἀπαρχές τῆς ἑλληνικῆς παιδείας. Τότε ἀνακάλυψαν ξανὰ τὸν Ὅμηρο καὶ τοὺς Ἕλληνες κλασικοὺς. Θυμίζω ὅτι τὸ δύσκολο ἐγχείρημα τῆς μετάφρασης στὰ λατινικὰ τῶν ὁμηρικῶν ἐπῶν χρονολογεῖται στὸν 14^ο αἰ. καὶ ὀφείλεται στὴν πρωτοβουλία τοῦ μεγάλου ἀναγεννησιακοῦ ποιητῆ Φραγκίσκου Πετράρχη καὶ στὸ τιτάνιο ἔργο Ἑλλήνων λογίων καὶ κυρίως τοῦ Λεόντιου Πιλᾶτου, ὁ ὁποῖος καθιέρωσε καὶ τὴ διδασκαλία τῶν ἑλληνικῶν γραμμάτων στὴ Φλωρεντία¹⁸. Ἐκεῖ, στὴν πόλη τῶν Μεδίκων, ποὺ ἐξελίχθηκε σὲ σπουδαῖο κέντρο ἀνθρωπιστικῆς παιδείας, δίδαξε στὰ τέλη τοῦ 14^{ου} αἰ. ὁ σοφὸς Μανουὴλ Χρυσολωρᾶς, δεσπόζουσα

¹⁶ Μαρία Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, “Ἐκκλησία καὶ παιδεία στὴ Ρωσία τὸ 17^ο αἰώνα. Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸν μεσαίωνα στοὺς νεότερους χρόνους”, *Ροδωνιά. Τιμὴ στὸν Μ. Ι. Μανούσασκα*, τόμ. Β’, Ρέθυμνο, 1994, σελ. 140-141, μὲ τὴ βιβλιογραφία.

¹⁷ Βλ. Κωστὴ Παλαμᾶ, “Ὁ Δωδεκάλογος τοῦ Γύφτου”: Εἶν’ ἐδῶ κλειστοὶ μὲς στὰ κιβούρια, / μὲς στὰ τυλιγάδια εἶναι κρυμμένοι, / -γιὰ νεκροὺς ἢ πλάση ἄς μὴν τοὺς κλαίη-. / Ὡ, οἱ πηγᾶς οἱ ἀθλόωτες τῆς Σκέψης, /οἱ ἀσυννέφιαστοι τῆς Τέχνης οὐρανοί, /οἱ Ἀθάνατοι κι οἱ Ὠραῖοι”.

¹⁸ “Ἔργο μοναδικὸ στὴν ἱστορία τῆς παλιγγενεσίας τῆς ἑλληνικῆς κλασικῆς παιδείας στὴ Δύση”, τὸ χαρακτηρισε ὁ Α. Pertusi, *Leoncio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*, Βενετία-Ρώμη, 1964, σελ. 475 κέ.

μορφή της Ίταλικής Αναγέννησης, ό όποιος, “συμβολίζει τή σύζευξη τής έλληνικής παιδείας με τή βυζαντινή παράδοση, όπως διαμορφώθηκε κατά τους παλαιολόγειους χρόνους”¹⁹. Η συμβολή τών Έλλήνων στην Αναγέννηση δέν περιορίστηκε στη συλλογή, μεταφορά και άντιγραφή πολύτιμων παλαιών χειρογράφων: με τήν έκδοση, μετάφραση και έρμηνεία άρχαίων συγγραφέων έπιτέλεσαν σπουδαίο έργο φιλολογικό, πού συνέβαλε στη διαμόρφωση τής νεώτερης φιλολογικής έπιστήμης. Παράλληλα οί φιλοσοφικές άναζητήσεις τών λογίων τής Ίταλικής Αναγέννησης είχαν στρέψει τήν προσοχή τους σε μιá ύπερβατική σφαίρα ιδεών, πού προετοίμασε τήν προσέγγιση στο έργο του Πλάτωνος. Αυτή τήν κρίσιμη ώρα τής Αναγέννησης οί Έλληνες λόγοι πού ζήτησαν καταφύγιο στη Δύση, κορυφαία πνεύματα όπως ό Γεώργιος Πλήθων Γεμιστός και ό Βησσαρίων, έφεραν μαζί τους τή φιλοσοφική παράδοση του Βυζαντίου πού στηριζόταν “στη μελέτη τής άρχαίας φιλοσοφίας όλων τών σχολών και όλων τών ρευμάτων”, καθώς και τήν έμπειρία τους από τή φιλοσοφική διαμάχη τών τελευταίων αιώνων γύρω από τó έργο του Πλάτωνος και του Άριστοτέλη, διαμάχη πού είχε γονιμοποιήσει τή βυζαντινή διάνοηση. Αυτή τήν ώρα τής ώριμότητας τής άνθρωπιστικής κίνησης στη Δύση οί Έλληνες του Βυζαντίου, οί Έλληνες τής Διασποράς, ό Ίωάννης Άργυρόπουλος, ό Δημήτριος Χαλκοκονδύλης, ό Θεόδωρος Γαζής, ό Άνδρόνικος Κάλλιστος, ό Ίανός και ό Κωνσταντίνος Λάσκαρις και πολλοί άλλοι, έφεραν στη Δυτική Εύρώπη τήν κλασική παράδοση, τήν έλληνοβυζαντινή παιδεία και τήν πλούσια έμπειρία τους στο χώρο τών άφηρημένων έννοιών και μαζί μιá γενικότερη θεώρηση του κόσμου²⁰, και έτσι έπέδρασαν καθοριστικά στην ανάπτυξη του πνεύματος τών άνθρωπιστών.

Στις 29 Μαΐου 1453 με τήν Άλωση τής Πόλης τó Βυζαντινό κράτος καταλύθηκε. Όστόσο ό πολιτισμός πού δημιούργησε έπί μιá χιλιετία έπέζησε πέρα από τόν χώρο και τόν χρόνο. Η ιστορική προσφορά του Βυζαντίου ήταν ότι διατήρησε και διέσωσε, έμπλούτισε και μετέδωσε τή μεγάλη πολιτιστική κληρονομιά του άρχαίου κόσμου, τήν έλληνική πνευματική παράδοση, τó δίκαιο και τήν κρατική έμπειρία τής Ρώμης και τó χριστιανικό ιδεώδες. Τήν πολύτιμη άρχαία κληρονομιά διατήρησε σε όλη τή διάρκεια του χιλιετούς βίου τής άυτοκρατορίας, παρά τις άναστατώσεις και τις συνεχείς έπιθέσεις ποικίλων λαών και οικονομικών δυνάμεων από άνατολή και δύση, βορρά και νότο. Αυτή τήν κληρονομιά τήν έμπλούτισε με τόν χριστιανισμό και με όλο τó πνευματικό και ήθικό βάρος και τó άνθρώπινο βάθος πού ή χριστιανική θρησκεία άντιπροσώπευε. Από έναν ειδωλολατρικό πολιτισμό σε παρακμή, τó Βυζάντιο δημιούργησε μιá χριστιανική παιδεία πού άνταποκρινόταν άμεσότερα

¹⁹ Δ. Ά. Ζακυθινός, “Αναγέννησις και Άναγεννήσεις”, *Μεταβυζαντινά και Νέα Έλληνικά*, Άθήνα, 1978, κυρίως σελ. 203 κέ., 210, 215.

²⁰ Δ. Ά. Ζακυθινός, “Η Έλληνική συμβολή εις τήν Αναγέννησιν”, *Μεταβυζαντινά και Νέα Έλληνικά*, κυρίως σελ. 236-237, 239, 242.

στὶς πνευματικὲς ἀπαιτήσεις καὶ ἀνησυχίες τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ αὐτὰ τὰ πνευματικὰ ἀγαθὰ, τὸν χριστιανισμό, τὴν ἑλληνικὴ παιδεία, τὸ δίκαιο, μαζὶ μὲ τὴν ἀπαράμιλλη τέχνη, ποὺ ἀποτελοῦν τὴν ἔκφραση τοῦ βυζαντινοῦ πολιτισμοῦ, τὰ μετέδωσε στοὺς λαοὺς μὲ τοὺς ὁποίους ἦλθε σὲ ἐπικοινωνία, σὲ ὅλη τὴ διάρκαία τοῦ ἱστορικοῦ του βίου, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν πτώση του, πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια τοῦ Βυζαντίου καὶ μετὰ τὸ Βυζάντιο²¹.

ΕΠΙΛΟΓΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ

CALMETTE, J.: *L'élaboration du monde moderne*, 3^η ἔκδ., Παρίσι, 1949.

CARBONELL, Ch.-O. (καὶ συνεργ.): *Une histoire européenne de l'Europe*, τόμ. Α' - Β', Τουλούζη, 1999 (συλλογικὸ ἔργο), κυρίως τόμ. Α', σελ. 227-248, τόμ. Β', σελ. 39 κέ.

CARPENTIER, J. – LEBRUN, Fr.: *Histoire de l'Europe*, Παρίσι, 1989, κυρίως σελ. 156 κέ., 195-205.

ΚΝΟΣ, Β.: *Un ambassadeur de l'Hellénisme –Janus Lascaris– et la tradition grécobyzantine dans l'humanisme français*, Οὐψάλα, 1945.

ΜΠΕΝΑΚΗΣ, Λ.: “Ἡ λατινικὴ γραμματεία στὸ Βυζάντιο. Οἱ μεταφράσεις φιλοσοφικῶν κειμένων”, *Βυζάντιο, ὁ κόσμος του καὶ ἡ Εὐρώπη*, Πρακτικὰ Α' Ἐπιστημονικῆς Συνάντησης τῆς Διεθνoῦς Ἐπιστημονικῆς Ἑταιρείας Πληθωνικῶν καὶ Βυζαντινῶν Μελετῶν, Ἀθήνα-Μυστράς, 2001, σελ. 69-79.

ΜΠΕΝΑΚΗΣ, Λ.: “Ἡ παρουσία τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη στὸ Βυζάντιο. Ἡ νεώτερη ἔρευνα γιὰ τοὺς ὁπαδοὺς καὶ τοὺς ἀντιπάλους τῆς Σχολαστικῆς στὴν Ἑλληνικὴ Ἀνατολή”, *Ἀφιέρωμα στὸν Ἀρχιεπίσκοπο Δημήτριο*, Ἀθήνα, 2002, σελ. 627-640.

NICOLAS, D.: *Ἡ ἐξέλιξη τοῦ μεσαιωνικοῦ κόσμου. Κοινωνία, διακυβέρνηση καὶ σκέψη στὴν Εὐρώπη. 312-1500*, Ἀθήνα, ἑλλην. ἔκδ. Μορφωτικοῦ Ἰδρύματος Ἐθνικῆς Τραπέζης, 1999, κυρίως σελ. 584-706.

Ἡ Πεντακοσιαστὴ Ἐπέτειος ἀπὸ τῆς Ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἀναμνηστικὸς τόμος, Ἀθήνα, 29 Μαΐου 1953.

PERTUSI, A.: *La caduta di Constantinopoli, L'Eco nel mondo*, 1976.

ΖΑΚΥΘΗΝΟΣ, Δ. Α.: *Ἡ Ἄλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ Τουρκοκρατία*, Ἀθήνα, 1954.

ΖΑΚΥΘΗΝΟΣ, Δ. Α.: *Μεταβυζαντινὰ καὶ Νέα Ἑλληνικά*, Ἀθήνα, 1978.

²¹ Πρβλ. P. Lemerle, *Histoire de Byzance*, σελ. 126-127. G. Ostrogorsky, *Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους*, ἑλλην. μετάφρ., τόμ. Γ', Ἀθήνα, 1981, σελ. 227.

El impacto de la caída de Constantinopla en Rusia (siglos XV-XVI)

“Quiero contar una historia que no sólo a los hombres sino a las piedras insensibles y a los mismos elementos hará llorar, clamar y sollozar –¡ay qué desgracia y qué dolor!–, la historia de la destrucción y devastación de la Ciudad Imperial por los turcos sin Dios”¹. Así empieza la *Narración de la toma de Tsargrad*² (nombre ruso de Constantinopla)³, un relato breve incluido en el Cronógrafo Ruso (redacción de 1512)⁴ y que era uno de los textos por los que el lector ruso del siglo XVI podía conocer los pormenores del asedio, la heroica defensa y la caída final de la capital del que fue, para los rusos, el más esplendoroso de los imperios.

Existía otro texto parecido, aunque más extenso y rico en detalles⁵, cuyo autor era un tal Néstor Iskander, un eslavo que, como rezaba una nota inserta al final de la obra, en su juventud había sido capturado por los turcos y hecho a la fuerza soldado del sultán. La nota explicaba que Néstor había participado “en el grande y terrible acontecimiento”⁶ de la batalla de Constantinopla, donde, fingiendo una enfermedad, se dedicó a averiguar a través de sus amigos los datos exactos de lo sucedía cada día en las filas turcas, de lo cual tomaba nota inmediatamente. Tras la caída de la ciudad,

¹ Aquí y en adelante, todas las traducciones son de la autora del artículo.

² *Póvest o vziátii Tsargrada*.

³ Dicho nombre no es sino una traducción literal del correspondiente término griego: *basilévousa pólis*.

⁴ El Cronógrafo Ruso es una colección cronográfica que narra los acontecimientos de la historia antigua y del mundo ortodoxo desde la creación del mundo hasta la caída de Constantinopla. El Cronógrafo, cuya redacción más antigua data del año 1512 (aunque según algunos investigadores se redactó entre los años 1516 y 1522), se divide en 208 capítulos, dedicados a la historia bíblica, el Cercano Oriente, Roma y Constantinopla, las guerras de Alejandro Magno, Bulgaria, Serbia y Rusia. Véase O. V. Tvórogov, “Ironógraf Russkii”, *Slovar knízhnikov i knízhnosti drévnnei Rusiá. Vtoráia polovina XIV-XVI v* (en adelante SKKDR), Parte 2, Leningrado, Naúka, 1989, págs. 499-505.

⁵ La narración atribuida a Néstor Iskander se ha conservado en un único manuscrito del siglo XVI (*Troitskii spísok*).

⁶ “Póvest o vziátii Tsargrada turkami v 1453 godu”, *Pámiatniki literatury drévnnei Rusi* (en adelante PLDR). *Vtoráia polovina XV veka*, Moscú, Judózhestvennaia literatura, 1982, pág. 266. El texto original carece del título que le fue dado posteriormente por los historiadores.

habló con “varones grandes y dignos de fe” para conocer en detalle lo que se había vivido dentro de sus murallas durante la última lucha. Después “lo expuso de una forma concisa para dejar a los cristianos la memoria de esta muy terrible y sorprendente voluntad divina”⁷.

El relato de Néstor Iskander hace alusión a un imaginario patriarca y a una no menos legendaria emperatriz, pero, a pesar de estas invenciones, el grueso de la narración permite entender, por su precisión y abundancia de detalles cotidianos, que la historia del asedio de Constantinopla fue escrita por un testigo ocular de los hechos. Por otra parte, muchos historiadores han puesto en duda que la obra haya sido escrita realmente por un simple soldado, argumentando que el texto revela una mano experta y una vasta erudición literaria, cualidades difícilmente asequibles para alguien que hubiera pasado la mayor parte de su tiempo en la milicia⁸. En todo caso, M. N. Speranski⁹, conocido experto en la literatura de la Rusia antigua, afirma que tanto la versión cronográfica como el relato de Néstor Iskander tuvieron como fuente un prototexto escrito en el siglo XV¹⁰, es decir, pocos años después de los hechos. Es posible que el autor de este texto original hubiera tenido en sus manos el diario de Néstor Iskander y utilizara su nombre para la redacción de su obra.

Los lectores rusos conocían también una tercera narración sobre la caída de la Ciudad Imperial titulada “Sobre la toma de Tsargrad por los turcos sin Dios” (*O vziátii Tsargrada ot bezbózhnyj turchán*). Este texto, como demostraron los investigadores V. F. Rziga y B. M. Kloss¹¹, no era sino la traducción de la obra latina del Papa humanista Enea Silvio Piccolomini (1405-1464)¹² realizada por Maxim Grek (Máximo el Griego), famoso escritor ruso de origen griego (hacia 1470-1555)¹³.

Todas las citadas narraciones no sólo ofrecían a los lectores los detalles de la última y fatal batalla, sino que los introducían en una atmósfera peculiar. La obra de Néstor Iskander comenzaba con una visión nocturna en la que una voz ordenaba al emperador Constantino, fundador de la Ciudad Imperial, que trasladara la capital del Imperio, la Nueva Roma, a Bizancio. Seguía con la descripción de un presagio

⁷ *Ibid.*

⁸ Para la polémica acerca de esta tesis véase O. V. Tvórogov, “Néstor Iskander”, *SKKDR*, págs. 124-5.

⁹ M. N. Speranski, *Póvesti i skazánia o vziátii Tsargrada turkami (1453) v rússkoi písmennosti XVI-XVII vekov*, Moscú-Leningrado, 1954, TORDL, tom. 10, págs. 136-165.

¹⁰ Esta teoría viene confirmada por el hallazgo de un fragmento de la narración en un manuscrito del siglo XV. Véase O. V. Tvórogov, “Póvesti o vziátii Konstantinópolis túrcami v 1453 godu”, *SKKDR*, pág. 196.

¹¹ V. F. Rziga, “Kto perevel krátkiiú póvest o vziátii Konstantinópolis túrkami”, *Slavia*, Praha, 1934, Roc. 13, Seš. 1, págs. 105-108, B. M. Kloss, Véase Maxim Grek-perevódcchik póvesti Eneia Silvia “La toma de Constantinopla por los turcos”, *Pámiatniki kultury. Novye otkrytia. Ezhegodnik 1974 goda*, Moscú, 1975, págs. 55-61.

¹² El Papa Pío II, uno de los promotores de la fallida cruzada contra los turcos.

¹³ Tanto la traducción de Maxim Grek como la narración cronográfica se conservaron en numerosas copias, lo cual demuestra su popularidad entre los lectores de la época.

que habían presenciado atónitos los constructores de los primeros edificios, la lucha entre una serpiente y un águila, y que se interpretó como una profecía. Esta profecía, interpretada por personas letradas y sabias (*knízhniki i mudretsi*), decía que la Ciudad de las Siete Colinas estaba destinada a elevarse por encima de las demás ciudades pero también estaba condenada a sucumbir bajo el poder de los musulmanes, aunque finalmente sería reconquistada por los cristianos.

Este ambiente de presagio y profecía no hacía sino aumentar a lo largo de la obra. El lector experimentado de la época, a diferencia del lector actual, debía reconocer con facilidad numerosas citas de la Biblia y de la literatura apócrifa. Conviene recordar que el lector ruso de entonces leía de una forma muy distinta de como se hace hoy en día. Se leía en voz alta y muy lentamente, parando con frecuencia para saborear las palabras y pensar en profundidad sobre lo leído. Como lo expresó el historiador George Vernadsky, “el lector, o al menos el lector típico, no leía el libro con apresuramiento. Su método de lectura podría llamarse estático: leía de párrafo en párrafo deteniéndose cada vez para reflexionar sobre cada frase. Al conocer las ideas principales de un filósofo, el lector era así capaz de reconstruir su argumentación, al menos parcialmente, cuando no todo el edificio original”¹⁴.

Esta forma de lectura descubría y amplificaba como un eco toda la información cultural que contenían implícitamente los textos. Las metáforas revelaban todo su contenido, las alusiones se convertían en certezas en la memoria del lector, aunque no se explicitaran en el texto. Citaremos a continuación un ejemplo de estas citas encubiertas que eran capaces de despertar un vasto juego de asociaciones.

“Ahora, en los últimos tiempos, a causa de nuestros pecados –escribía el autor de la Narración...– [...], se han debilitado los fuertes y se ha empobrecido el pueblo, y la ciudad se ha empequeñecido y humillado sin límites, siendo como una choza en un vergel y como un granero en una rosaleda”. Este extraño símil no era sino una cita encubierta de la traducción eslava del Salmo 78, 1 (79 según la tradición católica) de la Biblia realizada por el obispo Guennadi de Nóvgorod. La cita hacía saltar a la memoria de cualquier cristiano ortodoxo las primeras líneas de este Salmo, que suele conocerse como “Lamento por la destrucción de Jerusalén”, y al mismo tiempo le hacía recordar que a Constantinopla se la denominaba a veces la Nueva Jerusalén: “¡Oh Dios!, vinieron las naciones a tu heredad; / profanaron tu santo templo;/ redujeron Jerusalén a escombros (*este término fue traducido en la Biblia de Guennadi como “choza”, en el sentido de edificio ruinoso*). / Dieron la carne de tus siervos/ por alimento a las aves de los cielos, / la carne de tus santos a las bestias de la tierra. / Derramaron su sangre como agua / en los alrededores de Jerusalén, / y no hubo quien

¹⁴ George Vernadsky, *Kievan Russia*, New Haven, Yale University Press, 1948. Cito la versión rusa de este libro: *Kievskaja Rus*, Moscú, Lean Agraf, 2000, pág. 305.

los enterrase. / Y somos agraviados por nuestros vecinos, / escarnecidos y burlados por quienes nos rodean”¹⁵.

Sin duda el lector también sabía reconocer las citas o alusiones a la revelación apocalíptica de Metodio de Pátara, al Libro de Daniel y a las profecías de León el Sabio dispersas en el texto. Hacia el final, el ambiente profético y apocalíptico se volvía más denso. El autor intercalaba en el texto de su relato las profecías del Libro de Daniel y la revelación de Metodio de Pátara para subrayar su convicción de que un día la Ciudad Imperial sería liberada por una estirpe de hombres rubios (*rusyi rod*) de las manos de los ismaelitas. En Rusia la expresión *rusyi rod* se interpretaría más tarde como *ruskii rod*, “estirpe rusa”.

Hasta este momento nos hemos referido a los autores de las narraciones sobre la conquista de Constantinopla, pero sería interesante también intentar imaginar a quienes leían esos relatos procurando adivinar sus reacciones. Sin temer equivocarnos demasiado, podríamos decir que a los lectores de la época no les resultaba muy difícil imaginar los horrores de la invasión y la destrucción de la ciudad, ya que la memoria de la terrible devastación de las ciudades medievales rusas por parte de los otros ismaelitas, los tártaros, todavía estaba muy viva. Los ataques esporádicos de los herederos de la Horda de Oro que de vez en cuando sufrían todavía las ciudades rusas mantenían este recuerdo dolorosamente vivo. Los pasajes que relataban, por ejemplo, cómo los turcos al entrar en la ciudad mataban a unos abriéndoles el vientre de un sablazo, decapitaban o pasaban por la espada a otros, aplastaban contra los muros las cabezas de los niños y profanaban las iglesias¹⁶ no carecían de significado para los lectores rusos. Sabían que lo mismo les había pasado a sus antepasados no tan lejanos y podía pasarles también a ellos o a sus hijos. Por eso podían identificarse con los defensores de Constantinopla y vivir sus desgracias como propias, y por eso podían leer esas historias del pasado como profecías del futuro.

Tampoco nos equivocaremos al decir que los lectores de estas narraciones, que habían presenciado en pocos años la desaparición del mundo ortodoxo, con la excepción de Rusia¹⁷, un mundo que había sucumbido bajo los golpes de las espadas otomanas, pensaban que la caída de Constantinopla no era sino un presagio más, un signo cierto de las desgracias aún mayores que se avecinaban. Los horrores de la caída de Tsargrad se habían producido, se decía en la *Narración...*, “en los últimos tiempos”, y el lector, en su fuero interno, sabía que el autor no se equivocaba. El tiempo se estaba agotando rápidamente, pues el final del mundo se preveía para el año 1492.

¹⁵ Cito por la Santa Biblia, antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1602), Miami, Florida, 1984, Salmo 79, 1-4, págs. 598-599.

¹⁶ Véase la versión cronológica, publicada en *L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, Roma, Herder, 1989, pág. 130.

¹⁷ Otros estados ortodoxos que no fueron conquistados fueron convertidos en vasallos de los turcos.

Los rusos, al igual que los bizantinos, contaban los años desde la Creación del mundo, fijada, según sus cálculos, en el 5508 antes de Cristo¹⁸. De acuerdo con este cómputo, el año 1492 correspondía al año 7000, una cifra importante, ya que existía una antigua creencia, basada en la autoridad de los padres de la Iglesia, según la cual, considerando que el mundo había sido creado en siete días y que para Dios un día equivalía a un milenio, siete mil años era el plazo de existencia de la Creación. Juan Crisóstomo, quien empleaba, a la manera bíblica, la palabra “siglo” con el significado de milenio, había dicho que “en el octavo siglo debía producirse la resurrección de los muertos; y no habría más muerte”¹⁹.

Esta suposición era interpretada como un hecho innegable, hasta tal punto que un clérigo del siglo XII, Kírik de Nóvgorod, observaba melancólicamente al final de su obra que ésta había sido escrita en el año 6644 a partir de Adán, cuando sólo quedaban 356 años hasta el 7000²⁰, ubicando así su obra entre dos fechas importantes: la creación y la destrucción del mundo. Del mismo modo, las tablas pascuales que calculaban el día en que debía celebrarse la fiesta principal de la Iglesia cristiana de Oriente, la Pascua de Resurrección, terminaban en el año 1492. En la Tabla Pascual del arzobispo de Nóvgorod Guennadi aparecía la siguiente anotación bajo el año 7000 (1492): “Aquí está el miedo, aquí está el dolor. [...] en este año llega el final, y en él esperamos tu (segunda -O.N.) venida al mundo”²¹.

La expectativa del final del mundo provocó a la vez la aparición de un intenso interés por la literatura apocalíptica, entre la que destaca la revelación de Metodio de Pátara, citada en las narraciones sobre la caída de Constantinopla. Una de las personalidades destacadas de la época, Iósif Vólotski, se quejaba de que “ahora, en las casas, en los caminos y en las plazas, los monjes y los seglares lo ponen todo en duda”²².

A finales del siglo XV surgió una polémica muy interesante sobre el tiempo relacionada con ese estado de ánimo escatológico. Una de las tesis interesantes de este debate era la convicción de que Dios acertaba o alargaba el tiempo de existencia de una nación según los pecados cometidos por ella. El arzobispo de Nóvgorod Guennadi, que pertenecía al bando que podríamos llamar tradicionalista, se quejaba de que los católicos presumían de que para ellos el final del mundo llegaría ocho años más tarde que para los ortodoxos; cuando les preguntó qué era lo que significaba esa diferencia de tiempo, le

¹⁸ De acuerdo con la era constantinopolitana. En Antioquía esta cifra se fijaba en el año 5000 a.C.

¹⁹ Iósif Vólotski, importante político y religioso que vivió durante los reinados de Iván III (1505) y Basilio III, cita esas profecías y las interpreta en su libro *Ilustrador*. Véase Iósif Vólotski, “Discurso octavo”, *Ilustrador*, Moscú, Izdániie Spáso-Preóbrázhénskogo monastýria, 1993, especialmente págs. 222-223. Cito la profecía de Juan Crisóstomo reproducida en la pág. 222 de dicho libro.

²⁰ Kírik Nóvgorodets, “Uchenie o chislaj”, *Zlatostui, Drévniaia Rus X-XIII vv.*, Moscú, Mólodaia Gvardiia, 1990, pág. 300.

²¹ Cito por B. A. Uspenski, “Vospriatie istorii v drevnei Rusi”, *Ízbrannye trudy*, Moscú, Yazyki rússkoi kultury, 1996, tom. I, pág. 105.

²² Cito por D. M. Bulánin. *Perevody y poslaniia Maxima Greka*. Leningrado, Naúka, 1984, pág. 3.

respondieron que Dios había dicho a los hombres: “... Si sois buenos, os lo daré de más (el tiempo -O.N.), y si sois malos, os lo quitaré”²³.

Esta extraordinaria noción que revelaban las palabras de Guennadi sobre la relatividad del tiempo, que podía menguar o crecer para unas u otras naciones en función de los pecados humanos, fue contrastada por otro punto de vista sobre el problema. Guennadi sostenía que el tiempo pertenecía a Dios, quien lo había creado junto al resto de las criaturas en el momento de la Creación y que podía modificarlo conforme a su voluntad. Citando el libro eslavo del justo Enoch²⁴, Guennadi afirmaba que “Dios dividió para el hombre el tiempo en tiempos, y años, y meses, y días, y horas, para que el hombre comprendiera el cambio de los tiempos y conociera el final de su vida. Y cuando termine toda la Creación, creada por el Señor, entonces se extinguirán los tiempos y no habrá más años, ni se contarán los días y las horas. Pero llegará una eternidad indivisible, y todos los justos se salvarán del Juicio Terrible, y se unirán en la gran eternidad, y se dará la gran eternidad a los justos”²⁵.

Los adversarios de Guennadi, conocidos con el nombre de judaizantes, relacionaban en cambio el tiempo con fenómenos celestiales. Ellos entendían la importancia de conocer bien los movimientos de los cuerpos celestes para el cómputo del tiempo, de “bajar el presagio del cielo”²⁶, y se dedicaban, en palabras de sus enemigos, a “la astronomía, muchas fábulas, la astrología, la magia y la nigromancia”²⁷. No sabemos si los judaizantes compartían la idea de la relatividad del tiempo, pero sí se sabe que atribuían a éste unas cualidades especiales. El tiempo, cuyo carácter se podía leer en las estrellas, podía ser bueno o malo para una determinada acción. En la versión rusa del *Secreto de los secretos o las puertas de Aristóteles* que se relaciona con el círculo de los judaizantes, se afirmaba rotundamente que un soberano no debía emprender ninguna acción sin haber consultado antes a los astros. En el caso de que los astros se mostrasen desfavorables, el emperador debía aplacar la ira divina suplicando a Dios y ayunando. El desarrollo de este argumento permitía llegar a la conclusión de que la caída de Constantinopla, al igual que otras catástrofes históricas, podría haber sido evitada si el soberano hubiera contado previamente con el oportuno consejo de un buen astrólogo.

Tal vez el gran príncipe de Moscovia Iván III no fue indiferente a este tipo de argumentos. Al menos uno de los aliados más fieles de Guennadi, Iósif de Vólok, quien en-

²³ “Poslání Guennadiia Iosafu”, *PLDR*, 1982, pág. 550. Guennadi atribuía a los judíos una opinión parecida (pág. 546).

²⁴ La autora de este artículo no ha logrado localizar esta cita en el libro de Enoch.

²⁵ “Poslání Guennadiia Iosafu”, *PLDR*, 1982, pág. 546.

²⁶ *Ibid.*, pág. 548.

²⁷ Iósif Vólotskii, *Skazániie o novoiaivvsheisia eresí*. Cito por N. A. Kazakova y Ya. S. Lurie, *Antifeodálnye ereticheskie dvizheniia na Rusí XIV-nachala XVI veka.*, Moscú-Leningrado, Izdatelstvo Akadémii Nauk SSSR, 1955, pág. 471.

cabezó la lucha contra los judaizantes, afirmó que Fédor Kúritsyn y el protopope Alexéi, es decir, precisamente aquellos a los que acusaba de ser magos y astrólogos, habían ejercido una extraordinaria influencia sobre el príncipe: “Tanta osadía tenían entonces ante el soberano el protopope Alexéi y Fiódor Kúritsyn como nadie más, pues se dedicaban a la astronomía, muchas fabulas, la astrología, la magia y la nigromancia”. En otro pasaje de su tratado polemista, Iósif precisaba en qué consistían las actividades astrológicas de los herejes: “Observando las estrellas, dan orden al nacimiento y a la vida humanas”²⁸. Las palabras de Iósif sugieren que el protopope Alexéi, quien por cierto fue el pope de una de las catedrales de Kremlin, y Fiódor Kúritsyn, responsable de la política exterior del gran príncipe, no solamente creían que podían leer en las estrellas el destino de las personas, sino que de alguna manera podían influir en él.

Volviendo a la explicación astrológica de la catástrofe bizantina, conviene decir que la visión astrológica de la historia humana no se restringía únicamente al círculo de los judaizantes, sino que tuvo bastante arraigo en toda la sociedad, hasta el punto de que décadas después del citado debate sobre el fin del mundo los pensadores de la Iglesia tuvieron que reabrir la polémica para combatir a quienes practicaban la astrología. El monje Filoféi, autor de la teoría rusa de la *translatio imperii*, se vio obligado, en la misma carta²⁹ en la que expuso su visión de Moscú como la Tercera Roma, a refutar las opiniones según las cuales las estrellas ocasionaban “la mudanza de las ciudades, de los imperios y de los países de todo el universo”³⁰. Máxim Grek también luchó contra la convicción de que “la fortuna, por medio de la rueda estelar, elevaba a algunos a asumir poderes y posesiones mientras hacía caer a otros, condenándolos a la desgracia y el deshonor”³¹. Sin embargo, pese a las argumentaciones de Filoféi y de Máxim Grek, se han conservado numerosos manuscritos de los siglos XV-XVI referidos a temas de carácter astrológico y adivinatorio³².

Este intenso interés por la astrología tenía, en cierto sentido, una sólida base psicológica. Conviene recordar que, tras el hundimiento del mundo ortodoxo, Rusia quedó en una situación muy delicada. Por un lado, en pocos años (unos treinta) Iván III logró unir bajo su cetro la mayor parte de los territorios rusos creando un gran estado y con-

²⁸ *Ibid.*, págs. 471 y 474.

²⁹ Célebre obra de Filoféi en la que expone la teoría de la Tercera Roma, titulada en algunas colecciones “Epístola sobre el cómputo de los años y sobre las estrellas errantes” (Poslánie o chísej let i o prejódnij zviózdaj. Cito por B. A. Uspenski, *op. cit.*, pág. 119.

³⁰ “Sie poslanie startsa Filofeia zelo pomezno o planítaj i o zodéiáj i o próchij zviózdaj, i o chasej zlyj, i o rozhenii chelovéchestem v kotóruiu zvezdú, i o bogátstve i nischete prelscháiuschijisia” (“Esta epístola del anciano Filoféi muy útil acerca de los planetas y los zodiacos, y sobre las otras estrellas, y sobre las horas desfavorables, y sobre el nacimiento de las personas bajo una determinada estrella, y también sobre la riqueza y la pobreza con las que se dejan tentar”), *L’idea di Roma...*, pág. 141.

³¹ Cito por N. V. Sinitsyna, *Máxim Grek v Rossii*, Moscú, Naúka, 1977, pág. 190.

³² Véase, por ejemplo, N. Tijónov, *Pámitniki rússkoi otrechennoi literatury*, La Haya-Paris, Mouton, Slavic Printing and Reprintings, 1970, tom. II.

siguiendo la independencia jurídica con respecto al poder mongol por primera vez en doscientos años. Por otro lado, con la desaparición del mundo ortodoxo, Rusia perdió a sus aliados y socios naturales, con los que se había relacionado durante siglos. La pérdida más sentida fue sin duda la del Imperio Bizantino. Durante siglos Constantinopla había sido para Rusia un modelo político y cultural, un aliado y un protector natural. De Bizancio llegaron a Rusia los usos de la corte, la música y la poesía litúrgica, la teoría política, las ideas del derecho, las doctrinas teológicas, las traducciones de las obras literarias e históricas, las técnicas arquitectónicas y muchas otras cosas.

Pero Bizancio, al igual que otros países del mundo ortodoxo, había desaparecido, y Rusia se quedó sola entre la pared de la cristiandad latina, que la consideraba cismática y hereje, y la espada de la civilización musulmana, que todavía la amenazaba en varias fronteras. Esta situación, favorable y desfavorable a la vez, hacía que los intentos de atravesar la impenetrable barrera del tiempo, de prever el futuro, fuesen tan desesperados. Los rusos que vivían a finales del siglo XV y a principios del siglo XVI deseaban saber con urgencia qué les deparaba el destino: ¿llegaría el final del mundo? ¿se aplazaría unos años o unos milenios? ¿caería Rusia también bajo las espadas de los infieles, o lograría sobrevivir levantando la bandera de la verdadera fe, caída con el derrumbamiento de las murallas de Constantinopla?

Para entender de qué medios disponían los rusos para adivinar el futuro conviene que nos detengamos someramente en las peculiaridades que caracterizaban la visión del tiempo en la Rusia medieval. El tiempo, con mucha mayor frecuencia que ahora, se transmitía en términos espaciales. Citemos sólo un ejemplo: durante el rito de la coronación del zar Iván IV, el príncipe decía literalmente que sus antepasados transmitían el trono a sus hijos primogénitos “desde las épocas antiguas y hasta este lugar [es decir, hasta ahora (*ot nashij praroditelei velikyx kniazei starina nasha y do sej mest*)]³³. Desde luego que no es ajena para nosotros esta forma de situarnos en el tiempo a través de nociones espaciales, pero hoy en día ya no es la predominante. Nosotros generalmente localizamos el futuro por delante y el pasado por detrás. Creemos que nuestra actitud en el presente puede influir en el futuro, pero el pasado está cerrado, acabado, y no disponemos de medios para influir en él. En cambio, para los rusos que vivían en los siglos XV y XVI (y en los siglos anteriores también) estas nociones eran muy diferentes. “El pasado se hallaba adelante, en algún lugar al principio de los acontecimientos [...] Los acontecimientos “de detrás” (*zádnie*) eran los que sucedían en presente o futuro. [...] “La gloria de delante” (*perédniia slava*) era la gloria del pasado remoto, de los “primeros” tiempos; mientras que “a gloria de detrás” era la

³³ “Chin venchania na tsarstvo tsaria i velikogo kniazia moskovskogo Ivana IV Vasilievicha”, *L' idea di Roma...*, pág. 82.

de las últimas hazañas³⁴. El gran príncipe Iván III, verbigracia, dio instrucciones a su embajador Yuri Trajaniot para que recalcará ante el emperador del Sacro Imperio Romano Federico de Habsburgo que desde los tiempos antiguos los soberanos rusos tenían relaciones amistosas con “los emperadores romanos de delante, quienes habían dado Roma al Papa gobernando ellos mismos en Bizancio³⁵. De forma que, cuando un ruso de la época quería situarse en el tiempo, se imaginaba cara al pasado y con el futuro a sus espaldas. A diferencia de nosotros, creía que las acciones presentes podían tener un ascendente sobre el pasado, y no sólo sobre el futuro. Otro ejemplo: cuando el zar Iván IV acusó a Andréi Kurbski de traicionarle, le recordó que no sólo había perdido su alma sino que también había condenado las almas de sus antepasados, quienes nunca habían cometido traición: “por una sola palabra colérica tú has echado a perder no sólo tu alma, sino las almas de tus antepasados, ya que Dios por su voluntad divina les destinó como servidores de nuestro abuelo, gran soberano, y ellos, al entregarle sus almas, le sirvieron hasta la muerte, y os ordenaron a vosotros, sus hijos, que servirais a los hijos y nietos de nuestro abuelo³⁶.”

Esta asombrosa creencia de que era posible cambiar el rumbo de los acontecimientos pasados probablemente se basaba en una determinada concepción de la idea de la Creación que estaba relacionada con la idea del tiempo. Para nosotros, como observa Yu. M. Lotman, sólo el presente es real, mientras que el pasado carece de existencia real, perteneciendo exclusivamente a la fantasmagórica región de los recuerdos³⁷. Percibimos la realidad en que vivimos como sujeta a un constante cambio, según el cual unas cosas vienen y otras se van.

El hombre medieval, en cambio, percibía la realidad como algo estático, cuyos principales elementos fueron creados al inicio de los tiempos y permanecían inamovibles a pesar de los cambios. Lo dicho no sólo era cierto en relación con los fenómenos de la naturaleza, como el sol o la tierra, que continuarían existiendo hasta el fin del mundo, sino también con respecto a los principales acontecimientos de la historia humana. El Imperio Romano que Dios creó como el marco político de la salvación humana siguió existiendo, a pesar de la destrucción de Roma y, posteriormente, de Constantinopla, y seguiría existiendo hasta el final de los tiempos. Sólo cambiaba el titular del Imperio. Algo parecido sucedía con las personas. Al morir, el hombre no desaparecía del todo, sino que permanecía a la espera del fin del mundo y el Juicio Final, que le condenaría a una vida o un tormento eternos. Su suerte en el otro mundo estaba estrechamente ligada al comportamiento de sus descendientes, quienes podían

³⁴ D. S. Lijachev, *Poética drevnerrúskoi literatury*, Moscú, Naúka, 1979, págs. 254-5.

³⁵ 22 marzo de 1489. “Iz instruktсии Yu. D. Trajaniotu, rússkomu poslú k imperátoru Fridriju Gábsburgu, s predpisáníem izlozhit ideiu sviazi rússkix kniazéi s rímsko-grécheskimi imperatorami”, *L’idea di Roma...*, pág. 5.

³⁶ *Perepíska Ivana Gróznogo s Andréem Kúrbskim*, Moscú, Naúka, 1981, pág. 15.

³⁷ Yu. Lotman, “Zvoniachi v pradedniuiu slavu”, *Ízbrannye statii*, Tallin, Alexandra, 1993, págs.107-110.

mejorar su situación por medio, por ejemplo, de las oraciones por su alma. Del mismo modo permanecía su lugar en el mundo, siendo ocupado, al menos en teoría, por uno de sus descendientes³⁸, por alguien de su estirpe, como decían en Rusia.

Estas ideas conducían, como vemos, a la idea de que existía una cierta permeabilidad entre el presente, el pasado y el futuro. Observemos de paso que esta permeabilidad también existía a nivel lingüístico, de manera que en el ruso antiguo era posible utilizar el futuro para referirse a acciones del pasado³⁹.

Otra consecuencia lógica de esta visión del tiempo fue el intenso interés que suscitaba el momento de la Creación, el “comienzo” de todas las cosas. Allí, en ese comienzo que se situaba, como recordamos, por delante del ruso medieval, se encontraba de una forma oculta, codificada, la información de lo que ocurriría después. “Lo que pasó en los primeros tiempos pasará en los últimos”⁴⁰, escribió el metropolitano Zósimo en 1492. De esta manera, el emperador Constantino, según contaba la *Narración sobre la toma de Constantinopla* de Néstor Iskander, presenció en el momento de la fundación de Constantinopla la lucha entre el águila y la serpiente que resumía simbólicamente el destino de la ciudad. Y así vio también Jacob en Belén la escalera que unía el cielo y la tierra siglos antes del nacimiento de Cristo. Sin embargo, esta información oculta era difícil de interpretar, sólo se podía conocer *per speculum in aenigmate*, como dijo San Pablo (1 Cor., 13:12). Era a los profetas a quienes correspondía tradicionalmente la difícil tarea de interpretar los signos del mensaje divino.

En los textos rusos de finales del siglo XV y principios del siglo XVI se repite una y otra vez el tema del conocimiento profético. El escritor Fiódor Kárpov, intentando descifrar la información sobre el destino del mundo que contenía el apócrifo Tercer Libro de Esdras sobre “el comienzo de los tiempos”, se preguntaba ansiosamente si “Esdras era considerado profeta”⁴¹. Otro autor, Filoféi, del cual hablaremos más adelante, afirmaba que “todos los imperios cristianos se han unido al final en el único imperio de nuestro soberano, según los libros de los profetas (la cursiva es mía -O.N.)”⁴². El tema principal del hermético texto de la *Epístola de Laodicea*, escrita por el judaizante Fiódor Kúritsyn, también es el tema de la “ciencia” profética. Tradicionalmente se pensaba que los profetas eran enviados de Dios, algo así como sus portavoces, pero en los textos rusos de la época encontramos una curiosa equiparación entre el profeta y el sabio. En el *Secreto de los*

³⁸ “Del emperador nace el hijo del emperador y del príncipe, el príncipe, quien, si no logra más que una pequeña parte de la gloria y el honor del padre, tampoco será un campesino; [...] todo esto sucede según los inexcrutables designios de Dios [que] ordena todas las cosas”. Filoféi, “Epístola a M. G. Misur Minújin”. Cito la versión castellana, *La Tercera Roma. Antología del pensamiento ruso de los siglos XI a XVIII*. Estudio preliminar, traducción y notas de Olga Novikova, Madrid, Tecnos, 2000, pág. 112.

³⁹ Véase V. V. Ivanov, *istoricheskaia grammatika rússkogo yazyka*, Moscú, Prosveschénie, 1990, pág. 338.

⁴⁰ “Predislóvie mitropolita Zósimy k Pasjálíi na vosmúiu túsiachu let”, *L' idea di Roma...*, pág. 123.

⁴¹ Fiódor Kárpov, “Epístola a Maxim Grek sobre el Tercer Libro de Esdras”. Cito por la versión castellana publicada en *La Tercera Roma...*, pág. 85.

⁴² Filoféi, “Epístola a M. G. Misur Minújin”. Cito la versión castellana, *La Tercera Roma...*, pág. 115.

Secretos, cuya versión rusa generalmente se relaciona con el círculo de los judaizantes, se afirma que Aristóteles, a quien se le llama “santo” (*prepodóbnyi*), “es considerado profeta, aunque no fue enviado por Dios...”⁴³. Pero también Iván Peresvétov, para reforzar sus opiniones, aludía a la autoridad de “los sabios, los filósofos griegos y los doctores latinos”⁴⁴.

En consecuencia, el conjunto de fuentes en las que los rusos podían buscar información sobre el futuro era bastante amplio. Podía tratarse de textos de carácter teológico, como las obras de la literatura apócrifa, que gozaba de un gran prestigio y cuyos autores eran considerados profetas o beatos; de tratados filosóficos, como la *Política* de Aristóteles, citada por Fiódor Kárpov; o de escritos astrológicos, como el *Libro de las Seis Alas* (*Shestokryl*), que era consultado por los judaizantes. La característica común de este grupo heterogéneo de textos era que sus autores poseían, a los ojos de sus lectores, una especial autoridad moral e intelectual, la sabiduría, en términos de la época.

El debate sobre la naturaleza del tiempo y el saber nos lleva a otro tema, relacionado con las reacciones rusas a la noticia de la caída de Constantinopla. Se trata de la polémica sobre las causas de esa caída. Al abordar las razones del hundimiento del mundo ortodoxo, los rusos reflexionaban sobre fenómenos políticos y sociales, lo que hizo que este debate cobrara una gran importancia en la creación de la teoría y práctica política de los siglos XV y XVI. De este modo, a pesar de su desaparición, el Imperio Bizantino continuó siendo para los rusos un modelo universal de sociedad.

La versión tradicional (que había sido utilizada por los rusos durante la conquista tártara, y anteriormente, si no me equivoco, también por los bizantinos para explicar el avance musulmán) citada en las narraciones sobre la toma de Tsargrad decía que Dios permitió la destrucción de Bizancio como consecuencia del pecado. El relato de Néstor Iskander incluye una escena emocionante en la que aparece una multitud de mujeres y niños dirigiéndose de una iglesia a otra para rogar a Dios que salve la ciudad (mientras los varones luchan desesperadamente contra los turcos en las murallas) con una súplica en la que se admite la culpa colectiva del pueblo: “Todo lo que has hecho contra nosotros y contra tu santa ciudad lo has hecho tras un juicio justo y verdadero a causa de nuestros pecados, y no podemos abrir la boca ya que no podemos objetar nada”⁴⁵.

Pero, dada la condición pecadora del hombre, ¿qué pecado cometieron los bizantinos que no hubieran cometido los rusos? Desde la perspectiva rusa, el pecado mayor de los bizantinos había sido la unión con la Iglesia Católica. En Rusia se rechazó la Unión de Florencia, hasta el punto de que uno de los mayores promotores del acercamiento entre las dos ramas del cristianismo, el metropolitano de Rusia Isidoro, fue detenido y destituido de su cargo cuando regresó a Moscú. En el *Discurso contra los latinos* (así

⁴³ Cito por PLDR, 1984, pág. 534.

⁴⁴ Cito por la versión castellana, publicada en *La Tercera Roma...*, pág. 149.

⁴⁵ “Póvest o vziátii Tsargrada turkami v 1453 godu”, PLDR, 1982, pág. 224.

se denominaba en Rusia a los católicos), escrito en 1461 o 1462, se oponía “el soberano de las tierras rusas, confirmado por Dios y prudente”, que “salvó a la Iglesia rusa”, al emperador de Bizancio, quien, “atrapado en redes de oro”, “sembró el mal” llevando a “la Ciudad Imperial” a la destrucción⁴⁶.

En aquellos años también se expresó otro punto de vista según el cual la catástrofe que había borrado del mapa los estados ortodoxos había tenido lugar a causa del insuficiente arrojo de sus defensores. En la *Narración sobre la disposición sobre el río Ugra*, que se relataba el ataque del kan Ajmet contra Moscú (1480), su autor exclamaba: “¡Oh, valerosos y osados hijos de Rusia! Esforzaos para salvar vuestra patria, la Tierra Rusa, de los infieles sin escatimar vuestra vida; que no vean vuestros ojos la conquista y el saqueo de vuestras casas, el asesinato de vuestros hijos y el mancillamiento de vuestras mujeres y niños, tal como lo han sufrido algunas tierras gloriosas a manos de los turcos. Diré sus nombres: los búlgaros, los serbios, los griegos, Trebisonda, Morea, los albaneses, los croatas, Bosnia [...], y muchas otras tierras que no tuvieron valor y se malograrón llevando a la destrucción a sus propiedades, sus tierras y sus estados y vagan ahora por países ajenos, verdaderos desgraciados sin hogar que lloran sin cuento y son dignos de ser llorados, reprochados y humillados, escarmentados por su falta de coraje”⁴⁷.

Este punto de vista puede parecer diferente de la explicación tradicional, pero tal vez no lo sea tanto. El manuscrito de la *Crónica de Tver (Tverskáia létopis)*, que data del siglo XV y que narra, entre otras cosas, los acontecimientos relativos a la destrucción, en el siglo XIII, de los antiguos estados rusos por parte de los mongoles, afirma que los rusos no pudieron luchar contra los mongoles porque Dios les había privado del valor y la fuerza: “... El Señor nos quitó al principio las fuerzas y después nos envió el terror, el miedo y la falta de entendimiento”⁴⁸. En la literatura de finales del siglo XV y principios del siglo XVI, la identificación entre Jerusalén, Constantinopla y Rusia era un tema habitual. Así, en el *Discurso sobre el asesinato del Batú*, que forma parte del *Meneón*, redactado bajo la dirección del metropolitano Macario, el kan tártaro Batu, que había desolado las tierras rusas, recibía el apelativo de “segundo Nabucodonosor, que destruyó la ciudad de Dios, Jerusalén”⁴⁹.

Al cabo, el temible año 7000 llegó y el fin del mundo no tuvo lugar. En noviembre de 1492 el Concilio de Moscú confirmó una nueva Tabla Pascual⁵⁰ que calculaba los

⁴⁶ Cito por B. N. Floria, *Iván Groznyi*, Moscú, Mólodaia gvardia, 2002, pág. 81.

⁴⁷ Cito por “Póvest o stoiánii na Ugre”, *PLDR*, Judózhestvennaia literatura, 1982, págs. 519-520.

⁴⁸ Cito por “Letopísnye póvesti o mongolo-tatárskom nashéstvii”, *PLDR*, 1981, pág. 162. “El hombre no tiene ni la sabiduría, ni el valor ni la razón para oponerse a Dios” (pág. 164). Los manuscritos del siglo XV-XVI conservaron un gran número de obras astrológicas o adivinatorias.

⁴⁹ “Slovo o ubienii Batyia”, *PLDR*, Moscú, Judózhestvennaia literatura, 1986, pág. 516.

⁵⁰ Véase I. A. Tijoniuk, “«Izlozhenie pasjálíi» moskóvskogo mitropolita Zósímy”, *Isslédovaniia po istochníkovedeníiu istorii SSSR XIII-XVIII vv.*, Moscú, 1986, págs. 49-50.

días en que iba a caer la Pascua de Resurrección en los siglos venideros. La vida continuaba. Entre los pensadores de la Iglesia se planteó un nuevo y serio problema. Uno de los principales pilares que sostenían el edificio de la teoría política bizantina era la idea de la sinfonía entre los dos poderes: el imperial y el eclesiástico. Era imposible para los cristianos, como escribió el patriarca Antonio, “tener Iglesia y no tener Imperio. El Imperio y la Iglesia tienen una gran unidad y comunidad; verdaderamente no pueden estar separados”⁵¹. Tanto el Imperio como la Iglesia eran necesarios para que se cumpliera el plan de salvación de la humanidad. Sin embargo, a finales del siglo XV la cristiandad ortodoxa carecía de Imperio. Como el único estado ortodoxo que conservaba la independencia era Rusia, era lógico que se buscara al nuevo emperador en este país. Y la búsqueda del nuevo defensor de la Iglesia “viuda”, como se decía entonces, partía del círculo de los intelectuales eclesiásticos. Ya en el *Prefacio* de la Tabla Pascual (1492) el metropolitano Zósimo se refería al gran príncipe ruso Iván III como el “nuevo Constantino”, y a Moscú como la “nueva ciudad de Constantino”⁵².

Más tarde, probablemente en 1523⁵³, fue redactada la epístola de Filoféi a M. G. Misur Munejin, en la que se expuso por primera vez la teoría de Moscú como la Tercera Roma. Al principio, el monje y pensador Filoféi expresaba un punto de vista tradicional sobre las causas de la caída de Bizancio: (Han transcurrido) noventa años (*sic*) desde que el imperio griego fue aniquilado y no resurgirá. Todas estas cosas han sucedido a causa de nuestros pecados, porque ellos han traicionado la fe ortodoxa griega cambiándola por la latina”⁵⁴. Un poco más adelante, sin embargo, Filoféi dejaba ver que los rusos ya no veían a los griegos como apóstatas. En su opinión, el error había sido rectificado, de manera que la situación de la primera Roma, libre externamente pero presa del pecado, se contraponía a la de la Segunda Roma, Constantinopla, presa físicamente pero libre de la herejía: “Aunque los nietos de Agar han conquistado el imperio griego, sin embargo no han arruinado la fe ni han obligado a los griegos a renunciar a la fe”⁵⁵.

La ruina del Imperio Bizantino no significaba para Filoféi el final del Imperio Romano, ya que “el Imperio Romano es indestructible en otro sentido, puesto que el Señor fue inscrito [en el censo del] Estado romano”⁵⁶. Dado que el Imperio Romano no podía desaparecer, el autor llegaba a la conclusión de que “todos los imperios cristianos se han unido al final en el

⁵¹ Cito por “Letter of Patriarch Anthony”, Deno John Geanakoplos (de.), *Byzantium. Church, Society, and Civilization Seen through Contemporary Eyes*, Chicago, University of Chicago, 1986, pág. 143.

⁵² “Izlozhéniie pasjálí na osmúiu tysiachu let poveléníem gosudaria velikogo kniazia Ioanna Vasílevicha vseia Rusí...” *L’idea di Roma...*, pág. 124.

⁵³ Según demostró A. L. Goldberg, “Tri posláníia Filofeia-opyt tekstologuicheskogo analiza”, *TORDL*, tom. XXIX, Leningrado, 1974, págs. 68-97.

⁵⁴ Cito por la versión castellana, publicada en *La Tercera Roma...*, pág. 114.

⁵⁵ *Op. cit.*, pág. 115.

⁵⁶ *Ibid.*

único imperio de nuestro soberano, según los libros de los profetas, es decir, el Imperio Romano. Porque dos Romas han caído, pero la tercera se mantiene firme y no habrá cuarta”⁵⁷.

Unos años más tarde, entre 1526 y 1527, apareció la *Narración sobre los grandes príncipes de Vladimir de la Gran Rusia*, en la que se vinculaba a la dinastía rusa con los emperadores romanos y bizantinos y se describía la transferencia de las insignias reales a Rusia. En 1547 fue coronado a la usanza de los emperadores de Bizancio el joven Iván IV (el Terrible), que empezaba a usar el título de César (tsar) de forma regular. En 1560 el patriarca de Constantinopla Josaphat y el Concilio de la Iglesia Cristiana de Oriente confirmaban su título imperial. A partir de entonces los ojos de todos los cristianos ortodoxos debían dirigirse al nuevo emperador en busca de la protección de la Iglesia y la defensa de la verdadera fe. La transferencia del Imperio había sido efectuada.

Cabe subrayar que, al asumir el papel que antes había desempeñado el Imperio Bizantino, Rusia hacía una elección crucial que iba a determinar su desarrollo en los siglos venideros. Tras la caída de Constantinopla, Rusia tuvo la posibilidad de acercarse a la cristiandad latina como un estado más, aceptando la autoridad del Pontífice romano. En 1519 el Papa León X mandó a su embajador a Rusia con la misión de proponer al gran príncipe “acogerle a él y a todo el pueblo de la tierra rusa en la unidad y la concordia de la Iglesia Romana, sin disminuir o modificar sus buenas costumbres y leyes” y ofreciéndole su “herencia constantinopolitana”⁵⁸. Sin embargo, los círculos del poder ruso prefirieron adoptar el papel del Imperio Romano de Oriente, convertirse en Bizancio después de Bizancio. Durante los dos siguientes siglos proseguiría el proceso consciente de bizantinización de la cultura rusa, aunque, como siempre sucede en estos casos, el resultado final no fue una copia del original perdido, sino un desarrollo creativo y a menudo inesperado del legado bizantino en el nuevo suelo.

Todo lo dicho explica por qué Constantinopla siguió desempeñando un papel importante en la conciencia de la cultura rusa y por qué continuó el debate sobre las causas de la caída del Imperio. En el siglo XVI aparecieron nuevas e interesantes explicaciones de este suceso. Si la teoría del castigo divino y la astrológica situaban las causas de la destrucción de Bizancio fuera de la sociedad humana, ahora aparecían otras hipótesis que centraban la atención en factores sociales. El argumento de la caída de Constantinopla se utilizaba ahora para inducir o defender determinadas directrices políticas.

En los años 1548 y 1549 Máxim Grek escribió para el joven zar Iván IV una epístola en la que le recordaba la catástrofe que había sufrido Bizancio. Según este autor, dicha catástrofe se debía a la “avaricia” y las “exacciones” de los últimos emperadores, que “usurpaban injustamente las haciendas de sus allegados y despreciaban a sus boyardos”⁵⁹. Máxim Grek pertenecía al grupo de los intelectuales de la Iglesia que deseaban

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ “Iz zápisi peregovórov rússkogo pravítelstva s poslom maguistra Tevtónskogo órdena Álbreja Brandenbúrgskogo Ditrijom Shónbergom s izlozhéniiem predlozhenii rimskogo papy Lva X”, *L’idea di Roma...*, pág. 8.

⁵⁹ Cito por N. V. Sinytsyna, *op. cit.*, pág. 212.

influir en el joven soberano, y su alusión al trágico destino de Constantinopla pretendía convencer al zar de la necesidad de llevar a cabo una política pactada, en la que las decisiones fueran tomadas teniendo en cuenta la opinión de los boyardos, como recomendaban los textos clásicos de la teoría política rusa.

En estos mismos años, Iván Peresvéto, que procedía de la pequeña nobleza y era militar profesional (había servido como mercenario en los ejércitos del rey polaco Segismundo, de Fernando de Habsburgo, el hermano de Carlos V, etc.), redactó sus dos *Súplicas*, la pequeña y la grande, dirigidas al zar Iván IV. En estos textos el autor, uno de los relativamente escasos escritores políticos que no provenían de la Iglesia, también evocaba el destino del Imperio Bizantino. Tras ensalzar el régimen político instaurado por el sultán Mehmet (“aunque era un emperador no ortodoxo, [...] implantó en su imperio una gran sabiduría y justicia”⁶⁰), Peresvéto hablaba de las causas de la caída de Bizancio: “Durante el reinado del emperador Constantino hijo de Juan eran los magnates griegos quienes gobernaban el Estado. Ellos no respetaban el juramento de la Cruz, robaban al Estado con sus juicios injustos, se enriquecían con la sangre y las lágrimas de los cristianos, aumentaban sus riquezas con exacciones despiadadas. Se habían vuelto perezosos, no defendían con firmeza la fe cristiana e hicieron que menguara el espíritu combativo del emperador mediante brujería, tentaciones y magia herética. De esta manera entregaron el Imperio griego, la fe cristiana y la belleza de las iglesias a la profanación de los infieles turcos. Y ahora son los propios griegos quienes tienen que pagar un rescate al rey de Turquía por la fe cristiana, y todo eso les ocurre a causa de su soberbia, su arbitrariedad y su pereza. Los griegos y los serbios se ven obligados a contratarse como pastores de ovejas y camellos del rey turco y los nobles tienen que dedicarse al comercio”⁶¹.

El punto de vista de Peresvéto explicaba y completaba la versión anterior sobre la falta de coraje de los bizantinos. A diferencia de su predecesor, Peresvéto señalaba claramente al culpable: la aristocracia. Pero su visión no se detenía ahí. La verdadera causa de la caída del Imperio Bizantino era un orden social injusto. El Imperio Otomano, aunque no era ortodoxo, poseía un orden social más justo y más avanzado y por eso había vencido. Rusia, recordaba el autor al zar, podía tener el mismo destino que Constantinopla y Serbia, ya que en ella “no había justicia”, y “si no hay justicia no hay nada”⁶². Ofreciendo el ejemplo de Bizancio, el escritor llamaba al zar a que limitase el poder de los boyardos, mejorara el sistema legal y dedicara más dinero y atención a las necesidades del ejército.

Años después, en 1564, el destinatario de las *Súplicas* de Peresvéto, el zar Iván IV, recurrió a la argumentación de las causas de la caída del Imperio Bizantino durante el duelo literario que mantuvo con su adversario el príncipe Andréi Kurbski.

⁶⁰ Cito por la versión castellana de *La Gran Súplica*, publicada en *La Tercera Roma...*, pág. 152.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 153.

⁶² *Ibid.*, pág. 154.

Éste le había escrito una epístola en la que le acusaba en términos muy duros de ser un tirano que condenaba a muerte a sus fieles servidores los boyardos, quienes no habían escatimado esfuerzos, incluida la propia vida, para servirle. En su respuesta, el zar pasaba revista a los principales momentos de la historia del Imperio Romano de Oriente. No sabemos si Iván había leído las *Súplicas* de Peresvéto, pero su enfoque era sorprendentemente parecido. Iván IV afirmaba que la causa de la decadencia y la posterior caída del poderoso imperio estaba en el excesivo poder que habían asumido los magnates con el beneplácito implícito de los emperadores. Los magnates sólo perseguían sus propios intereses, olvidándose de lo que podríamos llamar “el bien común”⁶³. “Desde entonces –decía Iván IV– todo el orden del Imperio griego comenzó a desmoronarse, porque sólo se interesaban por el poder, los honores y las riquezas y cayeron en la ruina a causa de las luchas intestinas”⁶⁴. Esto, según el zar, había sucedido tanto en Bizancio como en Bulgaria. “Reflexiona sobre todo ello y piensa qué clase de gobierno es el que ejercen unos cuantos príncipes y poderosos y en el que los emperadores se muestran obedientes a los prefectos y a los cónsules, ¡y a qué estado de destrucción llegaron estos países!”⁶⁵.

Como vemos, muchos años después de su caída, la suerte de Constantinopla, el misterio de su esplendor y su decadencia, de su extraordinario poderío y su trágica caída siguieron ocupando la imaginación y los pensamientos de los rusos, continuaron suscitando el interés, la compasión y el miedo. El intelectual ruso, volviendo una y otra vez a la historia bizantina, buscaba en ella respuestas a las preguntas que le atormentaban, la lección que debía aprender y el ejemplo que debía seguir. La Ciudad Imperial, Constantinopla, continuó en este sentido siendo un factor importante de la historia rusa, y su huella recuerdo arrojaba una nueva luz sobre las opciones políticas rusas de los siglos XV y XVI.

⁶³ Esta expresión podría parecer anacrónica, pero la noción de bien común se conocía en la Rusia medieval gracias a la versión eslava de las *Guerra de Judea* de Flavio Josefo. Véase A. I. Klibánov, “Napisánie o grámote”, *Voprósy istorii religii i ateísma*, Moscú, 1955, vyp. 3, pág. 334.

⁶⁴ Cito la versión castellana de la *Primera epístola a Andréi Kúrbski* del Iván el Terrible, publicada en en *La Tercera Roma...*, pág. 174.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 175.

**Ρώμη και Νέα Ρώμη: Imago urbis aeternae.
Από την Ρώμη και Νέα Ρώμη στην Τρίτη Ρώμη.**

Όταν κάνουμε λόγο για την Ρώμη, την αιώνια πόλη, σε σχέση με την Νέα Ρώμη, την βασιλεύουσα, την Κωνσταντινούπολη, την Πόλη των Πόλεων, αντιμετωπίζουμε ένα από τα πιο σημαντικά φαινόμενα της ιστορίας. Πρόκειται για την ενσάρκωση όλου του νοήματος που συνδέεται με την ιστορική εξέλιξη της αρχαιότητας: τη δημιουργία μιας Πόλης, εικόνα της αιώνιας πόλεως, μιας imago urbis aeternae. Αφορά μια ιστορική ενότητα κατά ένα αντιπροσωπευτικό τρόπο, στο επίπεδο της ιστορικής πραγματικότητας και συγχρόνως συμβολικό: Έχουμε μια υπαρκτή εικόνα της αιώνιας πόλης, μια Νέα Ρώμη, αλλά συγχρόνως και ένα απείκασμα της ουράνιας πολιτείας με την πλατωνική έννοια του όρου. Γιατί ως απείκασμα της ουράνιας πολιτείας λειτούργησε από την ώρα που θεμελιώθηκε ως η χριστιανική πρωτεύουσα, μετά την μεταφορά της πρωτεύουσας από τη Δύση στην Ανατολή. Δεν επρόκειτο για μια αντικατάσταση της παλαιάς Ρώμης από μία Δεύτερη Ρώμη αλλά για τη συνέχειά της ως Πόλης του Κωνσταντίνου, ως Πόλης των Πόλεων. Με τον όρο “Νέα” που για μερικούς, όχι δικαιολογημένα¹, δεν είναι δόκιμος όρος, που όμως αποδίδει την ουσία, “das Wesen”, του κοσμοϊστορικού αυτού γεγονότος, διαγράφεται μια ιστορική εξέλιξη που συντελέστηκε με βάση την κοινωνική και πολιτιστική κινητικότητα του ελληνικού στοιχείου, που εξέβαλε στο μεσαιωνικό

¹ Βλ. Gilbert Dagron, *Η γένεση μιας πρωτεύουσας. Η Κωνσταντινούπολη και οι θεσμοί της από το 30 ως το 351*, μετ. Μαρίνας Λουκάκη, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 2000 (Naissance d’une capitale, Paris, 1984), σελ. 48-53. Το ζήτημα αν η Κωνσταντινούπολη ήδη πολύ νωρίς ονομάστηκε Νέα Ρώμη δεν έχει πρωταρχική σημασία. Εκείνο που προέχει είναι να καταλάβει κανείς γιατί αυτός ο τίτλος κυριάρχησε σιγά-σιγά στα πλαίσια της εκκλησιαστικής ορολογίας, κυρίως μετά τον 4ο αιώνα. (3. Κανόνας της Συνόδου του 381). Ο Franz Dölger στην μελέτη του, που αναφέρεται στην υποσημ. 2, αποδίδει την εξέλιξη αυτή σε μια ιδεολογική χρήση του όρου, στην προσπάθεια της Βυζαντινής εκκλησίας να διεκδικήσει την προτεραιότητα, εφ’ όσον ήταν η εκκλησία του αυτοκρατορικού κέντρου μετά την πτώση του Ρωμαϊκού κράτους στην Δύση. Η τάση αυτή έγινε ιδιαίτερα αισθητή κυρίως από την εποχή που η παπική εκκλησία διεκδικούσε το δικαίωμα να χρίζει αυτοκράτορες, όπως έγινε με την στέψη του Καρόλου από τον Πάπα Λέοντα, πράγμα βέβαια που δεν μπορούσε να δεχθεί η Κωνσταντινούπολη. Το “Νέα” εμπεριέχει και μια αξιολογική κρίση (σε σχέση με την αρχαία): “πόλιν την μεγαλόπολιν, πόλιν την νέαν Ρώμην, Ρώμην την αριτίδιωτον, την μη ποτε γηρώσαν. Ρώμην αεί νεάζουσαν, αεί καινίζομένην...” Μανασσής, στχ. 2349, κ. εξ.

κράτος του Ελληνισμού, χωρίς να πάψει να είναι και ρωμαϊκό. Η διπλή αυτή ταυτότητα, παρόλο ότι λειτουργεί ως ένα ιστορικό παράδοξο, όμως επικαλύπτει η μια την άλλη κατά ένα μέρος χωρίς να αυτοαναιρείται, γιατί δεν υπάρχουν αντιφατικά στοιχεία στο εννοιολογικό τους περιεχόμενο, αντίθετα η ελληνορωμαϊκή οικουμένη αποτελεί μια ιστορική ενότητα.

Η Ρώμη αποτελούσε, ως γνωστό, μια πόλη κράτος που έγινε αυτοκρατορία και η οποία ενέταξε κατά ένα ιεραρχικό τρόπο όλες τις άλλες πόλεις χάνοντας σταδιακά τον δημοκρατικό της χαρακτήρα, ενώ η Νέα Ρώμη, η Κωνσταντινούπολη που ιδρύθηκε από τον Μέγα Κωνσταντίνο σε μια στιγμή κρίσης της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, με τον συγκεντρωτισμό και τον παρεμβατισμό της απέκτησε μια άλλη λειτουργία, που την καθιστούσε κέντρο μιας ενιαίας οικουμένης. Η βασιλεύουσα ταυτιζόταν με όλη την αυτοκρατορία και λειτουργούσε κατά ένα ενιαίο τρόπο, δεν υπήρχαν διαβαθμίσεις στην σχέση μεταξύ κέντρου και περιφέρειας.

Παρόλο ότι πρόκειται για δύο πόλεις από χωροχρονική άποψη, όμως αποτελούν μια ενότητα σε μια ιδεολογική διάσταση, γιατί η Κωνσταντινούπολη χτίστηκε κατ' "εικόνα" στ' ακνάρια της Δυτικής πρωτεύουσας, όπως έδειξε ο Gilbert Dagron και άλλοι: περίβολος τειχών, κέντρο με σύμβολο την στήλη από πορφύριτη στο Φόρουμ, τέσσερις μεγάλες λεωφόροι με στοές (έμβολοι), που σύμφωνα με τις πηγές αποτελούν τους κύριους άξονες, αυτοκρατορικό παλάτι, οργάνωση συγκλήτου κατά το πρότυπο της Ρώμης, ιππόδρομος που προϋπήρχε αλλά που διαμορφώθηκε για να μοιάζει με τον ιππόδρομο της Ρώμης, ενώ οι πηγές προχωρούν σε ταυτίσεις με την ρωμαϊκή τοπογραφία, οι επτά λόφοι της Πόλης του Κωνσταντίνου, οι δεκατέσσερις συνοικίες που δημιουργήθηκαν από τον Κωνσταντίνο και άλλες πολλές αναλογίες².

Οι πηγές δείχνουν ακριβώς την βαθειά σχέση, την εξωτερική αλλά και εσωτερική των δύο πόλεων οι οποίες παραμένουν ενωμένες στο συμβολικό επίπεδο, στα πλαίσια μιας διαλεκτικής εξέλιξης που οδήγησε στη σύζευξη του ελληνικού με το ρωμαϊκό στοιχείο. Ήταν ακριβώς αυτή η σύζευξη που εξέβαλε στη γένεση της ρωμαϊκής αυτοκρατορικής ιδέας και που συνέχει τις πρωτεύουσες σε μια ιστορική ενότητα. Το ότι πρόκειται για φαινόμενα που συγκροτούν την ίδια ιστορική ενότητα, καταφαίνεται από το γεγονός ότι η ύπαρξη ενός δεύτερου αυτοκράτορα ή ακόμα και περισσότερων αυτοκρατόρων με κάποια ιεράρχηση δεν σήμαινε την διαίρεση της αυτοκρατορίας. Φυσικά τα σύνορα μπορούσαν να αλλάζουν και άλλαζαν ύστερα από την απώλεια μεγάλων περιοχών, όπως η Αίγυπτος, η Συρία, η Βόρειος Αφρική κ.τ.λ., από την αραβική επέκταση ή εξαιτίας της εγκαταστάσεως

² Πλούσια τεκμηρίωση με τις πηγές και της σχετικής βιβλιογραφίας στο βιβλίο του Gilbert Dagron, *ό. π.*, σελ. 37-53. Βλ. επίσης Franz Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner; Byzanz und die europäische Staatenwelt, Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Buch-Kunstverlag, Ettal, 1953, σελ. 86 κ. εξ. Την ενότητα αυτή μεταξύ των δύο πόλεων εκφράζει ο πληθυντικός "Ρώμαι", (ε. α., σελ. 85, σημ. 27).

των νέων λαών στην καρδιά της αυτοκρατορίας, τόσο στη Δύση με την απώλεια του Δυτικού Ρωμαϊκού κράτους, όσο και στην Ανατολή με την απώλεια Βορείων επαρχιών, ωστόσο η αυτοκρατορία δεν δέχτηκε ποτέ αυτή την εξέλιξη και δεν ήταν μόνο ο Ιουστινιανός που προσπάθησε να αποκαταστήσει την ενότητα της αυτοκρατορίας. Και οι Κομνηνοί, μέσα στα πλαίσια των δυνατοτήτων τους, επιδίωξαν την Reconquista. Η αυτοκρατορία ήταν μια και αδιαίρετη.

Αλλά η σύζευξη μεταξύ του ελληνικού και ρωμαϊκού στοιχείου που εξέβαλε στην δημιουργία των δύο πόλεων έχει μεγάλο χωροχρονικό βάθος. Είναι ενδιαφέρον ότι σύμφωνα με την παράδοση η Ρώμη ήταν μια ελληνίδα πόλη που θεμελιώθηκε από τον Εύανδρο από την Αρκαδία. Ο Έλλην φιλόσοφος Γεώργιος Πλήθων στο πολιτικό του πρόγραμμα που απηύθυνε στον Μανουήλ Παλαιολόγο αναφέρει ότι Έλληνες από την Πελοπόννησο έλαβαν μέρος στη θεμελίωση της ρωμαϊκής πολιτείας³.

Όσο μυθική και αν φαίνεται αυτή η παράδοση –και το μυθικό έχει βέβαια τη σημασία του– τα αγάλματα που βρέθηκαν στον Αβεντίνο λόφο μαρτυρούν τουλάχιστον εγκατάσταση Ελλήνων εμπόρων, που όπως φαίνεται αποτέλεσαν τον πυρήνα των πληβείων, οι οποίοι με τις στάσεις τους συνετέλεσαν στον εκδημοκρατισμό της Ρώμης. Από την άλλη, η συνειδητή ίδρυση πόλεων πάνω σ' ένα συγκεκριμένο πρότυπο ήταν έκφραση ρασιοναλιστικού πνεύματος της ελληνιστικής εποχής και της ύστερης αρχαιότητας που την ακολούθησε. Η ίδρυση της Κωνσταντινουπόλεως πάνω σε μια ελληνική πόλη, το Βυζάντιο, ακολούθησε το ελληνιστικό πρότυπο με όλο το βαθύ συμβολισμό που ένωνε τους δύο κόσμους. Άλλωστε η αυτοκρατορική ιδέα που αποτελούσε το πιστεύασμα της εξέλιξης από την ελληνιστική εποχή στην Ρωμαϊκή δεν αποτελεί παρά μια τυποποίηση (formalisation) του οικουμενισμού, όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε σε άλλη μας εργασία⁴. Το πιο σπουδαίο παράδειγμα υπήρξε η Αλεξάνδρεια, η οποία επρόκειτο σύμφωνα με την πρόθεση των ιδρυτών της να γίνει μια άλλη Αθήνα με τις απαραίτητες επιτεύξεις στο πολιτιστικό πεδίο. Αλλά η Αλεξάνδρεια, από πολιτική άποψη δεν συνδεόταν με την πόλη των Αθηνών, ενώ οι δεσμοί της παλαιάς με την Νέα Ρώμη ήταν ακατάλυτοι. Η Κωνσταντινούπολη δεν ήταν μια *μίμησης*, αλλά μια ανανεωμένη υπόσταση της παλαιάς πρωτεύουσας, η δομική της συνέχεια, έκφραση της ενότητας της αυτοκρατορίας. Αλλά αυτή η ανανέωση της αιώνιας πόλης δεν ήταν ένα ανθρώπινο επίτευγμα, αντικατόπτριζε την ουράνια πολιτεία. Γιατί η κοσμική τάξη ήταν ένα απείκασμα της ουράνιας ιεραρχίας, ο αυτοκράτορας ένα ζωντανό ομοίωμα του θεού. Αυτή η στροφή σήμαινε επίσης και επιστροφή στην αρχαία ελληνική παράδοση, όπως έδειξε ο Toynbee, όπου κάθε πόλη είχε τους θεούς

³ Σπυρ. Λάμπρος, *Παλαιολόγεια και Πελοποννησιακά*, 3 (1926), σελ. 248-249.

⁴ Β. Παπούλια, "Ελληνικός οικουμενισμός και Ρωμαϊκή αυτοκρατορική ιδέα", *Από τον Αρχαίο στον νεότερο πολυμερισμό*, τόμ. Α, Αθήνα, 2000, σελ. 179-187 κ. εξ.

της. Η παλιά οργανική ενότητα της αρχαίας πόλεως είχε επιτευχθεί. Το κράτος είναι τώρα ο κόσμος όλος, η Οικουμένη, μια πόλη κράτος σε οικουμενικές διαστάσεις, το βασίλειο του θεού επί της γης.

Πολύ επιγραμματικά εκφράζει ο Φώτιος την οικουμενικότητα της Βασιλίδος των πόλεων, της Νέας Ιερουσαλήμ που ξεπερνάει κι αυτή την παλαιά: “ου την παλιάν εκείνην ἔθνος ενός, εκ μιας ρίζης δωδεκαστελέχου βλαστήσαντος την μητρόπολιν, αλλά συμπάσης της οικουμένης, οπόσην ο χριστιανών λαμπρύνει θεσμός, την χρόνων και κάλλει και μεγέθει και λαμπρότητι πολυπληθεία τε των ενοικούντων και πολυτελεία δεσπόζουσαν”⁵.

Αναφέραμε επιλεκτικά το απόσπασμα αυτό από την Ομιλία του Φωτίου, γιατί προέρχεται από την Χρυσή Εποχή του Βυζαντίου, όταν όλη η εξέλιξη είχε ήδη επιτελεσθεί και η Κωνσταντινούπολη ήταν πλέον η Οικουμενική Πρωτεύουσα κατ’εξοχήν, αλλά και από μια ιδιαίτερα τραγική στιγμή, την φοβερή επίθεση των Ρως του 860, που σκόρπισε τον τρόπο και την καταστροφή στην περιοχή γύρω από την πρωτεύουσα. Ο Φώτιος από την μια εξαιρεί την εξέχουσαν θέση της βασιλίδος των Πόλεων, η οποία κινδυνεύει από “ἔθνος ωμόν και ανήμερον”. Ενώ από την άλλη προσπαθεί να εξηγήσει τις αιτίες της φοβερής αυτής λαίλαπας από την εγκατάλειψη του θεού για τις αμαρτίες των χριστιανών, όπου διαφαίνεται σαφώς το αποτέλεσμα μιας αλαζονίας για όλα τα επιτεύγματα της βασιλίδος των πόλεων: “ὦ Πόλις βασιλεύουσα μικροῦ συμπάσης της οικουμένης οἷος σε στρατός αστρατήγητος και ενεσκευασμένος ως δουλεύουσαν εκμυκτιρίζει”⁶. Δε θα αργήσει ο Φώτιος να ενδιαφερθεί για τον εκχριστιανισμό των βορείων αυτών εθνών που σταδιακά ως το 992 απεδέχθησαν τον Χριστιανισμό μεταξύ των οποίων και οι Ρώσοι, ενθουσιώδεις οπαδοί της Ορθοδοξίας, οι οποίοι προσάρμοσαν την στάση τους προς το κέντρον της Ορθοδοξίας ανάλογα με τις ιστορικές συγκυρίες. Η επίθεση των Ρως ηχεί σαν μακρινός αντίλαλος για τις μεταγενέστερες εξελίξεις.

Μ’ αυτά τα συνοπτικά λόγια θέλαμε μόνο να υπενθυμίσουμε όσα ήδη είναι γνωστά για να θέσουμε το ερώτημα: Ποιο είναι το νόημα όταν γίνεται λόγος για την Τρίτη Ρώμη έξω από τα ελληνορωμαϊκά πλαίσια; Η αριθμητική αυτή αντίληψη που λαμβάνει μια ιδεολογική φόρτιση από τον αριθμό “Τρία” είναι απλοποιητική. Γιατί λείπουν οι εσωτερικές εκείνες συναρτήσεις που συνείχαν τον ελληνορωμαϊκό κόσμο σε μια ιστορική ενότητα. Η πνευματική και καλλιτεχνική επίδραση του Βυζαντίου στον σλαβικό κόσμο υπήρξε μεγάλη, πρέπει όμως να έχουμε υπόψη μας ότι από την όλη πνευματική παράδοση του Βυζαντίου με την έντονη σχέση του προς την ελληνική παιδεία, ο σλαβικός κόσμος μπόρεσε να αφομοιώσει μόνο μερικά στοιχεία

⁵ Φωτίου Ομιλία, *Ομιλία πρώτη εις την έφοδον των Ρως*, έκδ. Β. Λαούρδα, Ελληνικά, Παράρτημα 12, Θεσσαλονίκη, 1958, σελ. 35, στίχ. 4-9).

⁶ Φωτίου Ομιλία, *ό. π.*

που είχαν σχέση με την χριστιανική παράδοση⁷ –αργότερα βέβαια δέχτηκε άλλες επιδράσεις– πράγμα που έδωσε μια ιδιαίτερη χροιά στην πνευματική φυσιογνωμία της Ρωσίας. Ορισμένα φαινόμενα μάλιστα που προκαλούσαν αρνητικές εκτιμήσεις για την ρωσική κοινωνία αποδίδονταν σε Βυζαντινή επίδραση, όπως άλλωστε και ορισμένα φαινόμενα της Τουρκοκρατίας αποδίδονταν στο Βυζάντιο.

Παρόλα αυτά δεν υπάρχει αμφιβολία ότι στο πνευματικό επίπεδο μπορεί κάποιο άτομο ή και μια ομάδα ανθρώπων να οικειοποιηθεί, να εσωτερικεύσει μια παράδοση που ανταποκρίνεται στις διαθέσεις τους. Και μπορούμε επίσης να δεχθούμε ότι η αποδοχή της χριστιανικής αλήθειας στην ορθόδοξη μορφή της συνδέει τον κόσμο αυτό με το Βυζάντιο και συνεπώς και με την Ρώμη. Από την στιγμή μάλιστα που οι Ρώσοι ηγεμόνες απέκτησαν δεσμούς με την βυζαντινή αυτοκρατορική οικογένεια μέσω του γάμου της Σοφίας με τον Ιβάν Γ' θεώρησαν ότι απέκτησαν δικαιώματα στον βυζαντινό θρόνο που τώρα πια στηρίζονται και στο γεγονός ότι το κέντρο της Ορθοδοξίας βρισκόταν κάτω από μια αλλόθρησκη κυριαρχία. Πρόκειται για ένα σημαντικό στάδιο εξέλιξης που σύμφωνα με τον Razvan Theodorescu συνδέεται με τους Ρώσους ηγεμόνες Ιβαν Γ', Βασίλειο Γ' και Ιβάν Δ' που ενίσχυαν τον κρατικό συγκεντρωτισμό γύρω από την Μόσχα και είναι ακριβώς αυτή η εποχή που έχουμε “την τελειωτική αποκρυστάλλωση της ιδεολογικής θέσης που συνδέει την Μόσχα με την Τρίτη Ρώμη”, μια ιδέα με έντονη “θεοκρατική και μεσαιωνική χροιά”, που εκδηλώνεται σε διάφορες συγκυρίες⁸.

Στο εκκλησιαστικό πεδίο ο μητροπολίτης Ζωσιμάς διατύπωσε το 1492 την ιδέα της Μόσχας ως Τρίτης Ρώμης. Αρχίζοντας την ομιλία του με την ευαγγελική ρήση “και έσονται οι πρώτοι έσχατοι και οι έσχατοι πρώτοι” ονομάζει την Μόσχα “Νέα Πόλη του Κωνσταντίνου”. Ενώ την τελική μορφή της ιδέας αυτής διετύπωσε ο Φιλόθεος του Πσκοφ στις αρχές του 16ου αιώνα, το 1512⁹. Εξ άλλου η χρήση συμβόλου από τους Ρώσους ηγεμόνες που την συνέδεαν με την παράδοση αυτή ενίσχυε σημαντικά το κύρος της ρωσικής δυνα-

⁷ Ότι μόνο μια πλευρά της βυζαντινής πολιτιστικής παράδοσης εισέδωσε στην πνευματική ζωή της Ρωσίας ήταν συνειδητό στους Ρώσους. Γράφει ο Φιλόθεος, ο ίδιος που διατύπωσε τη διδασκαλία για την Τρίτη Ρώμη (κατά μετάφραση της H. Schaefer): “Ich bin ein bäurischer Mensch, lesen und schreiben habe ich gelernt, aber die hellenischen ‘Fixigkeiten’ (borzosti) habe ich nicht durchlaufen und die ‘rhetorischen Astronomen’ nicht gelesen, noch mit weisen Philosophen mich unterredet. Ich lerne die Bücher des begnadeten Gesetzes, damit ich meine sündige Seele reinige von den Sünden” και πιο κάτω “die Worte der christlichen Kirche erkenne ich an; was darüber ist, sind griechische Märchen (ellinskie basni). Erfüllen wir lieber unsere Seelen mit geistlichen Freuden, dann werden die Welt und Gott uns lieben”. Οι Ρώσοι επηρεάστηκαν κυρίως από τη λαϊκή βυζαντινή παράδοση όπως παρατηρεί η Schaefer. Σύμφωνα με τη Γιάννα Μαλιγκούδη (*Ιστορία της Ρωσίας Β' Το Κράτος της Μόσχας 1240-1613*, Θεσσαλονίκη, 1996, σελ. 177) η Ρωσία παρουσιάζεται ως θεματοφύλακας μόνο της Ορθόδοξης χριστιανικής παράδοσης λόγω της παντελούς έλλειψης μιας κοσμικής θύραθεν διανόησης σύμφωνα με τα βυζαντινά πρότυπα.

⁸ Βλ. Em. A. Condurachi, R. Theodorescu, “L' Europe de l' Est, aire de convergence des civilisations”, στο *Rapports I, Grands thèmes et méthodologie, XVe Congrès Internationale des Sciences Historiques, Bucarest 10-17 août 1980*, editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980, σελ. 62.

⁹ Για το κείμενο βλ. Μ. Θ. Λάσκαρι, *Το Ανατολικόν Ζήτημα 1800-1923, τόμ. Α, 1800-1878*, Θεσσαλονίκη, 1978 (1948-1955), σελ. 229-230. Βλ. επίσης διεξοδικά τα κείμενα: Hildegard Schaefer, *Moskau, das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt*, Darmstadt, 1957.

στείας. Και όλα αυτά είναι κατανοητά. Ωστόσο η ιδέα για την “Τρίτη Ρώμη” δεν έμεινε στα πλαίσια των συμβολισμών αλλά πήρε κάποιες άλλες διαστάσεις κάτω από την επίδραση ιδεών και ιδεολογημάτων διαφορετικής προελεύσεως. Πρόκειται για συμφυρμό ετερόκλιτων στοιχείων, όπως συμβαίνει συχνά στην ιστορία των ιδεών και των ιδεολογιών.

Είναι ακριβώς ο Razvan Theodorescu, ο οποίος στο άρθρο του “Η Ανατολική Ευρώπη, περιοχή συγκλήσεως των πολιτισμών”, ο οποίος αναλύει με αγχίνια τις διάφορες αποχρώσεις της πολιτιστικής σύγκλισης στην Ανατολική Ευρώπη και τη Ρωσία¹⁰. Αυτές οι διαφορετικές τάσεις βρίσκουν την απήχησή τους στα πολιτικά ρεύματα της Ανατολικής Ευρώπης και της Νοτιοανατολικής Ευρώπης.

Ένα συμφυρμό ετερόκλιτων ιδεών που οδηγούν σε αρνητικές τοποθετήσεις βρίσκουμε στο “Ημερολόγιο ενός συγγραφέα” του Dostojevski (Μάρτιο 1877), που αναφέρεται στην εποχή της ανακίνησης του Ανατολικού Ζητήματος, πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι ο Dostojevski γράφει σε μια εποχή κατά την οποία υπάρχει ήδη ένα ελεύθερο ελληνικό κράτος, αν και περιορισμένο, καθώς επίσης και ένας ελληνικός πληθυσμός ορθόδοξος που έμεινε ακόμα κάτω από την ξένη κυριαρχία, αλλά ο οποίος είχε συνειδηση του ιστορικού του ρόλου και του μέλλοντός του. Η Μεγάλη Ιδέα διαμορφώθηκε ως ένα ιδεολογικό όργανο που εξέφραζε τόσο τις ελπίδες και τα οράματα των υπόδουλων καθώς και την πολιτική του ελληνικού κράτους. Δίνουμε εδώ μόνο ένα δείγμα από την σκέψη του Dostojevski, γιατί αντανακλά με την μεγάλη του αισθαντικότητα και την καλλιτεχνική του δύναμη τις ιδέες, που κυριαρχούσαν στη Ρωσία την εποχή αυτή¹¹.

Ο Dostojevski επιχειρηματολογεί εν ολίγοις γιατί η Κωνσταντινούπολη πρέπει να γίνει ρωσική: η ώρα ήρθε – αλλά και αν ακόμα δεν ήλθε, κάποτε θα συμβεί αυτό νομοτελειακά, γιατί αυτό είναι μέσα στην φυσική εξέλιξη των πραγμάτων. Κι αν δεν συμβεί τώρα θα συμβεί έστω και μετά εκατό χρόνια. Προσθέτει ότι ευτυχώς που δεν επιχειρήθηκε η κατάκτησή της, η απελευθέρωσή της από τον Μεγάλο Πέτρο, γιατί τότε ο ελληνισμός ήταν πολύ ισχυρός και θα κινδύνευε όλη η Νότια Ρωσία. Με δυο λόγια θα πετύχαιναν να κατακτήσουν πολιτικά τη Ρωσία. Αλλά πρέπει να αφήσουμε τον λόγο στον μεγάλο συγγραφέα:

¹⁰ Ο Razvan Theodorescu αναφέρεται σε δύο ιδεολογικές κατευθύνσεις “qui ont mis leurs empreintes sur toutes les manifestations depuis le slavophilisme jusqu’ à l’ occidentalisme des ‘zapadniks’. Le débat toujours plus orageux, né vers les années quarante du siècle, lié à la “mission historique” du peuple russe (à cette dispute ne faisaient guère défaut ni les traits hégéliens de teinte messianique, possibles dans le climat de la culture russe au début du XIXe siècle soumis à l’ influence du romantisme allemand) et portant aussi sur les rapports de la Russie avec le reste de l’ Europe – rapports considérés plus d’ une fois selon une perspective échouant dans le nationalisme – ou sur le rôle de l’ orthodoxie dans la spiritualité russe devait être jalonné de moments dramatiques. Des auteurs très différents de par leur position initiale devaient illustrer ce débat, de Tchéadaev à Aksakov, de Léontiev à Dostoievski – dont l’ immense talent littéraire et la profonde pénétration psychologique nous ont valu une fresque unique de l’ “intelligentsia” russe et des grands troubles auxquels elle a été confrontée il y a un siècle – ou à Soloviev, celui-ci exprimant par ses contradictions l’ angoisse de la période antérieure à 1900, traduite en littérature par son contemporain Léon Tolstoï”, *ό. π.*, σελ. 79.

¹¹ Για τα πνευματικά ρεύματα και κυρίως την στάση έναντι των Ελλήνων βλ. το έργο του Petrovic, *Michael Boro, The Emergence of Russian Pan Slavism 1856-1870*, New York-London, Columbia University Press, 1966 (1 edition 1956), σελ. 272-275.

“Ναι, το Χρυσούν Κέρας και η Κωνσταντινούπολη – θα γίνουν δικά μας... Και πρώτα-πρώτα, αυτό θα γίνει από τη δύναμη των πραγμάτων, γιατί ήρθε πια ο καιρός, ή, κι αν δεν ήρθε ακόμα, φαίνεται πως δεν απέχει πια πολύ, το δείχνουν όλα τα σημάδια. Αυτή είναι η φυσική έκβαση, και, θα λέγαμε, η απόφαση της φύσης. Κι’ αν δεν έγινε αυτό νωρίτερα, είναι γιατί δεν είχαν ωριμάσει ακόμα οι καιροί”.

Και λίγο παρακάτω:

“Αφού στην φυλλανδική Πετρούπολη δεν μπορέσαμε να μην υποστούμε την επίδραση των Γερμανών γειτόνων μας, μ’ όλο που μας ήταν χρήσιμοι, ωστόσο παρέλυσαν την εξέλιξη της Ρωσσίας πριν μπορέσει αυτή να ανακαλύψει τον αληθινό της δρόμο, πως θα μπορούσαμε, μέσα σ’ αυτήν την τεράστια, την περιέργη, την γεμάτη από πανάρχαιες αναμνήσεις Κωνσταντινούπολη, ν’ αποφύγουμε την επίδραση των Ελλήνων, που είναι αφάνταστα πιο λεπτόπνοες άνθρωποι από τους βαρειούς Τεύτονες, που έχουν πολύ περισσότερα κοινά σημεία μ’ εμάς παρά οι Γερμανοί που είναι εντελώς διαφορετικοί από μας, άνθρωποι που εκτός από τον αριθμό, είχαν υπέρ αυτών και την επιδεξιότητα των ευγενών, που θα περιτριγύριζαν αμέσως τον θρόνο του Μεγάλου Πέτρου, θα μορφώνονταν και θα καλλιεργούνταν πολύ πριν απ’ τους Ρώσους και δεν θα παραλείπανε ν’ αγγίζον τον Πέτρο στο ευαίσθητό του σημείο, έστω και μόνο με τις γνώσεις και την πείρα τους στη ναυτική τέχνη, για να μην πούμε τι θα γινόταν με τους απογόνους του. Με δυο λόγια, θα πετύχαναν να κατακτήσουν πολιτικά τη Ρωσία, θα την παράσερναν ασφαλώς σε κάποιον καινούργιο ασιατικό δρόμο, σε κάποιο καινούργιο αδιέξοδο, και φυσικά, η τοπική Ρωσσία δεν θ’ άντεχε. Όλη η ρωσσική δύναμη που υπάρχει μέσα της, η εθνικότητά της δηλαδή, θα σταματούσε στην ανάπτυξή της. Η πανίσχυρη Μεγάλη Ρωσσία θα έμενε πίσω στα σκοτάδια του χιονισμένου βορρά της, για να χρησιμεύσει, το πολύ ως υλικό για την ανανέωση του Βυζαντίου, κι’ ίσως, στο τέλος, να μην έκρινε και χρήσιμο να το ακολουθήσει. Η νότια Ρωσσία θα γινόταν λεία των Ελλήνων. Ακόμα κι η ορθοδοξία θα χωριζόταν ίσως σε δύο μέρη: στον καινούργιο βυζαντινό κόσμο και στον παλιό ρωσσικό κόσμο... Με λίγα λόγια, το πράγμα κάθε άλλο παρά ώριμο ήταν. Τώρα όμως, δεν είναι το ίδιο πράγμα”.

Ο Dostoyevski αποφεύγει στα πλαίσια των πολιτικών του προτάσεων να προτείνει την Κωνσταντινούπολη ως μελλοντική πρωτεύουσα της Ρωσσίας, αυτό θα ήταν και εναντίον της ιδέας για την Τρίτη Ρώμη παρ’όλο ότι δεν την αναφέρει *expressis verbis*¹². Ο

¹² Πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι όταν ο Dostoyevski μιλάει με μεγάλη ζέση για την αποστολή της Ρωσσίας δεν αναφέρει την “Τρίτη Ρώμη” αλλά πρέπει κανείς να θεωρήσει ως βέβαιο ότι η ιδέα αυτή εμψυχώνει τον λόγο του. Μετά την υποχώρηση της θεωρίας για την Τρίτη Ρώμη από την όλη δραστηριότητα του Μεγάλου Πέτρου, τη μετάθεση της πρωτεύουσας στην Πετρούπολη, έχουμε υποχώρηση της ιδέας της Τρίτης Ρώμης, η οποία συνδυάζεται και με την εμφάνιση του Juraj Krizanic, ο οποίος θεωρείται και ο εισηγητής του πανσλαβισμού. Το μεσσιανικό στοιχείο όμως ήταν πάντα έντονο στη ρωσική πνευματική ζωή και σ’ αυτό οφείλεται και η αναβίωση του στα πλαίσια των σλαβοφίλικών και πανσλαβιστικών ιδεών όπου συναντούμε αναβίωση και της ιδέας της Τρίτης Ρώμης. (Βλ. H. Schaefer, *ό. π.* σελ. 169-171) και πρόσφατα Natalia Arsentieva, *La dimension espiritual de la caída de Constantinopla para el destino de Rusia*: “Los eslavofilos, entre ellos Aksákov y Jomiakov, intentan reanimar la idea rusa medieval de la tercera Roma con el planteamiento del problema del destino historico de Rusia. La mision religiosa de Rusia ha sido expresada en su maxima cla-

Dostoyevski πιστεύει επίσης ότι δεν πρέπει να γίνει πρωτεύουσα ενός ομοσπονδιακού σλαβικού κράτους. Εδώ αναφέρεται σε προτάσεις όπως αυτές που περιέχονται στην λεγόμενη βίβλο του Πανσλαβισμού του Ν. Danilevski, Ρωσία και Ευρώπη (1871).

“Ο πανσλαβισμός χωρίς τη Ρωσία θα εξαντλείτο εκεί κάτω στην πάλη του με τους Έλληνες, αν κατόρθωνε ποτέ να αποτελέσει ένα οποιοδήποτε πολιτικό σύνολο με τα διάφορα μέρη του. Δεν θα μπορούσαν οι Έλληνες να γίνουν οι μοναδικοί κληρονόμοι της Κωνσταντινούπολης, είναι αδύνατον να τους δώσωμε ένα τέτοιο σημαντικό σημείο του πλανήτη, αυτό οπωσδήποτε θα θεωρούνταν ασυνήθιστο για τις δυνατότητες τους”¹³.

Επίσης δεν δέχεται ως λύση κατάλληλη την διεθνοποίηση της Κωνσταντινούπολης, εάν η Τουρκία αναγκαζόταν να την εγκαταλείψει, γιατί στην περίπτωση αυτή θα ξεσπούσαν ταραχές εξ αιτίας της διεκδικήσεως των Ελλήνων στους οποίους ανέκαθεν¹⁴ ανήκε η Κωνσταντινούπολη.

Η διεθνοποίηση εξ άλλου θα είχε ολέθρια αποτελέσματα γιατί θα προκαλούσε την ανάμιξη άλλων δυνάμεων και κυρίως της Αγγλίας που κάθε άλλο παρά ενδιαφερόταν για την τύχη των υπόδουλων χριστιανών με αποτέλεσμα να στραφούν τελικά όλοι εναντίον της Ρωσίας, δεδομένης και της εχθρότητας μεταξύ των λαών της περιοχής και ιδίως μεταξύ των Βουλγάρων και των Ελλήνων.

Εν συνεχεία θέτει το ερώτημα

“Αλλά εν ονόματι τίνος, εν ονόματι ποιού ηθικού δικαϊώματος θα μπορούσε να διεκδικήσει η Ρωσία την Κωνσταντινούπολη; Ποιόν υπέροχο λόγο θάπρεπε να επικαλεσθεί για να την απαιτήσει από την Ευρώπη; Η απάντησή του είναι σαφής: Η Ρωσία έχει αυτό το δικαίωμα γιατί είναι προστάτιδα της Ορθοδοξίας, ένας ρόλος που της κληροδοτήθηκε από τον Ιβάν τον Γ'. Η Ρωσία είναι η προστάτρια των ορθοδόξων και ίσως εκείνη που προχωρεί

ridad por el pensamiento profético de Dostoyevsky. Para Dostoyevski no cabe duda que el unico camino de salvacion es el que se presenta en el pensamiento de Mishkin, personaje de una novela, muy proximo a los conceptos de los eslavofilos” (στα πλαίσια του Συνεδρίου της Γρανάδας 4-6 Δεκεμβρίου 2003 για τα 500 χρόνια από την Πτώση της Κωνσταντινούπολης). Όπως παρατηρεί ο Oswald Spengler στον λόγο της 14 Φεβρ. 1922 “auch der gebildete, ungläubige westlich denkende Russe hatte den allgemeinen mystischen Zug nach Jerusalem in sich: Das dritte Rom des Mönches von Kijew welches dem Jerusalem der Apostel nach dem Rom der Päpste und dem Wittenberg Luthers die Erfüllung der Botschaft Christi durch das heilige Russland bringen sollte. Dieser kaum bewusste nationale Instinkt aller Russen lehnt sich gegen jede Macht auf, welche den Weg über Byzanz nach Jerusalem politisch zu verlegen drohte... Daher die grossen Erfolge der slavophilen Bewegung, die im Grunde weder Polen noch Tschechen, sondern nur die Slawen des christlichen Balkan, die Nachbarn von Konstantinopel, zu gewinnen versuchte”. Βλ. Oswald Spengler, “Das Doppelantlitz Russlands und die deutschen Ostprobleme”, in Europa und Russland, Texte zum Problem des westeuropäischen und russischen Selbstverständnisses, éd. Dmitrij Tschizewskij & Dieter Groh, Darmstadt, 1959, (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), σελ. 532-557, και ειδ. 539. Όσον αφορά τον Dostoyevski, ο Spengler παρατηρεί: “Es ist bezeichnend, wie Dostoyevski, im Unterschied von Tolstoi durch den Krieg von 1877 in Ekstase geriet. Er lebte auf, er schrieb unaufhörlich seine metaphysischen Visionen nieder und predigte die religiöse Sendung des Russentums gegen Byzanz”, ό. π., σελ. 538.

¹³ Φ. Ντοστογιέφσκι, *Το Ημερολόγιο ενός Συγγραφέα*, μετ. Μίνας Ζωγράφου, σελ. 284-287.

¹⁴ ό. π., σελ. 294.

επί κεφαλής τους αλλά χωρίς να τους υποτάξει· η μητέρα τους κι όχι η κυρίαρχός τους. Κι αν χρειαζόταν καμιά φορά να τους χρησιμεύσει για κυρίαρχος αυτό θα γινόταν ύστερα από δικιά του κατηγορηματική πρόσκληση με πλήρη διαφύλαξη του κάθε τι που οι κοινό-τητες αυτές θεωρούν πως αποτελεί την ανεξαρτησία τους και την προσωπικότητά τους¹⁵.

Αυτά η Ρωσία μπορεί να τα κατορθώνει με την δύναμη του λαού της που είναι ήδη ώριμος. Και αν οι διανοούμενοι έχουν υποστεί διάβρωση από παλιές ιδέες οικονομικές και άλλες, όμως ο ρωσικός λαός, αν και αγράμματος και αμόρφωτος, είναι φορέας ενός λαϊκού πνεύματος (εδώ θυμόμαστε το χερντεριανό Volksgeist¹⁶ - πνεύμα του λαού) που τον οδηγεί προς την σωστή κατεύθυνση. Η Ρωσία είναι προορισμένη από την Θεία Πρόνοια να πραγματοποιήσει τις χριστιανικές αξίες, την δικαιοσύνη και την ηθική. Γι' αυτό δεν μπορεί παρά να ενδιαφέρεται για το Ανατολικό ζήτημα που έχει σχέση με τον ρόλο της Ορθοδοξίας στην περιοχή αυτή.

“Γιατί δεν είναι μόνο το υπέροχο λιμάνι, δεν είναι μονάχα ο δρόμος που οδηγεί προς την θάλασσα και τους ωκεανούς, το στοιχείο που συνδέει τόσο ισχυρά την Ρωσία με την λύση αυτού του μοιραίου ζητήματος· δεν είναι ακόμη η ενοποίηση κι η αναγέννηση των Σλάβων... Το πρόβλημά μας είναι βαθύτερο, απείρως βαθύτερο. Εμείς οι ρώσοι είμαστε πραγματικά αναγκαίοι σ' όλη την χριστιανική Ανατολή, κι αυτή δεν μπορεί να κάνει χωρίς εμάς, αναγκαίοι για το μέλλον της Ορθοδοξίας, για την ενότητά της. Έτσι το κατάλαβαν πάντα το πράγμα και ο λαός μας και οι ηγεμόνες του που τον κυβερνούν... Με δύο λόγια: απ' αυτό το φοβερό Ανατολικό Ζήτημα εξαρτάται σχεδόν όλη η μελλοντική μοίρα μας, και προς παντός η μοναδική μας διέξοδος μέσα στην ιστορία. Μ' αυτό πρέπει τελικά να προσκρούσωμε στην Ευρώπη και να ενωθούμε οριστικά μαζί της, αλλά σε καινούργιες και γόνιμες βάσεις... Ουσιαστικά, οποιαδήποτε έκβαση και αν έχουν σήμερα τα συμβούλια και οι διπλωματικές διαπραγματεύσεις με την Ευρώπη όσο και αν είναι βέβαια αναγκαίες, δεν είναι ωστόσο λιγότερο αληθινό πως αργά ή γρήγορα η Κωνσταντινούπολη θα μας ανήκει, έστω κι ύστερα από έναν αιώνα!”¹⁷.

Δεν είναι δυνατόν να επεκταθούμε σε όσα αναπτύσσει σχετικά με τον προορισμό της Ρωσίας –άλλωστε οι ιδέες αυτές βρίσκονται και στα άλλα λογοτεχνικά του έργα και κυρίως στον “Ηλίθιο”¹⁸– είναι όμως φανερός ο συμφυρμός μυστικιστικών, μεσσιανι-

¹⁵ ό. π., σελ. 286.

¹⁶ Ο Dostojevski διαβεβαιώνει από την μια για την σωτηρία οικουμενική πολιτική της Ρωσίας που έχει βέβαια σχέση με την βούληση της υπέρτατης δύναμης του θείου, ενώ από την άλλη είναι επηρεασμένος από οργανικές ιδέες, που καθορίζουν την εξέλιξη ενός λαού. Πρβλ. την απάντηση του Dostojevski στον A. Gradovskiji (D. Tchizewski - D. Groh, ό. π., σελ. 504).

¹⁷ ό. π., σελ. 296.

¹⁸ Στο έργο αυτό ο ήρωας του Ντοστογιέφσκι, Mishkin εκφράζεται εναντίον του αθεϊσμού και του σοσιαλισμού που κατα βάθος είναι γέννημα του καθολικισμού και της ουσίας του καθολικισμού: “Μην τολμήσεις να πιστέψεις στο Θεό, μην τολμήσεις να έχεις ιδιοκτησία, μην τολμήσεις να έχεις προσωπικότητα, fraternité ou la mort, (αδελφότητα ή θάνατος), δύο εκατομμύρια κεφάλια! Εκ των έργων των τους εγνωρίσατε – κατά το ρηθέν! Και μη νομίσετε πως όλ' αυτά ήταν τόσο αθώα κι ακίνδυνα για μας· ω, χρειάζεται μια αντίδραση από μέρος μας και το γρηγορότερο, το γρηγορότερο! Πρέπει ν' αναλάμψει ενάντια στη Δύση ο δικός μας ο Χριστός που εμείς τον διατηρήσαμε

κών καθώς και ρασιοναλιστικών στοιχείων που δεν χαρακτηρίζει μόνο την τοποθέτηση του Dostojevski αλλά σφράγισαν την τύχη της Ρωσίας και πέραν από την τσαρική εποχή – το έργο του Dostojevski αποτελεί μια αντανάκλαση των ιδεών που κυκλοφορούσαν στην εποχή του. Πρόκειται για μια εκτροπή που συχνά συμβαίνει στην ιστορία των ιδεών όταν αυτές, κάτω από ορισμένες συνθήκες αλλάζουν περιεχόμενο.

Το μπόλιασμα της θεωρίας του Herder για την ειρηνική φύση των Σλάβων στο περίφημο 16ο κεφάλαιο της “Ideen zur einer Geschichte der Menschheit” (1784-1791)¹⁹ με μεσσιανικά στοιχεία περνώντας από την Πολωνία (κυρίως Adam Mickiewicz) και την θεωρία για την Τρίτη Ρώμη οδήγησαν στην διατύπωση διαφόρων σλαβοφιλικών και πανσλαβιστικών προγραμμάτων που στο τέλος πήραν μορφή με επιθετικό χαρακτήρα: Ποια ήταν η επίδραση των προγραμμάτων αυτών δεν είναι δυνατόν να μας απασχολήσει στα πλαίσια αυτής της σύντομης ανακοίνωσης. Πρόκειται για μια πολύπλοκη ιστορική πραγματικότητα. Εν πάση περιπτώσει μπορούμε να δεχθούμε ότι οι λύσεις που επεβλήθησαν στα Βαλκάνια από την Ρωσία κάτω από την επίδραση πανσλαβιστικών ιδεών συντέλεσαν στην δημιουργία μιας ανισοροπίας όσον αφορά την εθνική κατανομή των εδαφών, της οποίας οι συνέπειες είναι μέχρι σήμερα αισθητές. Βέβαια δεν μπορεί κανείς να αμφισβητήσει τον θετικό ρόλο της Ρωσικής πολιτικής σε σχέση με τους βαλκανικούς λαούς· ότι η Ρωσία υποστήριζε κατά καιρούς τους ομοδόξους μεταξύ των οποίων και τους Έλληνες, είτε με άμεσες στρατιωτικές παραμβάσεις, τους γνωστούς ρωσοτουρκικούς πολέμους, οι οποίοι κατέληγαν σε συνθήκες όπου παίρνονταν αποφάσεις υπέρ των χριστιανών (Συνθήκη του Κιουτσούκ Καϊναρτζή, 1774) είτε κατά την διάρκεια επαναστατικών κινήσεων, μόνη ή μαζί με άλλες ευρωπαϊκές δυνάμεις (Ναυμαχία του Ναβαρίνου 1827), είναι αναμφισβήτητο. Και βέβαια όλες αυτές οι παρεμβάσεις συντελούνταν στα πλαίσια και των δικών της συμφερόντων, αλλά αφορούσαν όλους τους λαούς της Χερσονήσου του Αίμου περισσότερο ή λιγότερο. Ωστόσο από μια εποχή και ύστερα, κάτω από την επίδραση πανσλαβιστικών ιδεών το ενδιαφέρον της Ρωσί-

ενώ εκείνοι δεν τον έχουν καν γνωρίσει!” και παρακάτω: “Αποκαλύψτε στους φρυγμένους από δίψα συντρόφους του Κολόμβου τις ακρογιαλιές του “Νέου Κόσμου”, αποκαλύψτε στο Ρώσο το ρωσικό “Κόσμο”, δώστε του τη δυνατότητα να βρει αυτό το χρυσάφι, το θησαυρό που είναι κρυμμένος μέσα στη γη και δεν τον βλέπει! Δείξτε του στο μέλλον την ανανέωση όλης της ανθρωπότητας και την αναστάσή της με μόνη ίσως-ίσως τη ρωσική σκέψη, με το ρωσικό Θεό και το Χριστό και θα δείτε τι παντοδύναμος γίγας, τι δίκαιος, σοφός και μελίχιος γίγας θα ορθωθεί μπροστά στον κατάπληκτο κόσμο, τον κατάπληκτο και τρομαγμένο, γιατί αυτοί περιμένουν από μας μονάχα το ξίφος, το ξίφος και τη βία, γιατί κρίνοντας απ’ τον εαυτό τους δεν μπορούν να μας φανταστούν δίχως βαρβαρότητα”. (Φ. Ντοστογιέφσκι, *Ο Ηλίθος*, μετ. από τα ρωσικά Άρης Αλεξάνδρου, τόμ. Β, σελ. 330 και 332). Από την άλλη πλευρά αυτή η οικουμενικότητα της ορθοδοξίας αποτελεί μία από τις ζωντανές δυνάμεις χωρίς τις οποίες δεν μπορεί να επιβιώσει ένα έθνος όπως προκύπτει από τα λεγόμενά του στο “Ημερολόγιο ενός συγγραφέα”.

¹⁹ Ήδη ο Gogalak και Comenius είχαν μιλήσει για την περιστερία φύση (Taubennatur) των Σλάβων, βλ. Holm Sundhussen, *Der Einfluss der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie* (=Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission), München 1973, σελ. 50-63. Είναι πολύ πιθανό ότι αυτή η αντίληψη στηρίζεται σε παρερμηνεία μιας πληροφορίας, που δίνει ο Θεοφύλακτος Σιμοκάτης.

ας εστράφη προς τους Σλάβους αδελφούς, προς τους Σέρβους και τους Βούλγαρους. Αυτό συνέβη κυρίως μετά την ανακίνηση του Ανατολικού Ζητήματος, μετά τις εξεγέρσεις στην Ερζεγοβίνη και την Βοσνία (1875) τις οποίες ακολούθησαν οι Βούλγαροι με αποτέλεσμα τις γνωστές σφαγές του Batak, γεγονότα που συγκίνησαν όλη την Ευρώπη και κυρίως τους Ρώσους. Είναι η εποχή που ο Dostojevski στα “Απομνημονεύματα ενός συγγραφέα”, προσπαθούσε να παρακινήσει μαζί με την ρωσική κοινή γνώμη την ρωσική κυβέρνηση να επέμβει στρατιωτικά, πράγμα που έγινε, με αποτέλεσμα την συνθήκη του Αγίου Στεφάνου που δημιουργούσε ανισσοροπίες, γιατί λάμβανε υπόψη της τα βουλγαρικά συμφέροντα μονομερώς ως οργάνου της ρωσικής πολιτικής. Άλλωστε οι προϋποθέσεις της συνθήκης του Αγίου Στεφάνου για την δημιουργία μιας μεγάλης Βουλγαρίας ενυπήρχαν από τον τρόπο που επιβλήθηκε η κατανομή των εξαρχικών περιοχών. Βέβαια με την αντίδραση των άλλων Δυνάμεων αναθεωρήθηκε η συνθήκη του Αγίου Στεφάνου από την Συνθήκη του Βερολίνου, όχι χωρίς να αφήσει τραυματικές εμπειρίες. Επίσης παρόμοιες καταστάσεις δημιουργήθηκαν μετά τους Βαλκανικούς πολέμους χωρίς να είναι η Ρωσία η μόνη υπεύθυνη.

Όσον αφορά τους Έλληνες η στάση των Ρώσων ήταν αμφιλεγόμενη. Υπάρχει έντονη συνείδηση όσον αφορά την συμβολή των Ελλήνων τόσο στο θρησκευτικό, όσο και στο πνευματικό και καλλιτεχνικό επίπεδο που ευνοούσε την παρουσία και την δράση τους στην Ρωσία, πράγμα που συνδέεται και με την υπερεκτίμηση των Ελλήνων, όπως διαφαίνεται από την άποψη του Dostojevski για τις δυνατότητες του ελληνισμού σε μια συγκεκριμένη εποχή. Όμως συγχρόνως υπάρχει και μια υποτίμηση κυρίως από εκκλησιαστικούς κύκλους που ξεκινούσε από την μεσαιωνική αντίληψη ότι η κοσμική τάξη είναι αποτέλεσμα της Θείας Πρόνοιας και επομένως η καταστροφή του Βυζαντινού κράτους και η Άλωση της Πόλεως από τους απίστους μόνο ως τιμωρία μπορούσε να γίνει κατανοητή²⁰. Πιο συγκεκριμένα οι Ρώσοι καταλόγιζαν στους Έλληνες την Ένωση της Φλωρεντίας, πράγμα που δικαιολογούσε την μήνιν τους για την απομάκρυνσή τους από την αληθινή πίστη και τους έδινε το δικαίωμα να διεκδικήσουν τα πρωτεία στα πλαίσια της ορθοδοξίας. Άλλωστε η Ρωσία ήταν το μόνο μεγάλο ορθόδοξο κράτος και ο τσάρος ήταν στα μάτια των

²⁰ Σε αντίθεση με αυτές τις απλοϊκές προσεγγίσεις είναι χαρακτηριστικές οι απόψεις του Γρηγορίου Παλαμά όσον αφορά τις αιτίες της ευπραγίας των απίστων. Δεν είναι δυνατόν να δεχθεί κανείς ότι ο θεός μπορεί να χρησιμοποιήσει “μιαιφόνους χείρας” για την τιμωρία των Χριστιανών, ότι δεν ήταν δυνατόν παντοειδείς εγκληματικές πράξεις να προέρχονται από τον αγαθό θεό: “Εξ Ανατολής δε κινήσας (ο Μωάμεθ) μέχρι Δύσεως διήλθε νικών: αλλά πολέμο και μαχαίρα και φόνους και λεηλασίας και ανδραποδισμούς ανθρώπων και ανδροκτασίας, ων ουδέν εκ του θεού αγαθού όντος (Μ. Τρεν, “Επιστολή Γρηγορίου Παλαμά προς Δαυίδ μοναχόν τον Δισύπατον”, Δ.Ι.Ε.Ε., 1889, σελ. 233). Μέσα στα πλαίσια μιας αποφατικής θεολογίας δεχόταν ότι “Άβυσσον μεν είναι πολλήν τα του θεού κρίματα, δηλονότι την αυτού περί ημάς πρόνοιαν, επει και το της αυτού σοφίας ύψος ή βάθος ανεξερεύνητον”. (G. Georgiades-Amakes, “Gregory Palamas among the Turks and documents of its captivity as historical sources”, *Speculum*, 26 (1951), σελ. 104-118).

Ρώσων ο προστάτης της ορθοδοξίας και ο κληρονόμος της αυτοκρατορικής βυζαντινής παράδοσης. Συνεπώς καταλαβαίνουμε γιατί από μια άποψη ο Dostojewski μιλάει επίσης κατά ένα αμφιλεγόμενο τρόπο όσον αφορά τους Έλληνες και τις προοπτικές τους.

Η σημασία των προγραμμάτων αυτών δεν εξαντλείται με την επίδραση που άσκησαν στην ιστορική εξέλιξη της Νοτιοανατολικής Ευρώπης. Πιστεύουμε ότι χωρίς την επίδραση των μεσσιανικών και αποκαλυπτικών ιδεών, ότι δηλ. ο ρωσικός λαός ήταν προορισμένος από την θεία Πρόνοια να πραγματοποιήσει την δικαιοσύνη και την ηθική όπως διδάσκει η χριστιανική θρησκεία, το σύστημα του “υπαρκτού σοσιαλισμού” δεν θα μπορούσε να εδραιωθεί, όπως εδραιώθηκε στην Ρωσία από την Σοβιετική Ένωση. Γιατί επρόκειτο για ένα εκκοσμικευμένο μεσσιανισμό με μαρξιστικό ένδυμα. Ένα ιδεολογικό συμφυρμό ιδιαίτερα οδυνηρό τον συναντούμε σε ορισμένα φαινόμενα όπως ο εθνικοσοσιαλισμός ή ακόμα ο ισλαμικός φονταμενταλισμός (που αποτελεί συμφυρμό εθνικιστικών ιδεών με ισλαμικά στοιχεία – κακέκτυπα ολοκληρωτικών συστημάτων). Θα μπορούσαμε μαζί με τον Oswald Spengler να τα ονομάσουμε “historische Pseudomorphosen”, ιστορικά ψευδομορφώματα. Δεν πρόκειται για φαινόμενα, συνέπειες μιας διαλεκτικής εξέλιξης όπου οι αντιθέσεις αίρονται σ’ ένα υψηλότερο επίπεδο.

Δεν είναι βέβαια τυχαίο ότι στην εποχή μας η πολιτική φιλοσοφία ασχολείται με την σχέση μεταξύ γνώσης και δύναμης με τον σκοπό να ξεσκεπάσει τα αντιφατικά στοιχεία που ενυπάρχουν στα διάφορα ιδεολογήματα. Καταλαβαίνει κανείς καλά από τις διάφορες εξελίξεις στο ιδεολογικό και πολιτικό επίπεδο τις εκτροπές με πολύ αρνητικά αποτελέσματα, όπως είναι οι ολοκληρωτισμοί κάθε είδους. Διανοητές όπως ο Karl Mannheim, ο Michel Foucault, ο Karl Otto Apel ανέλυσαν με μεγάλη οξύνοια τις ψευδο-διαπλοκές ενός ατόμου που δεν αυτοκαθορίζεται το ίδιο αλλά αλλοτριώνεται από τις διάφορες εξαρτήσεις του. Συγχρόνως η αλλοτριωτική διαδικασία διαπερνά αυτό που αργότερα ονομάστηκε αποδόμηση του υποκειμένου. Ίσως η κριτική των ιδεολογιών μπορεί να συντελέσει με την βοήθεια της ιστορικής επιστήμης να αποκλυφθούν οι αντιφατικότητες της εποχής μας.

NATALIA ARSÉNTIEVA
Universidad de Granada

La dimensión espiritual de la caída de Constantinopla para el destino de Rusia

Las causas de la conquista del Imperio Romano de Oriente por los turcos musulmanes y su significado para los destinos de la nación rusa siguen siendo objeto de debates. Los filósofos, historiadores, y autores eclesiásticos a partir del siglo XIX destacan varios aspectos de la influencia de este acontecimiento sobre la mentalidad rusa: escatológico, político, histórico-cultural.

El concepto de bizantinismo ruso en Konstantín Leóntiev y Vladímir Soloviov

Los albores de la existencia del estado ruso coinciden con la conversión de población a la religión cristiana de orientación espiritual bizantina. Son múltiples los elementos de cultura que los rusos recibieron de Bizancio. Los centros culturales y educativos eran los monasterios, en cuyas bibliotecas los monjes escribían y copiaban los libros traducidos del griego y daban clases de escritura eslava creada por los misioneros Cirilo y Metodio de Tesalónica. Guiados por los principios de la espiritualidad cristiana, los autores medievales se daban a la labor educativa y artística. Este hecho ha generado el fenómeno de que la literatura y pintura rusas desde sus orígenes tenían un carácter predominantemente religioso. Así pues, en el terreno ruso se produce el fenómeno que en el lenguaje de la filosofía de la historia se designa como *bizantinismo*, es decir, el elemento bizantino en la vida sociopolítica y cultural rusa. Hubo dos puntos de vista contrarios sobre el fenómeno llamado “bizantinismo ruso” entre los pensadores del siglo XIX.

Fue el filósofo Konstantín Leontiev quien descubrió el concepto de *bizantinismo* como factor sustancial de la cultura rusa. En su libro *Bizantinismo y Eslavismo* estudia la presencia e influencia del mundo bizantino en Rusia a lo largo de toda su historia: *El espíritu bizantino, los principios y las influencias bizantinas atraviesan como un complejo tejido nervioso todo el organismo social ruso*¹. En su opinión de filósofo de la cultura, *el bizantinismo* organizó al pueblo ruso y creó su grandeza debido a la imposición del pensamiento cristiano sobre las creencias paganas. A diferencia de Leontiev, su coetáneo Vladímir

¹ *Rusia y Occidente (Antología y textos)*, Estudio preliminar y selección de Olga Novikova y José Carlos Lechado, Madrid, Tecnos, S. A., 1997, pág. 109.

Soloviov tenía otra visión del *bizantinismo*, que se identificaba con el conservatismo y el dogmatismo religioso². Para Soloviov el bizantinismo se ha convertido en el freno del desarrollo espiritual cristiano por el hecho de haber reducido toda la religión a un hecho cumplido, a una fórmula dogmática y a una ceremonia litúrgica, a los ritos sagrados de la ortodoxia. Opina el filósofo que hubo una contradicción entre la palabra divina que se propagaba y la práctica de sumisión total y de obediencia a las autoridades eclesiásticas que se llevaba a cabo en Bizancio. Esta contradicción profunda entre la ortodoxia profesada y la herejía practicada fue para el Imperio bizantino el principio de su fin. El bizantinismo, según Soloviov, tuvo que sucumbir al anticristianismo del Islam por la única razón de no poder contraponerle nada superior a la doctrina musulmana. En su opinión, era justo que cayese, y era justo que lo hiciese a manos del Islam. El Islam es el bizantinismo coherente y sincero, es una reacción plena y completa del espíritu oriental contra el cristianismo, es un sistema en el que el dogma está íntimamente ligado a las leyes de la vida, en el que la creencia individual está en perfecto acuerdo con el estado social y político. En opinión de Soloviov la historia ha juzgado y condenado los principios cesaropapistas que condujeron a la muerte del Bajo Imperio. Éste no sólo no supo cumplir su propia misión –fundar el Estado cristiano–, sino que también se afanó activamente para hacer fracasar la misión cristiana. Y esta fue la verdadera causa de su caída [...].

¿Quién de los dos pensadores tiene más razón en la apreciación del fenómeno del bizantinismo ruso? Sobre esto reflexiona en su libro *La idea rusa* otro filósofo ruso finisecular, Nikolái Berdiáyev, posterior a la generación de Leóntiev y Soloviov. Siguiendo a Solovióv, que el cisma con el catolicismo arrastró al pueblo ruso a una espiritualidad celosa de sus tradiciones y cerrada a todo tipo de innovación, Berdiáyev, sin embargo, afirma que fue la caída de Bizancio el hecho positivo que dio origen a la idea rusa de la Tercera Roma y al despertar del pensamiento mesiánico ruso, llamado a convertirse en el factor preponderante de la evolución histórica. Según Berdiáyev, a partir del mesianismo de Moscú como la Tercera Roma, la Iglesia rusa comenzó a definirse como la guardiana de la auténtica fe, aquella que había sido “degradada por los católicos”. Tras el cisma que separó al catolicismo y la ortodoxia y la caída de Constantinopla en manos de los turcos, Rusia queda como la gran nación ortodoxa, depositaria de la verdadera fe y responsable de defenderla frente a las herejías latinas para llevar al mundo hacia la victoria final de Cristo. Esta interpretación de la misión rusa ortodoxa llevó a una sacralización del poder estatal, eclesiástico y de la cultura³. Las reflexiones de Berdiáyev sobre los orígenes de la cultura rusa y del pensamiento mesiánico, completados por los estudios hechos a finales del siglo XX tanto en Rusia como en el extranjero, tienen una sólida base histórica.

² Véase: Соловьёв, В., *Спор о справедливости*, Москва-Харьков, 1999.

³ *Rusia y Occidente*, pág. 13.

Rusia y Bizancio, dos imperios ortodoxos

Aparte de la influencia bizantina sobre el Principado de Kiev, hay sorprendentes paralelos entre la misión histórica de los dos estados en los umbrales de la Baja Edad Media. En primer lugar, se parecen ambos estados por su posición geográfica. Al igual que Bizancio, situado en un cruce de caminos, entre el Asia Menor y los Balcanes, la posición de Rusia, también se encontraba en la zona de transición entre las culturas latina, en el Oeste, y la tiranía en el Este. Debido a esta posición tan especial ambas naciones siempre han tenido que enfrentarse al problema de la supervivencia en un entorno hostil y luchar contra los pueblos nómadas bárbaros o de otra orientación religiosa o confesional: los árabes, los otomanos, los tártaros: al mismo tiempo, tenían que hacer frente a la expansión latina y defender el ritual ortodoxo.

A partir del siglo XIII, ambos estados se ven temporalmente obligados a interrumpir su existencia histórica: el Estado bizantino desaparece con las cruzadas alemana e italiana. Puesto que Bizancio se había distanciado del antiguo cristianismo romano, algunos pueblos de habla latina después del cisma se convirtieron en sus adversarios ideológicos, poniendo obstáculos a su misión evangelizadora entre los pueblos eslavos iletrados y amenazando a la propia existencia de Constantinopla. Después de la cuarta cruzada en Constantinopla empiezan a gobernar los extranjeros, que quieren imponer el primado romano:

La iglesia bizantina quizás hubiera aceptado la conquista en sí, pero la inmediata designación del veneciano Tomas Morosini como patriarca de Constantinopla, a pesar de que el patriarca griego Juan X Camatero no había muerto ni renunciado, la empujaba a la oposición... Con todo, la consecuencia más importante para la política eclesiástica de este radicalismo "latino" de 1204 fue el crecimiento extremo de la latinofobia⁴.

Poco después de 1204, empieza a decaer como potencia el principado de Kiev ruso debido al comienzo de las invasiones mongolas y tártaras, en 1235. Los tártaros, tras su devastación, establecen su capital en Sarai, a orillas de Volga. La dominación tártara duró más de dos siglos, y fue muy dura para los nativos, sometidos a explotación y esclavitud. Este largo dominio dejó en Rusia huellas orientales que aún permanecen, pero el Islam no logró adueñarse de las mentes. Los rusos tuvieron que hacer frente también a los ataques de otros pueblos vecinos-cruzados de la Orden Teutónica y los suecos. Según el historiador ruso Kliuchevski, los cruzados atacaron por la espalda al desmembrado Estado ruso, que en estos momentos libraba una lucha a muerte contra las hordas mongolas. No es, por tanto, nada extraño el hecho de que en el siglo XV tanto los bizantinos, afectados por las consecuencias de la III y IV cruzadas, como los rusos ortodoxos amenazados por los caballeros teutónicos sintieran una creciente desconfianza hacia el mundo latino occidental. A pesar del disgusto de la población y del clero por la política de Roma, algunos emperadores bizantinos intentaron negociar con los latinos para conseguir la unión eclesiástica con

⁴ Ralph-Johannes Lilie, *Bizancio. Historia del Imperio Romano de Oriente. 326-1453*, Madrid, Acento Editorial, 2001, pág. 115.

ellos frente a la amenaza turca. Estas negociaciones resultaron muy mal vistas en Rusia y tras la caída de Constantinopla fueron interpretadas como causa principal de su derrota.

La caída de Constantinopla vista por los rusos

Las primeras noticias sobre la caída de Constantinopla llegaron a Rusia con los exiliados. El primer hombre griego que vino con esta noticia fue un tal Demetrio, del que hace mención en un informe del año 1453 el metropolitano Iona:

He aquí un cristiano ortodoxo, de nombre Demetrio, de origen griego. Vino a nuestra tierra desde el gran reino ortodoxo, desde la ciudad real de Constantino, y nos contó que por la providencia divina, por culpa de nuestros pecados, fue tomada por los turcos la ciudad que por los siglos de los siglos estaba llena de gracia y protegida por Dios. Devastaron las santas iglesias y monasterios, quemaron los restos sagrados de los santos padres, asesinaron a los monjes y monjas y a los jóvenes les llevaron a la esclavitud. Y puesto que el susodicho Demetrio perdió todos sus bienes, no pudo rescatar a su mujer y a sus hijos y se escapó para pedir limosna poniendo en Dios toda su fe y esperanza⁵.

Ya de esta breve descripción se puede deducir que los mismos griegos consideraban la conquista turca como un castigo divino. Esa idea fue en seguida desarrollada en el terreno ruso. Felipe, metropolitano de Moscú y de todas las Rusias, se dirigió al pueblo con las siguientes palabras:

Reflexionad, hermanos; mientras que brillaba el sol de la verdadera fe en Constantinopla, la Ciudad Real era invencible, pero en cuanto se unieron el Zar y el Patriarca con los latinos, en seguida falleció el Patriarca José y cayó Constantinopla en manos de los turcos⁶.

El monje de Pskov Filoteo afirmaba que Constantinopla, como centro ortodoxo, había decaído antes de que fueran derrumbados sus muros, es decir en los tiempos del *Concilio de Florencia*. El disgusto con la iglesia Occidental fue un factor importante en el fomento de la idea mesiánica rusa. Olga Nóvikova en su estudio preliminar al libro de traducciones “La tercera Roma”, con el apoyo de los estudios de los pensadores rusos Kápterev y Florovski, presenta una aclaración al respecto: “No se trataba de continuar la Segunda Roma, sino de construir una nueva tal como lo había concebido el monje Filoteo:

El autor de la epístola ponía énfasis en el destino del imperio griego, que había sucumbido bajo los golpes de los infieles por haber traicionado la verdadera fe en el Concilio de Florencia, donde se aprobó la unión entre la Iglesia Ortodoxa Griega y la Católica Romana⁷.

La apreciación de la caída del Bizancio desde una perspectiva escatológica por parte del clero ruso favoreció la aparición del fenómeno del pensamiento mesiánico ruso.

⁵ *Россия перед вторым пришествием. (Материалы к очерку русской эсхатологии)*. Спб, Общество святителя Василия Великого, 3-е изд., 1998, pág. 196.

⁶ *La Tercera Roma. Antología del pensamiento ruso de los siglos XI a XVI*. Estudio preliminar, traducción y notas de Olga Nóvikova, Madrid, Tecnos, 2000, pág. 37.

⁷ *Ibidem*, pág. 38.

La idea mesiánica de Moscú Tercera Roma y el primer renacimiento ruso

Tras el colapso del Bizancio, la idea de protagonizar la misión de la iglesia bizantina iba a ser ampliada por los países eslavos espiritualmente unidos al mundo ortodoxo, primero por Bulgaria, en la primera mitad del s. XIII. Bulgaria, que recibió el cristianismo de Bizancio, había de defender sus valores, que eran los ideales de la fe ortodoxa. Hacia el siglo XIV, este país, al igual que la mayoría de los países eslavos de orientación ortodoxa pierden su soberanía nacional: Bulgaria y las vecinas Serbia y Bosnia cayeron bajo el dominio turco. Resulta que el único país que llegó a salvaguardar su identidad nacional en el siglo XV fue Rusia. Con la reconquista, la capital rusa pasa a Vladimir en 1300, y en 1326 a Moscú. Kiev deja de ser la gran metrópoli. En el tiempo de la formación del Estado moscovita crece la conciencia nacional rusa. El Principado de Moscú poco a poco va adquiriendo la fuerza suficiente para concebir esperanzas de que va a ser el que libere a los rusos del yugo de la Horda de Oro, y en 1380, efectivamente, el príncipe Dimitri de Moscú inflinge la primera derrota a los tártaros. En este terreno surge un nuevo organismo estatal: el Estado Moscovita, que después de liberarse de los tártaros en 1480, crece rápidamente. El auge de Moscú coincide con la caída de Constantinopla. Aunque la base espiritual de la vida rusa sigue siendo la misma ortodoxia bizantina, se observan ya los rasgos del distanciamiento tanto ideológico y político como eclesiástico de Bizancio. Rusia aspira a la independencia en todos los campos y demuestra que tiene idénticas posibilidades que el ex imperio bizantino para establecer un orden estatal y eclesiástico afín. La caída de Constantinopla, que significa el fin del gran imperio y la pérdida del protagonismo en la realización de su misión imperial, anima a los rusos liberados del dominio musulmán a retomar la iniciativa y convertirse en un país con sus propios objetivos y aspiraciones históricas, muy distintos de los del imperio romano, que sustituyen la tradición bizantina en todos los ámbitos: político, religioso y cultural.

Tras la caída de Constantinopla el patriarcado griego ya no puede gozar del poder universal, la misión evangelizadora de Bizancio ha acabado. En opinión de Ralph-Johannes Lilie, esta misión histórica de Bizancio de siempre no era otra que la de seguir siendo imperio romano y encarnar la idea de su grandeza tras la caída de Roma. Los ideólogos de Constantinopla entendían que los “cuatro reinos” fueron los imperios universales que sucesivamente fueron reemplazándose: Asiria, Babilonia, Persia y Roma. *Para muchos cristianos de la Antigüedad tardía y de la Edad media temprana la idea de que Roma pudiera hundirse habría sido igual al fin de mundo*⁸. El imperio bizantino por tanto, ocupaba una posición especial entre los estados de la temprana Edad Media que lo diferenciaba entre los demás porque era portador del poder imperial destinado a representar los valores del glorioso pasado. Es por eso por lo que la mayor preocupación de los bizantinos fue la defensa de sus fronteras, con conquistas y reconquistas de sus territorios, atacados por numerosos enemigos, para conseguir su antigua

⁸ *Ibidem*, pág. 9.

integridad territorial. Sin embargo, a los eslavos del Este ya no los podría animar la idea de que su país se convertiría en sucesor del imperio romano. Otra idea se originó en el terreno eslavo, una idea distinta de la idea imperial bizantina. Constantinopla –la “nueva Roma”– continúa la historia del imperio romano ya como un reino ortodoxo. Por un breve lapso de tiempo se creyó que podría proseguir la gran tradición de Bizancio.

En el siglo XV, el monje Filoteo de Pskov presentó la teoría de que Moscú era “la tercera Roma”, teniendo en cuenta las dos capitales antiguas de los imperios cristianos Roma y Constantinopla. Con esto expresó el sentido providencial de la caída para el destino de Rusia: *Dos Romas han caído, pero la tercera todavía permanece y no habrá una cuarta*. Fue la llamada “idea rusa”, una idea mesiánica, que se convirtió en un factor preponderante para el desarrollo de este país eslavo tras su liberación de una devastadora ocupación tártaro-mongola. Como centro de la cristianidad ortodoxa el joven estado moscovita, pues, tuvo por primera vez la idea de misión para con el mundo, asumiendo el papel de continuador de Bizancio y defensor de la Iglesia ortodoxa frente al catolicismo romano y al Islam, como centro de la Cristiandad ortodoxa. Ralf-Johannes Lilie indica al respecto:

La conquista turca de 1453 acabó con el estado bizantino y también con su sociedad y la cultura sostenida por ésta. Por el contrario, la iglesia ortodoxa encontraría su nuevo centro en el Imperio de los zares rusos, que también adoptaron gran parte de la idea imperial bizantina y, en su calidad, de “tercera Roma”, estaban llamados a ser en cierto modo los continuadores de Bizancio, si bien con un cuño completamente nuevo⁹.

Si el *bizantinismo* inicial de los siglos XI-XII fue espontáneo, natural, consecuencia de la aceptación por parte de los eslavos de la forma de ser de los griegos y búlgaros ortodoxos, el *bizantinismo* ruso en la segunda fase de su evolución se hace más consciente y bebe de la idea mesiánica de Moscú Tercera Roma, que se convierte en concepto nuclear del desarrollo de la vida estatal, cultural y eclesiástica de los rusos. La cultura bizantina deja ya de ser sólo modelo de imitación para convertirse en el fermento de la política estatal, eclesiástica y de la cultura del estado moscovita.

El *bizantinismo*, pues, significó para los rusos la *autocracia* en el campo de la teoría política, la capacidad de alcanzar en la vida humana el ideal religioso de perfección moral, en el pensamiento, el *misticismo fundido con la teología*, y en lo artístico, la *iconografía y los cantos corales que reflejan la esencia espiritual, sobrenatural, del hombre*. La autocracia bizantina se convierte en teocracia rusa. Se independiza el patriarcado. El trasplante cultural bizantino al terreno del principado de Kiev cede el paso a la recreación del principado de Moscú. Los elementos bizantinos en el arte dan lugar al estilo que ya empieza a marcar la identidad nacional rusa, se quedan más enraizadas en la mentalidad nacional de un pueblo que supo valorar y defender el legado bizantino a lo largo de tres siglos de lucha contra los bárbaros y el Islam.

⁹ Ralph-Johannes Lilie, *op. cit.*, pág. 116.

El bizantinismo en el ámbito político.

El prestigio del recién creado estado moscovita se reforzó gracias a la boda del gran príncipe Iván III (1462-1505) con Sofía Paleóloga, nieta del último emperador bizantino, Constantino XI. Tras la derrota de Bizancio se acaba la influencia de los bizantinos en la política exterior de Rusia. No obstante, en el ámbito de la ideología política, esta época en la historia rusa está marcada por la afirmación de la versión bizantina original de la idea teocrática, es decir, de la idea de monarquía absoluta universal. El estado de Moscú en los comienzos de la Edad Media ya representaba un organismo político-social bien marcado por la idea y la organización estatal bizantinas: “el emperador bizantino no era un sucesor o un heredero del romano, sino el emperador romano mismo, en una sucesión directa e ininterrumpida que iría desde César y Augusto hasta Constantino XI Paleólogo en el siglo XV”¹⁰. En los años de gobierno de Iván III, a veces se añadía ya a su título la fórmula “zar (Cesar) por la gracia de Dios y príncipe grande”, a imitación de Boris y Simeón de Bulgaria. El nieto de Iván III, Iván IV (que ha entrado en la historia como Iván el Terrible), se coronó zar (César) en 1547 a ejemplo de los emperadores bizantinos. Es probable que esta ceremonia se hiciera por consejo del arzobispo metropolitano Macario, que ciñó la cabeza del joven Iván IV con la corona imperial. Cuando, en 1489, el emperador romano Federico III, de Casa de Habsburgo, deseoso de manifestar una actitud amistosa hacia Ivan III, le ofreció un título real, el monarca moscovita replicó que consideraba su posición inferior a la del propio Federico”¹¹. Para la plenitud del ideal teocrático bizantino asumieron el propio símbolo del Águila bicéfala bizantina: un cuerpo eclesiástico-estatal con “dos cabezas”: el zar y el patriarca.

A principios del siglo XV, el gran príncipe moscovita Basilio Dmitrievic se dirigió al patriarca de Constantinopla con una pregunta: “¿Hace falta recordar el nombre del emperador de Bizancio durante las celebraciones de las iglesias rusas ahora que Moscú tiene su propio gobernador?” La respuesta del patriarca Antoni guarda las tradiciones de la época de grandeza del imperio: sólo puede haber un César, “César y monarca absoluto del Imperio Romano (occidental y oriental juntos), es decir, de todos los cristianos”. La respuesta de Constantinopla, hablando literalmente, no le hizo ninguna gracia a Moscú. Pero en aquel tiempo no cabía esperar otra respuesta de Bizancio. En el XVI, en Rusia se empieza a no nombrar al Emperador en la liturgia. Por lo cual, el Patriarca de Constantinopla manda una carta a los príncipes y al alto clero, reprimiéndoles por esta actitud, y haciendo una apología de la teoría de la subordinación de toda la cristiandad al emperador de Bizancio, el padre espiritual de todos. Las cartas que éstos escriben desde entonces al emperador son humildísimas. En esta época, se ve

¹⁰ *Ibidem*, pág. 9.

¹¹ B. Chudoba, *Rusia y el Oriente de Europa*, Madrid, Ediciones Rialp, S. A., 1980, pág. 92.

que cuanto más débil es Bizancio, y al mismo tiempo, más fuerte es el Principado de Moscú, mayor es el poder espiritual¹².

En la doctrina de la Tercera Roma se produce el fenómeno de la fusión de la política estatal y eclesiástica: la “primera Roma” era herética, la segunda (Constantinopla) había caído en manos de los turcos, y, entonces, Dios había suscitado una “tercera Roma”, Moscú, y un nuevo emperador para defender la verdadera fe. Moscú será el último centro cristiano ortodoxo del mundo. La idea de Rusia como centro de la Ortodoxia universal no tardó en verse desbancada por la política exterior. El estado moscovita se comprometía a convertirse en un imperio no menos potente que Bizancio capaz de cumplir con este objetivo. A partir del reinado de Iván el Terrible Rusia empieza a convertirse en un gran imperio que se extenderá desde el mar Báltico hasta el Océano Pacífico. No obstante, este imperio se convierte en un estado absolutista con el régimen despótico, que no tenía nada que ver con el ideal de un estado cristiano, por lo cual han surgido en la imaginación popular *La leyenda sobre el gorro blanco* y *La leyenda sobre la ciudad invisible de Kitezh*, -dos obras emblemáticas que marcaron las esperanzas e ilusiones del pueblo ruso medieval de crear un estado de bienestar social y justicia suprema, así como una sensación de desengaño provocado por el fracaso de la idea rusa en el ámbito de la vida política. En los cantos espirituales rusos, leyendas y dichos, estaba cristalizándose el ideal bizantino rusificado de la vida cristiana en la que predominaba el espíritu de piedad, perdón y arrepentimiento y una clara conciencia del pecado. Mientras que lo plasmaban los monjes, seguidores de la corriente espiritual bizantina –el hesicasmo– en los monasterios rusos, el poder absolutista de Iván el Terrible atemorizaba a los habitantes de la “Tercera Roma”: “En el alba de la época moderna, cuando en los monasterios del Monte Atos y de más allá del río Volga persiste la corriente espiritual, vigorosamente opuesta a todo acomodo con la política, lo que parece dominar entonces la Europa oriental cristiana es la otra tradición ortodoxa, la que, tanto en Moscovia como en el Imperio otomano, reserva al Estado una rigurosa tutela sobre el hombre, desde su marco vital más humilde hasta las orientaciones de su espiritualidad. Semejante absolutismo supone evidentemente la posesión de la verdad, de la ortodoxia en sentido estricto, y se traduce claramente en el caso de los zares rusos y en el de los patriarcas de Constantinopla... La figura del patriarca se presenta así como portadora de la esperanza griega: la del zar, se considera la expresión de la nueva Rusia. Ambas jerarquías se inscriben en el movimiento nacional que consiste con frecuencia en afirmar sobre los demás la superioridad de un pueblo poseedor de una ortodoxia más pura. La conciencia de esta superioridad y el deseo de imponerla caracterizan la historia rusa desde el siglo XV”¹³.

¹² Véase: *Россия перед вторым пришествием. (Материалы к очерку русской эсхатологии)*, Спб, Общество святителя Василия Великого, 3-е изд., 1998.

¹³ A. Ducellier y otros, *Bizancio y el mundo ortodoxo*, Madrid, Mondadori, 1992, pág. 511.

El bizantinismo en el ámbito eclesiástico.

Después de la invasión otomana la Iglesia rusa todavía depende directamente del patriarcado de Constantinopla: el cargo de arzobispo de Moscú lo ocupaba la persona elegida por el Emperador y el Patriarca de Constantinopla. El metropolitano en el Estado moscovita sigue teniendo el título de Metropolitano de Kiev y de todas las Rusias, aunque ya no se encuentre en Kiev.

La Unión de Florencia, aceptada por Bizancio en 1439, supuso un fuerte golpe a la obediencia y la conciencia canónica de los rusos. En el siglo XV se promovieron diversos concilios para tratar de unificar la Iglesia católica romana y la bizantina. Todo parece indicar que los móviles que llevaron a aceptar tales propuestas, al menos a los bizantinos, era la necesidad de apoyo militar y económico para luchar contra la imparable expansión turca. Juan Paleólogo, emperador de Bizancio, recurrió personalmente al Papa Inocencio VI, prometiendo someter su Iglesia a la romana; a cambio éste le ofreció durante seis meses veinte barcos de guerra con quinientos caballeros y mil infantes. Por un lado, los cánones eclesiásticos prescribieron la dependencia del Patriarca Universal de Constantinopla, por el otro, la conciencia religiosa y moral no permitía reconocer al patriarca apóstata. Los rusos pierden gran parte de su respeto hacia los bizantinos. Por esta razón, la Unión proporcionó a la Iglesia rusa serios argumentos para independizarse. El *arzobispo de todas Rusias*, el griego *Isidoro*, ferviente partidario de la Unión, fue detenido y luego huyó de Moscú. Los rusos decidieron hacer una elección: la Iglesia rusa, subordinada a Constantinopla, se independizó en 1448, declarándose autocéfala. Dejó de obedecerse al patriarca de Constantinopla, como se había hecho hasta entonces, pues el concilio de los obispos rusos nombró un arzobispo metropolitano de Moscú y todas las Rusias: Iona, arzobispo de Riazán, ya elegido para la sede de la metrópolis anteriormente, en 1441, pero no confirmado entonces por Constantinopla. En enero de 1589, bajo el gobierno del zar Fiódor Ioánnovich, el patriarca de Constantinopla Jeremías vino a Moscú y a Iona lo nombró primer patriarca de Moscú y de todas las Rusias¹⁴.

El bizantinismo en el ámbito artístico

Se cree que en Rusia entre los siglos XV-XVII no hubo un Renacimiento cultural parecido al europeo. No obstante, últimamente algunos historiadores se inclinan a pensar que el auge cultural en la Rusia recién liberada del yugo mongol se debe a la restauración de valores espirituales bizantinos ortodoxos depravados durante el dominio musulmán. La reconstrucción de las iglesias, la recuperación del legado literario, el retorno a las formas antiguas de la vida eclesiástica y monástica, enriquecidas por las nuevas corrientes espirituales bizantinas como el hesicasmo, todo ello indica que lo que renace en el nuevo Estado ruso con capital en Moscú es la cultura ortodoxa de origen bizantino.

¹⁴ Véase: *Россия перед вторым пришествием.*

Con el derrumbamiento, en el siglo XV, del reino ortodoxo de Bizancio, éste no deja de ser la fuente que tanto tiempo había alimentado la imaginación creativa de la cultura rusa. Y, lo que es más, los bizantinos optaron por la pérdida de la independencia política para seguir siendo un pueblo ortodoxo, que a pesar de sus desgracias, no aceptó el cristianismo latino: “Si la ortodoxia no sucumbió es, desde luego, porque prefirió la integridad espiritual bajo la dominación extranjera a una restauración política cuyo precio era una renuncia cultural. El hecho de que Jorge Scholarios, uno de los más feroces adversarios de la unificación, fuera puesto en el trono patriarcal de Constantinopla, es a este respecto muy significativo”¹⁵. Frente a la amenaza musulmana los bizantinos intentan recuperar su identidad nacional con el resurgimiento del pensamiento ortodoxo. Por tanto, la tradición bizantina tardía no es la misma que la anterior: se trata ya de una cultura del renacimiento bizantino, que resultó muy atractiva para los eslavos del Este por su trasfondo místico. Así, pues, el primer Renacimiento ruso adoptó un carácter inverso al renacimiento europeo, que tiende hacia exaltación de lo humano frente a lo divino. Debido a la influencia de la iglesia bizantina, la cultura rusa del Bajo Medievo vuelve a ser fundamentalmente religiosa y teocéntrica. Renace el pensamiento religioso dogmático ortodoxo, en la arquitectura, la literatura, la pintura de los iconos de orientación bizantina, destruida o eliminada por los tártaros: “La arquitectura, inspirada en los modelos antiguos y bizantinos, produjo nuevas creaciones de una belleza extraordinaria”¹⁶. Rusia en aquellos tiempos todavía se vio aislada política y estéticamente del mundo occidental.

Resumiendo, se puede afirmar que históricamente las pretensiones del nuevo estado eslavo de convertirse en el protagonista de la misión ortodoxa para todo el mundo, a finales del siglo XVII se han hecho realidad. Pero ya a partir de esta época el nuevo *bizantinismo* ruso tiene que enfrentarse a otro movimiento ideológico no menos fuerte y perdurable, que irá cobrando una importancia creciente en el devenir histórico del país: el Occidentalismo, en toda la diversidad de sus manifestaciones.

El bizantinismo frente a occidentalismo

A partir del siglo XVII la vida rusa experimenta un gran cambio condicionado por las reformas de Pedro el Grande, orientadas hacia una aproximación al Occidente. Era una etapa importante y crucial de la historia, en la que el Estado ruso, aislado del resto del mundo debido a múltiples factores internos y externos, empezó a asimilar los logros técnicos y culturales de Europa. Sin embargo este proceso iba acompañado de fenómenos que perjudicaban las actividades de la Iglesia rusa ortodoxa, la cual, en opinión del emperador, estorbaba la evolución de la sociedad debido a su conservadurismo. Como resultado de la política eclesiástica de Pedro el Grande la influencia espiritual de la Iglesia sobre la vida estatal y social, sobre la instrucción pública y la cultura, disminuyó considerablemente.

¹⁵ A. Ducelier, M. Kaplan, B. Martín, *El cercano Oriente Medieval*, Akal, Madrid, 1988, pág. 273.

¹⁶ Lilie Ralph-Johannes, *op. cit.*, pág. 91.

En el siglo XVII los patriarcas de Moscú habían alcanzado una soberanía casi teocrática, pero Pedro el Grande, educado en Occidente, no toleró el gran poder que tenía la Iglesia. Durante 20 años dejó la sede vacante. En 1723 instituyó el Santo Sínodo Dirigente, cuyos miembros eran nombrados por él. El Patriarca le reconocía como suprema autoridad eclesiástica de Rusia. La armonía entre el poder eclesiástico y el laico fue quebrantada. Además, fueron limitados considerablemente los recursos económicos de apoyo a las instituciones religiosas y al clero. En los siglos XVII-XVIII ya el elemento bizantino ortodoxo muestra una evidente tendencia a menguar, sustituido por la espiritualidad laica ilustrada o por la latinización de la religión. Bajo el reinado de Catalina la Grande (1762-1796), penetraron en Rusia, al igual que en los otros países de Europa del Este, las ideas de la Ilustración francesa. El surgimiento de la conciencia moderna en los pueblos del este de Europa fue impulsado por las ideas de la Ilustración, difundidas en la segunda mitad del s. XVIII y principios del XIX. Estos dos movimientos de la época de las revueltas y del absolutismo ilustrado en Rusia vienen a preparar lo que después será el Renacimiento ortodoxo ruso del siglo XIX y finisecular que se manifestó tanto en la literatura como en la teología y el arte. Un renacimiento lento de la tradición bizantino-ortodoxa se observa casi inmediatamente después de su decaimiento gracias tanto a la consolidación del clero ruso como a la ayuda del exterior prestada por el Patriarcado griego. Hubo dos movimientos en aquel entonces en Rusia que hacían frente al Occidentalismo: por un lado el renacimiento del monacato y de la cultura popular ortodoxa y, por otro, el resurgimiento de la enseñanza ortodoxa basada en el legado bizantino.

El segundo renacimiento religioso y la “idea rusa”

A principios del siglo XIX renace la idea de la “Santa Rusia”, o tierra de santos, en las prácticas religiosas de los monjes. Esta idea está enraizada en los ideales de la pureza moral y perfección espiritual, misticismo sin exaltación, vida contemplativa y honrada. Sin embargo, los monjes no estaban encerrados en los conventos de clausura. A ellos tenían acceso todo el mundo, y estaban dispuestos a dar consejos sabios y acertados sobre la vida mundana, se convertían en guías espirituales de las personas que aspiraban a una vida cristiana. En el suelo ruso aparecieron figuras como el santo Tijon Zadonski, Serafimo de Sarov, los santos Macario y Ambrosio del monasterio de Optina Pustin. Ambas ramas de este movimiento religioso nacional se desarrollaban independientemente de los cambios sociales, en las profundidades de la vida popular.

En cambio, otro movimiento de ilustración ortodoxa tuvo que hacer frente a la política de incomprensión y oposición por parte del Estado. Durante esta época ambas partes de Europa, la occidental y la oriental, entraron en contactos más estrechos. Los eslavos asimilaron los valores occidentales, sobre todo el catolicismo polaco, dejando aparte el legado bizantino. En esta situación fueron los griegos quienes se preocuparon por la recuperación del legado bizantino en Rusia y dieron su apoyo al patriarcado ruso cuando sus propios re-

cursos espirituales y socio-políticos se estaban agotando. En el libro de Ioann Economtsev *Ortodoxia. Bizancio. Rusia* se expone la historia de la misión educadora de los hermanos Lijudi, encaminada a la recuperación de la enseñanza religiosa en la Rusia secularizada¹⁷.

Los patriarcas de Oriente estaban interesados en la promoción y ampliación del mundo ortodoxo y ponían su esperanza en el auge de la enseñanza religiosa frente a la política de expansión del catolicismo. Por su iniciativa, a partir del siglo XVII se reeditan los escritos de los padres de Oriente y se traducen las obras de Gregorio Palama, se organizan en Moscú y otras ciudades rusas escuelas de cultura helenística, hasta llegar a la creación del primer centro de enseñanza superior, llamado Academia Esclavo-Grecolatina. Hacia esta época ya las autoridades eclesiásticas griegas reconocían la primacía e influencia de la Iglesia ortodoxa rusa. Presentan la propuesta de crear en Moscú la escuela superior ortodoxa. Para este objetivo en los tiempos de Pedro, fueron enviados a Rusia los hermanos Sofroni e Ioanniki Lijudi, que cursaron sus estudios en la Universidad de Padua. Para someter a los pedagogos recién llegados a una prueba, les ofrecieron participar en una discusión sobre el sacramento de la eucaristía con el sabio polaco Yan Belobetski. Los hermanos ganaron la disputa, fortaleciendo su posición en Moscú, y cumplieron con su misión.

La escuela ortodoxa que les tocó dirigir fue inaugurada en Moscú en 1685 y contaba con veintiocho alumnos, a quienes impartían clases de lengua griega y de artes liberales. Dos años más tarde, con los medios del ierodiákono griego y del conde Golitsin, fueron construidos otros edificios para la escuela, que pasó a llamarse *Academia* de una manera todavía no oficial, y que tenía como objetivo preparar en primer lugar a los teólogos ortodoxos que podrían leer la *Sagrada escritura* y los escritos de los santos padres de la Iglesia en el original, y hacer nuevas traducciones y comentarios. Tres niveles de enseñanza o *escuelas* hubo entonces dentro de la academia: superior, medio e inferior. La escuela de escritura eslava y la escuela de escritura griega y latina constituían el primer y segundo niveles. Cuando los alumnos ya llegaban a dominar las lenguas, en el tercero Sofroni les daba clases de lógica, física aristotélica, poética, historia y retórica en griego y en latín. Partiendo de los manuales que los hermanos habían traído de Italia, empezaron a escribir sus propios libros para los alumnos desde una perspectiva ortodoxa. La retórica en su concepción, no era la ciencia que enseñaba a construir brillantes discursos que al mismo tiempo pudieran servir para el bien y para el mal, sino la que, inspirada por el Espíritu Santo, encaminaba a la sabiduría divina. No les dio tiempo a preparar los cursos de teología ortodoxa, pero sus elementos estaban presentes en sus enseñanzas. En 1694 los profesores griegos se vieron obligados a abandonar la Academia a causa de las intrigas de sus adversarios que simpatizaban con los latinos. Ellos ganaron la batalla contra los hermanos a pesar del prestigio que los dos habían obtenido en Moscú. A partir de aquel momento Sofroni se dedicó a la labor de corregir las traducciones

¹⁷ Véase: Игумен Иоанн Экономцев. *Православие. Византия. Россия*. Москва. “Христианская литература”, 1992.

de la Biblia al antiguo eslavo. Su puesto en la Academia lo ocuparon los alumnos que ya estaban bien preparados para seguir con la misión. No pudieron, por supuesto, sustituirlos por completo, les faltaban experiencia y sabiduría, y el nivel de la enseñanza se rebajó. Con la entrada del nuevo siglo, llegaron a la Academia los profesores de Kiev, que, influidos por los latinos, suspendieron la enseñanza de la lengua griega a cambio del latín. El nombre de la Academia fue transformado en el de Escuela Esclavo-Latina. Preocupados por este hecho, las autoridades eclesiásticas de Moscú volvieron a pedir a Sofroni que fundase la Escuela de lengua helénica en la parroquia de la Virgen de Kazán. Con el tiempo, la pasaron otra vez al edificio de la antigua Academia Esclavo-Grecolatina resucitando su nombre anterior.

Por su importancia, la fundación de la Academia Esclavo-Grecolatina en Rusia es equiparable a la creación de la Academia platónica de Florencia del siglo XV, un centro de estudios que sirviera para difundir la filosofía de Platón, la fuente que, gracias al esfuerzo de los miembros de dicha Academia platónica, dio empuje estético, científico e ideológico al desarrollo de la cultura renacentista. Al igual que el espíritu de esta Academia tuvo repercusión en la conciencia de figuras tan relevantes como Pico de la Mirándola, Paracelso, Copérnico, Galileo, Erasmo, Rabelais y Cervantes, el espíritu de la Academia Esclavo-Grecolatina en Rusia favoreció la formación de los primeros científicos, poetas y pensadores que representan el orgullo nacional: Lomonosov, Magnitski, Kantemir, Póstnikov. En el siglo XVIII se funda la Academia Espiritual de Moscú ubicada en el territorio del Monasterio de San Sergio, donde su director, el metropolitano Filaret, emprende la traducción de la Biblia al ruso moderno e impulsa el nacimiento de las ciencias histórico eclesiásticas.

La enseñanza religiosa dio lugar al nacimiento de la ciencia de la historia eclesiástica, de la filosofía de la historia nacional, de la teología ortodoxa moderna y de la filosofía religiosa. A partir del siglo XIX aparecen tales escritos sobre las relaciones entre el Bizancio y los países eslavos como *La Historia de la Iglesia greco-oriental desde la caída de Constantinopla hasta los últimos tiempos* de Kápterev, en tres volúmenes. Los profesores de la Academia Espiritual de Moscú siguen con la tarea de la interpretación del legado bizantino, y se inclinan hacia el hesicasmo: se dan a la tarea de la divulgación de los escritos de Simeón Nuevo Teólogo y de Gregorio Palama, de los hesicastas rusos como Feofano Zatvornik, etc. Los eslavófilos, escritores y periodistas, como Jomiakóv, Aksákov y los hermanos Kiréyevskiye, intentan reanimar la idea rusa medieval con el planteamiento del problema del destino histórico de Rusia. La segunda teoría mesiánica originada en Rusia, a raíz de la idea de la Tercera Roma originada por la caída de Constantinopla, fue el *paneslavismo*. Un concepto recurrente en la cultura rusa es, precisamente, “la idea rusa”, algo así como el referente espiritual o ideológico, que daría sentido a la existencia del país en el concierto histórico de las naciones, y dotaría de identidad a los que forman parte de él. La “idea rusa” es la idea de una misión universal de la ortodoxia rusa, fuertemente vinculada a la propia nacionalidad, como fuente de salvación para todo el mundo. Entre los literatos fue Gógol quién resucitó el bizantinismo ortodoxo en las letras rusas. En sus ensayos como “La reflexión sobre la litur-

gia divina” defiende la religión ortodoxa, vuelve hacia el ideal de la vida honrada cristiana y recuerda al clero ruso degenerado su misión espiritual. En sus escritos, en las novelas y cuentos describe la vida nacional rusa sumergida en la arbitrariedad e injusticia frente al ideal cristiano ortodoxo. La tradición de Gógol fue heredada por Dostoievski inspirado por la cultura religiosa popular y la comunicación con los monjes. La misión religiosa de Rusia ha sido expresada en su máxima claridad por el pensamiento profético de Dostoievsky al poner énfasis en la “misión universalmente humana del pueblo ruso”.

No obstante, aparte de la repercusión polifacético, positiva y provechosa de la “idea rusa” en el campo del pensamiento y la cultura, ésta idea ha dado origen a los proyectos utópicos como la idea de una Constantinopla rusa, de Danilevski. A finales del siglo XIX filósofos como Losski, Bulgákov y Florenski aportan nuevas ideas al pensamiento dogmático ortodoxo. Según Berdiáiev, contribuyen a la formación de una filosofía original, inspirada en el concepto del destino mesiánico del pueblo ruso, cuyos partidarios eran el eslavófilo, por un lado, y, por el otro, Soloviov y los poetas simbolistas. Soloviov pensaba que la misión histórica de Rusia no era temporal, terrenal, sino espiritual. Su “idea nacional”, su “idea rusa” era la superación de la raza, de la nación, hacia la hermandad de todos los hombres, a través del amor divino. En Soloviov observamos ya una clara tendencia a la síntesis religiosa de la espiritualidad ortodoxa y occidental en la expresión de la idea mesiánica rusa:

*La idea rusa, el deber histórico de Rusia exige de nosotros el reconocimiento de nuestra unión indisoluble con la familia universal de Cristo y la dedicación de todos nuestros talentos nacionales, a la realización final de la trinidad social*¹⁸.

Su idea era la de *divinohumanidad (Teandría)*. Soloviev parte de la conciencia de que el dogma central del cristianismo es la unión de lo divino y lo humano, sin confusión y sin división. La consecuencia de esta verdad es la regeneración de la vida individual, social y política a través del espíritu del Evangelio, y por tanto del Estado y la sociedad cristiana. En el período teúrgico de su obra en los años 1889-99, expresa pensamiento sobre la superación de la división de las Iglesias y sus esperanzas de alcanzar la unidad divinohumana a través del amor y del arte teúrgicamente concebido. Su pensamiento ha dado lugar al movimiento simbolista en Rusia, un movimiento no sólo estético, sino también mesiánico en su esencia. Para los simbolistas rusos de la época finisecular, la finalidad principal del arte era la transformación espiritual de la vida. El arte fue concebido como una energía teúrgica trascendental que influye poderosamente sobre el alma humana, y la encamina hacia la perfección divina. Este concepto ha dado lugar a las nuevas estéticas de la transformación con su magia de la palabra, aspiraciones mesiánicas y visión escatológica del proceso universal.

En fin, el ocaso del Bizancio fue, por un lado, catastrófico para el mundo cristiano oriental, pero, por otro, como una semilla arrojada al suelo apropiado, constituyó punto de partida importante para el Renacimiento espiritual de Rusia a la luz de la ortodoxia.

¹⁸ *Rusia y Occidente*, pág. 213.

DILIANA IVANOVA KOVÁTCHEVA
Universidad de Granada

La caída de Constantinopla y su reflejo en la cultura y literatura búlgaras

Han pasado 550 años de uno de los acontecimientos más importantes de la historia de la humanidad, la caída de Constantinopla en manos de los turcos. La desventura se abate contra la capital de Bizancio de manera inexorable en un momento histórico en que su Imperio está ya muy debilitado por las invasiones de este nuevo pueblo destinado a transformarse en el flamante Imperio señorial de Oriente, el de los turcos otomanos. La paulatina pérdida de territorios en los años anteriores a la toma de la capital, las guerras civiles internas en los mismos, que habían consumido las escasas fuerzas bizantinas, y la poca ayuda recibida de Occidente, hacen que se constituya prácticamente un cerco sobre Tracia, aislando a Constantinopla del resto del mundo. Cuando se produce la toma de la ciudad, en mayo de 1453, la vecina Bulgaria está desde hace casi 60 años convertida ya en una mera provincia del Imperio Otomano, y para el Sultán Mehmet II, Fatih (El Conquistador), ha llegado el momento de poner fin a lo que restaba del Imperio Romano oriental haciéndose con la preciada y deseada por todos “Manzana escarlata”, como él mismo llamaba a Constantinopla. Sobre la situación en la mítica y estratégica ciudad en los últimos años anteriores a la toma contamos con un significativo relato del español Pedro Tafur, aventurero que la visitó en 1434: “Sus habitantes son pocos; no van bien vestidos, sino miserablemente, mostrando la dureza de su suerte... El palacio del emperador ha debido ser magnífico, pero ahora se encuentra en tal estado, que, como el resto de la ciudad, revela los males que el pueblo ha sufrido y aún sufre... En el interior, el edificio se conserva mal, excepto el sector de los aposentos del emperador, la emperatriz y sus sirvientes, y aun éstos se apiñan en estrecho espacio. El boato en torno al Basileus sigue siendo magnífico, porque nada se ha suprimido de las antiguas ceremonias, pero bien considerado, es como un obispo sin sede”. Otro documento histórico significativo que nos aproxima al estado anímico vivido en ese momento histórico crucial son las conversaciones entre Constantino XI y Mehmet II antes de la conquista de la ciudad bizantina: “Cuando el tirano creyó que tenía todo lo necesario para tomar Constantinopla, envió un mensaje al emperador: todo está listo para el ataque y voy a ejecutar lo que hace mucho tiempo resolví. La suerte está en manos de Alá. ¿Qué queréis hacer? ¿Queréis salir de la ciudad con los grandes de vuestro Estado y sus bienes y que el pueblo

no sea maltratado y que vuestras gentes y las mías no reciban mal alguno? Si queréis defenderos hasta el fin, perderéis la vida y los bienes y el pueblo será conducido cautivo y dispersado por toda la tierra. El emperador, previo consejo de los suyos, respondió de esta forma a tal aviso. Si queréis vivir en paz con nosotros como vuestros antepasados lo hicieron con los nuestros, daremos a Dios muy humildemente las gracias. Vuestros antepasados honraron a los nuestros como a sus padres. Miraron a Constantinopla como a su patria y en ella encontraron asilo seguro en sus desgracias. Ninguno de los que osó atacarla gozó de larga vida. Poseed pacíficamente las tierras y plazas que a lo largo del tiempo nos habéis usurpado contra toda justicia. Imponednos un tributo tan pesado como os plazca y retiraos en paz. ¿Cómo aseguráis que en el momento en que pretendáis tomar la ciudad no vais a ser hecho prisionero? La entrega de la ciudad no depende de Nos ni de sus habitantes. Nuestra común resolución es no ahorrar nuestras vidas para nuestra defensa”. La invariable decisión del Sultán por la guerra se refleja en la última carta que le envía Constantino XI: “Ya sé que has optado por la guerra y no puedo persuadirte con juramentos ni con palabras halagüeñas, haz lo que quieras; en cuanto a mí, me refugio en Dios y si está en su voluntad darte esta ciudad, ¿quién podrá oponerse?... Yo, desde este momento he cerrado las puertas de la ciudad y protegeré a sus habitantes en la medida de lo posible; tú ejerces tu poder oprimiendo pero llegará el día en que el Buen Juez dicte a ambos, a mí y a ti, la justa sentencia”¹. Pocos días después, Constantinopla es ya turca. La basílica de Santa Sofía será convertida en Mezquita y el *crisotriclinium* imperial en Serrallo.

Este hecho provoca un tremendo impacto en todo el mundo, pero más directamente en los pueblos que habían constituido la órbita inmediata del Imperio, como es el caso de Bulgaria. Este país balcánico que gracias a la influencia cultural y religiosa de Bizancio había puesto las bases para la constitución de su Estado, tras la toma de Constantinopla vive unos años de total desorientación. Primero ha perdido su independencia, cayendo en manos del pueblo opresor a finales del siglo XIV, y medio siglo después con la Caída de la capital del Imperio Bizantino, centro de la ortodoxia griega, pierde las últimas esperanzas de recuperarla. Es cierto que las relaciones búlgaro-bizantinas han pasado por momentos delicados y otros de complicidad, pero es innegable que Bizancio ha constituido para Bulgaria un punto de referencia fundamental en la consolidación de su entidad religiosocultural. Durante la dominación turca, las relaciones con la lengua y la cultura griegas se transforman notablemente. En lo social, el Imperio turco no reconoce nacionalidades, sino sólo religiones. Así, los territorios cristianos, aunque sometidos a los turcos, se encontraron bajo la autoridad eclesiástica del patriarca de Constantinopla, convertido en alto funcionario de la Sublime Puerta, y los cargos administrativos del

¹ Ducas, “Histoire des empereurs Jean, Manuel, Jean et Constantin Paléologues”, en *Histoire de Constantinople*, tom. X, París, págs. 384-385. Recoge A. Lozano y E. Mitre, *Análisis y comentarios históricos. I. Edad Antigua y Media*, Madrid, 1978, pág. 230.

Imperio fueron ocupados por los fanariotas, griegos del barrio constantinopolitano de Fanar. El griego, bajo la dominación otomana, se impone en Bulgaria como lengua de cultura, prohibiéndose la utilización y divulgación de libros en búlgaro. Este hecho hace que numerosos escritores búlgaros, como Gregorio Tsamblak, Konstantín Kostenechki, Mateo el Gramático y muchos más, se vayan del país con sus libros hacia otros pueblos eslavos donde existan condiciones más favorables para su divulgación. De este modo la literatura búlgara se conserva fuera de sus fronteras experimentando una gran influencia sobre los pueblos serbio, lituano, moldavo, rumano y ruso. Dentro del país las creaciones son muy escasas y se agrupan en temas históricos y eclesiásticos, bajo las formas oral y escrita. No existe ninguna obra íntegra dedicada a la Toma de Constantinopla por los turcos, pero sí existen alusiones y menciones más o menos puntuales sobre este hecho. En primer lugar me referiré a la tradición oral, y más concretamente al género de las canciones históricas. Existe un gran número de canciones referidas a la valentía del último zar búlgaro, antes de la invasión turca en Bulgaria, Ivan Shishman (1371-1393), representado como un santo de connotaciones similares a un *herós* griego, mientras que los invasores son identificados con la “serpiente encolerizada”, o “el dragón cruel”. Más tarde, ya en tiempos de la Caída, en estas canciones comienzan a aparecer personajes como los “jenízaros”, palabra que proviene del turco “yen-yeri”, tropas nuevas. Estos *yeniyeri* eran hijos de campesinos búlgaros o serbios, en su mayoría, que capturados por los turcos desde pequeños eran instruidos en la religión y la servidumbre del Sultán. Precisamente estos jóvenes, de origen campesino, formaron las tropas más temibles del Imperio Turco y su actuación fue determinante en la toma de Constantinopla. En el folclore búlgaro encontramos algunos testimonios de este hecho en la canción: “El jenizaro echa de menos su casa”, donde un joven búlgaro narra que después de la Toma, en el banquete organizado para celebrar la victoria, le pide al Sultán que le deje libre para poder regresar a su tierra. Existen también leyendas referidas a una minoría griega que aún en nuestros días habita la mitad norte de Bulgaria, los *karakachani*. De ellos se dice que fueron los últimos defensores de Constantinopla que ante la inminente invasión huyeron de la ciudad. Los dirigentes de estos grupos decidieron que en conmemoración de tan significativa pérdida y en señal de luto debían llevar vestimentas negras, color que se trasladará a sus rebaños, de los que sacrificaban las ovejas blancas hasta quedar únicamente las negras. Su nombre proviene del turco “kara”-negro, “kachan”-fugitivo.

Las alusiones que existen en la literatura escrita se encuentran en su mayor parte dentro de textos de carácter religioso, aunque también las encontramos en textos de carácter histórico como es el caso de la “Crónica búlgara anónima” que data del siglo XV. La narración cuenta desde la toma de la capital búlgara, Veliko Tǎrnovo, por los turcos y la captura del zar Ivan Shishman por Bayazeto. Pero dentro del texto hay una parte donde el turco habla de sus aspiraciones por conquistar Constantinopla:

Боязид застава на високо място и като видя “Света София”, каза на своите велможи: “Там ще направя жилища за себе си и за моите жени”. Така също и всички велможи си разпределяха да си направят жилища в светите църкви. (Bayazeto subió a un lugar alto desde donde se veía “Santa Sofía” y dijo a sus subordinados: “Allí haré un palacio para mí y mis mujeres”. Del mismo modo sus súbditos se repartieron las demás iglesias para hacer de ellas sus casas).

Otro texto que recoge este hecho es el escrito del siglo XV de Bladislav el Gramático, titulado *Reconstrucción del Monasterio de Rila y el traslado de los restos de Ivan Rilski*. El tema principal son las dificultades que encuentran los búlgaros que trasladan estos restos santos a través de unos territorios dominados por los musulmanes, desde Veliko Tǎrnovo hasta el Monasterio citado; pero no pasan desapercibidos los ecos ocasionados por la reciente caída de la capital bizantina, que sumergen a la población en un estado anímico escatológico. A estos trágicos acontecimientos se añade que se extiende por Bulgaria la creencia bizantina de que el final de los tiempos está cerca. La basílica cristiana de Santa Sofía una vez ocupada por los musulmanes se transforma en mezquita, cumpliéndose así las predicciones hechas por el erudito Metodio Patarski, según las cuales “el hijo del Anticristo entrará en Jerusalén y se aposentará en el templo de Dios”.

En la literatura renacentista búlgara, a finales del siglo XVIII, encontramos también ecos sobre la consecuencia que la toma de Constantinopla tuvo para el pueblo búlgaro: a la imperante búsqueda de la identidad nacional se unió la imposición de la lengua griega y prohibición de la lengua vernácula, suscitándose un rechazo entre la población que acentuó sus ansias de reafirmación nacional. El más claro ejemplo de este hecho lo encontramos en la obra paradigmática del citado renacimiento: la *Historia eslavobúlgara*, de 1762, de Paisii Hilendarski, primer libro que inicia el renacimiento etnonacional en el país balcánico. Rompiendo con los géneros tradicionales de la literatura religiosa, Paisii pretende recordar el glorioso pasado del pueblo al que pertenece, animándolo a que conserve y cultive su lengua contra las tendencias de la helenización, consentida por el pueblo otomano dominante (“algunos no quieren saber de su procedencia búlgara, de su lengua y de sus compatriotas, volviéndose hacia otras culturas. No aprenden a leer y a hablar en su lengua vernácula sino que hablan en griego y se avergüenzan de llamarse búlgaros. ¡Oh, irracionales! Yo he leído muchos libros y durante mucho tiempo busqué sin encontrar escritos. En un manuscrito de un tal Mauribur, de procedencia latina, que ha traducido del griego una breve historia de los reyes búlgaros en la que apenas aparecen los nombres de todos ellos, se afirma que los griegos hablan con envidia y odio de los búlgaros, en sus escritos ni siquiera reflejan los actos valientes y gloriosos del pueblo búlgaro y de sus reyes, así que, muy brevemente y para no avergonzarse demasiado, escriben que los búlgaros les han vencido en numerosas ocasiones e incluso que les han cobrado onerosos tributos”).

En conclusión, la caída de Constantinopla en manos de los turcos supone un punto de inflexión en la historia no sólo del espacio ocupado por el imperio desaparecido sino de la de toda Europa, por cuanto que la ocupación definitiva de los otomanos de esta zona estratégica supuso la interrupción de las rutas comerciales que desde toda Europa se dirigían hacia Asia en busca de numerosos productos entre los que cabría destacar las especias, lo que obligó a buscar otros caminos para llegar hasta ellas, propiciando itinerarios alternativos que circunvalando la tierra llevarían a la Corona española al descubrimiento de un nuevo mundo. Este hecho justifica que el año 1453 se haya convertido en el símbolo cronológico del cambio de la Edad Media a la Moderna. Por desgracia, de este futuro prometedor que se abría para Occidente no participaría el pueblo búlgaro como tantos otros del sureste de Europa, sumidos durante varios siglos a la férula del Islam.

BIBLIOGRAFÍA

ТАФУР, Р.: Andanzas e viajes de un hidalgo español, Madrid, ed. Marcos Jiménez de la Espada, 1995.

АНГЕЛОВ, П.: България и българите в представите на византийците, София, 1999.

БАКАЛОВ, Г.: Возантия културно-исторически очерци, София, 1999.

ГЮЗЕЛЕВ, В.: Извори за средновековната история на България (VII-XVв.) в австрийските ръкописни сбирки и архиви, София, 1994.

ЗАИМОВА, Р.: Европейската и балканска историография-идейни успоредици (XV-XVIIв.) София, 1995.

ЗЛАТАРСКИ, В.: История на Българската държава през средните векове, т.1, София, 1994.

ЗЛАТАРСКИ, В.: Хронолигически ред на по-главните събития от старата българска история, София, 1924.

КРИСТАНОВ, ИВ., ДУЙЧЕВ ИВ.: Естествознанието в Средновековна България, Сборник от исторически извори, София, 1954.

ПОЛЫВЯННЫЙ, Д.: Культурное своеобразие средневековой Блпгарий в контексте византийско-славянской общности IX-XV веков, Иваново, 2000.

MANUEL RUZAFÁ GARCÍA
Universitat de València

Repercusiones en Valencia de la caída de Constantinopla: el asalto a la morería de 1455*

Nuestra aportación al presente congreso internacional *Constantinopla: 550 años desde su Caída*¹, analiza una de las repercusiones ocasionadas en el mundo mediterráneo, y en la ciudad de Valencia concretamente, por la conquista de Constantinopla.

Occidente, a mediados del Cuatrocientos, quedó sorprendido por los acontecimientos del Este, donde un mundo también cristiano, el bizantino, iba a desaparecer lenta y progresivamente, a manos de un renovado Islam, ahora turco, convertido en rival destacado de la Cristiandad occidental. Muerte lenta, anunciada incluso, pero con un estremecimiento que golpeó las conciencias y las sensibilidades occidentales: la *caída* de Constantinopla en 1453. Unos sucesos todavía lejanos, pero que no tardarían en exigir una intervención y un compromiso occidental mucho más firme y resuelto.

Ante nuestros ojos, aparece un distante universo bizantino que era respetado en Occidente, ante todo por su prestigiosa y refinada cultura –aunque apenas se entendía: había graves dificultades de comunicación entre dos espacios cristianos donde el latín y el griego dominaban respectivamente cada área de manera casi absoluta–, del que se recelaba, también, y al que, en el fondo, se desconocía profundamente.

El espacio de civilización griego, fuertemente helenizado por lo demás, iba a ser literalmente barrido por la nueva y arrolladora fuerza surgida de un Islam hasta entonces dividido, dominado por los pueblos de las estepas, islamizados o no, y antes por los propios cruzados: los *francos*; es decir, los occidentales.

* Esta comunicación se inserta en el proyecto de investigación *Ciudades portuarias y regiones económicas en el Mediterráneo de la Corona de Aragón*, realizado por el equipo de trabajo del que formamos parte, en el Departamento de Historia Medieval de Valencia, dirigido por el Prof. P. Iradiel Murugarren y financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología, para el período 2002-2004, referencia: BHA 2002-03387.

¹ Encuentro organizado por el *Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas*, en Granada, del 4 al 6 de diciembre del presente año 2003.

Un Islam percibido hasta entonces, por la Cristiandad europea, como un débil y apagado recuerdo de días gloriosos aunque oscuros para Occidente, con un pasado espléndido pero viviendo un presente claramente estancado. Supeditado, en muchos aspectos, a los “occidentales”, sobre todo en sus intereses económicos y, algo menos, también políticos.

El hombre occidental parecía contemplarse a sí mismo como el único señor del Mediterráneo. La caída de Constantinopla, el mayor exponente quizás de la expansión turco-islámica, hasta 1453, de cara a Occidente, le despertó de manera abrupta, casi sorpresiva de esa ensoñación de dominio a la que, por otro lado, no pensaba renunciar en absoluto.

Y sin embargo, esos turcos, *turkiš*, un sinónimo arabo-islámico de nuestro *bárbaros*, se convertían durante el Cuatrocientos en un nuevo y dinámico poder, organizado bajo parámetros “modernos” –y no sólo en sus aspectos bélico, militar o administrativo–, capaz, por lo demás, de unificar políticamente la totalidad del Islam; lo que, además, pareció estar a punto de cumplirse, tanto en occidente como hacia oriente, en el siglo XV y buena parte del XVI. Este pueblo cumplió, además, un objetivo islámico sobresaliente: la toma de Constantinopla.

Ciertamente, en el imaginario colectivo mental de la civilización islámica fue ésta una de las mayores pruebas, por parte de los turcos otomanos, de la “rectitud” de su fe y su correcta ortodoxia *sunní*; algo que significó, para los “buenos musulmanes”, la victoria frente a los idólatras, sobre los no creyentes. Un argumento manejado siempre por los sultanes de la *Sublime Puerta* frente a los propios enemigos y opositores del interior. Así, por ejemplo, los *Safawíes*, imanes *šī'ies* que gobernaron Persia, grandes rivales de los otomanos².

Constantinopla y su imperio habían sido siempre un objetivo, el primordial, pero también representó un formidable bastión, contra el que se estrellaron infructuosamente califas como ‘Umār (634-644) o Sulaymān (715-717), así como otros gobernantes y gobernadores, como Maslama³, del Islam que igualmente lo intentaron sin éxito alguno: califas omeyyas y abasíes, sultanes turcos silyuqíes o del *Rūm*, *janes* o *atabegs*, ya mongoles ya islamizados⁴. Se resistió, sin embargo, para los musulmanes la toma de Constantinopla, hasta 1453. Después llegará el paso de las tierras de Bizancio y su

² De origen *turcomano*, procedentes del Azerbaiyán, irrumpieron como *gāzīs* o guerreros, estructurados en cofradías *sufíes*, en el mundo islámico; aquí entrarán en contacto con las sectas *šī'ies*. Realizan algaras en Georgia y el Cáucaso durante el siglo XV, al calor del desmembramiento de los *Timúridas*, presionando también en Mesopotamia y el Irán *Arabí* (Occidental). Conquistaron Tabriz en 1501, con Ismācīl, gran maestre de la orden, en Irán, ocupando, en poco tiempo, la totalidad de Irán así como las regiones del Kurdistán, Jurasán, Sistán y el Fars. De esa forma, constituyeron un gran imperio, situado entre los turcos otomanos, los pueblos caucásicos, tártaros y mongoles de las estepas del Asia Central y los *mogoles* del sultanato de Delhi, en nuestra época Moderna. Se adhieren al *šī'ismo duodecimano*, declarado religión oficial en su imperio. Cf. K. Armstrong, *El Islam*, Barcelona, Mondadori, 2001, págs. 176-184.

³ Hermano del propio califa Sulaymān. Cf. R. Mantran, “La expansión musulmana (siglos VII al XI)”, *Nueva Clío. La Historia y sus problemas*, vol. 20, Barcelona, Labor, 1973, 68 (sobre los asedios a Constantinopla, págs. 66-68).

⁴ Cf. R. Grousset, *El imperio de las estepas*, Madrid, EDAF, 1991.

área de influencia, de buena parte, en definitiva, del mundo grecohelénico, anclado en el Mediterráneo Oriental y las tierras de Asia Anterior, al poder y dominio del Islam, de la *'umma*. Sin embargo ahora, tras 1453, se estaba formando un nuevo Oriente Próximo, confin, a la vez, del extremo mediterráneo asiático.

Definitivamente, con el Imperio Otomano surgirá un gigante político, económico y cultural en el Este de Europa, circunstancia de la que pocos occidentales supieron o quisieron percibirse, preocupados por sus intereses concretos e inmediatos. Era, probablemente, el peaje que debía pagarse por el doloroso alumbramiento y primer desarrollo de los estados.

Pocos poderes occidentales trataron de oponerse, salvo los Papas, algunos gobernantes cristianos, como los monarcas de Aragón o Hungría y, más tarde aún, los propios emperadores romano-germánicos, los Austria, así como los feudales eslavos, príncipes o señores recién englobados en el mundo y el imaginario de la Feudalidad que luchaban para evitar ser absorbidos por la “marea turca”. Unidos todos por sus implicaciones directas con el “problema turco”, o sea, con la necesidad de hacer frente e intentar detener una expansión que parecía no tener fin.

Existieron importantes y abundantes también implicaciones a corto y medio plazo que se derivaron del acontecimiento puntual que representó la *caída* de Constantinopla. Ciertamente, un hecho histórico puntual parece capaz de alterar todas las circunstancias regulares de su tiempo. Algo que se cumple sobradamente con la conquista, a manos de los turcos del sultán Mehmed *Fātih*⁵, el conocido, entre nosotros, como Mehmet II *El Conquistador* (1451-1481), de la antigua Constantinopla –la actual ciudad de Estambul, entonces capital de Bizancio, el longevo heredero del Imperio Romano de Oriente– en 1453. Tras un largo asedio que duró entre el 6 de abril y el 29 de mayo de 1453. Esta última fecha, es considerada tradicionalmente como la de la conquista. Efectivamente, el día 29 de mayo, las tropas turcas entraban al asalto en la ciudad, por un recorrido que todavía hoy, se puede recordar⁶.

Su víctima, fue el Imperio Bizantino, con su capital, Constantinopla, al frente. Un antiguo estado mediterráneo y una auténtica “gran potencia” de todo el período medieval. Un poder, además, político, económico, con una estructura social y una peculiar civilización mediterránea oriental, de origen latino y bases profundamente

⁵ Existe una abundante bibliografía sobre los orígenes de los Turcos Otomanos. Cf. Cl. Cahen, “El Islam. I.”, *op. cit.*, págs. 316-319. G. E. Von Grunebaun, “El Islam. II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días”, *Historia Universal Siglo XXI*, vol. 15, Madrid, 1971, págs. 34-49. H. Bresc – P. Guichard – R. Mantran, *Europa y el Islam en la Edad Media*, Barcelona, 2001, págs. 227-228. E. Manzano Moreno, *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*, Madrid, 1992, págs. 184-185.

⁶ Para una aproximación rápida a esta conquista, desde diversos ángulos, cf. J. A. García de Cortázar – J. A. Sesma, *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Madrid, 1997, págs. 784-787. M. Tangheroni, “Il Mediterraneo bassomedievale”, F. Benigno y otros, *Storia medievale*, 2ª ed., Roma, Donzelli, 2000, págs. 478-481. S. Claramunt, *Las claves del Imperio Bizantino, 395-1453*, Barcelona, 1992, págs. 59-60. J. Faci Lacasta, *Introducción al mundo bizantino*, Madrid, 1996, págs. 78-82. F. G. Maier, “Bizancio”, *Historia Universal Siglo XXI*, vol. 13, Madrid, 1974, págs. 326-380. G. Ostrogorsky, *Historia del Estado Bizantino*, Madrid, 1984, págs. 461-562. A. Ducelier, *Bizancio y el mundo ortodoxo*, Madrid, 1992, págs. 453-511. G. E. Von Grunebaun, “El Islam. II”, pág. 41.

griegas y helénicas. Sin embargo, la potencia bizantina sucumbirá a lo largo del XV frente el empuje arrollador de los *gāzīs* y *jenízaros* herederos de Osmán⁷.

Para los occidentales, el destino de Bizancio había sido el resultado de un envejecimiento cultural y humano inexorable, idéntico en sus comunidades humanas y sus elites políticas, como reflejaba la fuerte decadencia de los Paleólogos, en especial de su último representante, Constantino XI⁸.

Pero también se adivinaba un castigo de Dios por las divisiones religiosas y políticas de los cristianos aunque, sin embargo, harán bastante poco por resolverlas. Era la condena de los que se habían separado aquel lejano 1054, de la mano del patriarca Miguel Celulario, testimonio, tan sólo, de una diferencia congénita, me atrevería a decir, de la primera Cristiandad tras su representación romana y mediterránea. El fin de un mundo brillante pero, en el fondo, bastante alejado e incluso hostil, el de los *cismáticos griegos* a ese rutilante Occidente, dividido pero emergente, que apenas acaba de lanzarse a la conquista del Planeta. La argumentación se mantiene, desde finales del XV hasta nuestros días, repetida machaconamente por todos los historiadores.

En Occidente, las implicaciones de la caída de Constantinopla fueron abundantes y de carácter notable. Hablemos, pues, de una consecuencia casi inmediata a nivel temporal, en junio de 1455, y espacialmente al otro extremo del Mediterráneo, en Valencia. Será el asalto a la morería de Valencia. Por supuesto, no fue esta causa, la pérdida de Constantinopla a manos cristianas, la única circunstancia que concurre en los acontecimientos que envuelven el asalto del barrio mudéjar valenciano, existirán otras diversas motivaciones que, más adelante, tendremos ocasión de exponer y analizar.

Volvamos ahora, un momento más, a la respuesta de Occidente. Destaca por la escasa e ineficaz reacción cristiana. Ideológicamente exaltada, sobre todo, con la llegada de refugiados a las ciudades occidentales, a Valencia incluso, una lenta diáspora a la que se sumaron, a lo largo de todo el amplio fin del siglo XV, cristianos griegos y de procedencia mediterránea oriental. Aún así, una respuesta vibrante en cuanto a las palabras pero muy limitada en los hechos, en el terreno político sin ninguna reacción común, vista casi como quimérica, por parte de la Cristiandad. A pesar, incluso, de la rápida amenaza turca a los litorales adriático, norteafricano y, algo después, mediterráneo occidental.

Tan sólo intentos de cruzada lentos y complejos, sin ningún resultado preciso. El desinterés de la mayoría de los estados y sus gobernantes, la carencia de recursos ante una empresa costosa y de estrategia problemática, en el terreno diplomático y militar,

⁷ ‘Uṭmān I Gāzī (ca. 1290-1326), primer *beylik* o caudillo, es considerado como el iniciador de la dinastía otomana. Cf. Cl. Cahen, “El Islam. I”, *op. cit.*, págs. 314-316. G. E. Von Grunebaun, “El Islam. II”, págs. 15-32, pág. 15. H. Bresc, *Europa y el Islam en la Edad Media*, págs. 210-211. E. Manzano, *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*, págs. 182-183.

⁸ Cf. E. Patlagean – A. Ducellier – C. Asdracha – R. Mantran, *Historia de Bizancio*, Barcelona, 2001, págs. 266-282; especialmente págs. 276-279.

la lejanía bizantina y, en definitiva, las preocupaciones cotidianas, agobiantes para la mayoría de las sociedades y sus grupos en Occidente, consagraron una separación secular obvia. No obstante, debe recordarse que la conquista de la capital bizantina, ya entonces otomana, dará lugar a una convocatoria de cruzada, propugnada por diversos Papas. Entre ellos, uno valenciano, un Borja, Calixto III, que fue apoyado, a pesar de sus notorias discrepancias de intereses en la propia Italia, por el rey de Aragón, Alfonso V⁹.

Esta cruzada, en concreto su convocatoria y predicación, es la que tuvo una derivación imprevista: el asalto por parte de la masa popular de la morería de la capital, una *aljama* que vivía en Valencia desde el momento mismo de la conquista, en 1238, con unas relaciones específicas con la población cristiana¹⁰.

Las conexiones y relación entre la conquista de Constantinopla y el fin del Imperio Bizantino de los Paleólogo, a partir de 1453, y el asalto a la morería, al barrio de población mudéjar, de Valencia en junio de 1455 fueron, en nuestro punto de vista y a partir de nuestras investigaciones, directas. Por ello hemos decidido aportar la presente comunicación que, lejos de abordar de soslayo una problemática de historia local que se inserta en un tema de estudio de índole general, operación que puede resultar cosmética si no difícil, pretende enlazar, ante todo, ambos acontecimientos, incluyéndolos en un contexto general de historia del mundo mediterráneo en la década de 1450.

Y precisamente por las implicaciones de ambos hechos, a los que, sin duda alguna, podrían añadirse otros de carácter regional o local en las riberas de nuestro mar, cambiará sus perfiles e incluso una posición tradicional y finisecular de centro económico, social, cultural y político, de los mundos cristianos, latino y griego, como también del mundo musulmán, reverdecido con la lenta aunque inexorable normalización unificadora otomana.

1. El mundo mediterráneo en los años de 1450.

Desde entonces, con la caída de Constantinopla, ese mundo mediterráneo comienza a sufrir una fuerte perifерización que en la actualidad pretendemos recomponer frente a un mundo de fuerte predominio atlántico. Ese Atlántico que fue el hijo, precisamente, del sueño de Ulises del hombre del Mediterráneo, situándonos en la órbita de las sugerencias planteadas por autores como J. E. Ruíz-Doménec¹¹. Cambios de consecuencias fundamentales, en esos años centrales

⁹ Cf. el excelente estudio de Miquel Navarro Sorní, *Calixto III de Borja y Alfonso El Magnánimo frente a la Cruzada*, Valencia, Ayuntamiento, 2003. Sobre la actitud e intereses de Alfonso V de Aragón, A. Ryder, *Alfonso V el Magnánimo. Rey de Aragón, Nápoles y Sicilia, 1396-1458*, València, 1992; del mismo autor, cf. *El reino de Nápoles en la época de Alfonso el Magnánimo*, València, I.V.E.I., 1987.

¹⁰ Para una visión rápida del asalto a la morería de Valencia en 1455, cf. M. Ruzafa, "Façen-se cristians los moros o muyren!", *Revista d'Història Medieval*, 1 (1990), Valencia, págs. 87-110.

¹¹ J. E. Ruíz Doménec, "El sueño de Ulises: la actividad marítima en la cultura mediterránea como un fenómeno de estructura, en B. Gari (ed.), *El mundo mediterráneo en la Edad Media*, Barcelona, 1987, págs. 253-284. *Idem.*, "Significación del Mediterráneo en la Edad Media. Primer fragmento: cuestiones de

del Cuatrocientos, que marcan el fin de una época y de costumbres seculares en cuanto a rutina mental y económica, señalando el nacimiento de la Modernidad y el fin de la época medieval. Tal vez Kéller¹² o el propio Braudel¹³, por citar tan sólo los historiadores más representativos y, a la vez, dispares, no se encontraban tan distantes en el tiempo de las ideas como una primera mirada rápida podría suponer.

El cierre de los contactos entre las riberas occidental y oriental del Mediterráneo no parece, sin embargo, tan determinante ni inmediato como, a primera vista, puede pensarse. Añadiremos que tampoco lo fueron entre los dos lados norte y sur, el cristiano y el musulmán. Ni los poderes coetáneos, entre ellos, los propios sultanes otomanos, ni las elites mercantiles se resignaron a una fuerte regresión, casi decadencia, que no sólo se provoca por el desarrollo pujante del Atlántico o el Índico sino también por las propias condiciones de un medio mediterráneo estancado, con escasos recursos propios y fuerte dependencia de los océanos que lo rodean hasta, casi, asfixiarlo.

Numerosos mercaderes trataron, a partir de 1450, de luchar contra una lenta atonía económica, tanto interna, de las propias regiones mediterráneas, como de la navegación, intercambios y contactos entre sus diversas zonas. Todavía existen áreas que se resisten, así, el litoral valenciano o ibérico e Italia. Pero el cierre de la circulación, sobre todo de hombres, aunque nunca será completa sí resultará bastante acusada.

Definitivamente, una triste realidad que parece abatirse sobre las riberas del *Mare Nostrum* a partir de la década de 1460, forzando a sus territorios ribereños a volverse a su interior, buscando nuevas expectativas, otros horizontes terrestres o marítimos: Atlántico, Índico, las míticas Indias, cuando no Castilla, el interior ibérico, Europa, África, Asia o América...

Los tiempos buenos del Mediterráneo, su papel como centro de civilización, parecen, pues, tocar a su fin¹⁴.

Después de 1453, la confrontación entre la Cristiandad y el Islam se traslada, cambia y produce un alineamiento progresivo que sacude los cimientos del mundo

lectura", *Revista d'Història Medieval*, 3 (1992), Valencia, págs. 11-25.

¹² Nos referimos a una de sus más paradigmáticas obras. Cf. C. Keller, (Cellarius), *Historia Medii Aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam*, 1688, Jena, J. Bielkii impr., 1698.

¹³ F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2ª ed. revª. y aumentada, 2 vols., París, A. Colin, 1966. Primera edición francesa: París, A. Colin, 1949. Traducciones castellanas: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2ª ed., 2 vols., México, 1976. Existen, según nuestros datos, en castellano 2 ediciones y 3 reimpresiones de 1980, 1987 y 1993.

¹⁴ Un episodio final, en época de Alfonso V de Aragón, se estudia en M. Ruzafa, "La corte de Alfonso V, eje vertebrador de intercambios económicos y circulación de élites entre Valencia y Nápoles (1440-1458)", *XVI Congreso Internazionale di Storia della Corona d'Aragone*, Nápoles, 2000, II, págs. 1.161-1.172.

mediterráneo por completo. Desde las costas tunecinas, berberiscas, magrebíes, valencianas y de todo el litoral ibérico castellano, portugués o granadino, así como el italiano, adriático o el mar e islas griegas, hasta las costas del Asia Menor, sirio-libanesas, egipcias, libias, por no hablar del propio Mar Negro y sus estrechos, los signos del cambio no cesan de proclamarse.

Tanto a partir de las declaraciones papales, de los monarcas y gobernantes o las *fatwàs*, como en la creciente piratería y las dificultades de un comercio, sin embargo todavía vivo, el Mediterráneo parece cerrarse, compartimentarse. ¿Qué relación tuvo, en todo esto, la sumisión del mundo helénico? Es una pregunta que los historiadores, desde el siglo XIX y con diferentes puntos de visión, fuentes y metodologías, han intentado responder con fortuna desigual¹⁵.

Evidencias oscuras, aunque no en términos absolutos. Repasemos ahora nuestro referente más inmediato: el reino de Valencia, un territorio ligado a la Corona de Aragón y volcado a su referente mediterráneo vital.

2. La Valencia contemporánea a la caída de Constantinopla.

Un doble análisis marcará nuestra visión, por otra parte breve. En primer lugar, la percepción del contexto global valenciano. Por otra parte, la realidad social de una Valencia cristiana en la que vive –y se convive con– una importante comunidad mudéjar y, algo menor, también hebrea.

Debe añadirse, además, el extraordinario peso de su capital, Valencia, que, desde 1380 se ha convertido en puerto mediterráneo de primera magnitud, empujando el desarrollo del conjunto de un País que crece de manera más lenta y, a nivel comarcal, de forma desigual; donde el litoral predomina y termina por subordinar y *complementarizar*, a nivel político, económico y social, a unas zonas interiores más pobres, menos dinámicas.

Y el espacio de una feudalidad que en Valencia, tras la conquista del XIII, vivió el primer empuje de la feudalización, a principios del XIV, una fuerte crisis, acompañada por importantes procesos de reconversión, entre 1330 y 1370, se está consagrando como una economía moderna y dual: agraria y, a la vez, manufacturera y comercial. Esa Valencia fue capaz, desde 1430, de ir progresivamente ocupando el espacio rector asumido, en otro tiempo por Barcelona y Cataluña dentro del

¹⁵ En la redacción de este apartado nos ha sido de bastante utilidad la consulta de algunas obras que, a continuación, expresamos. Cf. I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, 1979; P. Chaunu, “La expansión europea (siglos XIII al XV)”, *Nueva Clío. La Historia y sus problemas*, Barcelona, 1972, pág. 26; M. Del Treppo (ed.), *Sistema di rapporti ed élites economiche in Europa (secoli XII-XVII)*, Napoli, 1994; G. Jehel, *La Méditerranée médiévale de 350 à 1450*, Paris, 1992; M. Balard – A. Ducellier (dirs.): *Le partage du monde. Échanges et colonisation dans la Méditerranée Médiévale*, Paris, 1998; J. Aurell (ed.), *El Mediterráneo medieval y renacentista, espacio de mercados y de culturas*, Pamplona, 2002.

conjunto de una Corona de Aragón que, además, ha desarrollado una auténtica conexión italiana en Nápoles y Sicilia¹⁶.

En ese sentido, Valencia y su reino, con evidentes contrastes, pueden volcarse al mundo ibérico castellano, andaluz y portugués. Polo de atracción de emigrantes, sobre todo la ciudad de Valencia, durante el siglo XV se convierte en una de las urbes más pobladas de Europa, alcanzando casi los 100.000 habitantes, siendo uno de los centros económicos y sociales ibéricos y sur-mediterráneos más activo¹⁷.

Los cambios en el poblamiento, tanto urbano como rural, tienen su gran momento en el siglo XV. A destacar, no sólo el progreso de la capital, sino también el avance de una serie de ciudades medias, como Alacant, Xàtiva, Castelló, Orihuela o Segorbe; a las que acompañaron un conjunto de villas, como Alzira, Bunyol o Elda, por ejemplo, de tamaño medio pero importantísimas funciones de complementariedad, auténticos centros de redistribución, mercados y activas vías comerciales.

En una frase, la red urbana, heredada de época islámica¹⁸, se estaba recomponiendo y vigorosamente, por cierto, en virtud de las nuevas exigencias de la economía y la vida social, de una Valencia rotundamente volcada al Mediterráneo pero sin olvidar su área montañosa interior peninsular, Aragón o Castilla.

Junto a esta activa red urbana y a la par, un claro avance de un mundo rural cada vez más integrado en el conjunto económico. El reverdecimiento de los campos así como la recuperación demográfica y de las actividades agrícolas por parte de un campesinado cristiano y mudéjar¹⁹, permitió crear una sólida base que abastecía los intercambios y alimentaba al conjunto de los casi 250.000 habitantes, de los que, por cierto, nosotros calculamos en casi 100.000 el número de mudéjares, que componen el reino de Valencia en esos tiempos de tránsito del *otoño* medieval al alto Renacimiento, de progresivo triunfo de la Modernidad.

Es en los juegos del intercambio donde el papel de Valencia se convierte en uno de los principales protagonistas de la época. Las rutas, por mar y por tierra, que nutrían a Valencia, como centro redistribuidor y, a la vez, suministrador de mercancías y artículos

¹⁶ Para una visión general de Valencia, cf. P. Iradiel, “El segle XV: l’evolució econòmica”, E. Belenguier, coord., *Història del País Valencià*, Barcelona, Edicions 62, 1989, vol. II, 267-324; A. Furió (ed.), *València, un mercat medieval*, València, I.V.E.I., 1985; A. Furió, *Història del País Valencià*, València, Edicions Alfons el Magnànim, I.V.E.I., 1995, págs. 159-231.

¹⁷ Cf. G. Navarro Espinach – D. Igual Luis – J. Aparici Martí, “Los inmigrantes y sus formas de inserción social en el sistema urbano del Reino de Valencia (siglos XIV-XVI)”, *Revista d’Història Medieval*, 10 (1999), págs. 161-199. De este mismo número, cf. el dossier “La población urbana en tiempos de crisis”, coordinado por E. Cruselles, págs. 7-264, y el Tema a Debat sobre la obra reciente de Roser Salicrú, acerca de la Corona de Aragón y el Reino de Granada, citada en la nota siguiente, que coordinamos nosotros mismos, págs. 265-327.

¹⁸ Sobre este crucial período en la historia de Valencia, cf. P. Guichard, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)*, Madrid, 2001.

¹⁹ Cf. F. García-Oliver, *Terra de Feudals*, València, I.V.E.I., 1991; *Idem.*: *La vall de les sis mesquites. El treball i la vida a la Valldigna medieval*, València, Universitat, 2003.

entre el Mediterráneo y el Atlántico, de producción propia o importada, se desarrollan hacia las costas catalanas, mallorquinas, italianas, provenzales y norteafricanas más o menos próximas, así como también hacia el reino nazarí de Granada y el área castellana de Murcia y la Andalucía Bética. Portugal, Francia, Inglaterra, Flandes y la Hansa, como destinos últimos y primordiales.

Así, el esplendor de la mercancía nutre densas listas merceológicas: paños, seda, cueros, arroz, azúcar, productos del metal, vidrio y, más tarde, libros, entre otros. Una sólida base inversora, merced al desarrollo de las técnicas comerciales italianas y las asimiladas en todo el mundo mediterráneo, griego, occidental o islámico, que ponen el acento en el flete (*nòlit*), el desarrollo del seguro marítimo y las apuestas, el avance de las técnicas de gestión comercial, con la letra de cambio, el préstamo o el censal, fórmulas de obtención de inversiones que garantizan beneficios insospechados, como los vividos en las últimas décadas del Cuatrocientos. Por último, creación de una sólida banca, privada o institucional, como la *Taula de Canvis*, y avance en las técnicas de gestión de la inversión y la empresa mercantil.

Éstos son, en resumen, los avances experimentados durante ese “siglo XV largo” (1380-1510) y vividos por la población valenciana, especialmente por los habitantes y los que serán atraídos hacia la capital.

La Valencia del XV vivió también una fuerte renovación de sus estructuras agrarias, proyectadas tanto hacia el autoconsumo como, sobre todo, a un activo comercio de exportación que conjurase el endémico déficit frumentario y de materias primas alimenticias e industriales, como el trigo, la carne o la lana, del País²⁰.

Un fuerte movimiento manufacturero, gracias a importantes inversiones en sectores como el textil, el metal, la transformación de la caña de azúcar, permitió el desarrollo de unas estructuras industriales caracterizadas por una mano de obra barata y escasamente sometida a una incipiente gremialización que elevaba los beneficios empresariales.

Y, por encima de todo, la actividad comercial, motor del desarrollo económico del *Segle d’Or*, de la prosperidad valenciana, como las impresionantes obras de arte del momento nos confirman.

He aquí los trazos fundamentales del momento económico. Existen, sobre el tema, numerosos estudios que nos permiten abreviar esta exposición, que terminamos aquí y remitiendo al lector a su consulta²¹.

²⁰ E. Cruselles – J. M^o. Cruselles – R. Narbona, “El sistema de abastecimiento frumentario de la ciudad de Valencia en el siglo XV: entre la subvención pública y el negocio privado”, *XIV Jornades d’Estudis Històrics Locals: La Mediterrània, àrea de convergència de sistemes alimentaris (segles V-XVIII)*, Palma, 1997, págs. 305-332.

²¹ P. Iradiel, “En el Mediterráneo occidental peninsular: Dominantes y periferias dominadas en la Baja Edad Media”, *Àreas*, Murcia, 1986, 64-77; *Idem.*: “L’Evolució econòmica”, *op. cit.*; *Idem.*: “Valencia y la expansión mediterránea de la Corona de Aragón”, D. Abulafia – B. Garí (dirs.), *En las costas del Mediterráneo Occidental. Las ciudades de la Península Ibérica y del reino de Mallorca y el comercio mediterráneo en la Edad Media*, Barcelona, 1996, págs. 155-169. P. Iradiel – G. Navarro – D. Igual, “Ricerche valenzane sul mondo urbano

Sin embargo, no debemos creer en un proceso continuo, autosostenido. Existen importantes “puntas”, coyunturas negativas enmarcadas por las epidemias, tanto de peste como de otras enfermedades, así, la viruela o el cólera²².

La realidad social, por el contrario, es compleja y dista mucho de una idílica *convivencia* entre las estereotipadas Tres Culturas de la España medieval. Sobre este tema, que sólo planteamos en sus rasgos básicos, remitimos ahora, para un análisis de mayor calado, con abundante documentación y bibliografía sobre la cuestión, a los trabajos de Hinojosa²³, Meyerson²⁴ y nosotros mismos²⁵.

dell'Europa mediterranea (secoli XIV-XVI)”, *Medioevo. Saggi e Rassegne*, Cagliari, 2002, nº 25, págs. 111-141. L. Piles Ros, *Apuntes para la historia económico social de Valencia durante el siglo XV*, Valencia, Ayuntamiento, 1969; F. Melis, “L'area catalano-aragonesa nel sistema economico del Mediterraneo occidentale”, *IX Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Nápoles, 1978, vol. I, págs 191-209. M. Del Treppo, *I mercanti catalani e l'espansione della Corona d'Aragona nel secolo XV*, Nápoles, 1972; E. Salvador, *La economía valenciana en el siglo XVI. (Comercio de importación)*, Valencia, 1972; O. R. Constable, *Comercio y comerciantes en la España musulmana. Comercio y comerciantes en la España musulmana. La reordenación comercial de la Península Ibérica del 900 al 1500*, Barcelona, 1997; J. Guiral, *Valencia, puerto mediterráneo en el siglo XV (1410-1525)*, València, 1989; E. Cruselles, *Los mercaderes de Valencia en la edad media (1380-1450)*, Lleida, 2001; D. Igual Luis, *Valencia e Italia en el siglo XV. Rutas, mercados y hombres de negocio en el espacio del Mediterráneo occidental*, Vila-real, Bancaixa, 1998; R. Salicrú I Lluch, *El sultanat de Granada i la Corona d'Aragó, 1410-1458*, Barcelona, C.S.I.C., 1998; *Idem.: Documents per a la història de Granada del regnat d'Alfons el Magnànim (1416-1458)*, Barcelona, C.S.I.C., 1999; G. Navarro Espinach, *El despegue de la industria sedera en la Valencia del siglo XV*, València, Consell Valencià de Cultura, 1992; *Idem.: Los orígenes de la sedería valenciana (siglos XV-XVI)*, València, Ajuntament, 1999; M. Ruzafa, “Las relaciones económicas entre los mudéjares valencianos y el reino de Granada en el siglo XV”, *Relaciones Exteriores del Reino de Granada. Actas del IV Coloquio de Historia Medieval de Andalucía*, Almería, 1988, 343-381; *Idem.: “Els orígens d'una família de mercaders mudèjars al segle XV: Çaat Ripoll (1381-1422)”*, *Afers*, 7 (1988-1989), págs. 169-189; *Idem.: “Los operadores económicos de la morería de Valencia”*, *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*, Teruel, 1993, págs. 247-259. *Idem.: “Señores cristianos y campesinos mudéjares en el País Valenciano en el siglo XV”*, *Congreso Internacional “Señorío y Feudalismo en la Península Ibérica (siglos XII-XIX)”*, en E. Sarasa-E. Serrano (ed.), 4 vols., Zaragoza, 1993, vol. 3, págs. 423-433. *Idem.: “Alí Xupió, señor de la morería de València”*, R. Narbona i altres: *L'Univers dels Prohoms*, València, Tres i Quatre, 1995, págs. 137-173. *Idem.: “Las actividades industriales en la morería de Valencia”*, *VI Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Zaragoza, 1995, págs. 269-285. *Idem.: “La Corona de Aragón y Castilla en el Norte de África durante el Cuatrocientos”*, *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Actas*, Zaragoza, 1997, vol. II, págs. 303-314. *Idem.: “Valencia, Castilla y Granada: una frontera económica bajomedieval”*, *II Estudios de Frontera: actividad y vida en la frontera*, Jaén, 1998, págs. 719-726. *Idem.: “Élites valencianas y minorías sociales: la elite mudéjar y sus actividades (1370-1500)”*, *Revista d'Història Medieval*, 11 (2000), págs. 163-187.

²² Cf. A. Rubio Vela, *Peste Negra, crisis y comportamientos sociales en la España del siglo XIV. La ciudad de Valencia (1348-1401)*, Granada, Universidad, 1979; *Idem.: Pobreza, enfermedad y asistencia hospitalaria en la Valencia del siglo XIV*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1984; *Idem.: “El segle XIV”*, *Història del País Valencià*, E. Belenguier, coord., op. cit., págs. 169-264. *Idem.: Epistolari de la València Medieval*, 2 vols., València, Barcelona, 1985 y 1998.

²³ J. Hinojosa Montalvo, *Los judíos en tierras valencianas*, Valencia, 1999; *Idem.: Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, 2 vols., Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 2002.

²⁴ M. D. Meyerson, *Els Musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel. Entre la coexistència i la croada*, València, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1994.

²⁵ M. Ruzafa, “El matrimonio en la familia mudéjar valenciana”, *Sharq Al-Andalus*, 9 (1993), págs. 165-176. *Idem.: “Las aljamas mudéjares en la Baja Edad Media”*, *Saitabi*, 43 (1993), págs. 167-180. *Idem.: “Alí Xupió,*

Puede afirmarse que, a mediados del siglo XV, en Valencia, capital y reino, mudéjares y cristianos viven una larga ya relación, que se remonta a 1238, al año de la conquista de la capital, Valencia. En su condición de “protegidos” (*mudéjares*), los antiguos andalusíes que vivían en el territorio valenciano, cayeron atrapados por las redes de una feudalidad galopante que, al margen de los tratados, pactos y acuerdos establecidos con las comunidades musulmanas, suscritos por los imperativos de las circunstancias, ya que nunca se hubiera conquistado de otra manera, quizás, el *Šarq al-Andalus* por los catalano-aragoneses, fueron ocupando un espacio social cada vez más restringido, segregado y marginal, a pesar de su potencia demográfica y sus notables aptitudes en el campo de la producción, los intercambios y el consumo.

El posterior proceso repoblador, dilatado en Valencia desde los años finales de 1230 hasta 1360, una época de fuertes confrontaciones, internas y exteriores: sublevaciones contra los cristianos, revueltas masivas, asaltos a morerías, competencia entre repobladores cristianos, siempre escasos, y habitantes musulmanes. Un periodo, en fin, acentuado por la crisis general, entre 1348 y 1370, donde la peste, la guerra, la violencia social o los fracasos productivos y el hambre oscurecen el momento, ocultándonos los primeros cambios que empezaron a alborear entonces.

La necesaria normalización posterior, arrancando sobre los años de 1370 o 1380 no se puede decir que mejoraron la situación mudéjar. Al contrario, la persecución y los grandes pogromos de 1391, los fracasados intentos de expansión por Berbería, la presión, real o supuesta, granadina, jalonan una etapa, entre 1380 y 1450, en la que el relativo progreso de la vida material contrasta con la posición cada vez más subalterna de unas comunidades mudéjares que ven como sus élites medran para emigrar a tierras musulmanas, mientras que la sociedad cristiana dominante les exige más medidas diferenciadoras, como la rodela o *roda* y el corte de pelo específico, la conocida *garçeta*.

Encerrados en el estrecho barrio de la morería, en pleno centro urbano, dentro de la parroquia de Sant Nicolau. Constantemente amenazados por la presión de

senyor de la moreria de València”, *op. cit.*; *Idem.*: “En la morería de Valencia. La última sociedad mudéjar”, *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1999, págs. 95-100. *Idem.*: “Las relaciones de frontera entre Valencia y el Islam en el Cuatrocientos”, *III Estudios de Frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la Frontera. Actas*, Jaén, 2000, págs. 659-679. *Idem.*: “Élites valencianas y minorías sociales: la elite mudéjar y sus actividades (1370-1500)”, *Revista d’Història Medieval*, 11 (2000), págs. 163-187. *Idem.*: “Los mudéjares en las sociedades peninsulares de la baja Edad Media: la Corona de Aragón”, *Aragón en la Edad Media. Rentas, producción y consumo en España en la Baja Edad Media*, Zaragoza, 2001, págs. 89-107. *Idem.*: “Los mudéjares valencianos en los umbrales de la Modernidad y de la Conversión (1470-1530)”, *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2002, 1, págs. 229-240. *Idem.*: “Las fronteras vistas desde el observatorio valenciano bajomedieval”, *IV Estudios de Frontera. Historia, Tradiciones y Leyendas en la Frontera*, Jaén, 2002, págs. 471-485. *Idem.*: “Los mudéjares, una comunidad social excluida. El ejemplo de Valencia y la Corona de Aragón en la Baja Edad Media”, en E. García Fernández (ed.), *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Bilbao, 2002, págs. 101-115. *Idem.*: “La València del segle XV: cristians i mudèjars”, *Saó*, 33 (setembre 2002), págs. 34-38. *Idem.*: “La morería de Valencia en la Baja Edad Media: aljama, municipio y ciudad (1300-1530)”, *XVII Congrés d’Història de la Corona d’Aragó*, 3 vols., Barcelona, 2003, vol. II, págs. 353-360.

los emigrantes, la violencia general de la vida bajomedieval, ese *áspero sabor de la vida* invocado por Huizinga²⁶, continuamente registrada por una documentación fiscal cada vez más ávida y voraz, o presionados por la presunta competencia de sus actividades laborales y productivas con las corporaciones y oficios industriales; carentes, además, de casi toda representación ante el municipio, el *Consell* de Valencia, los mudéjares de la capital serán, además, un excelente campo de pruebas del naciente estado, a través de una renovada presión fiscal, cada vez más compleja y diversificada, y de la mejora en la administración cristiana que, como la *Bailía General*, ponía el contrapunto a unas instituciones propias, como el *alcadiazgo* o la *aljama* que, en contrapartida, vieron aumentar su posibilidad de intervención en la vida cotidiana mudéjar aunque, eso sí, fuertemente mediatizados por todos los oficiales cristianos, reales o concejiles.

Una morería con una agitada vida social, la propia de una ciudad ensangrentada por los bandos, las temidas *bandositats* de Sant Vicent Ferrer²⁷, que tendrán su reflejo en la vida de la aljama, sobreponiéndose a las luchas entre los distintos grupos del propio barrio mudéjar. Alcanzando las 140 familias y rozando los mil habitantes, en poco más de 4 hectáreas urbanas, la morería fue uno de los centros económicos de la ciudad de Valencia²⁸.

El asalto de 1455 no acabó con la morería, pero lo cierto es que la dejó más pobre, convenciendo a sus habitantes de la necesidad de emigrar a las zonas más seguras del País, rurales o urbanas, si no a Granada o a las más acogedoras, al menos, a primera vista, tierras berberiscas. En época de las Germanías, segunda década del siglo XVI, apenas quedan en el barrio más de veinte familias, en su mayoría, de pobres menestrales y pequeños mercaderes o buhoneros, pálido reflejo del esplendor pasado. Familias que son obligadas a convertirse al Cristianismo por la fuerza de los *agermanats*. Otras diez o doce familias se convirtieron, en 1526, por orden de Carlos V, al Cristianismo. Moriscos por fin que no dejaron de ser un cuerpo extraño en una sociedad absolutamente cristiana, sin fisuras.

Y, sin embargo, en 1690, muchos años después de la definitiva expulsión de los moriscos, todavía se denominaba a la zona como *Vilanova olim moreria*. Quizás el recuerdo sea lo último que se borre en la memoria de los hombres. Sin haber sido jamás aceptados en su diferencia, los habitantes de la morería también pertenecían, en cierto modo, a la vida, la tradición y la cultura de la ciudad de Valencia.

²⁶ J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, 9ª ed.

²⁷ Cf. R. Narbona Vizcaíno, *Valencia, municipio medieval. Poder político y luchas ciudadanas. 1239-1418*, Valencia, Ayuntamiento, 1995.

²⁸ Cf. M. Ruzafa García, *Patrimonio y estructuras familiares en la morería de Valencia (1370-1500)*, 2 vols.; tesis doctoral en curso de publicación parcial, dirª. por P. Iradiel Murugarren, Departament d'Història Medieval, Universitat de València, 1988.

3. El asalto a la morería en 1455: caracteres fundamentales.

Hemos tenido ocasión de analizar un tema que nos introdujo en el mundo de la investigación en Historia Medieval y que, en la actualidad, estamos reelaborando para su publicación. Por ello mismo, remitimos, en cuanto a fuentes, bibliografía y contenidos amplios, a nuestros trabajos anteriores²⁹ y al, ya referido, próximo. En particular, para una consulta detallada o en profundidad, a nuestra tesis de licenciatura³⁰.

¿Qué pasó en Valencia en junio de 1455? Veamos los acontecimientos.

Casi sin previo aviso, pero con importantes señales, tan sólo desconocidas por la autoridad pública, el primero de junio de 1455, por la noche, se produjo el asalto a la morería. Una “multitud” de personas, según los textos, –que, inicialmente, eran de la propia ciudad, pero conforme se avanzó en las investigaciones y creció la presión real resultaron ser extranjeros y gente marginal– entró en la aljama rompiendo sus puertas, llegando a atacar, incluso, a los vecinos cristianos de la calle de Quart, robando y provocando peligrosos incendios. Pero asaltaron una morería prácticamente vacía, porque a fines de mayo, sus habitantes, tras esconder y asegurar sus bienes, se habían marchado a las localidades próximas, como Manisses, o recibieron acogida en casas de amigos, vecinos o compañeros cristianos, y así el número de bajas parece reducido. Entre uno y cuatro muertos, por parte mudéjar, y uno o tres cristianos, según la fuente que consultemos. Así, ni siquiera pudieron cumplir la amenaza, excusa y señal, que gritaban: “*façen-se cristians los moros o muyren!*”. Aunque sospechamos que se trataba de un puro pretexto.

A lo largo de la mañana de ese mismo día, una procesión de *fadrins* circuló alrededor de la morería; celebraban la llegada al solio papal de Calixto III y eran el banderín de enganche a una cruzada popular de objetivos mucho más sórdidos, la obtención de botín.

Se intentó, con el concurso de los humildes, culminar unos deseos de unitarismo religioso codiciado por unos pocos, los que movieron los hilos de la trama, y así mostraron bulas papales o cartas reales falsas y, evidentemente, se mantuvieron fuera de toda sospecha. De todo esto, por supuesto, la casi totalidad de las autoridades oficiales permaneció ajena. Unos, ausentes de la ciudad, como el Gobernador o el *Batle*, otros, recién aterrizados en sus cargos, como los *jurats*, y todos, en su mayoría, poco interesados en una acción violenta e impopular.

De todos modos no tendrán más remedio que asumir esa función represiva de manera controlada y paulatina. Primero, cuando descubrieron cómo esa noche del uno y la madrugada del día dos de junio, con su inhibición, pasividad o ineficacia, de todo hubo, habían perdido el control de la ciudad. Luego, cuando en la procesión del

²⁹ Cf. M. Ruzafa García, “Façen-se cristians los moros o muyren!”, *Revista d’Història Medieval*, 1 (1990), págs. 87-110.

³⁰ M. Ruzafa García, *El asalto a la morería de Valencia en 1455*, Valencia, Departamento de Historia Medieval, Universidad de Valencia, 1982; inédita; dir^a. por el Prof. P. López Elum.

Corpus, celebrada el día cinco del mismo mes de junio de 1455, una impresionante manifestación de terror colectivo, por el falso ataque de moros a la ciudad, como venganza, se transformaba rápidamente en una revuelta contra el orden establecido. Guardias, poderes excepcionales, protección de edificios públicos y casas privadas: el poder tenía que reaccionar.

Hacia mediados de mes, el furor popular era aplacado con una dura represión que llevará a la horca a tres presuntos agitadores anónimos. El asalto expulsó a los habitantes de la morería, destruyendo casas e instalaciones, pero no acabó con unos moros que, en torno a 1458 o 1459, habían vuelto a su barrio con todas las protecciones reales y, algo menos, concejiles imaginables. Los procesos tardaron en iniciarse: nunca antes de junio de 1459, desembocando, ya a mediados de 1460, en un Perdón General, por el que la municipalidad pagó 88.000 sueldos a las insaciables arcas de Juan II, en la condena a muerte de otros tres implicados y una posterior, tal vez no cumplida, contra otras once personas. Nobleza baja, menestrales, algún vagabundo. Unas investigaciones procesales, a menudo certeras, pero detenidas por la presión de un *consell* que podía alterar, con dinero y apoyos, la ira regia. Muy significativamente, la ciudad exigió de la administración real una interpretación pactada –y, añadimos, edulcorada– de los hechos, así como la entrega de unos procesos que, por deshonar el nombre de la ciudad, serán probablemente quemados, eliminados.

Hasta aquí, los acontecimientos sumarios. Veamos ahora la relación con la caída de Constantinopla.

4. Caída de Constantinopla (1453) y asalto a la morería de Valencia (1455).

El asalto a la morería de Valencia en 1455 se había preparado a lo largo de todo el mes de mayo anterior. Hubo muchos signos, visibles sólo para quien alcanzó a entenderlos; después, estalló súbitamente y en dos tiempos. Un terremoto sacudió Valencia ese domingo de la Trinidad y tuvo, además, su réplica cuatro días más tarde, en el episodio conocido ya entonces como el *avalot* del Corpus.

No estamos ante el clásico furor que pudiera entenderse aquí como una súbita y desviada explosión de malestar popular contra un determinado sector de la sociedad. Por el contrario, se percibe un ataque bien calculado y precedido por una campaña en la capital que se gestará durante el mes anterior al asalto. Es entonces cuando se reclutó al mayor número de participantes posible, estableciéndose alianzas y complicidades. En definitiva, se estaba creando un estado de opinión contra los musulmanes. La tormenta se formaba.

La falta de azar en los hechos es una evidencia clara que se deduce tras conocer las circunstancias, la fecha y el momento. Nos permitimos, así, plantear una clara intencionalidad en la agresión, rechazando, por tanto, la explicación más simple, que lo percibió como una algarada callejera, un *cars fortuyt*. Eso fue lo que muchos

contemporáneos, en algún caso, interesadamente, creyeron. Intentemos, pues, ir un poco más allá todavía de los hechos. Aquellos valencianos estaban organizando, de manera casi inconsciente, una cruzada local que se presentaba como ventajosa para todos. En realidad, se preparaba para beneficio de unos pocos.

En los años inmediatamente anteriores al asalto, se habían producido las fricciones habituales entre la comunidad cristiana y la mudéjar del País. No hemos detectado, por ahora, ningún sobresalto grave. Aún así, en 1447 se concedió un salvoconducto general para todos los musulmanes del reino; el texto tuvo una notable importancia, pronto lo veremos, para el futuro próximo. En él, Alfonso V ratificaba los salvoconductos, la protección a la comunidad mudéjar valenciana mediante la concesión de *guiatges* otorgados con anterioridad al conjunto de la población islámica y ponía, además, bajo su protección especial a las morerías de Valencia, Xàtiva y Cocentaina.

El documento, expedido en septiembre, fue presentado por el procurador fiscal del rey, Pere d'Anglesola, ante el Gobernador y el Baile General dos meses más tarde. Tras la lectura, se ordenó su inmediato pregón en las citadas localidades y en otras del reino con aljama; así fue el caso de Alzira. La *crida* se proclamó en Valencia el día 23 de noviembre³¹. No se acude aquí a causas concretas para justificar esta renovada salvaguardia, pero los motivos quizá tengamos que buscarlos en la adición de problemas de carácter local, muy puntuales; incluso en las propias necesidades del monarca, que gracias a la concesión del privilegio recibiría una interesante cantidad de dinero para sus menegadas arcas.

De cualquier forma, la disposición amenaza con severos castigos, pena de muerte y confiscación de bienes, a todos aquellos que intenten conculcarla³².

El mismo salvoconducto, *guiatge*, volverá a pregonarse en 1454, pero sólo en la ciudad de Valencia. Ahora, ya existía una causa concreta: las inminentes predicaciones de cruzada contra los turcos para liberar Constantinopla. La monarquía intentaba así evitar que los sermones sirvieran de pretexto contra los mudéjares, por ello, la *crida* se realizó exclusivamente en la capital: *per los lochs acostumats, entorn de la dita moreria de la ciutat de Valencia*³³.

La capital podía ser un punto altamente conflictivo, como se demostró después. En el medio urbano, las relaciones entre ambas comunidades siempre fueron complejas. Empleando una metáfora, parece existir un sutil velo, lentamente tejido con la convivencia pacífica, que amenaza con romperse por completo en los momentos de tensión y que además sufre un deterioro permanente debido a la hostilidad larvada entre las diferentes comunidades religiosas. El momento óptimo tan sólo se alcanzaba merced a un recíproco silencio, al mutuo desconocimiento, complicándose cuando aumentaba

³¹ Texto, presentación y procedimiento en Archivo del Reino de Valencia (ARV), *Bailía* vol. 1.147: págs. 163-164. vº (1447.9.25-11.23).

³² Descritos como *algunes universitats, viles e lochs o qualsevol altra particular persona*.

³³ ARV, *Bailía* vol. 1.152: págs. 844-845 (1454.1.25).

la efervescencia religiosa antimusulmana, por ejemplo con las aludidas predicaciones de cruzada³⁴. Lo corrobora la propia autoridad cuando ha de recordar, y públicamente, el amparo real que protege la morería.

Para Huizinga, la emotividad religiosa del Cuatrocientos se expresaría, en el plano popular, de forma vehemente, apasionada y rápida, para luego disiparse³⁵. Ciertamente, éste parece el clima vivido en Valencia a principios de 1455. Unos meses con fuertes muestras de religiosidad, incluso a nivel popular, que exacerbaron, muy negativamente, los ánimos de la población respecto a sus vecinos moros.

Así, entre marzo y abril dominará en la ciudad un ambiente de fervor cristiano por la subida al solio papal, el día ocho de ese último mes, del primer valenciano: Alfonso de Borja. La municipalidad preparó por ello solemnes actos religiosos que enlazará con las celebraciones oficiales por la Paz de Lodi, a la que se había adherido recientemente, en Italia, el rey Alfonso V. Toda la ciudad participó, en esa ocasión de las fiestas, con quema de hogueras, cohetes y bailes.

Alegría profana y exaltación cristiana contada por los *Jurats* a Manuel Suau, racional y embajador de la ciudad en la corte de Nápoles. Según la carta, *en lo cimbori e campanar nou e per totes les torres, cases e terrats de la ciutat, foren fetes grans falles e alimares ab còpia de cohets, en la pròpia forma de la festa de Sent Dionís*³⁶.

Estas muestras de religiosidad se explican, pues, con la designación del valenciano Calixto III al frente de la Cristiandad. Un Papa que intentó, precisamente, construir una alianza de todos los estados cristianos –recogiendo la idea de su antecesor, Nicolás V– contra el emergente poder turco, reciente verdugo (en 1453) del antiguo Imperio Bizantino y de su capital, Constantinopla³⁷. Sin embargo, la cruzada que se decretó contra los otomanos fue, desde su nacimiento, un fracaso político debido al anacronismo, por su escasa viabilidad real, y la falta de acuerdo entre el Papado y los diversos estados cristianos³⁸.

³⁴ Reflexiones sobre esta problemática en M. Gual Camarena, “Los mudéjares valencianos en la época del Magnánimo”, *IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, 2 vols., Palma, 1955, vol. I, págs. 467-495, especialmente pág 470, donde habla de dos posiciones entre los cristianos, a favor y en contra de la población mudéjar, y en Ch. J. Halperin, “The ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Religious Frontier”, *Studies in comparative and Society History*, 1984, págs. 442-466; con un análisis más amplio y completo.

³⁵ Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, op. cit., pág. 296.

³⁶ Archivo Municipal de Valencia, *Lletres Missives*, signatura g³/22: 134 vº (1455.3.29). Sobre la fiesta de Sant Dionís y sus connotaciones, cf. R. Narbona, “El nueve de octubre. Reseña histórica de una fiesta valenciana (ss. XIV-XX)”, *Revista d'Història Medieval*, 5 (1994), págs. 231-290.

³⁷ Cf. Miquel Navarro Sorní, *Calixto III de Borja y Alfonso El Magnánimo frente a la Cruzada*, op. cit.; G. Ostrogorsky, *Historia del Estado Bizantino*, op. cit., págs. 543-562. R. Fossier, *La Edad Media*, 3 vols., Barcelona, 1988, vol. III, págs. 274-280.

³⁸ Cf. J. Heers, *La corte de los Borgias*, Buenos Aires, Javier Vergara (ed.), 1990, pág. 32; A. Ryder, *El reino de Nápoles en la época de Alfonso el Magnánimo*, op. cit., págs. 52-53.

Calixto III concedió, nada más ser designado Papa, una bula de cruzada al rey de Castilla, Enrique IV, que tendrá un resultado mucho más específico: dos campañas, la primera en abril, contra la Vega de Granada, y, una segunda, en mayo, sobre los alrededores de Málaga, que le permitirán controlar la situación granadina, tanto el enfrentamiento civil interior como la hegemonía política, y, sobre todo fronteriza, de Castilla³⁹. Esta cruzada, en principio, estrictamente castellana, no dejó de tener repercusión en una ciudad como Valencia, estrechamente relacionada con aquélla en lo humano, económico y político del momento.

El fracaso de la cruzada contra los turcos no impedirá que sea predicada y, el aspecto más importante, que proporcione unos ingresos, en virtud del denominado *subsidio de cruzada*, que interesaba recaudar tanto más al poder civil cuanto al eclesiástico local como a la corte romana.

Así, estos impuestos comenzaron a percibirse desde 1455 en la Corona de Aragón⁴⁰. Tan sólo un ejemplo. En 1457, se entregaron a la tesorería real 2.000 sueldos procedentes de la colecta en la diócesis de Segorbe. La cantidad fue remitida, después, por Lluís de la Cavallería, converso y tesorero general del rey, a Guillém Pons de Fenollet, obispo de Tarazona, como recaudador de este impuesto, *collectori cruciate contra turchos per dominum Calistum, papam tercium*⁴¹.

Una cruzada que, en tierras valencianas, derivó –a partir del antagonismo latente contra la población musulmana– hacia un sentimiento proselitista cristiano más activo y violento, estallando sobre la morería y sus habitantes. La aljama de la capital era, ciertamente, la presa más asequible para una cruzada de carácter popular. No es de extrañar, por ello, que el grito aglutinador de los asaltantes plantearse a los mudéjares el dilema de convertirse o morir. El combustible se estaba expandiendo.

Efectivamente, en mayo de 1455, comenzó a circular por Valencia un rumor, falso, por supuesto, según el cual Calixto III había concedido bula a los que convirtiesen a la verdadera fe a los moros, de grado o por fuerza. Los *Jurats* describían esta situación al rey, aludiendo a uno de los agitadores: *és aquest Cervares lo que ans del cas de la moreria, trobant-se ací, mes en fama que lo Sant Pare havia atorgat bul·les de gran indulgència a qui's vulla matàs los moros e mostrà certa bul·la freta e malvada*⁴².

Los resultados fueron fulminantes. La población valenciana, especialmente los grupos más humildes, creará estas afirmaciones –en muchos casos, de forma interesada, ya que tenían la virtud de proporcionar un pretexto, una coartada perfecta– y comenzó a mostrar actitudes hostiles contra sus vecinos moros. Cervares fomentaba, así, el malestar popular y la alteración del orden ciudadano.

³⁹ Cfr. R. Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides*, París, E. de Boccard, 1973, págs. 141-142. M. A. Ladero, *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, 3ª ed., Madrid, Gredos, 1989, pág. 185.

⁴⁰ Una muestra de dicha contabilidad en ARV, *Mestre Racional* vol. 9.863 (año 1459).

⁴¹ Archivo de la Catedral de Valencia, *Protocolos* n° 3.679, notario Joan Esteve (1459.6.26).

⁴² AMV, *Lletres Missives*, signª. g³/24: 59 vº-60 (1461.3.31).

Pero, ¿quién era Cervares? Según esta información, única y bastante posterior a los hechos, se trataba de un individuo con residencia habitual en Barcelona y esposa en Valencia. Después del asalto, permaneció escondido hasta que comenzaron las primeras detenciones. Buscado por las autoridades, tuvo que huir al Norte de África, lo que no deja de ser curioso. De ahí regresará, después, a Barcelona. Volvió a detectarse otra vez en Valencia hacia mediados de 1460, propagando por la ciudad todo tipo de habladurías respecto al conflicto catalán, que se hallaba en sus prolegómenos con la detención, por orden de Juan II de Aragón, de Carlos, Príncipe de Viana⁴³.

El movimiento de agitación que tuvo lugar en mayo de 1455 pasó inadvertido, curiosamente, a las autoridades valencianas, para quienes el asalto fue una verdadera sorpresa. En cambio, esos mismos rumores pusieron en guardia a los habitantes de la morería, que empezaron a pensar en salvar la vida y los bienes.

5. *Conclusión general.*

La morería acusó el golpe. Pobre fiscal hasta más allá de 1480, descabezada en su grupo dirigente de mercaderes, que termina por desaparecer o por emigrar a tierras musulmanas más seguras. La morería parece llenarse con la creciente población mudéjar del reino, que dista mucho de aparecer como sierva feudal, con activos artesanos que ensayan el acceso a la actividad mercantil. Pero vuelven a aparecer habitantes cristianos en su perímetro, todo un signo. Los fracasos económicos se encuadran en una situación social cada vez más hostil, donde el mudéjar vuelve a ser percibido como el enemigo en casa que debe ser eliminado.

Una consecuencia, hemos dicho ya que insospechada, de la caída de Constantinopla que era, a su vez, el principio del fin de la vida mudéjar en la ciudad de Valencia. A partir de entonces, desde luego, nada volvió a ser igual que antes. El alineamiento religioso e ideológico, la uniformidad de las mentalidades, apuntaba al auténtico distanciamiento de las riberas del Mediterráneo. La futura confrontación en todos los ámbitos se estaba preparando y con unas víctimas muy particulares, procedentes de la civilización griega que quedó sometida y subordinada, en uno y en el otro lado del Mediterráneo, a occidentales y a musulmanes.

⁴³ Cf. S. Sobrequés i Vidal, y J. Sobrequés i Callicó, *La Guerra Civil Catalana del segle XV*, 2 vols., Barcelona, Edicions 62, 1973, vol. 1, págs. 130-131.

Από τον απόηχο της Άλωσης της Κωνσταντινούπολης στην Κύπρο

*Θρήνος, κλαυμός και όδυρμος και στεναγμός και λύπη,
θλίψις άπαραμύθητος έπεσεν τοίς Ρωμαίοις.
Έχάσασιν τὸ σπίτιν τους, τὴν Πόλιν τὴν άγία,
τὸ θάρρος και τὸ καύχημα και τὴν άπαντοχὴν τους¹.*

Με αυτά τα λόγια από την αρχή ακόμη του θρηνητικού στιχουργήματος *Άνακάλημα τῆς Κωνσταντινούπολης* αποδίδεται με συμπτυκνωμένο τρόπο όλη η θλίψη των Ρωμαίων για την απώλεια της Βασιλεύουσας και υπογραμμίζεται ταυτοχρόνως η σημασία της γι' αυτούς, αφού η Πόλη ήταν ένα από τα πολυτιμότερα αγαθά τους (*σπίτι*), εξέφραζε το ανώτατο σημείο του θρησκευτικού συναισθήματος και της κοσμοθεωρίας τους (*άγία*), αποτελούσε το σημείο αναφοράς, εγκαρτέρησης και τόλμης απέναντι στον ορατό κίνδυνο (*θάρρος*), παρουσιαζόταν ως η πηγή της αυτοπεποίθησης και του σεμνώματός τους (*καύχημα*) και μετατρέποταν στη συνισταμένη των προσδοκιών και των ελπίδων τους (*άπαντοχή*). Αλλά η Άλωση δεν συγκλόνησε μόνον τους Έλληνες. Υπήρξε, θα λέγαμε με τη σύγχρονη ορολογία, το γεγονός του 15^{ου} αιώνα, ένα κοσμοϊστορικό γεγονός, το οποίο συγκίνησε όλους τους λαούς της Ευρώπης. Επιπλέον, με τη πτώση της Κωνσταντινούπολης επήλθαν τέτοιες πολιτικές, εθνοδημογραφικές και γεωστρατηγικές ανακατατάξεις, ώστε να επηρεάζονται μέχρι σήμερα ακόμη οι πολιτικές εξελίξεις του ευρωπαϊκού χώρου και εν μέρει οι δυναμικές της παγκόσμιας ισορροπίας.

Όσο και αν ξενίζει, η κυπριακή ιστοριογραφία δεν αφιέρωσε ούτε ένα τίτλο για τον απόηχο του μεγάλου αυτού γεγονότος στην Κύπρο. Όλες οι αναφορές της στην Κωνσταντινούπολη έχουν ως αφετηρία τη διερεύνηση της κυπριακής θεματικής². Η εξήγηση ασφαλώς υπάρχει, αλλά δεν θα επιχειρήσουμε εδώ να

¹ Έμμανουήλ Κριαρά, *Άνακάλημα τῆς Κωνσταντινούπολης*, Θεσσαλονίκη, 1965², σελ. 31.

² Ως εξαίρεση, χωρίς ωστόσο να ανταποκρίνονται επακριβώς στο υπό πραγμάτευση θέμα, θα μπορούσαν να αναφερθούν οι εργασίες των Ιωάννη Μ. Χατζηφώτη, “Τὸ Άνακάλημα τῆς Κωνσταντινούπολης και ἡ πολιτιστικὴ ἐνότητα τοῦ ἑλληνικοῦ νότου ἀπὸ τὴν Κρήτη ὡς τὴν Κύπρο”, *Πρακτικά τοῦ Πρώτου Διεθνoῦς Κυπρολογικοῦ*

αναλύσουμε τους λόγους. Απλώς θα παραθέσουμε κάποια στοιχεία, με την ελπίδα ότι θα προβληματίσουμε, έτσι που στο μέλλον κάποιοι ειδικοί θα μελετήσουν το θέμα εμβριθώς.

Την περίοδο της μάχης και της πτώσης της Κωνσταντινούπολης στην υπό φραγκική κυριαρχία Κύπρο βασίλευε ο Ιωάννης Β΄. Στο εσωτερικό, εκτός από τις οικονομικές δυσπραγίες και κάποιες επιδημίες, αντιμετώπιζε τεράστια προβλήματα με τους Γενουάτες και τους Βενετούς, ενώ συγχρόνως κατατρυχόταν με τους δυναστικούς αγώνες και τις αδυσώπητες μηχανοραφίες πολιτικών φατριών, παράλληλα με την ακατάπαυστη μάχη μεταξύ των καθολικών και των ορθοδόξων ή, διαφορετικά, των Λατίνων και των Ελλήνων. Οι τελευταίοι, μάλιστα, από το 1442 είχαν ισχυρό σύμμαχο την ανεγιά του τελευταίου βυζαντινού αυτοκράτορα, τη βασίλισσα Ελένη Παλαιολογίνα. Στις εξωτερικές σχέσεις του βασιλείου της Κύπρου δέσποζαν οι κίνδυνοι από τους Μαμελούκους και τα τουρκικά κρατίδια της νότιας Μικράς Ασίας, με την ενεργό ανάμιξη από τα μέσα του 15ου αι. και του οθωμανικού, ενώ ως κύριο στήριγμα είχε το τάγμα των Ιωαννιτών της Ρόδου³.

Η Κωνσταντινούπολη μετά την κατάκτησή της κατέστη το κέντρο διοίκησης των Οθωμανών. Η Κύπρος πλέον αφενός μεν βρισκόταν πολύ κοντά στη νέα πρωτεύουσα τους και στην εμβέλεια των ζωτικών συμφερόντων τους, αφετέρου δε μετατρεπόταν στο πιο προκεχωρημένο φυλάκιο του χριστιανισμού στον πόλεμο εναντίον του αλλόθρησκου εχθρού για επικράτηση στην Κεντρική και την Ανατολική Μεσόγειο. Αναπόφευκτα, λοιπόν, ενεπλάκη στη δίνη της μάχης για κατίσχυση στην περιοχή, κυρίως μεταξύ των Οθωμανών, των Μαμελούκων και της Βενετίας, καθώς και άλλων πιο αδύναμων αντιπάλων. Οι συνέπειες άλλωστε από την πτώση της Κωνσταντινούπολης έγιναν πολύ

Συνεδρίου, τόμ. Γ΄, Νεώτερον τμήμα, μέρος Β΄ Φιλολογία-Λαογραφία, Επιμ. Θεοδώρου Παπαδοπούλου – Μενελάου Χριστοδούλου, Λευκωσία, 1973, σελ. 305-308· Κωστή Κοκκινόφτα, “Παραδόσεις και θρύλοι για την Άλωση και την έθνική άποκατάσταση”, *Ορθόδοξη Μαρτυρία*, 43 (1994), σελ. 26-30· Του ιδίου, “Παραδόσεις και θρύλοι για την Άλωση”, εφημ. *Πολίτης*, 26 Μαΐου 1999· Κωνσταντίνος Ν. Κωνσταντινίδης, “Πρόσφυγες από την Κωνσταντινούπολη στην Κύπρο μετά την Άλωση”, *Η Άλωση της Πόλης*, Επιστ. Επιμ. Ευάγγελος Χρυσός, Αθήνα, 1994, σελ. 135-141. Αξίζει να μνημονευθεί και η μελέτη του Δημήτριου Ν. Τριανταφυλλόπουλου, “Η τέχνη στην Κύπρο από την Άλωση της Κωνσταντινουπόλεως (1453) έως την έναρξη της τουρκοκρατίας (1571): Βυζαντινή/Μεσαιωνική ή Μεταβυζαντινή;”, *Πρακτικά του Τρίτου Διεθνούς Κυπριολογικού Συνεδρίου*, τόμ. Β΄, Μεσαιωνικό Τμήμα, Εκδίδεται υπο Αθανασίου Παπαγεωργίου, Λευκωσία, 2001, σελ. 621-650. Η τελευταία μελέτη μάλιστα για πρώτη φορά θέτει την Άλωση ως απαρχή της περιοδιολόγησης στην ανάπτυξη της τέχνης στην Κύπρο. Ως προς τη σχετική ελληνική βιβλιογραφία βλ. τη συνοπτική και περιεκτική επισκόπηση του Αλέξη Γ. Κ. Σαββίδη, “Πεντακόσια σαράντα χρόνια μετά την Άλωση. Διαβάζοντας πεντέμισι αιώνες μετά”, *Ποικίλα δοκίμια ιστορικά, φιλολογικά, βιβλιοκριτικά. Άρθρα της “Μεσημβρινής” 1991-1994*, Αθήνα, 1999, σελ. 160-167.

³ Εκτενώς για την περίοδο αυτή βλ. George Hill, *A History of Cyprus*, vol. 3, The Frankish Period, 1432-1571, 1972, σελ. 497-547· Peter W. Edbury, “Οι τελευταίοι Λουζινανοί”, *Ιστορία της Κύπρου*, τόμ. Δ΄, Μεσαιωνικών Βασιλείων-Ενετοκρατία, Μέρος Α΄, Εξωτερική ιστορία – Πολιτικοί και κοινωνικοί θεσμοί – Δίκαιον – Οικονομία – Εκκλησία, Εκδομένη υπό την διεύθυνση Θεοδώρου Παπαδοπούλου, Λευκωσία, 1995, σελ. 177-206.

γρήγορα αντιληπτές στο νησί. Ήδη τον Αύγουστο του 1453 τα παράλια της Πεντάγειας είχαν δεχθεί επιδρομή από πλοία του οθωμανικού στόλου⁴. Ο βασιλιάς Ιωάννης, συνειδητοποιώντας ότι ο κίνδυνος για την Κύπρο ήταν απτός, ενέτεινε τις προσπάθειες του για τη βελτίωση της άμυνας της νήσου⁵. Από τη στιγμή αυτή και μέχρι την κατάκτηση της Κύπρου από την Οθωμανική Αυτοκρατορία η απειλή ήταν συνεχής. Κατά τον Σφραντζή, λίγα μόνον χρόνια αργότερα, αφού ο Μεχμέτ Β΄ Πορθητής με εκστρατεία (τη δεύτερη) “πᾶσαν τὴν Πελοπόννησον ἔλαβε”, “ἐγκρατὴς εἰς πάντα ἐγένετο” στη Σερβία και “τῆς Λέσβου καθ’ ὅλου ἐγκρατὴς πάσης ἐγένετο”, “εἶτα ἔρχεται κατὰ τῆς νήσου Κύπρου καὶ μετὰ τοῦ ρηγὸς εἰς συνηβάσεις ἐλθόντες, τέλος ἔταξε διδόναι αὐτῶ, ἀνεχώρησεν”⁶. Ανεξαρτήτως του εάν η πληροφορία αυτή του Σφραντζή κρίνεται ως ανακριβής από μερικούς συγγραφείς, οι οποίοι πιθανολογούν τη σύνδεσή της με το σχετικό διάβημα της Καρλόττας προς τον σουλτάνο το 1463⁷, η σημασία της ἐγκείται στο γεγονός ότι στους σύγχρονους της εποχής ήταν πρόδηλο το ενδιαφέρον του Μεχμέτ Β΄ για την Κύπρο. Παρόμοιο ενδιαφέρον εκδήλωσαν και οι επόμενοι Οθωμανοί σουλτάνοι⁸. Ο Βαγιαζίτ Β΄, π.χ., το 1486 απαίτησε λιμενικές διευκολύνσεις στην Κύπρο, το 1488 επιχείρησε την κατάληψη της Αμμοχώστου, τον επόμενο χρόνο στρατιωτικές δυνάμεις του αποβιβάστηκαν στην Καρπασία, όπου λεηλάτησαν, ερήμωσαν και αιχμαλώτισαν⁹. Από την άλλη, η Κύπρος προσπαθούσε να ισοροπήσει ανάμεσα στους Οθωμανούς, τους Μαμελούκους και τον εμίρη του Κανδηλόρου, αν και επίδοξοι βασιλείς της δεν δίσταζαν να καταφεύγουν στην Κωνσταντινούπολη και να ζητούν βοήθεια, ώστε να πετύχουν την άνοδό τους στον θρόνο.

Ως σημαντική χρονολογία για το μέλλον της Κύπρου πρέπει να θεωρείται το 1517. Οι Οθωμανοί κατέλαβαν την Αίγυπτο και πέτυχαν επικυριαρχία πάνω στο νησί, αφού απαίτησαν να καρπώνονται τον φόρο που το Βασίλειο της Κύπρου κατέβαλλε στον

⁴ Jean Darrouzès, “Autres manuscrits originaires de Chypre”, *Revue des Études Byzantines*, 15 (1957), σελ. 133, 143 Gilles Grivaud, “Ο πνευματικός βίος και η γραμματολογία κατά την περίοδο τῆς φραγκοκρατίας”, *Ἱστορία τῆς Κύπρου*, ὁ. π., σελ. 1104. Σύμφωνα με μια ἄλλη ενθύμηση “Εἰς τας κ’ αὐ(γου)στ(ου) ’αὐγ’ Χριστου ἴσαν δεκα τρια ξυλα τουρκυκα ἀπε τον ατουμανον”. Βλ. Jean Darrouzès, “Notes pour servir à l’histoire de Chypre, (deuxieme article)”, *Κυπριακαὶ Σπουδαί*, 20 (1957), σελ. 52.

⁵ Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. George Hill, *A History of Cyprus*, ὁ. π., σελ. 523-525.

⁶ Gergios Sprantzes, *Τὰ καθ’ ἑαυτὸν καὶ τινα γεγονότα ἐν τῶ χρόνῳ τῆς ζωῆς αὐτοῦ 1401-1471*, cum Pseudo-Phrantzes in appendice Sive Macarii Melissenii Chronicon 1258-1481, Ex recensione Basilli Grecu, Bucuresti, 1966, σελ. 232-233.

⁷ George Hill, *A History of Cyprus*, ὁ. π., σελ. 523, υποσ. 1. Άντρος Παυλίδης, *Ἱστορία τῆς νήσου Κύπρου*, τόμ. Γ΄, ἀπὸ τὸ 1192 μέχρι τὸ 1571, Λευκωσία-Κύπρος, 1992, σελ. 285.

⁸ Για τις ἐνέργειες τόσο των Οθωμανῶν σουλτάνων ὅσο και του Βασιλείου τῆς Κύπρου βλ. George Hill, *A History of Cyprus*, ὁ. π., σελ. 736, 739, 827, 829-831, 833-834, 878-883, για τὴ συνοπτικὴ δε παράθεσὶ τὸς Άντρος Παυλίδης, *Ἱστορία τῆς νήσου Κύπρου*, ὁ. π., σελ. 336-338, 343-344.

⁹ Τζωρτζῆς (Μ)Πούστρους (Γεώργιος Βο(σ)τρ(υ)νός ἢ Βουστράνιος, *Διήγησις Κρονικάς Κύπρου*, Κριτικὴ ἐκδοσι, Εἰσαγωγὴ, Σχόλια, Γλωσσάρι, Πίνακες και Επόμετρο Γιώργος Κεχαγιόγλου, Κέντρο Επιστημονικῶν Ερευνῶν, Πηγές και Μελέτες τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας, XXVII, Λευκωσία, 1997, σελ. 318.

Μαμελούκο σουλτάνο¹⁰. Η ενσωμάτωση της Κύπρου στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, που πραγματοποιήθηκε το 1571, βρισκόταν πλέον σε άμεση εξάρτηση από τις επικρατούσες συνθήκες και την κατάλληλη ευκαιρία.

Με την Άλωση της Πόλης από τους Οθωμανούς οι απανταχού Έλληνες συνηδητοποιούσαν την καταστροφή, το τέλος, τα αδιέξοδα. Το ίδιο και οι Κύπριοι. Αν και οι μέχρι τώρα γνωστές γραπτές μαρτυρίες από Κυπρίους για την Άλωση παρουσιάζονται πενιχρές, είναι αρκούντως ενδεικτικές. Τα διασωθέντα κείμενα δεν αφήνουν αμφιβολίες ότι η πτώση της Κωνσταντινούπολης συγκίνησε βαθύτατα τόσο τους στοιχειωδώς εγγράμματους όσο και τους λογίους Κύπριους της εποχής.

Η πρώτη μαρτυρία, λιτή και περιεκτική, είναι σχεδόν ταυτόχρονη με την Άλωση. Είναι μια ενθύμηση, ή βραχύ χρονικό, σύμφωνα με το οποίο:

“Εἰς τὰς κθ’ μαΐου ἄνυγ’ Χριστοῦ αἰγινετο αἰσο ης τὴν Κωνσταντινοπολιν γιὰ παραχωρισμὸς τὸν χριστιανὸν γίπο τὸν Τουρκὸν καὶ αἰκαταλίσαν πλια παρα ν χιλιάδας λαὸν ἀπο τιν Κωνσταντινοπολιν καὶ αἰκαῦσα τες ἀγίες τοῦ Θεοῦ γικονες καὶ τὰ ἀγία ληγνα ὅπου δὲν αἰκασιν πισπίλιν καὶ γι ἀναγινωσκοντες μακαρίζεται τὸν αὐτὸν λαὸν ὅπου αἰκαταλίθυκεν καὶ μαισα τούτων ἐδιάβασαν καὶ τὸν βασιλεῖα ἀπὸ τὸ μαχαρίν”¹¹.

Η επόμενη μαρτυρία προέρχεται από τον γνωστό χρονογράφο Λεόντιο Μαχαϊρά, ο οποίος στο τέλος του έργου του, αφού πρώτα κάνει αναφορά στην άφιξη στις 2 Φεβρουαρίου 1441 της Ελένης Παλαιολόγου, κόρης “τοῦ δεσπότη τοῦ Μορεᾶ”, και τον γάμο της την επομένη με τον “ρήγα” Ιωάννη Β’, προχωρεί αμέσως στο 1453, για να σημειώσει:

“Καὶ ἔχοντα καὶ εἰς τοὺς ἄνυγ’ ἐπῆρεν ὁ ἄνομος Τοῦρκος τὴν Πόλιν τῆ κη’ μαΐου, ἐπόικεν μεγάλην λύπην ἢ ἄνωθεν ρήγαινα εἰς τὴν Κύπρον· καὶ ἦλθαν εἰς τὴν Κύπρον πολλοὶ καλοὶ ἄνδρες ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολιν, καὶ πολλοὶ καλοῖ ἄνδρες, καὶ διὰ τὰ τοὺς ἀναπάψη, ἐπῆρεν τὸν Ἅγιον Γεώργιον ἐπονομαζόμενον Μάγκανα καὶ ἔκτισεν καὶ ἐπόικεν τοὺς μοναστήριν, καὶ ἐχάρισεν χωργιὰ καὶ πολλὰς ρέντες, διὰ τὰ μνημονεύεται”¹².

¹⁰ Μετά τη μάχη της Χοιροκοιτίας (1426) και την ήττα του βασιλιά Ιανού από τους Μαμελούκους επήλθε συμφωνία, η οποία επέβαλλε στο Βασίλειο της Κύπρου να καταβάλλει ετησίως στον σουλτάνο της Αιγύπτου φόρο υποτελείας ύψους 5,000 δουκάτων. Αυτόν ακριβώς τον φόρο απαίτησε ο Οθωμανός σουλτάνος μετά την κατάληψη της Αιγύπτου. Βλ. την πιο πρόσφατη επί του θέματος εργασία της Αικ. Χ. Αριστείδου, “Η καταβολή φόρου υποτελείας της Κύπρου στο μαμελούκο και αργότερα στον τούρκο σουλτάνο”, *Επετηρίδα του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών*, 24 (1998), σελ. 153-160.

¹¹ “Εἰς τὰς κθ’ μαΐου ἄνυγ’ Χριστοῦ ἐγένετο ἔσω εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν εἰς παραχωρισμὸς τῶν Χριστιανῶν ὑπὸ τῶν Τουρκῶν· καὶ ἐκατέλυσαν πλια (=κατέλυσαν πλέον) παρὰ ν’ χιλιάδας λαὸν ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολιν· καὶ ἔκαυσαν τὰς ἀγίας τοῦ Θεοῦ εἰκόνας καὶ τὰ ἀγία λείψανα ὅπου δὲν ἀφίκασιν πισπίλιν (=πασπάλιν)· καὶ οἱ ἀναγινώσκοντες μακαρίζετε τὸν αὐτὸν λαὸν ὅπου ἐκαταλύθηκεν (=κατελύθη) καὶ μέσα τούτων ἐδιάβασαν καὶ τὸν βασιλεῖα ἀπὸ τὸ μαχαρίν”. Βλ. Jean Darrouzès, “Notes pour servir à l’histoire de Chypre (deuxieme article)”, *ό. π.*, σελ. 52.

¹² Leontios Makhairas, *Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled ‘Chronicle’*, Edited with a Translation and Notes by R. M. Dawkins, vol. 1, Oxford, 1932, σελ. 682, § 711.

Ο Λεόντιος Μαχαιράς, χαρακτηρίζοντας με το επίθετο “ἄνομος” (=μαρδός, βδελυρός) τον πορθητή της Πόλης, μεταφέρει τη λύπη του στο πρόσωπο της Ελένης Παλαιολόγου. Συνάμα όμως παρέχει και τις ασφαλείς πληροφορίες για τη διάσωση και τη φυγή από την Κωνσταντινούπολη πολλών “καλῶν ἀνδρῶν” και “καλογήρων”. Οι τελευταίοι, εκτός από την προστασία που βρήκαν από την Ελένη, πρόσφεραν στην πνευματική ζωή του τόπου, κυρίως όμως διέσωσαν και διέδωσαν τύπους γραφής και σπάνια χειρόγραφα, η δε μονή των Μαγγάνων, όπου εγκαταστάθηκαν, μέχρι την κατεδάφισή της το 1570 κατόρθωσε να μετατραπεί σε κέντρο αντιγραφής ελληνικῶν χειρογράφων κατά τους 15^ο και 16^ο αι. και να συνδέσει το ὄνομά της με ἄλλα σημαντικά χειρόγραφα¹³.

Το κυπριακῆς προέλευσης ποίημα *Ἀνακάλημα τῆς Κωνσταντινούπολης* ἀποτελεῖ την τρίτη μαρτυρία¹⁴. Η συγγραφή του τοποθετεῖται κοντά στη χρονολογία της Άλωσης, γεγονός που ἀκόμη περισσότερο ενισχύει το συμπέρασμα ὅτι ἡ πτώση της Κωνσταντινούπολης προκάλεσε και τα ἀνάλογα ἔντονα συναισθήματα στους Κυπρίους. Επειδὴ τὸ περιεχόμενο του *Ἀνακαλήματος* ἀναλύθηκε ἀπὸ ἀρκετοῦς ἐιδικούς¹⁵, ἐδῶ ἀρκούμεστε νὰ υπενθυμίσουμε, εκτός ἀπὸ τον βαθύ πόνο, τὸ ἀδιέξοδο, τὴν ἀπελπίσια, και τὴν επικράτηση του Ἀντιχρίστου, λόγω τῆς ἀπώλειας τῆς Πόλης:

“ἀλλ ἄλλος παῖδας ἔφθασε, πρόδρομος Ἄντιχρίστου,
καὶ ἄγγελοι καὶ ἄγιοι πλέον οὐ βοηθοῦσι”.

Ἴσως, ἐπίσης, χρειάζεται νὰ υπογραμμισθοῦν καὶ τὰ ἀκρῶς ἀρνητικὰ ἐπίθετα, τὰ ὁποῖα συνοδεύουν τὸν κατακτητὴ “Τούρκο”, ἰδίως δε τὸ ἐπίθετο “ἄνομος”, που, ὅπως εἶδαμε, χρησιμοποιεῖ και ὁ Λεόντιος Μαχαιράς.

Ὁ ἀπόηχος τῆς Άλωσης δὲν ἐσβησε γιὰ τους Κυπρίους, ἀλλὰ συνεχίστηκε με διαφορετικὴ μορφή και κατὰ τὴν περίοδο τῆς δικῆς τους ὑποταγῆς στους Ὀθωμανοὺς (1571-1878). Η του Κωνσταντίνου πόλις ἀνακαλεῖται στη μνήμη σε δημοτικὰ τραγούδια ποικίλου περιεχομένου ὡς Κωνσταντινούπολις, Πόλη, ἀκόμη και ὡς Βασιλεύουσα, τὸ δε ὄνομα του τελευταίου βασιλιά τῆς κυριαρχεῖ σε αὐτὰ με ὀνόματα ὅπως Κωνσταντᾶς, Κωσταντᾶς, Κωστάντινος, Κωσταντῆς, Κωσταντάκης. Σε κάποιες μάλιστα περιπτώσεις ἡ Κωνσταντινούπολη μετατρέπεται σε κύριο ἐπιχείρημα, γιὰ νὰ δοθεῖ ἔμφαση στην καταγωγὴ ἢ γιὰ νὰ ἐξυμνηθεῖ τὸ κάλλος σε ἐρωτικὰ δίστιχα. Στὸ *Ἄσμα τοῦ Κοντοῦ*, π.χ., ὅταν ἡ “κάλη” του ρωτήθηκε ἀπὸ τον “γκεμιτζή”, στον ὁποῖο πωλήθηκε ἀπὸ τον Κοντό, γιὰ τὴ “γενιά” τῆς, αὐτὴ ἀπάντησε:

¹³ Λεπτομέρειες και βιβλιογραφία βλ. Κωνσταντίνος Ν. Κωνσταντινίδης, “Πρόσφυγες ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολη στὴν Κύπρο μετὰ τὴν Ἄλωση”, ὁ. π., σελ. 137-141, 362-366.

¹⁴ Γιὰ τὶς διάφορες ἀπόψεις και γνώμες ὡς πρὸς τὴν προέλευσή του, τὰ σχετικὰ ἐπιχειρήματα και τὶς ἀποδείξεις βλ. Ἐμμανουὴλ Κριαρᾶ, *Ἀνακάλημα τῆς Κωνσταντινούπολης*, ὁ. π., σελ. 5-13. Ὁ Ε. Κριαρᾶς μάλιστα τείνει νὰ ἀποδεχθεῖ ὅτι και τὸ ποίημα “*Άλωσης τῆς Κωνσταντινουπόλεως*” ἔχει κυπριακὴ προέλευση. Βλ. ὁ. π., σελ. 17-21.

¹⁵ Η τελευταία ἀνάλυση ἐγίνε ἀπὸ τον Gilles Grivaud στην *Ἱστορία τῆς Κύπρου*, τόμ. Ε', ὁ. π., σελ. 1105-1107.

τέρας κυπριακής ιστορίας²⁰. Εντούτοις “οί άνελισσόμενες σχέσεις τής Κύπρου με τὸ ἔθνικὸ κέντρο τῶν Ἀθηνῶν δὲν ἐπισκιάζουσι οὔτε ἀκυρώνουσι τοὺς παλαιότερους καὶ ἰσχυρότερους δεσμοὺς ποὺ τὴν συνδέεαν μετὰ τὰ ἄλλα μεγάλα κέντρα τῆς Ὁρθόδοξης καθ’ ἡμᾶς Ἀνατολῆς κατὰ τὸν δέκατο ἔννατο αἰῶνα. Μέχρι τέλους τῆς ὀθωμανικῆς περιόδου ἡ Κωνσταντινούπολις παραμένει ὁ πρωταρχικὸς πόλος προσανατολισμοῦ τῆς κυπριακῆς πνευματικῆς ζωῆς. Παρὰ τὶς νέες συγκινήσεις καὶ προσδοκίαις ποὺ ἐκπορεύονται ἀπὸ τὴν Ἀθήνα, ἡ Κωνσταντινούπολις κατὰ τὴν περίοδο αὐτὴ τῆς ἀνασύνταξης τῶν πνευματικῶν δυνάμεων τῆς κυπριακῆς κοινωρίας δὲν παύει νὰ λειτουργεῖ ὡς ἡ κοιτίδα τῶν παραδόσεων τοῦ γένους, ἡ πνευματικὴ ἔστια τῶν καθιερωμένων καὶ οἰκείων σχημάτων συλλογικοῦ προσδιορισμοῦ²¹.”

Επομένως ἡ Ἀθήνα αποτελοῦσε τὸ ἐπιδιωκόμενον καὶ ἡ Κωνσταντινούπολις τὸ ποθούμενον. Το ἓνα συμπλήρωνε τὸ ἄλλο. Με τελικὸ προσδιορισμὸ τὴν Πόλιν καὶ με μοχλὸ διὰ μέσου τῶν Ἀθηνῶν. Ο συνδυασμὸς αὐτὸς εἶχε κυριαρχήσει μέχρι τὴ Μικρασιατικὴ καταστροφὴ τουλάχιστον.

Τὴ “σιωπηρὴ” πλευρὰ τοῦ παραπάνω οράματος, τῆς Παλιγγενεσίας, κυρίως ἀπὸ τὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ὀθωμανοκρατίας καὶ κατὰ τὶς πρώτες δεκαετίες τῆς αγγλοκρατίας, ἐνσάρκωνε ἡ σύζευξις τοῦ κυπριακοῦ ἐθνικοῦ κινήματος μετὰ τὴν ἰδεολογία τοῦ διαφωτισμοῦ. Ὅπως υπογραμμίζεται

“ἡ θεωρητικὴ διεργασία τοῦ ἐθνικοῦ κινήματος συντηρεῖται ὑπὸ μορφὴν καλλιέργειας τῶν ἀξιών τῆς ἑλληνικῆς πολιτιστικῆς παραδόσεως καὶ τῆς ἐκπαιδεύσεως τῶν νέων γενεῶν εἰς τὰς ἀξίας αὐτάς²².”

Ὡστόσο αρκετὰ γεγονότα ἔδιναν τὸ ἔναυσμα γιὰ ἐνεργητικότερες κινητοποιήσεις καὶ πιο ἐμπρακτεῖς ἐκδηλώσεις. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα τῶν τελευταίων ἀποδεικνύονται οἱ ἔντονες ἀντιδράσεις στὴν εἰδηση τοῦ τηλεγραφήματος ὅτι “ὁ Σουλτάνος ἐπέτρεψε τὴν καθίδρυσιν δύο νέων βουλγαρικῶν ἐπισκοπῶν εἰς Νεβροκόπι καὶ Βελῆζ (Βελισσά) τῆς Μακεδονίας²³. Ἀναγγέλλοντας συλλαλητήριον διαμαρτυρίας στις 29

²⁰ Θεοδώρου Παπαδοπούλου, *Λογογραφία τοῦ Κυπριακοῦ Διαφωτισμοῦ*, Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ ΜΘ' (1985) τόμου τοῦ Δελτίου τῆς Ἑταιρείας Κυπριακῶν Σπουδῶν, Λευκωσία, 1985, σελ. 19.

²¹ Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Κυπριακὴ Λογισίνη 1571-1878. Προσωπογραφικὴ Θεώρησις*, Κέντρο Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν, Πηγῆς καὶ Μελέτης τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας, ΧLIII, Λευκωσία, 2002, σελ. 59-60.

²² Θεοδώρου Παπαδοπούλου, *Λογογραφία τοῦ Κυπριακοῦ Διαφωτισμοῦ*, ὁ. π., σελ. 21. Σ' αὐτὸ συνέβαλλαν τὰ μέγιστα καὶ τὰ “Ἀναγνωστήρια”, τῶν ὁποίων ὁ ρόλος καὶ ἡ θέση στὴν κυπριακὴ κοινωρία δὲν ἔχουν μελετηθεῖ ἀκόμη ἐπαρκῶς. Στον λόγο, π.χ., ποὺ ἐκφώνησε ὁ Πρόεδρος τοῦ Ἀναγνωστηρίου “Ζήνων” Ἰωάννης Παυλίδης στις 20 Φεβρουαρίου 1877 καὶ ποὺ ἀναδημοσιεύεται στο προαναφερόμενον ἔργο, μεταξύ τῶν ἄλλων, στη σελ. 35 διαβάσουμε: “Ἐναῖτα τοῖς ὡσὶν ἡμῶν ἠχοῦσι τὰ πρακτικά, καὶ πρὸς ἅπαν τὸ ἔθνος εὐεργετικά ἔργα τῶν ἐν Ἀθῆναις ἐν Σμύρῃ, ἐν Κωνσταντινουπόλει φιλολογικῶν ἐκπαιδευτικῶν Συλλόγων καὶ λουπῶν, ἃ ἐπιλείπει με ὁ χρόνος δηγούμενον. Αὐτὰ ταῦτα εἶναι ἱερὰ τεμένη, ὅπου οἱ φιλογενεῖς θύουσι τὰ μάλλον πρόσφορα τῇ σήμερον πολιτικῇ καὶ κοινωνικῇ θέσει τοῦ ἔθνους πρὸς παλιγγενεσίαν αὐτοῦ. Οἱ σήμερον ἰδρῶμενοι Σύλλογοι εἶναι τὰ ἐντελέστερα σχολεῖα, τὰ συμπληροῦντα πρακτικώτερον τὸ ἐν τοῖς Σχολείοις τῶν παιδῶν ἔλλειπον τῆς διδασκαλίας”.

²³ Εφημ. *Ἐναγώρας*, ἀριθ. 219, 6 Μαΐου 1894. Στὸ ἴδιο φύλλον τῆς εφημερίδας φιλοξενούνται καὶ δύο ἄρθρα ἀπὸ τοὺς *Καιροὺς* καὶ τὴν *Ἐστία* τῶν Ἀθηνῶν με τοὺς τίτλους “Σοβαρὸν Ζήτημα” καὶ “Βουλγαρικὰ Ἐπισκοπαί”. Ἀπὸ τὸ 1890 ἡ βουλγαρικὴ κυβέρνησις με ἐπικεφαλῆς τὸν Σταμιπολόβ υιοθέτησε μιὰ, προσεκτι-

Μαΐου 1894 στην πλατεία Αρχιεπισκοπής, ο τύπος πληροφορούσε ότι η έκδοση των μπερατιών “κρατεί, άμα άκουσθεΐσα, έν δικαΐα συγκινήσει, ου μόνον τὸ ένταϋθα, αλλά και τὸ άπανταχοϋ τῆς νήσου ὀρθόδοξον δημόσιον”, διότι “διὰ τῶν παρεχομένων εΐς τοὺς Βουλγάρους νέων προνομίων δέν προσβάλλονται μόνον δέν καταπατοϋνται άναμφισβήτητα δικαιώματα τοϋ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, τοϋ γεραροϋ τούτου κέντρου τῆς ὀρθοδοξίας, αλλά κινδυνεύουσι και ὑπέρτατα ἑλληνικά συμφέροντα”²⁴. Κύριος ομιλητής στο συλλαλητήριο ήταν ο Αχιλλέας Λιασιδης, ο οποίος, από την αρχή σχεδόν της αγόρευσής του αναφέρθηκε στην Άλωση:

“Καθ’ ἦν ἔποχῆν, φίλοι Συμπολιται, ἔπιπτεν ἡ μεγάλη Ἑλληνικὴ Αὐτοκρατορία τοῦ Βυζαντίου και ὁ μαρτυρικὸς στέφανος περιέβαλλε τὸν τελευταῖον τῶν Αὐτοκρατόρων αὐτῆς, ἡ δὲ σημαία τοῦ προφήτου ἐκυμάτιζεν ὑπερήφανος ἐπὶ τῶν ὄχθων τοῦ Βοσπόρου και ὁ Παρθενὸν τοῦ Χριστοῦ, ἡ Ἁγία Σοφία, μεταβάλλετο εἰς Ὅθωμανικὸν τέμενος, καθ’ ἦν ἔποχῆν τὸ πῦρ και ὁ σίδηρος ἔλυμαίνοντο τὴν Βασιλίδα τῶν πόλεων, ἔν και μόνον ἱερὸν και ὄσιον περιεσώθη· τὸ κράτος τῆς Ἑλληνικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας”²⁵.

Στον τύπο καταγράφονταν λεπτομέρειες για τα συλλαλητήρια στην Ελλάδα, ενώ κάποιες εφημερίδες αναδημοσίευαν από τον τύπο της Ελλάδας άρθρα περί Κύπρου. Σ’ αυτά, με αφορμή τις πολυπληθείς συναθροίσεις προς καταδίκη της έκδοσης των μπερατιών, διαγράφεται και η Μεγάλη Ιδέα, την οποίαν ασφαλώς ενστερνίζονταν και οι Κύπριοι. Έτσι, π.χ., μεταφέρθηκε ένα άρθρο της εφημερίδας *Ἑστία των Αθηνών* με τίτλο “Κύπρος”, απ’ όπου ενδεικτικώς σταχυολογούμε:

“Νέα ζωή, νέον πνεϋμα, παλμοὶ νέοι, μεστοὶ αἰσθήματος και τόλμης σαλεύουσι τὴν προσφιλή ἑλληνικὴν νήσον. Ἄπο τοῦ ἄμβωνος τῆς Ἐκκλησίας, ἀπο τοῦ βήματος τοῦ Νομοθετικοῦ σώματος, ἀπο τῆς δημοσιογραφίας τὴν ὑψηλὴν σκοπιάν, ἀπο τοῦ σχολείου τῆς ἔδρας, ἀπο τῆς λαϊκῆς συναθροίσεως τὸ προχειρὸς ἰδρυόμενον βῆμα, ἀπο τῆς ἑστίας τοῦ οἴκου, ἀπο τοῦ πεδίου, τῆς κοιλάδος, και τοῦ βουνοῦ μία ἠγεῖ ἄλκιμος και ἐνιαΐα κραυγή, τὴν ὑποκάρδιον παντὸς Ἑλληνοσ εὐχὴν ἐρμηνεύουσα... Ἡ Ἐθνικὴ Σημαία ἀναπετάννυται παραχρῆμα εἰς τὰς Κυπριακὰς αὔρας,

κή στην αρχή και άκρως επικίνδυνη στη συνέχεια, δυναμικὴ πολιτικὴ δημιουργία εκκλησιαστικῶν και εκπαιδευτικῶν διευκολύνσεων στη Μακεδονία. Με την υποστήριξη και της Αγγλίας, τον Ιούνιο του 1890 ο Σταμπολόβ έστειλε ρηματικὴ διακοίνωση στην Ὑψηλὴ Πύλη για τον διορισμό δύο επισκόπων στη Μακεδονία. Ενώ η Πύλη στην αρχὴ έδωσε τη συγκατάθεσή της, στη συνέχεια, από το 1892, προσπάθησε να περιορίσει την αυτονομία των βουλγαρικῶν κοινοτικῶν σχολείων, μετατρέποντάς τα σε ιδιωτικά. Γι’ αυτό η βουλγαρικὴ κυβέρνηση, με απειλητικὲς διαθέσεις και ὀρους, επέδωσε νέα ρηματικὴ διακοίνωση στον Μεγάλο Βεζίρη, απαιτώντας τὴν έκδοση μπερατιῶν για τον διορισμό των δύο επισκόπων στις προαναφερόμενες επαρχίες των Σκοπίων και της Αχρίδας. Ως αποτέλεσμα των παραπάνω, στις 12 Απριλίου 1894 ο σουλτάνος εξέδωσε τα αντίστοιχα μπεράτια. Βλ. σχετικῶς *Σύντομη Ἱστορία της Βουλγαρίας*, Επιμέλεια Ἴλτσο Ντιμιτρόβ, Σόφια, 1981, σελ. 260-261 (βουλγαριστί)· Έλενα Στατέλοβα – Στίτσιτο Γκραντσάροβ, *Ἱστορία της Βουλγαρίας*, τόμ. Γ’, Ἱστορία της Νέας Βουλγαρίας 1878-1944, Σόφια, 1999, σελ. 113-116, 125-127 (βουλγαριστί).

²⁴ Εφημ. *Εὐαγγόρας*, αριθ. 220, 14 Μαΐου 1894, Παράρτημα.

²⁵ Ο. π., αριθ. 223, 8 Ἰουνίου 1894. Στο ἴδιο φύλλο παρατίθενται περιληπτικὲς ανταποκρίσεις και για τα συλλαλητήρια στη Λεμεσό και την Πάφο.

καί ὑπὸ τοὺς εὐέλπιδας κυματισμοὺς αὐτῆς σπεύδει, σπαργὼν ἐξ ἐλπίδων, τῆς συγκινήσεως τὸ δάκρυ ἔχων εἰς τὸ ὄμμα, νὰ στεγασθῆ τῆς Κύπρου ὁ λαός, διαπόντιον πέμπων φίλατον προσφώνημα πρὸς τὴν πόρρω Ἑλλάδα, πρὸς τὸν ἡγεμόνα αὐτῆς, πρὸς τὴν Ἰδέαν, τὴν ἐνοῦσαν ὑπὸ τὴν ἔννοιαν καὶ τὴν ἱερότητα αὐτῆς τὰ ἀπανταχοῦ τῆς γῆς κατεσπαρμένα τέκνα τῆς Ἑλλάδος”²⁶.

Σύντομα μετὰ τις κινητοποιήσεις για τα μεπεράτια ο απόηχος της Άλωσης βρέθηκε ξανά στο προσκήνιο. Ο επαναστατικός αναβρασμός στην Κρήτη (1896-1897) και η “Εθνική Εταιρία” δημιουργούσαν το κατάλληλο κλίμα, με αποκορύφωμα τη δημιουργηθείσα ατμόσφαιρα για τον επικείμενο πόλεμο, γνωστόν ως Ελληνο-Τουρκικό πόλεμο του 1897, του οποίου η επίσημη κήρυξη θεωρείται η 5η Απριλίου 1897. Οι εορτασμοί της επετείου της 25ης Μαρτίου ἔδιναν τὴν πιο κατάλληλη ευκαιρία για τὴν εκδήλωση των μύχιων πόθων των Ελλήνων της Κύπρου, των οποίων το βεληνεκές ἔφθανε στην Κωνσταντινούπολη. Στον επετειακό λόγο του στο “Αναγνωστήριο τοῦ Λαοῦ”, μια ἀπὸ τις δεσπόζουσες μορφές της κοινωνίας της εποχῆς, ο Νικόλαος Καταλάνος, προφανώς τὴ Βασιλεύουσα ἔδειχνε, ὅταν τόνιζε ὅτι οἱ Ἕλληνες στρατιῶτες “ἀνυπόμονοι καὶ λεοντόθυμοι ἀναμένουσι τὸ παράγγελμα τοῦ νέου Κωνσταντίνου”²⁷. Στον ἀντίστοιχο εορτασμό στη Λάρνακα ο σχολάρχης Σίμος Μενάρδος ἦταν πολὺ πιο συγκεκριμένος, ἀφοῦ τελείωνε τὸν πανηγυρικό του με τα ἐξῆς:

“Ἡ κεφαλὴ σου ἔπεσεν ἐν μέσῳ χιλίων κεφαλῶν, αἰοῖδιμε βασιλεῦ, ἀλλὰ τὸ στέμμα σου δὲν ἐκυλίσθη μετ’ αὐτῆς ἐνδέκατε Κωνσταντίνε. Τὸ ἦρπασε, νομίζομεν, εἰς τοὺς ὄνυχας ἀποπτὰς καὶ τὸ κρατεῖ καὶ νῦν ἐπὶ τῆς Πίνδου ὁ δικέφαλος ἐκεῖνος τῶν πεδίων σου αἰετός. Καὶ τὸν ἵππον σου, ὅθεν κατῆλθες, νομίζομεν ὅτι ἀνέβη ὁ φρουρῶν πρὸ τῶν συνόρων Κωνσταντίνος. Καὶ δάκνει ἀκάθεκτος ὁ ἵππος τοὺς χαλινούς, ἀνυπόμονος νὰ πηδήσῃ τὸν Ἄραχθον, νὰ περάσῃ πέραν, πολὺ πέραν τοῦ Ἄξιου”²⁸.

Ἀκόμη πιο εκδηλωτικές ἦταν οἱ ἐνέργειες του γυμνασιάρχῃ Μ. Βολονάκη. Στὸ τέλος των εορτασμῶν και μετὰ τὴν παρέλαση των μαθητῶν του Γυμνασίου και του Παρθεναγωγείου, ἐνώνοντας τις σημαίες των δύο σχολείων, ἀναφωνοῦσε: “στὴν Πύλη τοῦ Ρωμανοῦ καὶ στὴν Ἁγία Σοφία”²⁹. Ο Μ. Βολονάκης ἀλλωστε ἦταν αὐτός που καθιέρωσε και τους εορτασμούς της 9ης Ιουλίου³⁰.

²⁶ Ο. π., ἀριθ. 226, 24 Ἰουνίου 1894.

²⁷ Περισσότερα βλ. Πέτρος Παπαπολυβίου, *Φαινὸν Σημεῖον Ἀτυχοῦς Πολέμου: ἡ Συμμετοχὴ τῆς Κύπρου στὸν Ἑλληνοτουρκικὸ Πόλεμο τοῦ 1897*, Κέντρο Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν, Πηγές και Μελέτες τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας, ΧΛ, Λευκωσία, 2001, σελ. 121.

²⁸ Εφημερ. *Νέον Ἔθνος*, 27-28 Απριλίου 1897. Σύμφωνα με τὸν Π. Παπαπολυβίου, ὁ. π., σελ. 121, ὑποσ. 10, εκτὸς ἀπὸ τὸ *Νέον Ἔθνος*, ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸν λόγο του Σ. Μενάρδου δημοσίευσε και ἡ εφημερίδα *Ἀλήθεια*, ἐνὼ ἡ *Σάλπιγγα* προχώρησε και σε ευμενέστατα σχόλια, γεγονός που μεταφράζεται ὡς ἔκφραση των γενικότερων συναισθημάτων και του επικρατοῦντος κλίματος.

²⁹ Πέτρος Παπαπολυβίου, *Φαινὸν Σημεῖον Ἀτυχοῦς Πολέμου*, ὁ. π., σελ. 123-124.

³⁰ Πέτρος Παπαπολυβίου, *Ἡ Κύπρος και οἱ Βαλκανικοὶ Πόλεμοι. Συμβολὴ στὴν Ἱστορία του Κυπριακοῦ Ἐθελοντισμοῦ*, Κέντρο Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν, Πηγές και Μελέτες τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας, ΧΧVΙ, Λευκωσία, 1997, σελ. 59-60. Μέχρι τότε οἱ Ἕλληνες τῆς Κύπρου γιόρταζαν με λαμπρότητα τὴν 25η Μαρτίου, των Τριῶν

Η όλη ατμόσφαιρα ευνοούσε το έδαφος και για τη διάδοση διάφορων οπτασιών και χρησμών³¹, οι οποίοι εμφανώς εμφορούνταν από την πολύ διαδεδομένη σε ολόκληρο τον Ελληνισμό κατά τη διάρκεια της οθωμανοκρατίας επαγγέλλουσα την ανάσταση του Γένους προφητεία του “Αγαθάγγελου”³².

Η κατάληξη του πολέμου με την ήττα του ελληνικού στρατού αναμφισβήτητος επηρέασε και την αντίστοιχη ψύχωση, κατ’ επέκταση και την καλλιέργεια ανάλογων φαινομένων. Δεν κατόρθωσε όμως να εξοβελίσει και να σβήσει το όραμα της Κωνσταντινούπολης που εξακολούθησε να προβάλλεται. Σημαντική ώθηση στην αναβίωση αυτή έδωσε το έτος 1905, όταν άρχισε να καθιερώνεται η τέλεση μνημοσύνων στις 29 Μαΐου³³. Οι εφημερίδες αφιέρωσαν χώρο στην πρώτη σελίδα τους όχι μόνον για να αναγγείλουν τα μνημόσυνα, αλλά και για να αναλύσουν, να διδάξουν, να νουθετήσουν, να διαλαλήσουν, να διατρανώσουν:

“Αύριον συμπληροῦνται 452 ἔτη ἀπὸ τῆς 29 Μαΐου³⁴, 1453, κατὰ τὴν ὁποίαν ἐπάνω εἰς τὰ τεῖχη καὶ τὴν Χρυσὴν Πύλην τῆς Βασιλευούσης Πόλεως τῆς Ἑλληνικῆς Αὐτοκρατορίας, καὶ ἐναντίον χιλιᾶδων μαινομένων ἐχθρῶν ἐμάχοντο οἱ ὀλίγοι καὶ τελευταῖοι ἀλλὰ λεοντόκαρδοι ὑπερασπιστὰι τῆς Ἀλουργίδος τῶν ἐθνῶν... Τελῶμεν μνημόσυνα τῆς ἐπετείου ταύτης, μνημονεύομεν τοῦ ἥρωικου αὐτοκράτορός μας καὶ τῶν γενναίων του, ἔχομεν πίστιν ὅτι θὰ ἔλθῃ ἡ ἡμέρα καθ’ ἣν εἰς τὴν Ἁγίαν Σοφίαν θα λάβῃ χώραν σκηνὴ ἀλλοῖα τῆς τῶν θρῆνων καὶ ὄδουμων καὶ αἰχμαλωσιῶν καὶ φόνων τῶν προπατόρων μας κατὰ τὴν 29 Μαΐου, 1453...”.

πληροφορούσε η εφημερίδα *Κύπριος*³⁵, η δε *Φωνὴ τῆς Κύπρου* σημείωνε:

“Πεντακόσια πενήκοντα καὶ δύο ἔτη συμπληροῦνται αὐριον ἀπὸ τῆς ἀποφράδος ἐκείνης ἡμέρας, καθ’ ἣν διὰ τῆς ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως κατελύετο τὸ Βυζαντινὸν Κράτος, μὲ τὴν πῶσιν δὲ τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων ἔπιπτε καὶ ἡ ἑλληνικὴ μεσαιωνικὴ αὐτοκρατορία... Εἰς τιμὴν λοιπὸν τοῦ ἀλησιμονήτου αὐτοκράτορος καὶ τῶν πεσόντων ἡρώων πρέπει κατὰ τὴν ἐπέτειον τῆς ἀποφράδος ἡμέρας νὰ τελῶνται πάνδημα μνημόσυνα συναγείροντα περὶ ἑαυτὰ εὐλαβῆ τὰ πλήθη τῶν Πανελλήνων. Διότι πρέπει ἡ ἡμέρα αὕτη ν’ ἀποκρυσταλλωθῇ ἐν τῇ συνειδήσει ἐκάστου Ἑλληνοῦ, πρέπει διὰ τῆς ἐξάρσεως τοῦ ἠρωισμού, τὸν ὁποῖον κατὰ ταύτην ἐπέδειξαν οἱ τελευταῖοι πρόμαχοι τῆς ἑλληνικῆς αὐτοκρατορίας, νὰ κεντρίζεται

Ιεραρχῶν καὶ “τὴν ἑορτὴν τοῦ ἐπιδόξου Διαδόχου τοῦ Ἑλληνικοῦ θρόνου Βασιλόπαιδος Κωνσταντίνου” (εφημ. *Ἔνωσις*, ἀριθμ. 124, 29-10 Ἰουνίου 1887). Εμφανῆς εἶναι ἡ σημειολογία τῆς τελευταίας εορτῆς. Οπωσδήποτε, μᾶλλον δὲν εἶναι ακριβῆς ἡ ἀποψη τοῦ Π. Παπαπολυβίου ὅτι ὁ Βολονάκης εἶχε καθιερώσει καὶ τὸν εορτασμὸν τῆς 29ης Μαΐου. Οἱ εορτασμοὶ αὐτοὶ καθιερώθηκαν τὸ 1905, ὅπως τεκμηριώνεται πιο κάτω, ὑποσ. 33.

³¹ Για συγκεκριμένα φαινόμενα βλ. Πέτρος Παπαπολυβίου, *Φαεινὸν Σημεῖον Ατυχοῦς Πολέμου, ὁ. π.*, σελ. 122-123.

³² Για τὸν χρησμὸ βλ. τὸ σχετικὸ λήμμα *στη Μεγάλῃ Ἑλληνικῇ Ἐγκυκλοπαίδεια*, τόμ. Α’, σελ. 111-113.

³³ Στὴν εφημ. *Κυπριακὸς Φύλαξ*, ἀριθ. 322, 26 Μαΐου 1912 καὶ με τίτλο “Ἡ Πανελληνίως δέησις ἐπὶ τῇ ἀποφράδι Τρίτῃ” σημειώνεται: “Ἀναδημοσιεύομεν καὶ φέτος τὴν ἀπὸ τοῦ 1905 καθιερωθεῖσαν Πανελληνίον δέησιν κατὰ τὸ μνημόσυνον ὑπὲρ τοῦ ἀεμνήστου Αὐτοκράτορος ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΙΑ’ ΠΑΛΛΑΙΟΛΟΓΟΥ”.

³⁴ Στὴν εφημερίδα γράφεται 26 Μαΐου. Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι πρόκειται περὶ τυπογραφικοῦ λάθους.

³⁵ Εφημ. *Κύπριος*, ἀριθ. 270, 28 Μαΐου 1905.

τὸ ἐθνικὴν φρόνημα, πρέπει διὰ τῆς ἀναμνήσεως τῆς ἐπελθούσης συμφορᾶς ν' ἀναξέηται ἡ ἐθνικὴ πληγὴ μέχρις ὅτου ἐπιστῆ ἡ παράκλητος ὥρα καὶ ἐπαληθεύσῃ ἡ προσδοκία τοῦ λαοῦ, ὅτι θὰ ἔλθῃ ἐποχὴ, κατὰ τὴν ὁποῖαν ὁ μαρμαρωμένος αὐτοκράτωρ θὰ ἐξέλθῃ τοῦ μυστηριώδους σπηλαίου του καὶ θὰ βαδίσῃ πρὸς τὴν Ἁγίαν Σοφίαν, ἵνα ἀνοίξῃ καὶ πάλιν τὰς πύλας αὐτῆς εἰς τοὺς ἕμνους τῆς πόλεώς του πρὸς τὸν ἐξίλωθέντα Θεόν³⁶.

Με τὴν ἴδια ευκαιρία, δηλαδὴ τὴν καθιερωμένη πλέον τέλεση μνημοσύνων κατὰ τὴν ἐπέτειο τῆς Άλωσης, ὅλος ὁ τύπος ἀφιέρωνε μεγάλα ἀρθρα στο γεγονός. Αξίζει νὰ μεταφερθοῦν ἐλάχιστα δείγματα ἀπὸ το περιεχόμενον κάποιων ἐτῶν μετὰ το 1905, ὥστε νὰ γίνῃ ἀντιληπτὴ ἡ ἰδέα τοῦ περιεχομένου τους:

“Τετρακόσια πενήκοντα τέσσαρα ἔτη συμπληροῦνται μετὰ τρεῖς ἡμέρας, ἀφ' ἧς ὁ τελευταῖος τῶν Παλαιολόγων προμαχῶν τῆς πίστεως καὶ τῆς Πατριδος ἔβρανε διὰ τοῦ τιμίου Του αἵματος τὰ ὑπερήφανα τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων τείχη... Ἡ τραγωδία συνετελέσθη, χιλίων ἐτῶν ἐνδοξος Ἱστορία κλείει καὶ ἡ φωτεινότερα σελὴ ἐπισφραγίζει ταύτην ἡ φωνὴ τοῦ Ἰμάμη ἀπὸ τοῦ Ναοῦ τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας καλεῖ τοὺς πιστοὺς εἰς δοξολογίαν τοῦ Ἀλλάχ, ἡ ἡμισέληνος κυματίζει ἐπὶ τῶν ἐπάλλξεων τῆς Κωνσταντινουπόλεως· ὀλίγον χῶμα καλύπτει τὸν νεκρὸν τοῦ Κωνσταντίνου καὶ ἀμυδρὸν φῶς κανδήλας ὀδηγεῖ τὸν Ἕλληνα εἰς προσκύνῃσιν τοῦ χῶματος, ὅφ' ὁ ἀναπαύεται ὁ τελευταῖος τῶν Παλαιολόγων. Ἄλλ' ὁ Ἕλληνικὸς λαὸς τὸ αἰμόφυρτον κεφάλι τοῦ Βασιλέως του παραδίδει εἰς τοὺς ὄνυχας ὑπερηφάνου ἀετοῦ, ὅστις ἀπὸ τῶν αἰθερίων ὑψῶν ἀτενίζει τὴν ἐπτάλοφον καὶ ἀναμένει τὴν πάροδον τοῦ χρόνου καὶ τὴν στιγμὴν, καθ' ἣν

Στὴν πόρτα τῆς ἀγίας Σοφίας θὰ πάη νὰ τὸ βάλῃ
νὰ ζωντανέψῃ φοβερὰ καὶ τὴν Τουρκιὰ νὰ διώξῃ”

ἐγράφε το 1907 σε ὀλοσέλιδο ἀφιερωματικὸ ἀρθρο ἡ εφημερίδα Ἄγών³⁷:

“Μίαν ἄλλην 29ην Μαΐου σὰν τὴν μεθαιριανὴν –κλείουν ἔκτοτε 457 ἔτη– ἡ Πόλις ἡ ἄλλοτε πανίσχυρος καὶ κοσμοκρατόρισσα καὶ διὰ τοῦτο λαμπρὰ καὶ πλουσία καὶ περιφανὴς δύουσα ἔπιπτε, τῇ συνοδείᾳ τῶν σκοτωμῶν καὶ τῶν αἱμάτων καὶ τῶν συμφορῶν καὶ τῶν δακρύων καὶ τῶν κοπετῶν καὶ τῶν βόγγων μιᾶς φυλῆς ὅλης, ὀπίσω ἀπὸ τὰ τουρκοκαπημένα τείχη τῆς, ἀπαράλλακτα ὅπως ὁ ἥλιος, ποὺ ἐφώτισε τὴν μεγάλην καταστροφὴν, κατὰ τὰς ἐκπνοὰς τῆς ἡμέρας ἐκείνης δῶν ἐχάνετο μέσα εἰς τοὺς μακρινοὺς ὀρίζοντας τῶν θρακικῶν αἰγιαλῶν, ὅπως ἀφήσει ν' ἀπλώσῃ τὸ κράτος τῆς ἡ νύξ! ὦ πένθη!.. ὦ δάκρυα!... ἐκ τῆς κολυμβήθρας ἐκείνης τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ αἵματος ὁ Βυζαντινὸς κόσμος ἐξῆλθεν ἀγνὸς καὶ καθαρὸς, ἀρματομένος με νέας ζωὰς καὶ νέας δυνάμεις καὶ μέσα πρὸς μεγαλοπραγμοσύνην καὶ πάλιν ὀρμάς ὡς κόσμος ἀκραιφνεστάτα Ἕλληνικὸς. Μάλιστα! Κωνσταντίνος ὁ Παλαιολόγος ὑπῆρξεν ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τῆς φυλῆς καὶ τὰ αἵματα ποὺ ἄφθονα ἐκοκκίνισαν τὰ χῶματά τῆς ἔκαμαν τὴν κάθαρσιν καὶ τὰ ἀσφοδιλάνθια ποὺ ἐβλάστησαν τὴν ἐπαύριον τῆς

³⁶ Εφημ. *Φωνὴ τῆς Κύπρου*, ἀριθ. 955 (1264), 27-10 Ἰουνίου 1905.

³⁷ Εφημ. *Ἄγών*, ἀριθ. 32, 26 Μαΐου 1907.

πτώσεως ἐπάνω ἀπὸ τὰς πενθίμους ἐκείνας ἐκτάσεις τῶν συντριμμάτων καὶ ἐπάνω ἀπὸ τοὺς μελαγχολικοὺς ἐκείνους ἐριπειῶνας μὲ τὴν πνοήν, καὶ μὲ τὸ ἄρωμά τῶν ἐμύρισαν, ἠγίασαν καὶ ἐτόνισαν τὴν ἐξαγνισθεῖσαν φυλὴν. Καὶ ἡ φυλὴ ἔκαμε πόθους καὶ ἔπλεξε ὄνειρα καὶ ἐστήριξε πεποθήσεις καὶ ἀνθοβόλησεν ἐλπίδας. Καὶ εἶπε *πάλαι μὲ χρόνια μὲ καιροὺς πάλαι δικὰ μας ἦνε*. Ἔτσι κάθε 29 Μαΐου ἡ φυλὴ ἀναπολοῦσα τὴν ἄλλην εἰκοστὴν ἐνάτην Μαΐου τῆς 1453 δὲν κλαίει, δὲν ταλανίζεται ἀλλὰ σηκώνεται ἐπάνω εἰς τοὺς λιβανωτοὺς τῶν μνημοσύνων ὑπερήφανος καὶ μεγαλοῖδεάτη. Κ' ἔτσι καὶ κατὰ τὴν μεθauριανὴν ἐπέτειον –μὲ τὴν ὅποιαν κλείουν 457 ἔτη ἔκτοτε– τὸ αὐτὸ θὰ κάμῃ”

τόνιζε το 1910, σε μια ασυνήθιστη για την εποχὴ γλώσσα του τύπου, κάποιος Λεων Παυλ. σε σχετικὸ ἄρθρο, που φιλοξενήθηκε ἀπὸ τὴν εφημερίδα *Πατρίς*³⁸. Στις 26 Μαΐου 1912 ο *Κυπριακὸς Φύλαξ* ἀφιέρωσε ολόκληρη τὴν πρώτη σελίδα του στὴν ἐπέτειο με τὸ μακροσκελές “Ο αἰώνιος ἐχθρός. Ἐθνικαὶ ἀναμνήσεις καὶ ἐλπίδες”, καθὼς και με τὸ λεκτικὸ τῆς δέησης του μνημοσύνου του τελευταίου βυζαντινοῦ αυτοκράτορα. Στὸ προαναφερόμενο ἄρθρο, μεταξύ των ἄλλων, διαβάζουμε:

“Παρέδωκεν ἑαυτὸν ὁ Κωνσταντῖνος Παλαιολόγος εἰς τὸν ἡρωικότερον ἄμα καὶ μαρτυρικότερον θάνατον προπαρασκευάζων δι’ αὐτοῦ τὴν ἔθνικὴν ἀνάστασιν· καὶ τοῦτο πληρέστατα κατηνόησε καὶ συνησθάνθη μάλιστα τὸ ἔθνος τὸ ἑλληνικόν, τὸ ὅποιον βαθύτατα συνεκίνησε καὶ ἐνεθουσίασεν ἡ ἔνδοξος ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἐκ τοῦτου πᾶρχεται τὸ ἀξιοθαύμαστον γεγονός τῆς ἀναζωπυρώσεως καὶ ἀναβιώσεως τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἀπὸ τῆς ἐπιούσης τῆς Ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως, δι’ ἣν ἔκλαυσε πικρῶς ἴνα παρηγορηθῇ ἀμέσως ὑπὸ τῆς πίστεως ἐπὶ τὴν ἀνάκτησιν αὐτῆς καὶ τὴν παλινόρθωσιν τῆς Ἑλληνικῆς Αυτοκρατορίας... Πόσον ἀρρήκτως ο Ἑλληνικὸς κόσμος συνεδέθη μετὰ τῆς Βυζαντινῆς Αυτοκρατορίας καὶ τῆς Βασιλευούσης Πόλεως καταδεικνύουσιν αἱ παντοῖαι παραδόσεις καὶ οἱ ἄπειροι θρύλοι περὶ τῆς ἀλώσεως καὶ τοῦ προσώπου τοῦ τελευταίου Αυτοκράτορος, καὶ ὁ θαυμασμὸς καὶ ἡ λατρεία μεθ’ ὧν μόνον τὸ ἑλληνικὸν Γένος παρὰ πάσας τὰς συμφορὰς του περιέβαλε τὸν τελευταῖον Αυτοκράτορα... Ἐθελουθσία καὶ

³⁸ Εφημ. *Πατρίς*, αριθ. 135, 27-29 Μαΐου 1910. Το 1910 πάλιν, ἡ εφημερίδα *Ἐνωσις*, αριθ. 1283, 26-28 Ἰουνίου 1910, ἀφιέρωνε τὸ ἐπετειακὸ ἄρθρο τῆς στὴν ἀπάντησιν που ο τελευταῖος βυζαντινὸς βασιλιάς, Κωνσταντῖνος Παλαιολόγος, ἔδωσε στὸν Μεχμέτ τὸν Πορθητῆ, ὅπου περιλαμβάνεται καὶ τὸ περίφημο “Τὸ τὴν πόλιν σοι δοῦναι οὔτ’ ἐμὸν ἐστὶν οὔτ’ ἄλλου τῶν κατοικούντων ἐν ταύτῃ. Κοιτῆ γὰρ γνώμη πάντες αὐτοπροαιρέτως ἀποθανοῦμεν καὶ οὐ φεισόμεθα τῆς ζωῆς ἡμῶν” καὶ κάτω ἀπὸ αὐτὸ ἓνα σχετικὸ ποίημα τῆς Σοφίας Κ. Οικονομίδου. Χάριν καλύτερης κατανόησης των ευρύτερων λαϊκῶν αισθημάτων τῆς εποχῆς, τὸ μεταφέρουμε:

ΕΥΨΙΝΑ! ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΕ!

Παλαιολόγε ζύπνησε, ἡ Πόλις σου σὲ κράζει

Τὸ ἄνυχο τὸ μάρμαρο τοῦ θεῖου βασιλῆα,

Παλαιολόγε ἄφησε τὸν ὕπνο τὸ βαθὺ σου

Τὴ λειτουργία ἄκουσε! εἰς τὴν ἀγία Σοφία.

Παλαιολόγε Ἀνάστασι! τὸ ἔθνος περιμένει,

Τὴν Πόλιν θέλει ἐλευθέρη καὶ τὴν Μακεδονία,

Θέλει τὸν πρῶτο βασιλῆα ἢ χώρα ἢ σκλαβωμένη

Τὰ σκλαβωμένα ἀδελφια μας ζήτοῦν ἐλευθερία.

αὐταπάρνησις ὑπὲρ τῶν εὐγενεστάτων ἰδανικῶν τῆς φυλῆς ἡμῶν εἶνε ἡ μεγάλη διδασκαλία καὶ τὸ θεσπέσιον κήρυγμα ἅτινα πρέπει νὰ ἀντηχήσωσι διατόρως εἰς Ἐκκλησίας καὶ εἰς Σχολεῖα καὶ εἰς πᾶσαν συνάθροισιν Ἑλληνικὴν ἐπὶ τῇ ἀποφράδι Τρίτῃ 29 Μαΐου, καὶ πᾶσα φωνὴ ἑλληνικὴ ἄς ἐπαναλάβῃ τὴν παρηγορητικὴν ὑπόσχεσιν ὡς ὄρκον ἱερὸν.

“Σώπασε Κυρὰ Δέσποινα
καὶ σεῖς κόνες μὴν κλαῖτε
Πάλι μὲ χρόνια μὲ καιροὺς
πάλι δικὰ μας θᾶναι”³⁹.

Από το παραπάνω απόσπασμα γίνεται πρόδηλον ὅτι ἡ προοιωνίζουσα τὴν πολεμικὴ ἀνάφλεξη πολιτικὴ ατμόσφαιρα στα Βαλκάνια δημιουργοῦσε τὴν ἀνάλογη εὐφορία καὶ προδιέθετε γιὰ παρόμοιες ἐξάρσεις. Το ἀπότοκο τῆς Μεγάλῃς Ἰδέας “εθνικὸ” παραλήρημα ξεχυνόταν ὀρμητικὸ μέσα ἀπὸ τὶς στήλες τοῦ τύπου.

“Ἡ ἐθνικὴ ἰδέα περιμένει τὴν Ἑλλάδα τοῦ Ρήγα, ἡ ὁποία ἀπλώνεται ἀπὸ τῶν ἐκβολῶν τοῦ Γενούσου ἕως τὰς κυπριακὰς θαλάσσας καὶ ἀπὸ τοῦ Λιβυκοῦ πελάγους μέχρι τῆς Τραπεζοῦντος... Καὶ γονατισμένοι ἄς ὀρκισθῶμεν ὅλοι εἰς τὸ ὄνομα τῆς πατρίδος τὸν ἱερὸν ὄρκον τῆς ἀφοσίωσης εἰς τὴν Μεγάλῃν Ἰδέαν, ... ἀγαπῶντες τὴν Πατρίδα μέχρι φανατισμοῦ, μισοῦντες μέχρι παραφροσύνης τοὺς ἐχθροὺς τῆς”

καλοῦσε στὶς ἀρχές τοῦ 1913 τοὺς ἀναγνώστες τῆς *Ἠχώ τῆς Κύπρου* σὲ ἄρθρο με τὸν τίτλο “Πρὸ τῆς Κωνσταντινουπόλεως”⁴⁰. Ἡ βεβαιότητα ὅτι ὁ ἐλληνικὸς στρατὸς δὲν θὰ σταματοῦσε στὴ Μακεδονία, ἀλλὰ στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ τὴν Ἁγία Σοφία, ὀδηγοῦσε μέχρι καὶ στὴ δημοσίευση περιγραφῶν τοὺς⁴¹, καθὼς καὶ τὴν ἐκδοσὴ σὲ μετάφραση ἔργου γιὰ τὴν Ἄλωση⁴². Καὶ, αὐτονοήτως, τὸ συμβολικὸ ὄνομα τοῦ διαδόχου τοῦ ἐλληνικοῦ θρόνου ἐπαίρνε μυθικὲς διαστάσεις, ἀφοῦ

“ὑπὲρ ποτεὶ σήμερον δικαιοῦται ὁ πορφυρογέννητος μας Βασιλεὺς Κωνσταντῖνος, ὁ δια τῆς σπάθης τοῦ πραγματώσας ἐν πολλοῖς τὴν Μεγάλῃν Ἰδέαν, ... νὰ λάβῃ τὸ τίτλον τοῦ Διαδόχου τῶν Παλαιολόγων, τοῦ Κωνσταντίνου Δραγάτη, δικαιοῦται νὰ θεωρηθῇ συνέχεια τῶν Ἑλλήνων Ἀυτοκρατόρων τοῦ Βυζαντίου”⁴³.

Ὅλα συνηγοροῦσαν καὶ υποβοηθοῦσαν γιὰ τὴν ἀναβίωση τῶν θρύλων, τῶν δοξασίων καὶ τῶν χρησμών γιὰ τὴν Κωνσταντινούπολη, ποὺ δὲν ἀργησαν νὰ κατακλύζουν τὶς εφημερίδες καὶ νὰ επικαλοῦνται σὲ ἐπετειακοὺς λόγους.

³⁹ Εφημ. *Κυπριακὸς Φύλαξ*, ἀριθ. 322, 26 Μαΐου 1912.

⁴⁰ Πέτρος Παπαπολυβίου, *Ἡ Κύπρος καὶ οἱ Βαλκανικοὶ Πόλεμοι*, ὁ. π., σελ. 80 καὶ σελ. 78-82 γιὰ τὴν ἀνάλυση τοῦ κλίματος τῆς περιόδου.

⁴¹ Ὁ. π., σελ. 78-79.

⁴² Ὑπὸ τοῦ Ἄγγλου συγγραφέως Πέαρς, *Ἡ Ἄλωση τῆς Κων/πόλεως. Ὁ Αυτοκράτωρ Κωνσταντῖνος καὶ ὁ Σουλτάνος Μωάμεθ Β΄*, Ἐν Λευκωσίᾳ, Ἐκδότης Ἀντώνιος Ε. Συμεωνίδης, Τύποις “ΛΕΥΚΩΣΙΑΣ” Πετρίδου καὶ Νικολάου, 1912.

⁴³ Πέτρος Παπαπολυβίου, *Ἡ Κύπρος καὶ οἱ Βαλκανικοὶ Πόλεμοι*, ὁ. π., σελ. 82.

Μεγάλη διάδοση γνώρισαν τα δημοτικά τραγούδια και οι προφητείες για την επανάκτηση της Κωνσταντινούπολης, όπως τα “Πάλε με χρόνια με καιρούς, πάλε δικά μας θάναι” ή “Κωνσταντίνος τὴν ἔκτισε, Κωνσταντίνος τὴν ἔχασε, Κωνσταντίνος θὰ τὴν πάρῃ”⁴⁴. Πολλοί δε προχωρούσαν και σε ευρηματικές επινοήσεις, ώστε να αποδείξουν την επαλήθευση των χρησμών του Κοσμά του Αιτωλῶ και του Αγαθάγγελου⁴⁵. Από τον θησαυρὸ των παραδόσεων του ελληνικοῦ λαοῦ ανασύρθηκαν και δημοσιεύθηκαν ὅλοι σχεδόν οι θρύλοι για την Κωνσταντινούπολη⁴⁶, εκ των οποίων σημειώνουμε *Τὰ τηγανισμένα ψάρια, Ὁ μαρμαρωμένος βασιλιάς, Ὁ τάφος τοῦ βασιλιά, Ὁ παπάς τῆς Ἁγίας Σοφιάς, Ἡ κολόνα τῆς Ἁγίας Σοφιάς, Τὸ χεῖρ ’χεῖρ ’χειρότερο, Ἡ λειτουργία τῆς ἀναστάσεως ’ς τὴν Ἁγιά Σοφιά κ.λ.π.*⁴⁷.

Από τους Βαλκανικοὺς Πολέμους ἕως τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο η Κύπρος, εκτός από το εθνικό, αντιμετώπιζε και ἄλλα προβλήματα, κυρίως πολιτικῆς, οικονομικῆς και κοινωνικῆς φύσεως. Αυτὰ απορροφούσαν τους κραδασμούς, τους οποίους προκαλούσε η Μεγάλη Ἰδέα. Τον ἔντονο ενθουσιασμό διαδέχθηκε μια φυσιολογική ὕφεση, γεγονός που αντικατοπτρίζεται και στον τύπο της εποχῆς. Η τέλεση μνημοσύνων την 29η Μαΐου δεν τονιζόταν τόσο πολύ, ενώ απουσίαζε από κάποιες εφημερίδες. Ωστόσο δεν ἔπαψε εντελῶς να προβάλλεται.

“Καθ’ ἦν στιγμὴν τὸ προπύργιον τοῦ Ἑλληνισμοῦ κατέρρευε καὶ μαζί με αὐτὸ κατελύετο μία μεγάλη καὶ δοξασμένη Ἀυτοκρατορία, τὴν στιγμὴν αὐτὴν τὸ Ἑλληνικὸν Ἔθνος δὲν ἀπέθανεν, ὅπως ἐνομίσθη με χαίρεκακίαν ἀπὸ τοὺς ἐχθροὺς μας. Τοῦναντίον ἀπὸ τὴν πτώσιν αὐτὴν ἔπερνε, ὡς ἄλλος Ἄνταῖος, νέαν δύναμιν καὶ νέαν ζωὴν καὶ ἦνται ἐλπίδα καὶ πίστιν εἰς τὴν ἀνάστασίν του καὶ ἔπλαττε τὸν ὠραῖον θρόλον τοῦ Μαρμαρωμένου Βασιληᾶ. Τὸ μέγα ὄνειρον ἐξεπληρώθη. Καὶ ὁ Μαρμαρωμένος Βασιληᾶς ἐζωντάνεψε. Καὶ ἡ ἐκδικησις ἢ ἐθνικὴ ἤρχισε. Ὁ νέος Κωνσταντίνος, ὁ γνήσιος διάδοχος τῶν Παλαιολόγων, προχωρεῖ νικητῆς καὶ τροπαιοῦχος πρὸς τὴν ἐντελῆ πραγματοποίησιν τῶν ἐθνικῶν ὀνειρῶν. Με αὐτὴν τὴν πεποίθησιν τελεῖ σήμερον τὸ μνημόσυνον τῶν ἡρώων τῆς Πατρίδος τὸ Ἔθνος. Τὸ βλέμμα του στρέφει πρὸς τὴν μεγάλην μορφήν τοῦ Κωνσταντίνου τοῦ Παλαιολόγου. Ταυτοχρόνως ὅμως τὸ στρέφει καὶ πρὸς τὴν μεγάλην μορφήν τοῦ Κωνσταντίνου τοῦ Ἐλευθερωτοῦ. Κι ἐνῶ ἀπὸ τὸν ἕνα πέρνει ὑπερηφάνειαν ἐθνικὴν, ἀπὸ τὸν ἄλλον ἀντλεῖ πεποίθησιν εἰς τὴν ἐθνικὴν δύναμιν καὶ σχηματίζει τὴν βεβαιότητα ὅτι γρήγορα θὰ διαδεχθῆ τὸν πρῶτον ἐπάνω εἰς τὸν ἴδιον Θρόνον τῆς πόλεως τῶν Κωνσταντίνων”

⁴⁴ Ο. π., σελ. 76.

⁴⁵ Ο. π., σελ. 77-78.

⁴⁶ Για τον χρόνο και τον τόπο των δημοσιεύσεών τους βλ. Κωστή Κοκκινόφτα, “Παραδόσεις καὶ θρύλοι γιὰ τὴν Ἄλωση καὶ τὴν ἐθνικὴ ἀποκατάσταση”, ὁ. π., σελ. 27-30.

⁴⁷ Προφανῆς πηγὴ τους ἦταν το ἔργο του Ν. Γ. Πολίτη, *Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, Παραδόσεις*, Μέρος Α΄, Ἐν Ἀθήναις, 1904, σελ. 21-25. Λεπτομερέστερα περὶ των περισσοτέρων ἀπο τους θρύλους αὐτοὺς και βιβλιογραφία βλ. Στεφ. Δ. Ἡμέλλου, *Θρυλούμενα γιὰ τὴν Ἄλωση καὶ τὴν ἐθνικὴ Ἀποκατάσταση*, Ἀθήνα, 1991. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η δημοσίευση σε μη ἐπετειακὸ χρόνο δύο παραδόσεων στην *Ἐλευθερία* τῆς 10-23ης Νοεμβρίου 1912 με τον τίτλο “Ἁγιά Σοφιά. Παραδόσεις καὶ Θρύλοι”.

υπενθύμιζε το 1914 η λαρνακιώτικη *Ήχώ τῆς Κύπρου* σε πρωτοσέλιδο άρθρο της με τίτλο “29 Μαΐου”⁴⁸.

Η Κωνσταντινούπολη όμως αναδεικνυόταν και πάλιν με τη Μικρασιατική εκστρατεία. Τα ελληνικά στρατεύματα βρίσκονταν κοντά της και οι παραδόσεις για την Πόλη έμοιαζαν επαληθευόμενες. Αυτές διάνθιζαν τις ομιλίες κατά τις δοξολογίες με διάφορες αφορμές, που άφθονες παρείχε η έκβαση του πολέμου. Στις 2/15 Αυγούστου 1920, π.χ., κατά την τέλεση δοξολογίας για την υπογραφή των Σεβρών, στον πανηγυρικό της ημέρας ο Ιωάννης Κληρίδης τόνιζε ότι:

“σήμερον ἡ Βόρειος Ἠπειρος, ἡ Θράκη, μέχρι τῶν προθύρων τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἡ ωραία Σμύρνη καὶ τὰ Δωδεκάνησα, ὕστερα ἀπὸ τόσα χρόνια καὶ καιροὺς πάλαι δικά μας εἶναι”⁴⁹.

Το 1921 μάλιστα εμφανίστηκε και ποίημα, δημοτικοφανές με 342 ομοιοκατάληκτους στίχους⁵⁰. Ο συντάκτης του, ο Αριστείδης Νικολάου από το χωριό Βάσα Κοιλανίου, αντιπαραθέτει σε διάλογο τον Σταυρό με την Ημισέλινο, χρησιμοποιώντας στοιχεία από τους θρύλους για την Κωνσταντινούπολη και την Αγία Σοφία. Έχοντας ως αφετηρία την Άλωση, προχωρεί σε μια σύντομη επισκόπηση των Βαλκανικών Πολέμων και του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, για να περάσει στην εξιστόρηση της Μικρασιατικής εκστρατείας και να τελειώσει με τη μάχη και την εκπόρθηση του Εσκή Σεχίρ (19 Ιουλίου 1921)⁵¹.

Μετά τη Μικρασιατική καταστροφή οι μεγαλοϊδεάτικοι οραματισμοί υποχώρησαν. Τα συγκλονιστικά γεγονότα, που έθεσαν σε δοκιμασία τόσο τους πολιτικούς ηγέτες όσο και τον ψυχικό κόσμο όλων των Ελλήνων της Κύπρου, επηρέασαν τους στόχους και κατ’ επέκταση, τη χρήση των σχετιζομένων με την Άλωση θρύλων και παραδόσεων. Ο βαθμός όμως μόνο με ειδική έρευνα μπορεί να διαπιστωθεί, αν και δεν πρέπει να αποκλεισθούν περίοδοι εξαίρεσεων. Προς επίρρωση της πιο πάνω σκέψης παραπέμπουμε στην εφημερίδα *Νέον Έθνος* του 1930, που με την ευκαιρία της επετείου της 29ης Μαΐου δημοσίευσε σε δύο συνέχειες γνωστούς θρύλους και παραδόσεις για την Κωνσταντινούπολη⁵². Κατά κανόνα, πάντως, στο χρονικό διάστημα από το 1922 έως το 1930 ο τύπος δεν πρόβαλλε την 29η Μαΐου. Οποσδήποτε, “ἐπὶ τῇ ἐπετείῳ τῆς ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως” τελούνταν μνημόσυνα “ὑπὲρ τοῦ μεγαλομάρτυρος αὐτοκράτορος Κωνσταντίνου τοῦ Παλαιολόγου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἀγωνισθέντων

⁴⁸ Εφημ. *Ήχώ τῆς Κύπρου*, αριθ. 73, 31 Μαΐου 1914.

⁴⁹ Ολόκληρη η ομιλία δημοσιεύθηκε στην *Έλευθερία*, 8-21 Ιουλίου 1920. Βλ. Δημήτρης Η. Ταλιαδώρας, *Η συμβολή της Κύπρου στη Μικρασιατική Εκστρατεία 1919-1922*, Λευκωσία, 2001, σελ. 38. Στο ίδιο βιβλίο, σελ. 46-58, υπάρχει εκτενής παρουσίαση ανάλογων αντιδράσεων σε διάφορες επαρχίες της Κύπρου.

⁵⁰ Βλ. ολόκληρο το ποίημα στου Μενέλαου Ν. Χριστοδούλου, *Κυπριακά Δημώδη Άσματα*, Δημοσιεύματα του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών, Χ, Λευκωσία, 1987, σελ. 242-249.

⁵¹ Μετά το τέλος του ποιήματος δηλώνεται από τον Αριστείδη Νικολάου ότι “ἔπεται συνέχεια μετὰ τὴν λήξιν τοῦ πολέμου”, *ό. π.*, σελ. 249.

⁵² Εφημ. *Νέον Έθνος*, 31 Μαΐου 1930 και 7 Ἰουνίου 1930.

καὶ συμμαρτυρησάντων κατὰ τὴν ἀποφράδα ἐκείνην ἡμέραν τῆς 29ης Μαΐου 1453⁵³. Ἡ ἐπιμνημόσυνος δέηση γινόταν “ὡς συνήθως πρὸ κενοταφίου σεμοῦ καὶ εὐπρεποῦς, διὰ σημαίων ἑλληνικῶν κεκαλυμμένου, εφ’ οὗ ἦτο καὶ ἡ εἰκὼν τοῦ ἀθανάτου ἥρωος Αὐτοκράτορος καὶ πρὸ αὐτῆς δίσκος κολλύβων”. Παρίσταντο “πολὺς λαὸς... καὶ πολλοὶ τῶν πρωτευόντων ἐν τῇ κοινότητι τῆς πρωτευούσης, ὡς καὶ μαθηταὶ καὶ μαθήτριά μετὰ τῶν καθηγητῶν καὶ τῶν διδασκάλων αὐτῶν”⁵⁴. Ὑπῆρχε καὶ ὁ ομιλητὴς μετὸν “λόγον τῇ περιστάσει πρέποντα”⁵⁵, παρισταμένων “πολλῶν τῶν πρωτευόντων”. Μια πρόχειρη ἐρευνα οδηγεῖ στη διαπίστωση ὅτι μέχρι καὶ τὸ 1931 τὰ μνημόσυνα τελούνταν με λαμπρότητα στὸν καθεδρικό ναὸ τῆς Λευκωσίας καὶ χωροστατοῦντος τοῦ Ἀρχιεπισκόπου. Στὴ συνέχεια ὁμως ἄρχισαν κατὰ κάποιον τρόπο νὰ φθίνουν. Τὸ 1933, π. χ., τὸ μνημόσυνο τελέστηκε στὸν ναὸ τοῦ Ἁγίου Λαζάρου τῆς Λάρνακας προϊσταμένου ἐνὸς ἀρχιμανδρίτη⁵⁶, τὸ δε 1951 στὸν ναὸ τοῦ Τιμίου Σταυροῦ τοῦ χωριοῦ Πεδουλά προϊσταμένου τοῦ Μητροπολίτη Κυρηνείας⁵⁷. Βέβαιον εἶναι ὅτι ἡ ἐνδελεχὴς μελέτη τῆς περιόδου μετὰ τὴν Μικρασιατικὴ καταστροφή μέχρι καὶ τὰ πρόσφατα ἱστορικὰ γεγονότα θὰ ἀποφέρει ἀρκετὰ στοιχεῖα, ικανὰ γιὰ ἐξηγήσεις καὶ συμπεράσματα ἀναφορικά με τὸν ἀπόηχο τῆς Ἄλωσης στὴν Κύπρο.

⁵³ Ὁ Ἀπόστολος Βαρνάβας, Ἔτος Ε΄, τεῦχος 116, 31-13 Ἰουνίου 1923, σελ. 351.

⁵⁴ Ὁ π., Περίοδ. Β΄, τόμ. Γ΄, ἀριθμ. 23, 3 Ἰουνίου 1931, σελ. 365.

⁵⁵ Ὁ π., Περίοδ. Β΄, τόμ. Α΄ (ΣΤ΄), ἀρ. 23 (153), 6 Ἰουνίου 1929, σελ. 373.

⁵⁶ Ὁ π., Περίοδ. Β΄, τόμ. Ε΄, ἀριθμ. 11, 15 Ἰουνίου 1933, σελ. 186.

⁵⁷ Ὁ π., Περίοδ. Γ΄, τόμ. ΙΒ΄, τεῦχος 5, Μάιος 1951, σελ. 247.

ΠΑΠΑΝΤΩΝΑΚΗΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ

Μέλος Δ.Σ. του Δ.Κ.Μ.Α.Ρ.

Αντανακλάσεις της Άλωσης της Κωνσταντινούπολης στην ελληνική παιδική και νεανική λογοτεχνία και στα σχολικά εγχειρίδια της τελευταίας εικοσαετίας.

Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον να διερευνήσει κανείς με ποιο τρόπο οι παλαιότερες γενιές μεταδίδουν την Ιστορία στις νεότερες μέσα από τα παιδικά βιβλία και τα διδακτικά εγχειρίδια της Ιστορίας¹. Στα πλαίσια αυτά ως ένα πολλαπλό στοιχείο της έρευνας αποτελεί και η δοκιμή εντοπισμού ενός σημαντικού ιστορικού γεγονότος όχι μόνο για την Ελλάδα, αλλά για την Ευρώπη γενικότερα και ολόκληρο τον ανθρώπινο πολιτισμό σε ελληνικά κείμενα παιδικής λογοτεχνίας και η συγκριτική τους ανάγνωση με τα σχολικά εγχειρίδια του Δημοτικού και του Γυμνασίου της τελευταίας εικοσαετίας. Το ιστορικό παιδικό ανάγνωσμα στην Ελλάδα, και υποθέτουμε σε όλο τον κόσμο, είναι αρκετά διαδεδομένο και έχει να δώσει τη δική του παρουσία σε πολλά ιστορικά γεγονότα, κυρίως της αρχαιότητας, λιγότερα της Βυζαντινής περιόδου² και δυστυχώς ελάχιστα δείγματα για το θέμα που ενδιαφέρει το παρόν συνέδριο, την Άλωση της Κωνσταντινούπολης.

Πριν ωστόσο διερευνήσουμε την παρουσία της Άλωσης στα ελληνικά παιδικά κείμενα, θεωρούμε χρήσιμη μια σύντομη ματιά στη σχέση Ιστορίας-Λογοτεχνίας, αν και υπάρχει αρκετή βιβλιογραφία στον τομέα αυτό. Ότι ένα ιστορικό γεγονός, ιδιαίτερα όταν αυτό σημαδεύει τη ζωή ενός τόπου ή ολόκληρης της οικουμένης, συγκεντρώνει πολλές πιθανότητες να περάσει στη λογοτεχνία δε νομίζουμε ότι χρειάζεται αμφισβήτηση ή και συζήτηση. Ωστόσο, όταν πρόκειται για ιστορικά γεγονότα που κρίνονται αναγκαία να συμπεριληφθούν σε ένα παιδικό λογοτέχνημα ή να αποτελέσουν το κεντρικό θέμα του, είναι ευνόητο ότι παρεμβαίνει η λογοκρισία σε όλες τις μορφές της³ (αυτολογοκρισία, παιδαγωγική και πολιτική λογοκρισία). Η παρεμβατική αυτή συμπεριφορά της οφείλεται κυρίως στον εθνικό φρονηματισμό και στην

¹ Ενδεικτικά, μια εικόνα μπορεί να σχηματίσει κανείς από την έρευνα του Mark Ferro (2001).

² Αντίθετα, ο Αντώνης Δελώνης (1990:43) υποστηρίζει ότι η θεματική των περισσότερων ιστορικών μυθιστορημάτων αντλείται από το Βυζάντιο και από το εικοσιένα και αποδίδει την προτίμηση αυτή των συγγραφέων στη χρονική απόσταση γράφοντος-ιστορικού γεγονότος, στην ύπαρξη πηγών και πλούσιας βιβλιογραφίας, στην αντικειμενικότερη αντιμετώπιση και ερμηνεία των ιστορικών γεγονότων.

³ Είναι αρκετά ενδιαφέρουσες οι απόψεις που εκτίθενται στο συλλογικό τόμο της Betty Bacon (1991²).

τόνωση της εθνικής συνείδησης. Πρόκειται επομένως για μια παιδαγωγούσα Ιστορία (η λογοκριτική παρέμβαση επομένως των ενηλίκων έχει παιδαγωγικό χαρακτήρα), η οποία ούτως ή άλλως περνά και στα εγχειρίδια της Ιστορίας όλων των λαών, με στόχο τη διαπαιδαγώγηση των παιδιών και των εφήβων, προσαρμοσμένη στις απαιτήσεις του συγκεκριμένου έθνους. Ένας υπαρκτός επομένως κίνδυνος, εκούσιος ή ακούσιος, περισσότερο σκόπιμος, είναι η μη ορθή απόδοση της ιστορικής πραγματικότητας, η οποία μπορεί να πραγματοποιηθεί είτε με την εσκεμμένη αποσιώπηση γεγονότων είτε με την παραποίηση και την αλλοίωση της πραγματικότητας είτε ακόμα και με την παράλειψη σχετικών πηγών ή την αδυναμία πρόσβασης σε αρχαιακό υλικό ή και την άγνοιά του. Στα λογοτεχνικά ιστορικά κείμενα βέβαια δε θα πρέπει να περιμένουμε το ιστορικό γεγονός να περιγράφεται με τις μεθόδους της Ιστορίας. Γιατί διηθείται και εμφανίζεται με το λογοτεχνικό του μανδύα και διανθίζεται κατάλληλα για να προσελκύσει και να μην κουράσει, πετυχαίνοντας ταυτόχρονα το διπλό σκοπό της παιδικής λογοτεχνίας, την αισθητική τέρψη και την παιδαγωγική λειτουργία της.

Παιδική Λογοτεχνία και Άλωση⁴

Το πρώτο από τα βιβλία που εντοπίσαμε είναι της Μαρίζας Ντεκάστρο *Το τέλος του Βυζαντίου*⁵, το οποίο, όπως μας πληροφορεί στο οπισθόφυλλο η συγγραφέας, “δεν είναι ένα κλασικό ιστορικό μυθιστόρημα. Η συγγραφέας, αντλώντας αφηγηματικό υλικό από τα τρία γνωστότερα χρονικά που εξιστορούν με δραματικό τρόπο την Άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Τούρκους, επιχειρεί ν’ αναπλάσει αποσπασματικά τις τελευταίες ημέρες της ζωής της Πόλης. Οι ήρωες είναι γνωστοί: ο Παλαιολόγος και οι στρατιώτες του, ο Πατριάρχης Αναστάσιος, ο Μωάμεθ ο Πορθητής και οι δικοί του. Το τέλος γνωστό επίσης: Μα να που μέσα από τη γεύση –πικρή ή γλυκιά– της Ιστορίας μας, γεννιέται πάντα μια νέα ελπίδα”.

Από αυτά τα χαρακτηριστικά, στο συγκεκριμένο κείμενο θα λέγαμε ότι κυριαρχεί η παιδαγωγούσα Ιστορία και ότι η αισθητική τέρψη έχει τεθεί σε δεύτερη μοίρα, αν δεν έχει, έστω και ανεπαισθήτως, εξοβελιστεί εντελώς. Πραγματικά, τόσο το ύφος όσο και

⁴ Η οργάνωση του υλικού της έρευνας γίνεται με κριτήριο τους συγγραφείς. Αποφύγαμε τη θεματική κατάταξη, προκειμένου να γίνει πιο εύληπτη η πρόσληψη της Άλωσης από τους συγγραφείς παιδικών κειμένων. Διευκρινίζουμε ότι η έρευνά μας εντόπισε συνολικά 7 κείμενα, τα οποία αναφέρονται στην Άλωση. Από αυτά, παρά τις προσπάθειές μας δεν μπορούσαμε να βρούμε δύο και να τα προσεγγίσουμε (Τροπαιάτη Άλκη, *Κωνσταντίνος Παλαιολόγος* και Φλόρος Παύλος, *Τον καιρό του Παλαιολόγου*).

⁵ Η συγγραφέας έχει ειδικευτεί σε ιστορικά κείμενα, με κάποια προτεραιότητα στη βυζαντινή περίοδο (*Βυζαντινή τέχνη. Οδηγός για παιδιά*, Αθήνα, Κέδρος, 1997³, *Διαβάζοντας βυζαντινές εικόνες*, Αθήνα, Ακρίτας, 1999⁵ και η αγγλική του μετάφραση *Studying Byzantine Icons*, Athens, Akritis, 1999). Αναφέρουμε ακόμα το μυθιστόρημα της Μαρίας Λαμπαδαρίου-Πόθου, *Πήραν την πόλη πήραν τη...* (1996), το οποίο, παρά τους ισχυρισμούς, σε τηλεφωνική επικοινωνία μας, της συγγραφέως ότι είναι παιδικό κείμενο ή ότι μπορεί να διαβαστεί από παιδιά, η έκταση (608 πυκνογραμμένες σελίδες μεγάλου σχήματος), το πυκνογραμμένο κείμενο, η γλώσσα και τα γενικότερα χαρακτηριστικά του, δεν επιτρέπουν να το εντάξουμε, κατά τη γνώμη μας, στην παιδική και νεανική λογοτεχνία. Μια δασκαλή του προφανώς, ο δάσκαλος μπορεί να αφηγηθεί στους μαθητές του.

το περιεχόμενο ελάχιστα θυμίζουν ένα λογοτεχνικό ιστορικό βιβλίο, ένα κείμενο όπου προτάσσεται η λογοτεχνία η οποία χρησιμοποιείται ως ευέλικτο και πρόσφορο όχημα για τη μύηση σε συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα και ιστορικές συνθήκες. Αντιπαραβαλλόμενο με ένα σχολικό εγχειρίδιο Ιστορίας νομίζουμε ότι ελάχιστα διαφέρει. Και δεν είναι μόνο το ύφος, που παραπέμπει στο αυστηρό και ψυχρό ύφος ενός σχολικού εγχειριδίου Ιστορίας. Οι ιστορικές πληροφορίες και οι λεπτομέρειες κάποτε κάνουν το κείμενο της Ντεκάστρο να διολισθαίνει περισσότερο σε ένα σχολικό εγχειρίδιο που απευθύνεται σε παιδιά από 10 ετών και άνω, με πολύ λίγα λογοτεχνικά χαρακτηριστικά, παρά σε ένα λογοτέχνημα παιδικό με φόντο ιστορικό ή έστω και ένα καθαρά ιστορικό μυθιστόρημα, όπως είναι τα αμιγώς ιστορικά κείμενα της Πηνελόπης Δέλτα *Για την πατρίδα, Στα μυστικά του Βάλτου ή Τον καιρό του Βουλγαροκτόνου*. Έχουμε άλλωστε στην ελληνική παιδική λογοτεχνία θαυμάσια κείμενα με ιστορικό υπόβαθρο⁶, τα οποία ελάχιστα κουραστικά είναι και άκρως ενδιαφέροντα, όπως *Ο μεγάλος περίπατος του Πέτρου* ή η *Μωβ ομπρέλα* της Άλκης Ζέη ή *Το διπλό ταξίδι* της Λίτσας Ψαραύτη και ένα πλήθος άλλα κείμενα. Στα κείμενα αυτά, η ιστορία είναι παρούσα με ένα δικό της αυτόνομο τρόπο, επηρεάζει τους χαρακτήρες και διαμορφώνει ένα συγκεκριμένο ήθος και ύφος, με τον κάποιο εξωραϊσμό που τη διέπει. Πρόκειται επομένως για ένα καθαρά λογοτεχνικό κείμενο, στο οποίο υπάρχει μια ιστορία, η οποία συχνά εμπλέκει και αυτοβιογραφικά στοιχεία, με τη βιωματικότητα που εμπεριέχει, οι ήρωες δρουν, και εξελίσσονται ενδεχομένως, υπάρχει πλοκή, το σκηνικό δοσμένο με ρεαλιστικό τρόπο, δεν αφίσταται και από ένα λογοτεχνικό χρωματισμό.

Από το κείμενο όμως της Μαρίζας Ντεκάστρο απουσιάζουν βασικά χαρακτηριστικά μιας λογοτεχνικής απόδοσης ενός ιστορικού γεγονότος. Εδώ, διακρίνει κανείς πολύ εύκολα την προσπάθεια και την αγωνία της συγγραφέως να αποδώσει το θέμα της, κατά τρόπο που τελικά γράφεται ένα βιβλίο γνώσεων για παιδιά παρά ένα βιβλίο λογοτεχνικό. Είναι εμφανής επίσης η αγωνία της συγγραφέως να γράψει για ένα γεγονός που συντάραξε τον κόσμο ολόκληρο, όπως έχει περάσει στη δική της συνείδηση και σ' ολόκληρη τη φυλή της. Θέματα βέβαια που μπορούν να προβληματίσουν ένα ιστορικό, όπως η διαμάχη ανάμεσα στους ενωτικούς και ανθενωτικούς (απλώς αναφέρεται) και ο ρόλος κάθε παράταξης στην υπόθεση της πτώσης της Κωνσταντινούπολης ή η εγκατάλειψη της θέσης του από τον Ιουστινιάνη ή το πρόβλημα του θανάτου του Κωνσταντίνου δε φαίνεται να την απασχολούν, και πολύ σωστά εκ πρώτης όψεως, γιατί είναι θέματα καθαρά επιστημονικά, διευρύνουν το πεδίο έρευνας και δεν ενδιαφέρουν το παιδί. Θα μπορούσαν ωστόσο τα θέματα αυτά να αποτελέσουν ωραιότατα επεισόδια δοσμένα με ένα ευρηματικό λογοτεχνικό τρόπο, ώστε το βιβλίο

⁶ Ο Α. Δελώνης (1990:38) υποστηρίζει ότι στη συντριπτική αναλογία το ελληνικό μυθιστόρημα για παιδιά είναι ιστορικό. Τη “διαπίστωση” αυτή στηρίζει στο γεγονός ότι “ο Ελληνισμός και η χώρα μας έζησαν μεγάλες χρονικές περιόδους –μετά την ίδρυση του ελληνικού Κράτους– σε πολεμική ένταση, σε εμφυλιοπολεμικές διενέξεις, σε κλίμα αμφισβήτησης πολιτικής, κοινωνικής, γλωσσικής, θρησκευτικής”.

να ξεφύγει από την τυπική ιστορική απόδοση γεγονότων, τα οποία λίγο πολύ διδάσκονται στο σχολείο, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια. Έτσι, το κείμενο της Μαρίζας Ντεκάστρο θα απέβαλε το σχεδόν αυστηρά ιστορικό μανδύα, και θα γινόταν ένα πιο ενδιαφέρον ιστορικό μυθιστόρημα και μεγαλύτερο σε έκταση. Ακόμα και αν δεν καταπιανόταν με τα θέματα που αναφέραμε παραπάνω, ακόμα και τότε θα μπορούσε, μέσα από τις αυστηρές βυζαντινές αρχές και την κρισιμότητα μιας κατάστασης, να δημιουργήσει ένα θαυμάσιο μυθιστόρημα με δυνατά τα στοιχεία της πλοκής, τη δράση, τον *αμφίρροπο αγώνα*, το *σασπένς*, όπως λ.χ. κάνει η Πηνελόπη Δέλτα στο μυθιστόρημά της *Για την Πατρίδα ή Στα μυστικά του Βάλτου*. Άλλωστε, όπως και η Δέλτα, έτσι και η Ντεκάστρο ανέτρεξε σε πηγές πρωτογενείς ή μελέτες, σύμφωνα με τα βιβλιογραφικά στοιχεία που δίνει η ίδια. Διενήργησε επομένως την έρευνά της και υιοθέτησε τα στοιχεία που, κατά την κρίση της, είναι τα “αντικειμενικότερα”. Αντί όμως να τα πλέξει σε μια ωραία ιστορία, τα παραθέτει με μια αφήγηση τυπική.

Υπάρχει βέβαια και το ελαφρυντικό. Είναι εμφανές ότι η συγγραφέας αντιμετώπισε το πρόβλημα της ιστορικής αλήθειας, καθώς προσπάθησε να ανασυγκροτήσει μια πολύ σύντομη ιστορική περίοδο, η οποία, όπως έχει παρουσιαστεί στην ελληνική εκπαίδευση, είναι πολύ απλή αλλά τραγική. Και η “ιστορική αλήθεια” είναι αυτή που έχει περάσει μέσα από τα σχολικά εγχειρίδια ως παιδαγωγούσα Ιστορία. Στέκεται άλλωστε σε αυτά τα σημεία με ένα σχολικό ιστορικό ύφος, ενώ θα μπορούσε, εκμεταλλευόμενη τις διαφορές ή και τις ομοιότητες ανάμεσα στους ιστορικούς της Άλωσης, Δούκα, Φραντζή, Χαλκοκονδύλη και Κριτόβουλο, καθώς και άλλες πηγές ή και άλλους κώδικες, να δώσει μια συναρπαστική μυθοπλασία. Έχει λοιπόν να αντιμετωπίσει το πρόβλημα της ακρίβειας, της πιστότητας και της μεθοδικότητας, καθώς αποφασίζει να αφηγηθεί στα παιδιά μια από τις πιο δραματικές ιστορικές στιγμές του ελληνικού έθνους. Και είναι γεγονός ότι κατορθώνει να ανταποκριθεί στο δύσκολο αυτό καθήκον, παραμένοντας πιστή στα γνωστά ιστορικά πλαίσια και δεδομένα. Δε φαίνεται να διέπεται από φανατισμό ή καμιά διάθεση ωραιοποίησης ή προσωπικής αποσιώπησης ή παραποίησης των γεγονότων. Η συγγραφέας αφηγείται “αντικειμενικά” την ιστορία της, με ειλικρίνεια και τη απαιτούμενη αποστασιοποίηση από αυτή και για λόγους χρονικής απόστασης αλλά και από μια διάθεση “αντικειμενικότητας”. Απουσιάζει ωστόσο η ευαισθησία και η έμπνευση, η οποία θα έδινε άλλη πνοή και άλλο ύφος στο κείμενό της.

Λογοτεχνικότερη βέβαια σε σχέση με της Ντεκάστρο είναι η μυθοπλασία της Τατιάνας Σταύρου (1995), πάντως διατηρεί και εκείνη έντονο τον ιστορικό χαρακτήρα της πορείας προς την Άλωση. Μάλιστα, με πολύ σύντομες παρεκβάσεις δίνει υπαινικτικά αρκετά ιστορικά στοιχεία του παρελθόντος. Η όλη αφήγηση έχει τη μορφή χρονικού, χαρακτηρίζεται άλλωστε έτσι το κείμενο από την ίδια τη συγγραφέα και παρακολουθεί τις τελευταίες 29 ημέρες της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, πριν την Άλωση. Το κείμενο απευθύνεται σε μεγάλα παιδιά και εφήβους. Η μυθοπλασία, παρά το λογοτεχνικό χαρακτήρα της, δεν έχει τη δροσιά τη χάρη και το νεύρο που θα συναντήσουμε σε άλλα σχετικά

κείμενα, από τα οποία διαφοροποιείται σε επίμαχα σημεία. Έτσι, ενώ τονίζεται έγκαιρα η παρουσία, η αποφασιστικότητα και η γενναιότητα του Ιουστινιάνη, εν τέλει ο αγώνας και η τελική στάση του προς αυτόν αποσιωπάται. Γίνεται αρκετός λόγος για την ενωτική και ανθενωτική περιπέτεια. Μάλιστα, ο λαός παρουσιάζεται μετανιωμένος για το ανθενωτικό του μένος και ομολογεί ότι είναι προτιμότερο να έδιναν την πόλη τους στους Φράγκους. Την ίδια στάση τηρεί και ο φερόμενος από άλλες πηγές να υποστηρίζει, μέσα στην ανθενωτική του στάση, ότι είναι προτιμότερο να δει στην Κωνσταντινούπολη να κυκλοφορούν Τούρκοι παρά Φράγκοι, και ο οποίος εξέθρεψε τον αλόγιστο φανατισμό σε λαό και μοναχούς, Λουκάς Νοταράς, ο οποίος εμφανίζεται ιδιαίτερα αποφασιστικός και γενναίος. Η πτώση της Κωνσταντινούπολης παρουσιάζεται πολύ λιτά αλλά περιεκτικά με τη φρικτή κραυγή *Εάλω η Πόλις!* που αποτελεί και το μυθιστορηματικό τίτλο του κειμένου, ενώ ο θάνατος του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου εμπεριέχεται σε μια φράση που δηλώνει περισσότερο την αθανασία και τη είσοδό του στην Ιστορία.

Αντίθετα από την Ντεκάστρο και την Τατιάνα Σταύρου, η Σοφία Μαυροειδή-Παπαδάκη αντιμετωπίζει το μύθο της με ένα ιδιαίτερο λογοτεχνικό τρόπο, στον τρίτο τόμο της τριλογίας της *Ιστορίες από το Βυζάντιο* (2003). Η συγγραφέας φαίνεται να ακολουθεί τον ιστορικό της Άλωσης Σφραντζή, αφού το τμήμα της ιστορίας που μας ενδιαφέρει αρχίζει από τη ζωή του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου στο Μυστρά τον οποίο παρακολουθούμε μαζί με το Σφραντζή. Η μυθολογία είναι αρκετά δυνατή και στηρίζεται στην *τεχνική της ανάμνησης*. Η συγγραφέας παρουσιάζει τον καλόγερο-ιστοριογράφο Σφραντζή τη στιγμή που συγγράφει το χρονικό της Άλωσης, ο οποίος ανακαλεί στη μνήμη του όσα διαδραματίστηκαν από τότε που βρισκόταν με τον Κωνσταντίνο Παλαιολόγο στο Μυστρά έως και την πτώση της Κωνσταντινούπολης⁷. Με το συγγραφικό αυτό τέχνασμα “μεταθέτει την ευθύνη” της αφήγησης στον ίδιο τον ιστοριογράφο, ο οποίος βρισκόταν πάντα κοντά στον Κωνσταντίνο Παλαιολόγο. Ίσως αυτός είναι και ο λόγος που επιλέγει ως αφηγητή το Φραντζή η Σοφία Μαυροειδή-Παπαδάκη. Είναι χαρακτηριστικό μάλιστα ότι ο Φραντζής, καθώς απεικονίζεται να γράφει τη χρονογραφία του, επικαλείται τον ίδιο τον αυτοκράτορα να τον εμψυχώσει, ώστε να μπορέσει να φέρει σε πέρας το συγγραφικό εγχείρημά του⁸. Η σκηνή αυτή ως λογοτεχνικό ποίκιγμα υπακούει στη συνήθεια των μεγάλων λογοτεχνών να επικαλούνται το θεό ή κάποια ανώτερη δύναμη (λ.χ. τη μούσα-έμπνευση), προκειμένου να εξυμνήσουν ποιητικά ή

⁷ Η συγγραφέας είναι πολύ πιθανόν να ακολουθεί το *Μικρό Χρονικό* (Chronicon Minus), το οποίο βέβαια εκθέτει γεγονότα και πέραν της Αλώσεως (το τελευταίο γεγονός που χρονογραφεί ο Σφραντζής είναι η τουρκική επίθεση εναντίον της Ναυπάκτου και της Λευκάδας το 1477. Το Chronicon Minus βέβαια εμμένει σε προσωπικά γεγονότα περισσότερο, ενώ γεγονότα όπως η Άλωση περιγράφονται ελάχιστα (βλ. και Ν. Τωμαδάκη, *Περί Αλώσεως της Κωνσταντινούπολεως*, 1969²:143).

⁸ Σοφία Μαυροειδή-Παπαδάκη (2003, γ':188) “-Ω Εσύ που ποτέ ο λαός σου, όσο κι αν του δείχνουν τον τάφο σου, δεν πίστεψε το θάνατό σου. Εσύ που σε μαρμάρωσε με την πίστη και την αγάπη του. Εθνομάρτυρα βασίλειά και κύριέ μου, έλα και φύσηξε την πνοή σου στον ταπεινό δούλο σου. Κάνε να παραδώσω στο Γένος ό,τι δεν πρέπει να ξεχαστεί. Γίνου το πνεύμα και η έμπνευση που θα μ' οδηγήσει...”.

να καταγράψουν ιστορικά ένα γεγονός⁹ και προσθέτει ως εύρημα και έμπνευση στη λογοτεχνικότητα του κειμένου, ενώ παράλληλα αυξάνει την πειστικότητα του μύθου. Η όλη πορεία του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου από το Μυστρά ως την Άλωση δομείται ανάμεσα στην ιστορία και στο θρύλο. Είναι ευδιάκριτοι οι θρύλοι του μαρμαρωμένου βασιλιά και των τηγανισμένων ψαριών. Η συγγραφέας κρατεί τα ιστορικά γεγονότα, τα διηθεί κατά τρόπο που να απορροφούνται από την ξηρή ιστορικότητά τους, η οποία θα τα εμφάνιζε ως μια μορφή χρονικού ή ενός ιδιότυπου αναδιηγημένου ιστορικού κειμένου, και πλάθει το μύθο της κατά τρόπο ελκυστικό που κρατεί αμείωτο το ενδιαφέρον των αναγνωστών (νεαρών και ενηλίκων).

Τα στοιχεία που διαφοροποιούν τη μυθοπλασία της Σοφίας Μαυροειδή-Παπαδάκη από την αντίστοιχη της Μαρίζας Ντεκάστρο, εκτός από τη λογοτεχνικότητα είναι τα εξής. Η Ντεκάστρο παραμένει πιστή στην ιστορική πραγματικότητα, καταγράφοντας όσα, σύμφωνα με τις πηγές της, τεκταίνονται στην Κωνσταντινούπολη τη συγκεκριμένη περίοδο. Αντίθετα, η Σοφία Μαυροειδή-Παπαδάκη μυθοπλαστεί ένα ιστορικό γεγονός με λογοτεχνικό τρόπο, απαλείφοντας κάποια σημεία, ενδεχομένως από πρόθεση να μην εμπλακεί σε θέματα μη επιθυμητά. Από την άποψη αυτή δεν ακολουθεί απαρέγκλιτα την ιστορική πραγματικότητα. Φαίνεται ότι τα στοιχεία αυτά δεν τα κρίνει ζωτικά και απολύτως απαραίτητα για τη μυθοπλασία της, αν και στην ιστορική πραγματικότητα είχαν ιδιαίτερη ζωτική σημασία. Έτσι, δεν κάνει λόγο για ενωτικούς και ανθενωτικούς, παρά το γεγονός ότι ο Σφραντζής στο *Chronicon Majus* είναι ορθόδοξος και ανθενωτικός (άλλωστε η κατάληξή του σε ορθόδοξο μοναστήρι είναι αδιάμφεστη απόδειξη. Σε μοναστήρι μάλιστα τον παρουσιάζει η Σοφία Μαυροειδή-Παπαδάκη να γράφει το χρονικό της Αλώσεως)¹⁰.

Είναι χαρακτηριστικός άλλωστε ο τρόπος που παρουσιάζει δύο γεγονότα, τα οποία αναφέρονται και από την Ντεκάστρο, η μυθοπλασία όμως της Μαυροειδή-Παπαδάκη είναι ιδιαίτερα ελκυστική. Πρόκειται για την αυτομόληση του Ουρβανού και για το όλο θέμα του Ιουστινιάνη. Η Ντεκάστρο αναφέρει απλώς την αυτομόλησή του Ούγγρου μηχανικού ως ένα ιστορικό γεγονός. Η Μαυροειδή-Παπαδάκη πλάθει ένα ολόκληρο μύθο με στοιχεία κατασκοπίας, για να πειστεί ο Ουρβανός να αυτομολήσει στο στρατόπεδο των Τούρκων, προβάλλοντας έντονα το υλιστικό συμφέρον και την απουσία εθνικής συνείδησης¹¹, ενώ η δραστηριότητα που αναπτύσσει μετά την αυτομόλησή του

⁹ Πβλ. Όμηρο: “Μήνιν άειδε, θεά, Πηλεΐάδεω Αχιλλήςος...” (Ιλιάδα), “Άνδρα μοι έννεπε, μουσα πολύντροπον” (Οδύσσεια), “Θέ μου, Δώσε μου δύναμη, καρδιά σαν το καζάνι/να κάτω ν’ ανιστοριστώ το δάσκαλο το Γιάννη” (*Το τραγούδι του Δασκαλογιάννη*, κρητικό δημοτικό τραγούδι), “Έλα τώρα δεξί μου χέρι/κείνο που σε πονεί δαιμονικά/ζωγράφισέ το” (Οδ. Ελύτης, *Ημερολόγιο ενός αθέατου Απριλίου*). Την ίδια τεχνική χρησιμοποιεί και ο Milton στο *Χαμένο Παράδεισο* (*The Paradise Lost*).

¹⁰ Σοφία Μαυροειδή-Παπαδάκη (2003:187) “Ποιος θα μπορούσε να γνωρίσει, γέροντα πια, με το ράσο του ασκητή, τον παλιό συμπολεμιστή και πιστό γραμματέα του Κωνσταντίνου;”.

¹¹ Τα διαφορετικά αξιακά συστήματα που εκπροσωπούνται από τους Βυζαντινούς από τη μια και από όλους τους υπόλοιπους από την άλλη απεικονίζονται με έντονες αντιθέσεις στο κείμενο της Μαυροειδή Παπαδάκη (σελ. 242-243). Παρακολουθούμε το Μωάμεθ να υπόσχεται ως κίνητρο τη ληλασία της πιο πλούσιας πόλης

απεικονίζεται με ιδιαίτερη φαντασία. Στην υπόθεση του Ιουστινιάνη αναφέρεται μόνο στον τραυματισμό του, γενικά και αόριστα, προφανώς γιατί και οι πληροφορίες που διαθέτουμε δεν είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικές. Η Μαυροειδή-Παπαδάκη βέβαια συνεχίζει το μύθο της και λίγο μετά την πτώση της Βασιλεύουσας, απεικονίζοντας την περιπέτεια της οικογένειας Νοταρά, για τον οποίο οι πληροφορίες είναι αντιφατικές¹².

Η Θεοδώρα Λούφα-Τζοάννου στη μυθιστορηματική βιογραφία της *Κωνσταντίνος Παλαιολόγος* (1995) χρησιμοποιώντας μηχανισμούς κατάργησης χρόνου βάζει ένα σύγχρονο ήρωά της να επιθυμεί διακαώς να πληροφορηθεί τα συμβάντα. Ο μικρός ήρωας παρακολουθεί όλη τη ζωή του βυζαντινού αυτοκράτορα, εμείς ωστόσο θα σταθούμε στις τελευταίες μέρες της βυζαντινής αυτοκρατορίας. Η συγγραφέας εμπλέκει τον ήρωά της στα γεγονότα και από αναγνώστη τον μετασχηματίζει σε θεατή των γεγονότων και σε δρων πρόσωπο, έστω και αν η δράση του έχει περιορισμένη εμβέλεια. Όσα γεγονότα έχουν ήδη προηγηθεί, τα ακούει ως ακροατής από την Άννα Νοταρά, η οποία στη μυθολογία της Μαυροειδή-Παπαδάκη εμφανίζεται να διαφεύγει στη Δυτική Ευρώπη. Έτσι, γεγονότα, όπως η αυτομόληση του Ουρβανού, ο οποίος παρουσιάζεται ως προδότης, εφόσον “πρόδωσε” την πίστη του, ή η άφιξη και ο ενθουσιασμός του Ιουστινιάνη αποτελούν αντικείμενο αφήγησης της Άννας Νοταρά¹³. Είναι χαρακτηριστικό ότι η συγγραφέας ξεπερνώντας το σκόπελο των ενωτικών και ανθενωτικών κάνει λόγο για συναίνεση μιας μερίδας λαού, μόλις πληροφορήθηκαν τις προτάσεις του Μωάμεθ για συμβιβασμό, τονίζοντας ωστόσο την άρνηση του Κωνσταντίνου να παραδώσει την πόλη, την οποία αναφέρει μάλιστα, στο πρωτότυπο και σε μετάφραση, για να περάσει το μήνυμα της θυσίας για την πατρίδα¹⁴. Η συγγραφέας με την *τεχνική της επιτάχυνσης* ολοκληρώνει την περιπέτεια

της οικουμένης και το Βυζαντινό αυτοκράτορα να εμπνυχώνει τους στρατιώτες του διακηρύσσοντας “-Δεν πολεμάμε για πλούτη εμείς. Πολεμάμε για τον Χριστό μας την πίστη και της πατρίδας τη λευτεριά”. Η ίδια η συγγραφέας ως αφηγήτρια διαπιστώνει: “Δυο κόσμοι τόσο αλλιώτικοι δυο στρατοί τόσο παράξενα άνισοι, διαφορετικοί στα όπλα και στην εμφάνιση, μα πιο πολύ περισσότερο στην ψυχή και στο πνεύμα...”. Τα τελευταία αυτά σχόλια της αφηγήτριας αποτελούν μια διαφορετική και ουσιαστική διάσταση της σύγκρουσης ανάμεσα στους Οθωμανούς και στο Βυζάντιο.

¹² Ο Δούκας τον αναφέρει ως πλούσιο, δυνατό, ευγενή, συνετό και πιστό, ενώ ο Κριτόβουλος ως ανθενωτικό, τον οποίο σκόπευε ο Μωάμεθ να διορίσει *επιστάτην της Πόλεως*. Ο Γιάννης Κορδάτος (1985) θεωρεί τον Νοταρά αρχηγό των ανθενωτικών (βρέθηκε μάλιστα με τον Σχολάριο στην Αδριανούπολη μετά την Άλωση) και υποθέτει ότι θα πρέπει να συνήψε συμφωνία για την παράδοση της Κωνσταντινούπολης. Στη μυθολογία της Μαυροειδή Παπαδάκη συναντούμε τον Νοταρά ως επιζήσαντα κατά την Άλωση, αρνούμενος όμως να υπηρέτησε τον Μωάμεθ και να θέσει τον γιο του Ισαάκιο υπό τις “υπηρεσίες” του Μωάμεθ. Θανατώνεται μάλιστα μαζί με τους δύο μεγαλύτερους γιους του.

¹³ Η αφήγηση από την Άννα Νοταρά λαμβάνει χώρα στις 28 Μαΐου 1453 (σελ. 150), επομένως, κατά τη Λούφα-Τζοάννου, η Άννα Νοταρά παρέμεινε στην Πόλη και δε διέφυγε στη Δύση. Η διαφορετική μυθολογία, σε κάθε περίπτωση, αποδεικνύει τον τρόπο πρόσληψης του γεγονότος της Άλωσης και το βαθμό αξιοποίησης των πηγών ή της επίδρασης της λαϊκής παράδοσης.

¹⁴ Είναι χαρακτηριστικός ο λόγος που απευθύνει ο Αυτοκράτορας, όπως τον πλάθει η Λούφα-Τζοάννου, στο εκκλησίασμα κατά την τελευταία λειτουργία “...Ξέρετε καλά, αδέρφια μου, ότι κάθε άνθρωπος που σέβεται τον εαυτό του, για τέσσερις λόγους έχει χρέος να προτιμήσει το θάνατο από τη ζωή. Ή για την Πίστη. Ή για την Πατρίδα. Ή για τον Αυτοκράτορα. Ή για τους συγγενείς και τους φίλους του...”. Η πρόταξη της Πίστης

που ζει ο σύγχρονος ήρωάς της, καθώς ήθελε να μάθει τι συνέβη στη Βυζαντινή αυτοκρατορία και μαζί και το βιβλίο της. Αποσιωπά τα τελευταία γεγονότα. Δεν κάνει λόγο για τον τραυματισμό του Ιουστινιάνη και την εγκατάλειψη της θέσης του ούτε για τον τραυματισμό του βυζαντινού αυτοκράτορα¹⁵ αλλά και ούτε για την Κερκόπορτα. Αρκείται να παρέμβει ως αφηγήτρια και να περιγράφει το τελευταίο βράδυ της Βασιλεύουσας, όπως το φαντάζεται η ίδια, αρκούμενη μόνο στη βασανιστική κραυγή *Η Πόλις Εάλω*, για να επαναφέρει γρήγορα πίσω στην πραγματικότητα τον ήρωά της εμφανώς συγκλονισμένο από όσα έμαθε και βίωσε με το ταξίδι του πίσω στο χρόνο.

Αναγνωστικά και Άλωση

Στα *Αναγνωστικά* του Δημοτικού, τα οποία αντικαταστάθηκαν από αυτά που ισχύουν σήμερα δε γίνεται σχεδόν καμιά αναφορά στις τελευταίες μέρες της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. Μόνο στο *Αναγνωστικό* της ΣΤ Δημοτικού¹⁶ στο κείμενο του Σπυρίδωνα Ζαμπέλιου “Η τελευταία λειτουργία”, αναφέρεται πολύ σύντομα στις τελευταίες στιγμές της Βασιλεύουσας, με έμφαση στη θρησκευτική συνείδηση των ανθρώπων της εποχής. Προβάλλεται έτσι περισσότερο ένας θεολογικός χαρακτήρας των όλων ημερών, με σκηνικό κατά κύριο λόγο την Αγία Σοφία¹⁷ και ελάχιστα το πεδίο μάχης και κυρίως τη χρονική στιγμή της εισόδου των Τούρκων στην Κωνσταντινούπολη και το θάνατο του αυτοκράτορα. Αξίζει να κάνουμε δύο πολύ σημαντικές παρατηρήσεις πάνω στο κείμενο. Πρώτα πρώτα αποσιωπάται εντελώς ο θρησκευτικός διχασμός των Βυζαντινών σε ενωτικούς και ανθενωτικούς. Μάλιστα, εξωραϊζοντας τα πράγματα ο Ζαμπέλιος αναφέρει επί λέξει “Όλοι αι τάξεις της κοινωνίας ευρίσκονται τώρα ενωμένοι. Δεν υπάρχει

έναντι της Πατρίδας, η οποία εναρμονίζεται με τη διαχρονική προσταγή *υπέρ βομών και εστιών*, αποδίδει και το ιδεώδες όλης της βυζαντινής περιόδου της ελληνικής ιστορίας. Η γνωστή απάντηση του Κωνσταντίνου παραλληλίζεται με την απάντηση του Λεωνίδα *μολόν λαβέ* (Τσακτσιράς και άλλοι, 1979:360).

¹⁵ Θάνατος Κων/νου Παλαιολόγου: *ο βασιλεύς ουν απαγορευσας εαυτόν ιστάμενος βαστάζων σπάθην και ασπίδα, ειπε λόγον λύπης άξιον “ουκ έστιν τις των Χριστιανών του λαβείν την κεφαλήν μου απ’ εμού;” ην γαρ μονώτατος απολειφθείς. Τότε εις των Τούρκων δους αυτό κατά πρόσωπον και πλήξας, και αυτός τω Τούρκο έτερον εχαρίσατο των όπισθεν δ’ έτερος καιρίαν δους πληγήν, έπεσεν κατά γης ου γαρ ήδεισαν ότι ο βασιλεύς έστιν, άλλ’ ως κοινόν στρατιωτήν τούτον θανατώσαντες αφήκαν.* (286, 23 εξ.).

¹⁶ Ευάγ. Π. Φωτιάδη και άλλοι: 1964:172-176: “Η τελευταία λειτουργία (29^η Μαΐου 1453)”. Το αμέσως επόμενο κείμενο είναι το γνωστό ποίημα του Γεωργίου Βιζυηνού “Το Μπαλουκλί”, το οποίο όμως στηρίζεται στη γνωστή παράδοση με τα τηγανισμένα ψάρια.

¹⁷ Αλλά και ένα ακόμα κείμενο του Ε. Π. Φωτιάδη στο παραπάνω *Αναγνωστικό* (σελ. 179-182) αναφέρεται σε θρύλους που έπλασε ο λαός μετά την καταστροφή, για την Αγία Σοφία. Γίνεται λόγος, παραδείγματος χάριν, για “μια μυστηριώδη λειτουργία της Αναστάσεως του Πάσχα εις αυτήν... Επιστεύετο γενικώς ότι, καθ’ έκαστον Πάσχα εγένετο μυστικά η λειτουργία της Αναστάσεως από νεκρούς σφραγισθέντας κατά την Άλωση εντός της Εκκλησίας ή από ιερείς, οι οποίοι έξω μυστηριωδώς μακράν του άλλου κόσμου”. Αλλά και η Νίτσα Τζώρτζογλου στο διήγημά της “Το δισκοπότηρο” από τη συλλογή διηγημάτων *Περπατώντας στους αιώνες* (σελ. 133-140), καταγράφει ένα σχετικό μύθο για τη σωτηρία του χρυσού δισκοπότηρου της Παναγίας της Καφατιανής από ένα απλό άνθρωπο, ο οποίος το φυγάδευσε στη Δύση (Βενετία), λίγο πριν την Άλωση. Η όλη πραγματευση του μύθου μας υπαγορεύει ότι επικρατούσε η πεποίθηση ανάμεσα στους Βυζαντινούς ότι η Κωνσταντινούπολη πρόκειτο να πέσει στα χέρια των Τούρκων.

διαφορά μεταξύ του λαού και των αρχόντων, των πτωχών και των πλουσίων”. Παρασιωπώα επομένως ένα αδιαμφισβήτητο γεγονός, το οποίο μάλιστα διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην όλη υπόθεση των τελευταίων στιγμών της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. Έπειτα, δεν κάνει κανένα λόγο για τον Ιουστινιάνη, σαν να μην υπήρχε, ενώ διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο στην άμυνα και στην πτώση της Κωνσταντινούπολης. Είναι χαρακτηριστικό επίσης ότι δεν κάνει καμιά νύξη για την αναμενόμενη βοήθεια από τη Δύση και αυτό μας υποψιάζει ότι τίθεται θέμα αυτολογοκρισίας και αντικειμενικότητας.

Μια απόπειρα αξιολόγησης της όλης αντιμετώπισης του θέματος, όπως το συναντούμε στο απανθισμένο απόσπασμα του Ζαμπέλιου στο σχολικό εγχειρίδιο, αναπόφευκτα μας οδηγεί στην ιδεολογία της εποχής κατά την οποία συντίθεται το παραπάνω Αναγνωστικό. Η Ελλάδα, μόλις έχει εξέλθει από τη ζοφερή δεκαετία του '50, χωρίς όμως να έχει απαλλαγεί από τα εθνικά στερεότυπα και τη σε έντονο βαθμό παιδαγωγούσα Ιστορία για εθνικό φρονηματισμό. Είναι εμφανέστατη επίσης η προσπάθεια των ανθολόγων να προβάλουν την αγαστή συνεργασία Πολιτείας και Εκκλησίας, γιατί στο κυρίαρχο τρίπτυχο στην παιδική λογοτεχνία οι δύο ακρογωνιαίοι λίθοι ήταν *Πατρίδα* και *Θρησκεία*. “Έπρεπε” επομένως να μην αποκαλυφθεί η ρήξη που είχε προκύψει και είχε χωρίσει τους Βυζαντινούς σε ενωτικούς και ανθενωτικούς.

Η Άλωση στα εγχειρίδια Ιστορίας Δημοτικού και Γυμνασίου

Στην *Ιστορία Ε΄ τάξης Δημοτικού* περιγράφεται η Άλωση σε τέσσερα κεφάλαια. Αναφέρονται η δύσκολη εξωτερική πολιτική και οι εσωτερικές διαμάχες, οι οποίες και δυσκολεύουν την κατάσταση, τονίζοντας το διχασμό των Βυζαντινών σε *ενωτικούς* και *ανθενωτικούς*, με πλειοψηφία των τελευταίων. Τόσο ήταν το μίσος των ανθενωτικών για τους Λατίνους και τον πάπα, ώστε έφτασαν στο σημείο να λένε ότι προτιμούν να βλέπουν “τουρκικό σαρίκι στην Πόλη παρά λατινική κουκούλα”¹⁸. Σχετικά με την πολιτορμία της Βασιλεύουσας, οι συγγραφείς αναφέρουν με σχετική επιγραμματικότητα τις εκατέρωθεν ενέργειες. Τονίζεται για εθνικό φρονηματισμό η απάντηση του Βυζαντινού αυτοκράτορα, η οποία παρατίθεται στο σχολικό εγχειρίδιο μεταφρασμένη, και δίνεται έμφαση στην εκούσια και με κοινή και αβίαστη θέληση απόφαση των Βυζαντινών να πεθάνουν για την πόλη τους¹⁹. Άλλωστε, ό,τι έχει γραφεί για την Άλωση αποβλέπει

¹⁸ Ο Δούκας (264, 14) υποστηρίζει για το Νοταρά ότι ήταν αυτός που είπε “κρειττότερον έστι ειδέναι εν μέση τη πόλει φακιλίον βασιλεύον Τούρκων ή καλύπτραν Λατινικήν”.

¹⁹ ει μεν βούλει, καθώς και οι πατέρες ημών έζησαν, ειρηνικώς συν ημίν συνζήσαι και συ, τω θεώ χάρις. Εκείνοι γαρ τους εμούς γονείς ως πατέρες ελόγιζον και ούτως ετίμων, την δε πόλιν ταύτην ως πατρίδα... το δε την πόλιν σοι δοῦναι οὐτ' εμόν έστι, οὐτ' άλλου των κατοικούντων εν ταύτη κοινή γαρ γνώμη πάντες αυτοπροαιρέτως αποθανούμεν και ου φεισόμεθα της ζωής ημών (Δούκας, 280, 8 εξ). Στο τέλος του κεφαλαίου παρατίθεται ένα σύντομο απόσπασμα από το θεατρικό έργο του Νίκου Καζαντζάκη, *Κωνσταντίνος Παλαιολόγος*, που αναφέρεται στις προτάσεις του Μωάμεθ και στην απάντηση του Κων/νου Παλαιολόγου, για να δηλωθεί η επίδραση που είχε στη μεταγενέστερη λογοτεχνική παραγωγή η απάντηση του Κων/νου Παλαιολόγου. Η Άλωση θα απασχολήσει, ανάμεσα σε άλλους, και το Νικηφόρο Βρεττάκο στη *Λειτουργία κάτω από την Ακρόπολη* (Βρεττάκος,

μέσα από το μεγαλείο της Βυζαντινής αυτοκρατορίας να διαπαιδαγωγήσει το μαθητή. Γι' αυτό και η αναφορά στο κείμενο της απάντησης του Παλαιολόγου και η παράθεση ίδιου νοήματος αποσπάσματος από το ομότιτλο θεατρικό του Καζαντζάκη έχουν στόχο να τονίσουν τα εθνικά ιδεώδη, την αξία τους για ένα έθνος και να δικαιολογήσουν κάθε αμυντικό αγώνα για τα ιδεώδη αυτά. Είναι χαρακτηριστικό ότι τονίζεται μόνο η πολιτική διάσταση του θέματος, η πατρίδα ως πολιτική και εθνική οντότητα και όχι και ως θρησκευτική συνείδηση. Η απάντηση αυτή του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου υποκρύπτει ουσιαστικά το θρησκευτικό διχασμό σε ενωτικούς και ανθενωτικούς, γι' αυτό και αποσιωπάται εντελώς η θρησκευτική διάσταση του θέματος της Άλωσης, την οποία ο Γιάννης Κορδάτος αναλύει με επιμονή και η οποία ερμηνεύει, κατά την άποψή του, αρκετά “σκοτεινά” σημεία. Το τελευταίο κεφάλαιο αναφέρεται στην Άλωση, δίνοντας επιγραμματικά όλα τα γεγονότα: επίσπευση των ενεργειών του Μωάμεθ, λιτανείες πολιορκημένων Βυζαντινών, διάγγελμα Κωνσταντίνου, προτροπή για άμυνα, τελευταία λειτουργία στην Αγία Σοφία, γενική επίθεση Τούρκων, αντίσταση Βυζαντινών, τραυματισμός Ιουστινιάνη και αποχώρησή του, σταδιακή αποχώρηση και των μισθοφόρων, είσοδος των Τούρκων από την Κερκόπορτα, κατάρρευση άμυνας, θάνατος Κωνσταντίνου, λεηλασίες-βιαιοπραγίες των Τούρκων, καταστροφή έργων τέχνης.

Τα σχολικά εγχειρίδια της *Ιστορίας* του Γυμνασίου δεν απέχουν διόλου από την εκδοχή της Μαρίζας Ντεκάστρο αλλά και από το εγχειρίδιο *Ιστορίας της Ε΄ Δημοτικού*. Διακρίνονται από το ίδιο εθνοκεντρικό πνεύμα ως παιδαγωγούσα Ιστορία, εφόσον προβάλλουν κατά κόρον τη βυζαντινή πλευρά, αν και δεν παραλείπουν, όπου “κρίνουν” επιβεβλημένο ένα “αντικειμενικό” μανδύα, να μην αναφερθούν επιτιμητικά στο αντίπαλο δέος-απειλή (Α. Λαζάρου και άλλοι, 1976:342-348). Τονίζονται βέβαια η παραβίαση της Κερκόπορτας από τους Τούρκους, τα τελευταία λόγια του Κωνσταντίνου “Οὐκ ἔστιν τις τῶν χριστιανῶν τοῦ λαβεῖν τὴν κεφαλὴν μου ἀπ’ ἐμοῦ;” οι σφαγές, οι βιαιότητες και οι λεηλασίες και ότι ο Μωάμεθ πήρε στην υπηρεσία του “Έλληνες και ονομάστηκε “Αμηνράς Τουρκορωμαίων”.

Ορισμένα εγχειρίδια παρουσιάζουν την κατάληψη της Κωνσταντινούπολης ως εντολή του πατέρα του, σύμφωνα με την παράδοση (Καλοκαιρινός, 1976:384-388), αναφέρονται στο αίτημα προς τη Δύση για βοήθεια²⁰, από την οποία εισέπραξε μόνο παρηγοριά και υποσχέσεις, στη διχοστασία ανάμεσα σε ενωτικούς και ανθενωτικούς και την ξεκάθαρη ενωτική θέση του παρούσα του Έλληνα καρδινάλιου, απεσταλμένου του Πάπα, Ισίδωρου, και στην κοινή λειτουργία στην Αγία Σοφία στις 12 Δεκεμβρίου 1452 που επι-

1991:119-152). Πρόκειται για μια ποιητική ανασκόπηση μιας συγκεκριμένης ιστορικής περιόδου, όπου διακρίνουμε μια λυρική πρόσληψή της, χωρίς ιστορικές αναφορές, ενώ ο Οδυσσέας Ελύτης, αναφερόμενος στον Κων/νο Παλαιολόγο (*Τα Επεροθαλή*, “Θάνατος και ανάστασις του Κων/νου Παλαιολόγου”) θα επικροτήσει τη θέση του με το στίχο “Βαρύς ο κόσμος να τον ζήσεις μα για λίγη περηφάνια τ’ άξιζε”.

²⁰ Η βοήθεια από τη Δύση τελικά δεν ήρθε εκτός από 200 τοξότες που έφερε ο Έλληνας καρδινάλιος Ισίδωρος (Τσακτιράς και άλλοι: 1979:360).

σημοποιούσε την άρση του σχίσματος και σε ό,τι είναι γνωστό από τη διδασκαλία γενικότερα του ιστορικού γεγονότος στο Γυμνάσιο. Αποσιωπάται όμως ο τρόπος θανάτου του Κωνσταντίνου, ενώ αναφέρεται η αναγνώρισή του σκοτωμένου αυτοκράτορα από “τις βασιλικές περικνημίδες με τους κεντητούς χρυσούς αετούς” (Καλοκαιρινός 1976:388). Μπορούμε έτσι να ισχυριστούμε ότι τίποτε δεν είναι ιστορικά βεβαιωμένο για το νεκρό του αυτοκράτορα και ότι από την ιστορία περνάμε πλέον στο θρύλο²¹.

Συμπεράσματα

Τα στοιχεία που αντλούμε από την περιοχή της παιδικής λογοτεχνίας προέρχονται είτε από μυθιστορηματικές βιογραφίες του τελευταίου βυζαντινού αυτοκράτορα είτε από ιστορικές μυθοπλασίες σχετικά με το βυζάντιο ή το τέλος του.

Αν θεωρήσουμε ότι υπάρχουν τρεις βασικές τεχνικές, με τις οποίες εισχωρεί ένα ιστορικό γεγονός σε ένα λογοτεχνικό κείμενο, δηλαδή α) η *διάθλαση*, διαθλά το ιστορικό γεγονός και το καθιστά δύσκολα αναγνωρίσιμο, β) ο *υπαινιγμός* ή ως μια μορφή “σποτ”, γύρω από το οποίο δένεται ο μυθιστορηματικός καμβάς και γ) η *διείσδυση* του ιστορικού γεγονότος, οι τεχνικές που χρησιμοποιήθηκαν από τους συγγραφείς παιδικών κειμένων είναι η διάθλαση (έστω και αν τα γεγονότα είναι εύκολα αναγνωρίσιμα) και η *διείσδυση*, η *ιστορική καταγραφή των γεγονότων*.

Όλοι αναφέρονται σε βασικά γεγονότα, όπως η αυτομόληση του Ουρβανού και η κατασκευή κανονιών, ο ρόλος του Ιουστινιάνη (ακόμα και αν αυτός αναφέρεται εξαιρετικά σύντομα), οι συμβιβαστικές προτάσεις του Μωάμεθ προς το βυζαντινό αυτοκράτορα και η απόρριψή τους από τον τελευταίο με την περίφημη πλέον φράση “Το δε την πόλιν σοι δούναι ούτ’ εμόν εστίν ούτ’ άλλου των κατοικούντων εν ταύτη...”, η οποία στέκεται πλάι στα λόγια της Ιφιγένειας “Δίδωμι τουμόν σώμα τη Ελλάδι”. Προβάλλονται τα διαφορετικά αξιακά και ιδεολογικά συστήματα των δύο λαών, ώστε να καταδειχθεί ευκολότερα ότι η Άλωση της Κωνσταντινούπολης ήταν και υπόθεση επικράτησης του ενός από τους δύο διαφορετικούς κόσμους. Τονίζεται επίσης συχνά και ο θρησκευτικός χαρακτήρας του αγώνα τόσο για τους Τούρκους όσο και για τους Έλληνες.

Με εξαίρεση την ιστορική αφήγηση της Ντεκάστρο, στις άλλες μυθοπλασίες έχουμε μίξη ιστορικών στοιχείων, με δεισιδαιμονίες, προλήψεις και έντονη θρησκευτικότητα, η οποία ωστόσο αποδίδει την ατμόσφαιρα και τη φιλοσοφία της εποχής.

Από τις ερμηνείες που δίνει ο Κορδάτος διαπιστώνουμε ότι οι συγγραφείς παιδικών κειμένων, αλλά και η επίσημη ιστορία διαφέρουν σημαντικά. Ο Κορδάτος, κατά το δοκούν, επιχειρεί να επιρρίψει τα βάρη στους ανθροπικούς, ανακαλύπτοντας ένα “σκοτεινό” ρόλο στο Νοταρά, ενώ θέλει να αποδείξει ότι η μισή Πόλη παραδόθηκε

²¹ Τα παραθέματα του σχολικού εγχειριδίου αναφέρονται στις προτάσεις του Μωάμεθ για την παράδοση της Πόλης και στην απάντηση του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου στο πρωτότυπο και στην ποιητική τους απόδοση από τον Καζαντζάκη, και σε μεταγενέστερα κείμενα Ελλήνων και ξένων συγγραφέων. Γουσταύος Σλουμπέρζε (Νέα Εστία, 1953:872), β) Φ. Κόντογλου (ό. π., σελ. 729), γ) Ν. Πολίτου-Παραδόσεις (1904, Α, αρ. 33).

και το υπόλοιπο καταλήφθηκε. Τέτοια ζητήματα είναι βέβαια καθαρώς ιστορικά προβλήματα, τα οποία δεν άπτονται της εργασίας μας. Θίγονται απλώς για να καταδειχθεί η λογοτεχνική μυθοπλασία από την “ιστορική” σκέψη.

Τα εγχειρίδια *Ιστορίας* αποδίδουν τα γεγονότα σφαιρικότερα, με στόχο την πληροφόρηση των μαθητών, πάντα μέσα στα πλαίσια της ενίσχυσης της ιστορικής και εθνικής συνείδησης. Η σημαντικότητα του γεγονότος αυτού αποδεικνύεται συνεπικουρικά από την επίδραση στη λαϊκή παράδοση και στη λογοτεχνία (Θέατρο). Η μη αναφορά σε παιδικά κείμενα, οφείλεται στο γεγονός ότι τα κείμενα αυτά έχουν γραφτεί μεταγενέστερα από τα σχολικά εγχειρίδια της *Ιστορίας*.

Η μυθοπλασία υπακούει, θα λέγαμε, σε ένα γενικότερο νόμο που φαίνεται να διέπει τον τρόπο αφήγησης της Ιστορίας στα παιδιά σε όλο τον κόσμο. Διαπιστώνει ο αναγνώστης πολύ εύκολα, παρά τον εθνοκεντρικό χαρακτήρα των κειμένων, ότι οι αρετές της αυταπάρησης, του θάρρους, της νομιμοφροσύνης και της ορμητικότητας εκτιμώνται πάνω απ’ όλα αντίθετα, ο εγωισμός, η αλαζονεία και ο φθόνος αποτελούν τα πλέον αξιοκαταφρόνητα ελαττώματα στην ιστορία των ηρωικών χαρακτήρων²².

Περιοριζόμενοι τέλος στην παιδική και νεανική λογοτεχνία, διαπιστώνουμε ότι η πρόσληψη του συγκεκριμένου γεγονότος παρουσιάζει αποκλίσεις από συγγραφέα σε συγγραφέα τόσο ως προς τη ιστορικότητα του γεγονότος όσο και ως προς τη λογοτεχνικότητα. Διατηρείται όμως αλώβητος ο ιστορικός πυρήνας του.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πρωτογενείς πηγές

ΛΟΥΦΑ-ΤΖΟΑΝΝΟΥ, ΘΕΟΔΩΡΑ: *Κωνσταντίνος Παλαιολόγος*, Αθήνα-Άγκυρα, 1995.

ΜΑΥΡΟΕΙΔΗ-ΠΑΠΑΔΑΚΗ, ΣΟΦΙΑ: *Ιστορίες από το Βυζάντιο*, γ’ τόμος, περίοδος 900-1453 μ. Χ., Αθήνα, Πατάκης, 2003 (α’ έκδοση, Αθήνα, Ατλαντίς, 1989).

ΝΤΕΚΑΣΤΡΟ, ΜΑΡΙΑ: *Το τέλος του Βυζαντίου*, Αθήνα, Ακρίτας, Τρίτη έκδοση χ.χ. (οι δύο προηγούμενες, 1985 και 1998).

ΣΤΑΥΡΟΥ, ΤΑΤΙΑΝΑ: *Εάλω η Πόλις*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1995.

ΤΖΩΡΤΖΟΓΛΟΥ, ΝΙΤΣΑ: *Περπατώντας στους αιώνες*, Αθήνα, Καστανιώτης, 1987⁹.

ΤΡΟΠΑΙΑΤΗΣ, ΆΛΚΗΣ: *Κωνσταντίνος Παλαιολόγος*, Αθήνα.

ΦΛΩΡΟΣ, Π.: *Τον καιρό του Παλαιολόγου*, Αθήνα, 1990.

²² Mark Ferro (2001:315).

Σχολικά εγχειρίδια

Αναγνωστικό ΣΤ' Δημοτικού, Εν Αθήναις, Δίδυμοι, 1964.

ΚΑΛΟΚΑΙΡΙΝΟΥ, ΚΩΣΤΑ: *Ιστορία Ρωμαϊκή και Βυζαντινή 146 π.Χ-1453 μ.Χ.*, Αθήνα, Ο.Ε.Δ.Β., 1976, Β' Γυμνασίου.

ΛΑΖΑΡΟΥ, Α. – ΧΑΤΖΗ, Α. – ΒΟΥΡΑΖΕΛΗ-ΜΑΡΙΝΑΚΟΥ, Ε.: *Ιστορία Ελληνορωμαϊκή - Βυζαντινή Μεσαιωνικής Ευρώπης 146 π.Χ-1453 μ.Χ.* Β' Γυμνασίου. Αθήνα, Ο.Ε.Δ.Β., 1976.

ΤΣΑΚΤΣΙΡΑ, ΛΑΜΠΡΟΥ – ΟΡΦΑΝΟΥΔΑΚΗ, ΖΑΧΑΡΙΑ – ΘΕΟΧΑΡΗ, ΜΑΡΙΑΣ, *Ιστορία Ρωμαϊκή και Βυζαντινή*, Β' Γυμνασίου, Αθήνα, Ο.Ε.Δ.Β., 1979².

ΦΩΤΙΑΔΗ, Π. – ΜΗΝΙΑΘΗ, ΗΛΙΑ – ΜΕΓΑ, Γ. – ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΟΥ, Δ. – ΠΑΡΑΣΚΕΥΟΠΟΥΛΟΥ, Θ.: Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων-Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, *Στα βυζαντινά χρόνια. Ιστορία Ε' τάξης Δημοτικού*, Αθήνα, Ο.Ε.Δ.Β., 1999¹³.

Μελέτες

ΔΕΛΩΝΗΣ, ΑΝΤΩΝΗΣ: *Ελληνική Παιδική Λογοτεχνία 1835-1985. Από τις πρώτες ρίζες μέχρι σήμερα*, Αθήνα, Ηράκλειτος, 1990².

ΚΟΝΤΟΓΛΟΥ, ΦΩΤΗΣ: “Η Πόλις εάλω”, *Νέα Εστία*, 1-6-1953.

ΚΟΡΔΑΤΟΣ, ΓΙΑΝΝΗΣ: *Τα τελευταία χρόνια της Βυζαντινής αυτοκρατορίας*, Αθήνα, Μπουκουμάνης, 1985.

ΤΩΜΑΔΑΚΗ, Ν. Β.: *Περί Αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως (1453)*, Συναγωγή κειμένων μετά προλόγου και βιογραφικών μελετημάτων περί των τεσσάρων ιστοριογράφων και του Ιωσήφ Βρυεννίου, Αθήνα, Τυπογραφείο Αδελφών Μυρτίδη, 1969².

ΠΟΛΙΤΟΥ, Ν.: *Παραδόσεις*, Εν Αθήναις, 1904, τόμ. Α', αρ. 33.

ΣΛΟΥΜΠΕΡΖΕ, ΓΟΥΣΤΑΥΟΣ: “Η είσοδος του Μωάμεθ Β' στην Αγία Σοφία”, *Νέα Εστία*, 1-6-1953 (μετάφραση Α. Κ.).

FERRO, MARK: *Πώς αφηγούνται την ιστορία στα παιδιά σε ολόκληρο τον κόσμο*, μεταφρ. Πελαγία Μαρκέτου, Αθήνα, Μεταίχμιο, 2001.

BACON, BETTY (ed.): *How Much Truth Do We Tell The Children? The Politics of Children's Literature*, Minneapolis, MEP Publications, 1991².

“1453”

Άλωση ή Κατάκτηση; Κωνσταντινούπολη ή İstanbul;

Γιατί είναι φορτισμένη εθνικά η παρουσίαση του 1453; Γιατί η “ιστορία”, ως ένα σημείο, καθορίζει τους πάντες ως “πλευρές” απέναντι σε ένα γεγονός που συνέβη πριν από 550 χρόνια; Γιατί οι Τούρκοι χρησιμοποιούν με υπερηφάνια τον όρο “Κατάκτηση” ενώ οι Έλληνες χρησιμοποιούν τον όρο “Άλωση” και έχουν αντίθετα συναισθήματα απέναντι στο ίδιο γεγονός;

Είμαι βέβαιη ότι πολλοί από μας έχουν γίνει μάρτυρες του εξής περιστατικού: ο Έλληνας να χρησιμοποιεί την ονομασία Κωνσταντινούπολη και ο Τούρκος να αντιδρά, και να το διορθώνει μάλιστα λέγοντας ότι πρόκειται για την İstanbul (Ιστανμπούλ).

Μεταξύ Τούρκων και Ελλήνων η ονομασία αυτής της πόλης δεν αποτελεί το μοναδικό δείγμα “εθνικισμού”. Ο ίδιος κανόνας ισχύει αντιστρόφως και για την Θεσσαλονίκη. Άκουμε τους Τούρκους να χρησιμοποιούν την λέξη Selanik και στην συνέχεια βλέπουμε πως οι Έλληνες αντιδρούν λέγοντας ότι πρόκειται για τη Θεσσαλονίκη. Αν και παρόμοιοι είδους παραδείγματα είναι ατελείωτα θα σταματήσω εδώ διότι σε όλες τις περιπτώσεις με τη μία ή με την άλλη λέξη καταλαβαίνουμε τι λειο ο “άλλος” αλλά και “ενοχλούμαστε” από την αυθόρμητη επιλογή του.

Αξίζει να σημειωθεί ότι στην συνάντηση του Gül (Γκιούλ) – Παπανδρέου, που πραγματοποιήθηκε το Οκτώβριο 2003, από την πλειοψηφία του συντηρητικού Τουρκικού Τύπου επικροτήθηκε το γεγονός ότι ο Παπανδρέου δεν είπε Κωνσταντινούπολη αλλά İstanbul (Ιστανμπούλ). Οι πιο αριστεροί όμως διανοούμενοι δημοσιογράφοι της Τουρκίας, όπως ο Murat Belge, χαρακτήρισαν και κατηγόρησαν αυτή την τάση ως αμάθεια και “χαζό-εθνικισμό”¹.

*

Αν και προσωπική μου άποψη είναι ότι οι “εθνικιστικές” αυτές επιλογές οφείλονται συνήθως στις γλωσσικές μας συνήθειες, η αντίθεσή μας στη χρήση των ονομασιών Κωνσταντινούπολη και Ιστανμπούλ αντίστοιχα χρήζει περαιτέρω ανάλυσης, έχοντας ως αφετηρία τα τουρκικά και ελληνικά σχολικά εγχειρίδια.

¹ Murat Belge, “İstanbul Not Constantinopolis”, Εφημ. *Radikal* (28 Οκτωβρίου, 2003)..

Έχοντας ως βάση το γεγονός ότι στα σύγχρονα σχολικά εγχειρίδια το 1453 ερμηνεύεται και αναπαράγεται σύμφωνα με εθνικές αντιλήψεις, οι οποίες, ως αποτέλεσμα της φόρτισης που επιδέχονται, οδηγούνται σε αναπόφευκτη σύγκρουση. Συνεπώς, η φόρτιση γίνεται ενοχλητική στο βαθμό που το άτομο ταυτίζεται με το σύνολο των κοινωνικών αξιών και μεταβάλλεται στον “άλλο” της άλλης κοινωνίας, όπως συμβαίνει με την Τουρκία και Ελλάδα.

Αρχίζοντας με την αντιπαράβολή αποσπασμάτων από τουρκικά και ελληνικά σχολικά εγχειρίδια και αποφεύγοντας κάθε ερμηνεία, θα προσπαθήσουμε να αξιοποιήσουμε καλύτερα το πνεύμα των σχολικών εγχειριδίων αναφέροντας επιγραμματικά τις συνθήκες υπό τις οποίες διαμορφώθηκαν η τουρκική και η ελληνική ιστορική θέση. Αντικείμενό μας θα είναι να συνοψίσουμε τις χαρακτηριστικές τους γραμμές ενώ παράλληλα, στο ίδιο πλαίσιο, θα αναφερθούμε στην ταυτότητα που δημιουργούμε για τον εαυτόν μας σε αντιδιαστολή με τον “άλλον”.

<p>Β΄ Λυκείου: “Ο Μεχμέτ ζήτησε από τον Αυτοκράτορα του Βυζαντίου για τελευταία φορά να παραδοθεί. Μετά την άρνηση του, στις 29 Μαΐου, ξεκίνησε μεγάλη επίθεση, που τερματίστηκε με την είσοδο (η λέξη δεν είναι εισβολή) του τουρκικού στρατού στην Ιστανμπούλ.</p> <p>...</p> <p>τα αποτελέσματα που έφερε η κατάκτηση της Ιστανμπούλ έχουν μεγάλη σημασία τόσο για την Τουρκική όσο και για την παγκόσμια ιστορία”².</p>	<p>Κοινωνική και Πολιτική Αγωγή ΣΤ΄ Δημοτικού: “Κάποτε όμως και για πολλές αιτίες, ήρθε το τέλος της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Αυτό έγινε, όπως είναι γνωστό, το 1453 με την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Τούρκους. Έτσι ο ελληνισμός για τετρακόσια σχεδόν χρόνια παρέμεινε σκλαβωμένος στους Τούρκους” (2000: 70)³.</p>
---	---

² “24 Mayıs’ta Bizans İmparatoruna son kez teslim olmasını teklif eden II. Mehmet onun, bunu reddetmesi üzerine 28 Mayıs gecesi büyük bir hücum başlattı. Bu hücum, 29 Mayıs 1453 Salı günü Türk askerinin İstanbul’a girmesi ile sonuçlandı. ...İstanbul’un Fethi getirdiği sonuçlar yönünden Türk ve dünya tarihi açısından büyük önem taşır”. (2002-03:34). Tarih Lise 2, Kemal Kara, Önde Yayıncılık, 2002-2003, İstanbul.

³ Κοινωνική και Πολιτική Αγωγή ΣΤ΄ Δημοτικού, Αθήνα, Οργανισμός Εκδόσεως Βιβλίων, 2000.

<p>Β΄ Γυμνασίου: “Την ίδια μέρα μετά το μεσημέρι η Ιστανμπούλ πέρασε στα χέρια των Τούρκων. Η κατάκτηση της Ιστανμπούλ δεν αποτελεί ένα σημαντικό γεγονός μόνο για την Τουρκική ιστορία αλλά και για την Παγκόσμια ιστορία. Διότι η Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία (το Βυζάντιο) που συνέχιζε για αιώνες πέρασε στα χέρια των Τούρκων” (2003: 57)⁴.</p>	<p>Ιστορία του Μεσαιωνικού και Νεότερου Κόσμου Β΄ Λυκείου: “Έτσι οι Τούρκοι απερίσπαστοι από απειλές αφοσιώθηκαν στην πολιορκία της Κωνσταντινούπολης, που αποτέλεσε ένα από τα δραματικότερα γεγονότα της παγκόσμιας ιστορίας”⁵.</p>
---	---

⁴ “...Aynı gün öğleden sonra İstanbul tamamen Türklerin eline geçti (1453). (...)

İstanbul'un fethi yalnız Türk tarihinin değil, dünya tarihinin de önemli olaylarından biridir. Çünkü yüzyıllardır süregelen Doğu Roma İmparatorluğu (Bizans) tarihe karıştı. Avrupalıların Türkleri Balkanlar'dan çıkartma umutları kalmadı”. Sosyal Bilgiler 7, Güler Şenünver, Dr. Ezdihar Karabulut, H. Samim Kesim, Rıfat Turgut, Nesime Ercan, Mustafa Küçükbaycan, Hasan Uslu, Aliye Akay, Devlet Kitapları I. Baskı, MEB 2003: İstanbul.

⁵ *Ιστορία του Μεσαιωνικού και Νεότερου Κόσμου Β΄ Λυκείου*, Αθήνα, Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, Α΄ έκδ., 2001.

Β' Γυμνασίου: “Ο νέος Σουλτάνος πίστευε ότι για να επεκταθούν τα σύνορα και για να υπάρχει ασφάλεια έπρεπε να κατακτηθεί η Ιστανμπούλ. Η Ιστανμπούλ που ήταν το κέντρο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας είχε απομείνει ανάμεσα στα τουρκικά εδάφη. Επίσης με την κατάκτηση της Ιστανμπούλ θα τελείωνε το όραμα των Ευρωπαϊκών κρατών για να διώξουν τους Τούρκους από τα Βαλκάνια” (1999: 55-56)⁶.

Ιστορία Νεότερη και Σύγχρονη Γ' Γυμνασίου: “Η περίοδος της Τουρκίας υπήρξε αναμφισβήτητη η κρισιμότερη στην μακροαίωνα ελληνική ιστορία. Η ορμητική εισβολή των Οθωμανών στα Βυζαντινά μικρασιατικά εδάφη στο τέλος του 13^{ου} αιώνα, η κατάληψη της Καλλίπολης στη Θράκη το 1453 και τέλος η κατάλυση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας το 1453 υπήρξαν αφετηρία δεινών, που απείλησαν την ύπαρξη του ελληνικού έθνους.

Σε μία εποχή που η Δυτική Ευρώπη προχωρούσε με άλματα στη διαμόρφωση νέων θεσμών, πολιτικών και εκκλησιαστικών, και μέσα από το πνεύμα Αναγέννησης σημείωναν καταπληκτική πρόοδο τα γράμματα, οι επιστήμες και οι τέχνες, ο Ελληνισμός αγωνιζόταν για την επιβίωση του. Ενώ όμως η παγίωση των Οθωμανών στον ελληνικό χώρο είχε οδυνηρές συνέπειες...

Το ζοφερό σκοτάδι των χρόνων της Άλωσης διαδέχθηκε το φως που, αμυδρό κάποτε, ζωηρό συχνότερα, ερχόταν από το αιχμάλωτο Πατριαρχείο...” (2001: 99)⁷.

(Τα παραδείγματα έχουν επιλεγεί τυχαία –randomly–).

⁶ “Genç Padişah, devletin sınırlarının genişletilmesi ve güvenliğinin sağlanması için İstanbul’un mutlaka alınması gerektiğine inanıyordu. Bizans İmparatorluğu’nun merkezi olan İstanbul, Osmanlı toprakları arasında kalmıştı. ...Ayrıca İstanbul alınırsa Avrupa devletlerinin Türkleri Balkanlar’dan çıkarma umutları kalmayacaktı.” İlk Öğretim, Sosyal Bilgiler 7, Güler Şenünver, Dr. Ezdihar Karabulut, H. Samim Kesim, Rıfat Turgut, Nesime Ercan, Mustafa Küçükbaycan, Hasan Uslu, Aliye Akay. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul:1999.

⁷ *Ιστορία Νεότερη και Σύγχρονη. Γ' Γυμνασίου*, Αθήνα, Οργανισμός Εκδόσεων Διδακτικών Βιβλίων, Έκδοση Ι', 2001.

Είναι εύκολος ο εντοπισμός της προέλευσης των σχολικών εγχειριδίων από τα οποία προέρχεται κάθε απόσπασμα, κοινό χαρακτηριστικό των οποίων είναι η σημασία που προσδίδουν στο 1453. Και στις δύο πλευρές το 1453 εξιστορείται σε ιδιαίτερα εκτενή μορφή και λεπτομερώς. Επιπλέον κοινό γνώρισμα των κειμένων είναι η παρουσίαση του 1453 ως θετικό ή αρνητικό ορόσημο, ανάλογα με την περίπτωση, για την τύχη των δύο εθνών.

Είναι φανερό ότι από τουρκικής πλευράς οι όροι “Οθωμανική Αυτοκρατορία” και “Τούρκοι” χρησιμοποιούνται ως συνώνυμοι, ενώ τα κείμενα αναπαράγουν την Κατάκτηση ως μια μεγάλη επιτυχία των Τούρκων. Με τον ίδιο τρόπο, τα ελληνικά σχολικά εγχειρίδια χρησιμοποιούν ως συνώνυμους τους όρους “Βυζάντιο/Ελληνες”, “Οθωμανοί/Τούρκοι” ενώ η εικόνα του Τούρκου είναι αυτή του κατακτητή, που με την άλωση της Κωνσταντινούπολης προκάλεσε την δυστυχία και την οπισθοδρόμηση των Ελλήνων.

*

Είναι γνωστό, όπως τόσο εύγλωττα το εξέφρασε και ο Eric Hobsbawm, ότι η ιστορία μάς επηρέασε ακόμη περισσότερο από την περίοδο του εθνικισμού, δηλαδή μετά τον 19^ο αιώνα. Δεδομένου ότι στο εξής χρησιμοποιήθηκε και λειτουργήσε ως εργαλείο νομιμοποίησης και ως τεκμήριο στο οποίο στηρίχθηκε η ύπαρξη των νέων εθνικών κρατών, το κάθε νεοϊδρυθέν κράτος προσπάθησε να αποδείξει ότι αξίζει την ανεξάρτητη εθνική του ύπαρξη, λόγω της παλαιότερης ιστορίας του και του αξιολογότερου πολιτισμού του έναντι των άλλων⁸. Προφανώς πρόκειται για την εποχή που η ιστοριογραφία άρχισε την ερμηνεία και την ανακατασκευή της ιστορίας υπό το πρίσμα του εθνικισμού⁹.

⁸ Άλλωστε ούτε οι μεν θα λυπόταν ούτε οι δε θα χαιρόταν και σήμερα για όσα είπε Fallmeyerer.

⁹ Ο προσδιορισμός της ιστορίας ως “αντικειμενική επιστήμη”, η οποία εκθέτει στο σύγχρονο άνθρωπο τα γεγονότα του παρελθόντος μέσα από μία “αμερόληπτη και ενδεχομένως επιστημονική προσέγγιση” έχει σήμερα ανατραπεί. Εδώ και αρκετές δεκαετίες γνωρίζουμε ότι δεν πρόκειται για εξιστόρηση ενός γεγονότος “όπως έγινε” αλλά για την ανάπλασή του σύμφωνα με το σύνολο των αξιών του “αφηγητή/ιστορικού/δημιουργού” του. Καλό παράδειγμα αυτής της προσέγγισης δόθηκε μάλλον από το γάλλο ιστορικό March Bloch, ο οποίος στα δύο βιβλία που συνέγραψε την επαύριο του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου, ερεύνησε τη σχέση της αφήγησης με την πραγματικότητα. Με βάση τις διαπιστώσεις του στο πρώτο του ιστορικό βιβλίο *L'Étrange Défaite* βασισμένο στις μνήμες και στις προσωπικές εμπειρίες τρίτου, που διαπραγματευόταν την ήττα του γαλλικού στρατού έγραψε το *Apologie Pour L'Histoire Ou Le Mitier D'Historie* (1949), όπου το ζητούμενο ήταν πλέον η σχέση της αφήγησης με την πραγματικότητα. Οι deconstructionist δηλώνουν ότι το κύριο υλικό της ιστορίας, οι μαρτυρίες, φτάνουν στον ιστορικό, αφού έχουν ήδη υποστεί αλλαγές και συνεπώς δεν αντιστοιχούν απόλυτα στα γεγονότα. Επίσης, ορισμένοι ερευνητές υποστηρίζουν ότι η εξιστόρηση ενός γεγονότος βασίζεται στην επιλογή και στην ανασύνθεση των γεγονότων, η οποία γίνεται σύμφωνα με την προσωπική και ιδεολογική φόρτιση του μάρτυρα. Δηλαδή, η εξιστόρηση φέρνει μαζί της τις μακρινές φήμες που μετατρέπουν τις μαρτυρίες σε ‘δρόμους αναφοράς’ και δεν αντιστοιχούν απαραίτητα στα γεγονότα. Η χρήση του υλικού αυτού, που ήδη δεν αντιστοιχεί στο καθαυτό γεγονός, σημαίνει την επανάληψη της ίδιας διαδικασίας, όμως τώρα σύμφωνα με τα κριτήρια, την επιλογή, την ανασύνθεση και τις μακρινές φήμες του συγγραφέα. Το “γεγονός” μεταμορφώνεται για δεύτερη φορά, ώστε τελικά, η εξιστόρηση να αποκλείει τη συγγραφή του “όπως έγινε” και με αντικειμενικότητα. Πρόσφατα, ορισμένοι ερευνητές δηλώνουν πως δεν υφίσταται μεγάλη διαφορά μεταξύ ιστορικού μυθιστορήματος και ιστορίας, δεδομένου ότι αμφότερα στηρίζονται στο ίδιο υλικό: τις λέξεις και την ανακατασκευή ενός γεγονότος σύμφωνα με τα κριτήρια του δημιουργού/αφηγητή του.

Συνεπακόλουθο του εθνικισμού ήταν και η γενική-υποχρεωτική εκπαίδευση, η οποία εισήγαγε στα σχολικά εγχειρίδια μια νέα ερμηνεία της ιστορίας, γεωγραφίας, γλώσσας, και του “εθνικού εγώ” σε αντιδιαστολή με τον “άλλον”. Συνεπώς, η έννοια των όρων “Τούρκος” ή “Έλληνας” (το γίνεσθαι / το να είσαι Τ ή Ε) έμεινε άρρηκτα συνδεδεμένη με την “ιστορία” και με τη “διήγηση” η οποία τη δημιουργήσε. Η επιλογή λοιπόν μιας λέξης και η αντίδραση μας απέναντι σε άλλη υποδεικνύει ποιος είμαστε και τι σχέση έχουμε με το σύνολο αξιών της κοινωνίας μας.

*

1.1. το παράδειγμα της Τουρκίας: η τουρκική ιστορική θέση, η ταυτότητα του Τούρκου σε αντιδιαστολή με την εικόνα του “άλλου/Έλληνα”:

Η τουρκική ιστορική θέση αναπτύχθηκε υπό την καθοδήγηση του δημιουργού του νεοσύστατου κράτους, Μ. Κεμάλ Ατατούρκ και είχε ως σκοπό να αποδείξει ότι η τουρκική γλώσσα και ιστορία ήταν πανάρχαιες. Για τον λόγο αυτό, τη δεκαετία του '30 αναπτύχθηκαν η *Τουρκική Ιστορική Θέση (Türk Tarih Tezi)* και η *Θεωρία του Ηλίου-Γλώσσας (Güneş Dil Teorisi)*, που απέρριψαν την Οθωμανική Αυτοκρατορία ως παρελθόν και τους Οθωμανούς ως προγόνους των Τούρκων. Η Οθωμανική Αυτοκρατορία παρουσιάστηκε ως ξένη δύναμη υπαίτια για την οπισθοδρόμηση της τουρκικής κοινωνίας, ενώ κατά τα πρώτα χρόνια του νεοϊδρυθέντος κράτους παρατηρείται η έλλειψη αναφοράς στους Έλληνες ως εχθρούς, ενώ η Οθωμανική Αυτοκρατορία παρουσιάζεται ως του ξένου κατακτητής που προκάλεσε τη δυστυχία και την καθυστέρηση του τουρκικού έθνους (Bora, 1998: 35-43)¹⁰. Κατά την περίοδο αυτή τέθηκε επίσης το θέμα της συγγένειας με τους αρχαίους πολιτισμούς της Ανατολής, όπως των Χετταίων κ. ά. Σύμφωνα με τον Μήλλα “Ο ορισμός και η περιγραφή του τουρκικού λαού αποτελούν το νέο και επαναστατικό στοιχείο αυτής της ιστορικής θεωρίας.

Οι Τούρκοι δεν εμφανίζονται πλέον ως ‘Οθωμανοί’, ως υπήκοοι ή απόγονοι της δυναστείας του σουλτάνου Οσμάν ή ‘μουσουλμάνοι’ ή ως μια φυλή των Σελτζούκων ή των Ογούζ με ασιατική προέλευση, αλλά ως ένας αριθμητικά πολύ μεγαλύτερος αρχαίος λαός. Το σημαντικότερο στοιχείο της συγκεκριμένης θεωρίας συνίσταται στην παρουσίαση των Τούρκων ως λαού αυτόχθονα της Ανατολίας (Μικράς Ασίας) για την επίτευξη του οποίου οι λαοί της περιοχής μετατρέπονται σε αρχαίους Τούρκους. Συνεπώς όχι μόνο οι Χετταίοι αλλά όλοι σχεδόν οι λαοί, οι οποίοι παρουσίασαν έναν αξιόλογο πολιτισμό, εμφανίζονται και μετονομάζονται Τούρκοι.

¹⁰ Tamil Bora, *Millî Kimliğin Kuruluş Döneminde Resmi Metinlerde ‘Yunan Düşmanlığı’ Neden Eksikti, Nereye Gitti? (‘Πού Ήταν η Εχθρότητα κατά τον Έλληνα και Που Είχε Πάει;’ Την Περίοδο της Απόκτησης της Τουρκικής Εθνικής Ταυτότητας;)*. “Defter”, 1998. Yıl: 11, Sayı: 32. pags. 35-43.

Η όλη προσπάθεια περιέχει και ένα μήνυμα προς τον έξω κόσμο, προς τον κόσμο του σύγχρονου πολιτισμού, προς τη Δύση προς τον έξω κόσμο του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού. Η εικόνα του ‘βάρβαρου Τούρκου’, που καλλιεργήθηκε από το δυτικό και χριστιανικό κόσμο αναστρέφεται. Η Τουρκική Ιστορική Θέση είναι σαν μία αντι-οριενταλιστική θεωρία που αντιπαραβάλλει επιχειρήματα κατά των ‘δυτικών’ ή ‘χριστιανικών’ ιστορικών ερμηνειών: ήταν οι Τούρκοι, και όχι οι Άλλοι, οι πραγματικά πολιτισμένοι και εκσυγχρονιστές”. (2001: 61-62). Στην πρώιμη αυτή φάση το Βυζάντιο απεικονίζεται να έχει καταβολές περισσότερο από την Ανατολή και επομένως και από τους “Τούρκους”¹¹.

Η Τουρκική Ιστορική Θέση και η θεωρία του Ηλίου-Γλώσσας εγκαταλείφθηκαν μετά τον θάνατο του Μ. Κ. Ατατούρκ το 1938.

Ο Coreaux ισχυρίζεται ότι στη δεκαετία του 50¹² η Τουρκική Ιστορική Θέση αναγνώρισε την Οθωμανική Αυτοκρατορία και χαρακτηρίζει την μετά το 1977 περίοδο ως Τούρκο-Ισλαμική σύνθεση. Ο Μήλλας, με τη σειρά του, σημειώνει ότι ο Κεμαλισμός και η Τουρκο-Ισλαμική σύνθεση διασταυρώθηκαν μετά το 1980¹³ (2001: 86).

Ο Coreaux στην διδακτορική διατριβή του, που εκδόθηκε στα τουρκικά με τον τίτλο *Από την Τουρκική Ιστορική Θέση στην Τουρκο-Ισλαμική Σύνθεση*¹⁴, σημειώνει ότι ο μεγαλύτερος προβληματισμός της Τουρκικής Ιστορικής Θέσης είναι το θέμα των ριζών. Μάλιστα το θέμα είναι αρκετά σεμνό και σημαντικό! Ο ερευνητής ισχυρίζεται πως η επιλογή δεν είναι εύκολη διότι “*Η έμφαση στις ασιατικές ρίζες σημαίνει την παράδοση ενός ευαίσθητου στοιχείου (χαρτιού) στους ανταγωνιστές (για εκμετάλλευση). Ενώ η έμφαση και αφομοίωση των τοπικών στοιχείων μπορεί να σημαίνει την αποδοχή της κουλτούρας του ανταγωνιστή*” (1998: 116).

Με τη νέα σύνθεση της τουρκικής ιστορίας η εικόνα του “Έλληνα” και η παρουσίαση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας είναι πολύ διαφορετικές από εκείνες που παρουσιάστηκαν στις αρχές του νεοσύστατου εθνικού κράτους. Πλέον “*Οι Έλληνες έχουν ιδιαίτερη θέση στη διαδικασία εθνογένεσης. Είναι ο λαός που όχι μόνο διεκδίκησε και απέσπασε ένα μέρος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, την Ελλάδα, αλλά και ως κληρονόμοι των Ιώνων και των Βυζαντινών απείλησαν να καταλάβουν και ένα μεγάλο μέρος της Ανατολίας το 1919-1922. Όλες σχεδόν οι τουρκικές μελέτες, που αναφέρονται στο ελληνικό έθνος και στο ελληνικό κράτος, αναφέρουν τη Μεγάλη*

¹¹ Για περισσότερες πληρ. βλ. Η. Μήλλας, *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων*, Αλεξάνδρεια, 2001, σελ. 68-69.

¹² Με την ίδρυση του Τουρκικού Κράτους η εξουσία περιήλθε σε ένα μόνο κόμμα. Ο πολυκομματισμός επήλθε με την αλλαγή του συστήματος τη δεκαετία του 1950.

¹³ Το 1980 η ημερομηνία του πραξικοπήματος.

¹⁴ *Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998. Ο πρωτότυπος τίτλος είναι: “De l’ Adriatique a la mer de Chine:” les representations r-turques du monde turc d’ apres les manuels scolaires d’ histoire (1931-1993). Παραλλαγή της ίδιας εργασίας εκδόθηκε στη Γαλλία το 1997 με τον τίτλο, *Espaces et Temps de la nation turque*, CNRS editons.

Ιδέα, δηλαδή το πάθος και το στόχο των Ελλήνων να επανακτήσουν το Βυζάντιο και να εκτοπίσουν τους Τούρκους. Η τουρκική διανόηση εκλαμβάνει τα χρόνια που προηγήθηκαν της 'θέσης' –με τον πόλεμο του 1897, τους Βαλκανικούς Πολέμους, την προσάρτηση της Κρήτης, την εκστρατεία στη Μικρά Ασία– ως επιβεβαίωση των επεκτατικών αυτών προθέσεων των Ελλήνων.

Οι Έλληνες παρουσιάζονται ως πρακτική απειλή. Όχι τόσο ως ανώτερη στρατιωτικά δύναμη αλλά ως πολιτική οντότητα με ερείσματα στην παγκόσμια κοινή γνώμη και πολιτική” (Μήλλας, 2001: 8).

Στο πλαίσιο αυτό ο “Έλληνας” είναι ο κατ’ εξοχήν “άλλος” της τουρκικής κοινωνίας και για όποιον ταυτίζεται τελείως με την επίσημη τουρκική γραμμή τα πάντα όσα συνδυάζονται με τους Έλληνες/Ρωμιούς μπορεί να είναι ενοχλητικά. Ο βαθμός της ενόχλησης αυξάνεται σημαντικά όταν ο ‘άλλος’ και η πολιτιστική του κληρονομιά σχετίζονται με τα πάτρια εδάφη.

*

Π.1. Το παράδειγμα της Ελλάδας: η ελληνική ιστορική θέση, η ταυτότητα του “Έλληνα” σε αντιδιαστολή με την εικόνα του “άλλου/Τούρκου”:

Όπως είναι γνωστό ο Σπ. Ζαμπέλιος (1815-1891) και ιδιαίτερα ο Κ. Παπαρρηγόπουλος (1815-1891) με το έργο “*Η Ιστορία του Νεοελληνικού Έθνους από των Αρχαιότατων Χρόνων Μέχρι Καθ’ Ημάς*” συνέβαλαν στη νέα προσέγγιση και έγιναν οι δημιουργοί της νεοελληνικής εθνικής ιστοριογραφίας¹⁵.

Η ερευνήτρια Χ. Κούλλουρη ισχυρίζεται ότι ο Κ. Παπαρρηγόπουλος καταργώντας την προηγούμενη παρουσίαση του Βυζαντίου ως περιόδου δουλείας για το ελληνικό έθνος διασφάλισε την τόσο απαραίτητη ιστορική συνέχεια για το νεοϊδρυθέν ελληνικό κράτος. Δημιούργησε δηλαδή ένα νέο σχήμα και ερμήνευσε το ιστορικό παρελθόν των Ελλήνων μέσα από τον άξονα “*αρχαία-μέση-νεότερη*” ιστορία. Η προσέγγιση εκμηδένιζε νοερά το χάσμα αιώνων που χώριζε τους Νεοέλληνες από το μακρινό παρελθόν των ένδοξων προγόνων τους, και τους έφερε πιο κοντά στην αρχαιότητα και στην κληρονομιά την οποία διεκδικούσε η σύγχρονη Ελλάδα (1988: 35-36-37)¹⁶. Επομένως, δόθηκε επίσης έμφαση στην Ελληνική Επανάσταση και στους ήρωες-πρωταγωνιστές της, δεδομένου ότι αυτοί κατέφεραν να θέσουν τέλος σε μία μακράιωνη περίοδο δουλείας και να αναζωπυρώσουν με τον τρόπο αυτό τα διαχρονικά χαρακτηριστικά των Ελλήνων, τα οποία είχαν αλλοιωθεί με τη μακρόχρονη επαφή

¹⁵ Ο τίτλος του έργου του Κ. Θ. Δημαρά, *Η Ελλάδα Περιμένει τον Ιστοριογράφο της. Ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*, Αθήνα, 1986 και ο χαρακτηρισμός του βιβλίου του από τον Ν. Σβορώνο ως “*ένα κλασικό έργο*” στο *Η Επισκόπηση της Νεοελληνικής Ιστορίας*, Αθήνα, 1976, σελ. 93. αποδεικνύουν το σημαντικό ρόλο του Κ. Παπαρρηγόπουλου στη διαδικασία της ανακατασκευής της ελληνικής εθνικής ιστοριογραφίας.

¹⁶ Χ. Κούλλουρη, *Ιστορία και Πεζογραφία στο Ελληνικά Σχόλια*, 1988, σελ. 35-36-37.

με τον “Τούρκο” και τα φυσικά ελαττώματα του χαρακτήρα του. Σύμφωνα με την ίδια ερευνήτρια, στα μέσα του 19^{ου} αιώνα η εθνική ιστοριογραφία είναι εκ προοιμίου φορτισμένη συναισθηματικά: ο Τούρκος εκλαμβάνεται ως ο εχθρός εκείνος, ο οποίος διέκοψε την ιστορική συνέχεια του ελληνικού πολιτισμού και θεωρείται υπεύθυνος για τα ελαττώματα και τη δυστυχία των Ελλήνων (1988: 71).

Από την Α. Φραγκουδάκη και από ομάδα ερευνητών, οι οποίοι έθεσαν ως στόχο να αναλύσουν τα σύγχρονα σχολικά εγχειρίδια, συνεγράφη το βιβλίο *Τι είναι η Πατριδα Μας*, όπου τα συμπεράσματα που αφορούν την ταυτότητα του “εγώ” σε σχέση με τον “άλλον” μπορούν να συνοψιστούν ως εξής.

Η αντίληψη του Τούρκου, όπως εμφανίζεται στο σχολικό εγχειρίδιο¹⁷ και κατ’ επέκταση στη συλλογική συνείδηση των Ελλήνων, εντάσσεται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο παρουσίας γειτονικών και μη λαών, οι οποίοι εμπλέκονται στο ιστορικό γίνεσθαι των Ελλήνων. Η αίσθηση της υπεροχής και της πολιτισμικής ανωτερότητας των Ελλήνων απέναντι έναντι όλων των άλλων είναι “χαρακτηριστικό στοιχείο του ελληνικού εθνοκεντρισμού” (Φραγκουδάκη, 1997: 84, 170, 275) και παραμένει ουσιαστικά αμετάβλητο από την εποχή της εθνογένεσης και της πλήρους ταύτισης με την Αρχαιότητα.

Συμπερασματικά, στα ελληνικά σχολικά εγχειρίδια ο Έλληνας και ο Τούρκος παρουσιάζονται να ανήκουν σε αντίθετους πόλους. Με ευκολία θα μπορούσε να μαντέψει κανείς ότι ο Έλληνας ταυτίζεται με την αίγλη της Αρχαίας Ελλάδας, ενώ ο Τούρκος εμφανίζεται ως η σκοτεινή μορφή, που όχι μόνο διέκοψε την πρόοδο των Ελλήνων αλλά και έγινε η αιτία της οπισθοδρόμησης τους. Στο πλαίσιο αυτό, ο “Τούρκος” είναι ο κατεξοχήν “άλλος” της ελληνικής κοινωνίας που με την ύπαρξή του επέφερε τη δυστυχία και την καθυστέρηση στους γηγενείς του τόπου. Επομένως, αν και οι λέξεις Τούρκος και η πολιτισμός δεν αναφέρονται συχνά, τα “απομεινάρια” του “άλλου”, αλλά και οι ονομασίες ακόμη που χρησιμοποιεί θεωρούνται ενοχλητικοί.

Συμπέρασμα:

Σε μία εποχή κατά την οποία τα νεοσύστατα εθνικά κράτη έπρεπε να εξουδετερώσουν τους κινδύνους, τους οποίους εκλάμβαναν ως απειλή της ύπαρξής τους, η έντονη παρουσία του εθνικισμού τόσο στην ιστοριογραφία όσο και στα σχολικά εγχειρίδια μπορούν να γίνουν αποδεκτά.

¹⁷ Για σχετικές με την πρόσληψη του “Τούρκου” έρευνες στα ελληνικά εγχειρίδια βλ. Ν. Αχλīs, *Τούρκοι στα σχολικά βιβλία της ιστορίας Γυμνασίου, Λυκείου, Θεσσαλονίκη*, 1983 (σχετικά με τα έτη 1978-1979-1980). Α. Αβδέλα, Ν. Ασκούνη, Λ. Βεντούρα, Θ. Δραγώνα, Γ. Κουζέλης, Χ. Ίγγλες, Α. Φραγκουδάκη, *Τι Είναι η Πατριδα Μας*; Αθήνα, 1977 (για το διάστημα μεταξύ του 1991 και του 1994). Λ. Κουλλάπης, *Η Παρουσία της Οθωμανικής Ιστορίας στα Σχολικά Εγχειρίδια της Ελλάδος και της Τουρκίας*, Μόναχο, 1993 (δακτυλογραφημένη μεταπτυχιακή εργασία, που αναλύει την περίοδο 1992-1994). Μ. Μήλλας, “Μια απάντηση για τα σχολικά βιβλία ιστορίας”, *Ελευθεροτυπία* (29^η Ιουλίου, 1988), σελ. 20-21-45 (αναφέρεται στο Δημοτικό Σχολείο για το διάστημα 1987-1994).

Σήμερα, όμως, εκατόν εβδομήντα έξι χρόνια από την ίδρυση του ανεξάρτητου ελληνικού κράτους (1830), ογδόντα τέσσερα από την ανεξαρτησία της Τουρκίας (1922) και μετά την σύσταση της Ευρωπαϊκής Ένωσης, κυριαρχεί ένα διαφορετικό μοντέλο (σχέδιο-σχήμα) ύπαρξης των κρατών, διότι πλέον δεν αναφερόμαστε στην ανεξαρτησία αλλά στην ένωση. Τα σχολικά μας όμως εγχειρίδια, τα οποία ακολουθούν τις επίσημες κρατικές θέσεις, συνεχίζουν να έχουν εθνικές ερμηνείες και προσεγγίσεις. Οι διμερείς συνθήκες μεταξύ δύο χωρών και οι παρεμβάσεις των παγκόσμιων οργανώσεων, όπως η UNESCO, προσπαθούν να βελτιώνουν το περιεχόμενό τους χωρίς όμως ιδιαίτερη επιτυχία.

Είναι εμφανές ότι η αποτυχία μας οφείλεται, εν μέρει, στην οργανωμένη εκπαίδευση των εθνικών κρατών και στον κοντόφθαλμο εθνικισμό, που μας κάνει να συνεχίζουμε να δημιουργούμε ένα συναισθηματικό και εθνικά φορτισμένο δεσμό με το παρελθόν. Και το χειρότερο είναι ότι συνεχίζουμε να συμβάλλουμε στην “ιστορική εχθρότητα” με αποτέλεσμα όταν οι Τούρκοι και οι Έλληνες συναντώνται για πρώτη φορά να “ομολογούν” με έκπληξη ότι ο “Τούρκος” ή ο “Έλληνας” δεν μοιάζει σε “Τούρκο” ή “Έλληνα”. Αναμφίβολα, το εκπαιδευτικό μας σύστημα συνεχίζει να δημιουργεί φαντάσματα τα οποία κυβερνούν τη ζωή μας. Επιβάλλεται λοιπόν να λάβουμε πλέον υπόψη ότι ο συγκεκριμένος τρόπος εκπαίδευσης δεν κάνει τίποτε άλλο από το να αμβλύνει την νοημοσύνη των παιδιών και να αυξάνει τον ορατό κίνδυνο του εθνικισμού. Πιστεύω πως είναι πλέον ώρα να απαλλαγούμε από τον εθνικισμό –πρωτοποριακό κίνημα του 19^{ου} αιώνα– και να τον αντικαταστήσουμε με μια πιο προσγειωμένη και ουμανιστική προσέγγιση, η οποία δεν πρέπει να φέρει εμπόδια επικοινωνίας όπως αυτά που είδαμε με το παράδειγμα της Κωνσταντινούπολης/İstanbul – Θεσσαλονίκης/Selanik.

Ἐὰν ἡ Κωνσταντινούπολις δέν εἶχεν ἀλωθῆ

Ἀπό τότε μέχρι σήμερα

Τί θά εἶχε συμβῆ, ἐάν ἡ Κωνσταντινούπολις δέν εἶχεν ἀλωθῆ, εἰδικώτερα τί θά εἶχε συμβῆ ἀπό τότε μέχρι σήμερα; Τό ἐρώτημα εἶναι ὑποθετικό, συνεπῶς ἡ ἀπάντησις ἐπ' αὐτοῦ θά εἶναι καί αὐτή ὑποθετική, ἄρα μὴ ἐπιστημονική. Αὐτή θά μπορούσε ὅμως νά παρουσιάξῃ κάποιο ἐνδιαφέρον, ἐφ' ὅσον θά ἐβασίζετο ἐπί ἐπιστημονικῶν στοιχείων, δηλαδή συγκεκριμένων ἱστορικῶν γεγονότων καί προηγουμένων, ἀπό τά ὅποια θά ἦτο δυνατόν νά ἐξαχθοῦν ὀρισμένα εὐλόγα συμπεράσματα. Θά ἐπιχειρήσω νά δώσω μιὰ τέτοιου εἶδους ἀπάντησιν εἰς ἕνα ἐρώτημα ὑποθετικό μὲν ἀλλά μεγίστης, στήν ἐναλλακτικὴν ἐκδοχὴ του, σημασίας. Ἡ ἀπάντησις ὅμως αὐτῆ ἀπαιτεῖ νά ἀπαντηθῆ προηγουμένως ἕνα ὑπάλλληλον ἀλλά καίριον ἐρώτημα: ἦτο δυνατόν νά μὴν εἶχεν ἀλωθῆ ἡ Κωνσταντινούπολις;

Ἡ ἱστορία γνωρίζει οὐκ ὀλίγες περιπτώσεις ἀποτυχημένων πολιορκιῶν, ἀρκετές μάλιστα μέ σοβαρά ἀπώτερα ἀποτελέσματα, καταλογιζόμενες δέ σέ σαφῶς ὑπερτέρους ἀντιπάλους ἢ ὀφειλομένας εἰς ἀπροβλέπτους παράγοντας. Ἀναφέρω ὀρισμένες ἐκ τῶν πλέον γνωστών.

Κατὰ τόν πελοποννησιακὸ πόλεμο, οἱ Ἀθηναῖοι δέν κατῴρθωσαν νά ἐκπορθήσουν τὴν Ἀμφίπολη, τὴν Χίο, κυρίως δέ τίς Συρακοῦσες, ἡ νίκη τῶν ὁποίων, ἀπολήξασα σέ καταστροφή τῶν Ἀθηναίων, ἔκρινε τὴν ἔκβαση τοῦ πολέμου εἰς βάρος αὐτῶν¹. Κατὰ τόν ἀγγλο-γαλλικὸν 100ετῆ πόλεμο, ἡ ἀπόκρουσις, τὸ 1428, τῆς πολιορκίας τῆς Ὁρλέανης, ὑπὸ τὴν ἐνθάρρυνση τῆς Jeanne d' Arc, εἶχεν ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ὀριστικὴν ὑποχώρησιν τῶν ἐπικρατούντων μέχρι τότε Ἄγγλων². Οἱ Ὁθωμανοὶ ἀπέτυχαν δις, τὸ 1528 καί τὸ 1531, νά καταλάβουν τὴν Βιέννη, γεγονός πού ἐσήμανε τὸ τέλος τῆς ἐξαπλώσεώς των στήν Εὐρώπη, ἐνδεχομένως καί τὴν ἀπαρχὴ τῆς παρακμῆς των³. Ὁ Κάρολος Ε', Βασιλεὺς τῆς Ἰσπανίας καί Αὐτοκράτωρ τῆς Γερμανίας, κυριαρχῶν δε στήν Δυτ. Μεσόγειο (Ἰταλία, Σικελία, Σαρδηνία, Τυνησία), ἠναγκάσθη νά λύσῃ τὴν πολιορκία τοῦ Ἀλγερίου, κυρίως λόγω δυσμενῶν καιρικῶν συνθηκῶν⁴.

¹ Θουκυδίδης: (βιβλία Ε 1-12, Ζ, Η 61-63).

² Philippe Contamine, *La guerre de cent ans*, Presses Universitaires de France, 1994 (chap. V).

³ Halil Inalcik, *The Ottoman Empire – The classical age 1300-1600*, Phoenix, 1997, σελ. 36.

⁴ Royall Tyler, *El Emperador Carlos V*, μετάφρ. ἀπὸ ἀγγλ. πρωτότυπο, Editorial Juventud, 1959, σελ. 114.

Ἀλλά ἡ ἴδια ἡ Κωνσταντινούπολις εἶχε γνωρίσει ἀρκετές ἀποτυχημένες πολιορκίες καί ἐπιθέσεις πρό τοῦ 1453. Πρῶτοι ἐπετέθησαν, τό 626, ἐπί Ἡρακλείου, οἱ Ἀβανοὶ ἀπεκρούσθησαν σχετικῶς εὐκόλα. Πολύ δυσκολώτερη ἦτο ἡ ἀπόκρουσις δύο πολιορκιῶν τῶν Ἀράβων, διαρκέσασες ἡ πρώτη 4 ἔτη (674-78), ἡ δευτέρα 1 ἔτος (717-18), ἀντιστοίχως ἐπί Κωνσταντίνου Δ΄ καί Λέοντος Γ΄. Κατά τούς Ostrogorsky καί Vasiliev, ἡ διπλή ἥττα τῶν Ἀράβων ἐσήμανε τήν διάσωση τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ· αὐτός διεσώθη ὀριστικῶς τό 737, μετά τήν ἥττα τῶν Ἀράβων στήν Γαλλία (Poitiers). Οἱ Ρῶσοι ἐπετέθησαν 4 φορές, τό 860, τό 907, τό 941, τό 1043, ἀντιστοίχως ἐπί Μιχαήλ Γ΄, Λέοντος ΣΤ΄, Ρωμανοῦ Λεκαπηνοῦ, Κωνσταντίνου Μονομάχου· ἰδιαίτέρως κρίσιμη ὑπῆρξεν πρώτη ἐπίθεση, ἀκριβέστερα πολιορκία⁵.

Ἐπανερχομαι στό ὑπάλληλον ἐρώτημα: ἦτο δυνατόν νά μὴν εἶχεν ἀλωθῆ ἡ Κωνσταντινούπολις; Αὐτό θά ἦτο δυνατόν μόνο διά τῆς βοήθειας τῆς Δυτ. Εὐρώπης, συγκεκριμένως διά μιᾶς σταυροφορίας τήν ὁποία θά διοργάνωνε, ὅπως εἶχε συμβῆ μέχρι τότε, ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρώμης; Αὐτή ὅμως ἄφηνε νά ἐννοηθῆ, ὅτι μιᾶ τέτοια σταυροφορία προϋπέθετε τήν Ἐνωση τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως μέ τήν ἴδια, διά τῆς ἀναγνώρισεως τοῦ Πάπα ὡς κοινῦ Ἀρχηγοῦ των. Λέγω δε “ἄφηνε νά ἐννοηθῆ”, διότι οὐδεμία ἐπίσημη σχετική δέσμευσις τῆς Ρωμαϊκῆς Ἐκκλησίας εἶχεν ὑπάρξει, ἐκτός τοῦ ὅτι ἦτο πιθανόν, ἡ στάσις τῶν ἐκάστοτε Παπῶν νά μὴν εἶναι ἐνιαία. Ἐξ ἄλλου, ἡ πραγματοποίησις τῆς σταυροφορίας ἐξηρτάτο ἐν τελευταία ἀναλύσει ἀπό τήν βούληση τῶν κρατῶν τά ὁποία θά ἐκαλοῦντο νά μετασχοῦν αὐτῆς. Ἐν τέλει, ἡ σταυροφορία θά ἔπρεπε νά εἶχε προετοιμασθῆ, καί διενεργηθῆ, ἐγκαίρως, ἀπό τῶν ἀρχῶν τοῦ 15^{ου} αἰῶνος, ἀφ’ ὅτου ἡ Κωνσταντινούπολις εὕρισκετο οὐσιαστικῶς ὑπό πολιορκία, δυναμένη νά ἐπικοινωνῆ μέ τό ἐξωτερικό μόνο λόγω τῆς ἀνεπαρκειᾶς τοῦ τουρκικοῦ στόλου. Ἀλλά μιᾶ μοιραία συγκυρία συνθηκῶν στήν Δυτ. Εὐρώπη, κατά τό ἥμισυ τοῦ 15^{ου} αἰῶνος, καθιστοῦσε τήν ἐν λόγω σταυροφορία δυσέφικτη.

Ἡ Ἀγγλία καί ἡ Γαλλία ἦσαν ἀπορροφημένες, καί ἐξηντλημένες, ἀπό τόν 100ετή πόλεμο, ὁ ὁποῖος ἐτελείωσε μόνο το 1492⁶. Ἡ Ἰσπανία διήρχετο μία τῶν χειροτέρων περιόδων ἐσωτερικῶν συγκρούσεών της μεταξύ βασιλείας, εὐγενῶν καί χωρικῶν⁷. Ἡ Ἰταλία ἐδοκιμάζετο ἀπό συνεχεῖς πολέμους μεταξύ τῶν πόλεων-κρατῶν της (Βενετίας, Γένοβας, Μιλάνου, Νεαπόλεως, Φλωρεντίας)⁸. Ἡ Γερμανία ἀπετέλει ἕνα μωσαϊκόν 100άδων ἀνεξαρτήτων ἢ αὐτονόμων κρατικῶν ὄντοτήτων (δουκάτων, κομητειῶν, πριγκιπάτων, ἐλευθέρων πόλεων, ἐπισκοπάτων), ἡ συντονισμένη δράσις τῶν ὁποίων ἦτο δύσκολη⁹.

⁵ George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, Rutgers University Press, 1969, σελ. 102, 124, 156-7, 228, 259, 277, 334.

⁶ Philippe Contamine, βλ. 2.

⁷ Manuel Tuñón de Lara-Julio Valdeón Baroque-Antonio Dominguez Ortíz, *Historia de España*, Editorial Labos, 1991, σελ. 148-9, 165-7.

⁸ *Storia d'Italia* a cura di Nivo Vaneri, UTET, 1965, vol. 1, σελ. 691-810.

⁹ Hellmuth Rössler, *Deutsche Geschichte*, Verlagsgruppe Bertelsmann, 1961, σελ. 240-57.

Καί ἡ Καθολική Ἐκκλησία ἐγνώριζε τήν μεγαλυτέρα κρίση τῆς, τό Μέγα Σχίσμα, ἐκ τῆς συνυπάρξεως, ἐπί 40ετία, δύο ἀντιμαχομένων Παπῶν, ἐνός Ἰταλοῦ στήν Ρώμη καί ἐνός Γάλλου στήν Ανιγνον· τό σχίσμα, τό ὁποῖο διήρσεν ὅλην τήν Εὐρώπη, ἔληξε τό 1417¹⁰.

Γιά αὐτούς τούς λόγους ἡ χριστιανική Εὐρώπη δέν ἀνταπεκρίθη στίς ἐκκλησίες βοηθείας πού τῆς ἀπηύθυνε κατά καιρούς τό Βυζάντιο, τό ὁποῖον ἦτο διατεθειμένο, πρὸς ἐξασφάλισή τῆς, νά προέλθῃ καί στήν Ἑνωσι τῶν δύο Ἐκκλησιῶν, παρά τήν σφοδράν ἀντίθεση τοῦ λαοῦ του. Τό 1369, ἐπί Πάπα Οὐρβανοῦ Ε΄, ὁ Αὐτοκράτωρ Ἰωάννης Ε΄ προέβη σέ μίαν ἀπέλπιδα ἐνέργεια· μετέβη στήν Ρώμη καί ἠσπάσθη τό καθολικό δόγμα ἐπί προσωπικῆς βάσεως, χωρίς ὅμως νά ἀποκομίσει κάτι τό συγκεκριμένο. Τό 1369, ὁ Γάλλος Βασιλεὺς Κάρολος ΣΤ΄ ἀπέστειλε στήν Κωνσταντινούπολη ἕνα σῶμα 1200 ἀνδρῶν ὑπὸ τόν Στρατηγὸ Βουσιγαυτ, ὁ ὁποῖος τό μόνο πού κατώρθωσεν ἦτο νά πείσῃ τόν Αὐτοκράτορα Μανουήλ Β΄, νά ζητήσῃ αὐτοπροσώπως βοήθεια· ὁ τελευταῖος ἐπεσκέφθη, κατά τὰ ἔτη 1400-1402, τήν Βενετία, τό Παρίσι καί τό Λονδίνο, ἐπιτυχῶν μόνον ὑποσχέσεις. Καί τό 1439, ὁ Ἰωάννης Η΄, συνοδευόμενος ἀπὸ ἱεράρχες, υπέγραψε, στήν Φλωρεντία, μαζί μέ τόν Πάπα Εὐγένιο Δ΄, πρᾶξιν Ἑνώσεως τῶν δύο Ἐκκλησιῶν ὑπὸ τόν Πάπα, γιά νά συναντήσῃ ὅμως, κατά τήν ἐπιστροφή του στήν Κωνσταντινούπολη, μεγάλη λαϊκὴν ἀντίδραση, εἰς τρόπον ὥστε ἡ Ἑνωσις νά παραμείνῃ κενό γράμμα. Μόνον κέρδος ὑπῆρξεν μία ἐλάσσων σταυροφορία, τήν ὁποία προώθησεν ὁ Πάπας Εὐγένιος Δ΄ ὑπὸ τόν Πολωνὸ Βασιλέα Vladislav καί τόν Οὐγγρον ἥρωα Hunyadi, ἡ ὁποία ὅμως συνεντρίβη ἀπὸ τούς Τούρκους, τό 1444, στήν Βάρνα¹¹.

Ἡ χριστιανική Εὐρώπη, ἀρχικῶς ἡ καθολική, ἐν συνεχείᾳ καί ἡ διαμαρτυρομένη, οὐδέποτε—οὔτε πρὸ τῆς Ἀλώσεως, οὔτε μετὰ— ἀντίκρουσε τήν Τουρκίαν ὡς ἀπειλή καθ' ὅλης τῆς Εὐρώπης. Τήν ἀντεμετώπισε σπασμοδικῶς καί κατά περίπτωσιν, λόγω ἀφ' ἐνός τῶν ἐμφυλίων σπαραγμῶν τῆς—τῶν θρησκευτικῶν πολέμων κατά τό δεῦτερον ἡμισυ τοῦ 16^{ου} αἰῶνος καί τό πρῶτο τοῦ 17^{ου}¹²— ἀφ' ἑτέρου τῶν συμφερόντων τῶν διαφόρων κρατῶν. Ἡ Βενετία συνεκρούσθη 6 φορές μέ τήν Τουρκία (1463-1471, 1499-1503, 1537-1540, 1570-1571, 1645-1669, 1684-1699), πρὸς προστασίαν τῶν κτήσεων καί τοῦ ἐμπορίου τῆς, ἐξελθοῦσα ἀπὸ ὅλους μειωμένη¹³. Ἡ Ἰσπανία, ἐνισχυομένη ἀπὸ τήν Βενετία καί τόν Πάπα, ἐνίκησε τήν Τουρκία, τό 1571, στήν Ναύπακτο, μέ μόνον ἀποτέλεσμα τόν ἀποκλεισμό τῆς Τουρκίας ἀπὸ τήν Δυτ. Μεσόγειο¹⁴. Ἐκτοτε ἡ χριστιανική Εὐρώπη ὑπῆρξεν ἀπλῶς μάρτυς τῆς παρακμῆς τῆς Τουρκίας, οὐδέν ἔπραξε δε πρὸς ἀπελευθέρωσιν ἢ ἐλάφρυνσιν τοῦ

¹⁰ Richard A. McBrien, *Lives of the popes*, HarperSanFrancisco, 1997, σελ. 247-57.

¹¹ A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine empire*, The University of Wisconsin Press, 1964, σελ. 631-4, 649, 671, 672-4.

¹² Georges Livet, *Les guerres de religion*, Presses Universitaires de France, 1996. Georges Livet, *La guerre de trente ans*, Presses Universitaires de France, 1994.

¹³ Ἀποστόλου Βακαλόπουλου, *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, Θεσσαλονίκη, 1968, τόμ. Γ΄, σελ. 18-58, 71-9, 143-70, 241-8, τόμ. Δ΄, σελ. 11-42.

¹⁴ Ferdinand Braudel, *Autour de la Méditerranée*, Editions de Fallois, 1996, σελ. 281-96.

ζυγού τῶν ὁμοθρήσκων της. Ἀντιθέτως, ὅταν ἡ Ρωσία ἐπεδίωξε τοῦτο, ἔστω καί γιά ἴδιον ὄφελος, ἐστράφη κατ' αὐτῆς, συμμαχήσα μέ τήν Τουρκία· ἐπακόλουθον ἦτο ὁ Κριμαϊκός Πόλεμος, τόν ὁποῖον διεξήγαγαν, κατά τά ἔτη 1853-1856, ἡ Ἀγγλία, ἡ Γαλλία, ἡ Ἰταλία καί ἡ Τουρκία κατά τῆς Ρωσίας μέ τήν ἐπίνευση τῆς Αὐστρίας καί τῆς Πρωσσίας¹⁵. Ἡ Ἀγγλία καί ἡ Γαλλία ὠθήθησαν κυρίως ἀπό τήν κοινή γνώμη, τό φιλελληνικό ρεῦμα, νά ἐνισχύσουν τήν Ἑλληνικήν Ἐπανάσταση, ἡ καταναυμαχῆσις δε τοῦ τουρκικοῦ στόλου ἀπό ἀγγλο-γαλλο-ρωσικό στό Ναυαρίνο, τό 1827, ἐχαρακτηρίσθη ἀπό ἀγγλικῆς πλευρᾶς ὡς “ἀτυχῆς γεγονός”¹⁶. Ἡ Ἀγγλία, ἡ Γαλλία καί ἡ Ἰταλία συνεκρούσθησαν μέ τήν Τουρκία μόνο κατά τόν Α παγκόσμιο πόλεμο, ὅταν αὐτή ἐτάχθη μέ τούς ἐχθρούς των.

Τόν λόγο μέχρις αὐτοῦ τοῦ σημείου εἶχεν ἡ ἱστορική πραγματικότης. Μπορῶ τώρα νά τόν λάβω ἐγώ, μετατρέποντάς τον εἰς ὑποθετικόν ἀλλά βάσει, ὅπως προανέφερα, ἱστορικών δεδομένων.

Κατ' ἀρχάς ἦτο δυνατόν νά μήν εἶχεν ἀλωθῆ ἡ Κωνσταντινούπολις; Τίποτα δέν ἀποκλείει τοῦτο, ἐάν ἡ Εὐρώπη εἶχεν ἀντικρύσει τήν Τουρκία, ὅπως ἔπρεπε, ὡς ἀπειλή γιά τά γενικώτερα συμφέροντά της. Τοῦτο προϋπέθετε βεβαίως μιά διαφορετική συγκυρία συνθηκῶν, πεφωτισμένους ἡγεμόνας καί Πάπας, ἐμπόδια μεταξύ τῶν Τούρκων, ὅπως αὐτά εἶχαν προηγουμένως παρουσιασθῆ μεταξύ τῶν Ἀράβων καί τῶν Βυζαντινῶν, καί τούς εἶχαν ἐξασθενήσει.

Ἀλλά τό ζητούμενον εἶναι τί θά εἶχε συμβῆ, ἐάν δέν εἶχεν ἀλωθῆ ἡ Κωνσταντινούπολις. Ἐνα εἶναι βέβαιο: ἡ Ἑλλάς δέν θά ἦτο αὐτή πού εἶναι σήμερα. Τά πράγματα θά εἶχαν πιθανώτατα ἐξελιχθῆ ὡς ἀκολούθως.

Ἡ Βυζαντινῆ Αὐτοκρατορία εἶχε πλέον συμπληρώσει τόν κύκλο τῆς ζωῆς της, ἐκεῖνον πού ἐπιφυλάσσουν οἱ ἱστορικοί νόμοι εἰς ὅλες τίς αὐτοκρατορίες. Ποιά ὅμως ἦτο ἡ ταυτότης τῆς Βυζαντινῆς; Ἀπό εἰδωλολατρική καί ρωμαϊκή εἶχεν ἐξελιχθῆ σέ χριστιανική καί ἑλληνική. Ἀλλά ἡ ἑλληνικότης της ἦτο ἐτερόφωτος, ἐξηρημένη. Οἱ κάτοικοι της ἠσθάνοντο ὑπερήφανοι θεωροῦντες τούς ἑαυτούς των ἀπογόνους τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, μέχρι σημείου νά μιμοῦνται τήν γλώσσα των, ἀπτικίζοντες. Ἡ σημερινή, νεωτέρα Ἑλλάς διεμορφώθη ἐθνικῶς μετά τήν Ἄλωση, σέ μιά διαδικασίαν ἡ ὁποία ὠλοκληρώθη μέ τήν Ἑλληνικήν Ἐπανάστασιν ἀλλά ἔχουσα μιά γλωσσική καί θρησκευτικὴν ὑποδομὴ δύο χιλιετιῶν· ματαίως διατείνονται ὠρισμένοι, ὅτι ἡ Ἑλλάς εἶναι, ὡς ἔθνος, προϊόν τοῦ 19^{ου} αἰῶνος, ἐξομοιοῦντες αὐτήν μέ εὐρωπαϊκῆς ἢ ἄλλες κρατικῆς ὀντότητες οἱ ὁποῖες ὄντως ἐσυγκεκριμενοποιήθησαν τότε ὡς ἔθνη, ἀλλά εἶχαν ἱστορικό καί πολιτιστικό παρελθόν ὀλίγων μόνον αἰῶνων. Ὁ Ἄπ. Βακαλόπουλος θεωρεῖ ὡς συμβατικὴν ἀφετερία τοῦ νέου ἑλληνισμοῦ τό 1204 –“μέ τήν φραγκικὴ κατάκτηση ἀρχίζει νά ἀποτυπώνεται ὁ ἑλληνικός ἐθνικός χαρακτήρας”– καί κρίνει ὅτι “τό νεοελληνικό ἔθνος διαμορφώνεται

¹⁵ Allain Guttman, *La guerre de Crimée*, Perrin, 1995.

¹⁶ Edouard Driault et Michel Lhéritier, *Histoire diplomatique de la Grèce*, τόμ. Α', Les Presses Universitaires de France, 1925, σελ. 384, 402.

μέσα στους σκληρούς ἀγῶνες γιά τήν ἐπιβίωσή του”¹⁷. Καί ὁ Toynee, ἀσχολούμενος μέ τήν διαχρονική πορεία τοῦ ἔλληνισμοῦ, λέγει:

“Μιά ρήξις τῆς ἱστορικής συνεχείας συνιστᾷ μίαν ἐναντιότητα, ἀλλά ταυτοχρόνως προσφέρει μίαν εὐκαιρία... Καθίσταται δυνατόν, μιά κοινωνία πού ἐπιβιοῖ εἰς ἕνα μεταβατικό διάστημα, νά μετατρέψῃ τοῦτο, ἐάν τό ἐπιθυμῆ, σέ μιά νέα ἐκκίνηση, ἀπηλλαγμένη τῶν δεσμῶν τοῦ παρελθόντος”¹⁸.

Μποροῦμε νά ὑποθέσουμε μέ σχετική βεβαιότητα, ὅτι ἡ Κωνσταντινούπολις δέν θά εἶχεν ἀλωθῆ, ἐάν εἶχεν ἐγκαίρως, πρό τῆς ἰσχυροποιήσεως τῶν Τούρκων, ἐνωθῆ ἐκκλησιαστικῶς μέ τήν Ρώμη –οὐσιαστικῶς ὑποταγῆ εἰς αὐτήν– καθ’ ὅτι κάποιος Πάπας θά εἶχεν ἀσφαλῶς κατορθώσει νά ἐξασφαλίσῃ μίαν οὐσιαστική σταυροφορία πρὸς σωτηρίαν τῆς. Μαζί δέ μέ τήν Κωνσταντινούπολη καί ἡ ὑπόλοιπος Ἑλλάς ἢ σημαντικό τμήμα τῆς δέν θά εἶχε περιέλθει στους Τούρκους, οἱ ὅποιοι θά μπορούσαν ἐνδεχομένως νά εἶχαν συνεχίσει τήν πορεία των πρὸς βορρᾶν μέσω τῆς Θράκης ἢ τῆς Μαύρης Θαλάσσης. Τότε δέν θά εἶχαμε τουρκοκρατίαν ἀλλά συνέχιση καί ἐπέκταση τῆς φραγκοκρατίας, ἐνῶ ἡ Κωνσταντινούπολις θά μπορούσε νά εἶχε παραμείνει ὀνομαστικῶς ἀνεξάρτητη, ἕνα εἶδος Μάλτας, μιά προσωπική κτήσις τῶν Παλαιολόγων ἢ ἄλλων ἡγεμόνων. Πρέπει ὅμως νά λάβουμε ὑπ’ ὄψιν καί ἄλλα στοιχεῖα.

Κατά τήν διάρκεια τῆς φραγκοκρατίας ἡ Ἑλλάς εἶχεν ἐλάχιστα ἀλλοιωθῆ πολιτιστικῶς, πρᾶγμα ὀφειλόμενον ἀφ’ ἐνός στόν μικρόν ἀριθμό τῶν Φράγκων, ἀφ’ ἑτέρου στήν διατήρηση τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος. Οἱ Φράγκοι ἀφωμοιοῦντο εὐκόλα πρὸς τό περιβάλλον κυρίως διά μικτῶν γάμων, τούς ὁποίους δέν ἐκώλυεν ἡ κοινή, ἔστω καί ἑτερόδοξος, θρησκεία. Καί ἡ ἀμετακίνητος ὀρθοδοξία ἀπέτρεπε τίς προσελυσεις στόν καθολικισμό¹⁹. Μόνον ἡ γλῶσσα εἶχε διασπασθῆ εἰς ἰδιώματα, ἐλλεῖπει κεντρικῆς ἐξουσίας, ὑπό τήν ὁποία μιά γλῶσσα ἀποκτᾷ ὁμοιογένεια, ἰδίως στόν ἐπίσημο (διοικητικό, ἐπιστημονικό) λόγο. Τήν γλῶσσαν αὐτήν διαπιστώνουμε, ἰδίως ἐν σχέσει πρὸς τίς ἀποκλίσεις τῆς ἀπό τήν σημερινή γλῶσσα, κατά μέν τόν 14^{ον} αἰῶνα στό Χρονικό τοῦ Μωρέως, κατά δέ τόν 17^{ον} αἰῶνα στήν κρητική λογοτεχνία.

Ἡ Τουρκία ἐπαγίωσεν αὐτήν τήν κατάσταση, διότι, παρά ἀρκετούς ἐξισλαμισμούς, Ἕλληνες καί Τούρκοι παρέμειναν ἀπομεμονωμένοι μεταξύ των πολιτιστικῶς. Ἀλλά μετά τήν Ἄλωση, κατά τόν 16^ο καί ἰδίως τόν 17^{ον} αἰῶνα, ἡ καθολική Ἐκκλησία ἐνέτεινε τίς προσπάθειές τῆς πρὸς προσεταιρισμό τῶν Ἑλλήνων, εἴτε πλήρως, εἴτε διά τῆς Ἐνώσεως τοῦτο ἀπετέλει μέρος μιάς εὐρυτέρας ἐκστρατείας πρὸς πρόσκτησιν ὀρθοδόξων καί ἀνάκτησιν διαμαρτυρομένων στήν Ἄν. Εὐρώπῃ. Ἀφοσιωμένοι ἱεραπόστολοι, κυρίως τοῦ Τάγματος τῶν Ἡσουιτῶν, περιήρχοντο τήν ἠπειρωτική καί νησιωτική Ἑλλάδα,

¹⁷ Ἀποστόλου Βακαλοπούλου, βλ. 13, τόμ. Α’, σελ. 59.

¹⁸ Arnold Toynee, *Los griegos: herencias y raíces*, 1981 μετάφρ. ἀπό ἀγγλ. πρωτότυπο, Fondo de Cultura Economica, 1988, σελ. 15.

¹⁹ Ἀποστόλου Βακαλοπούλου, βλ. 13, τόμ. Γ’, σελ. 179-80.

προσελκύοντας κατοίκους της στὸν καθολικισμό μέσω τοῦ κοινωνικοῦ ἔργου των ἴδρυν σχολεῖα, περιέθαλπαν ἀσθενεῖς, παρηγοροῦσαν σκλάβους²⁰. Τό ἔργο των δε διηκούλουν Ἕλληνες κληρικοί συνεργαζόμενοι μέ τόν καθολικισμόν εἴτε ἐκ πεποιθήσεως, εἴτε ἐκ φιλοδοξίας, στήν δευτέρα περίπτωση προκειμένου νά προωθήσουν τήν ἄνοδο των στὸν πατριαρχικό θρόνο· οἱ τελευταῖοι ἦσαν οἱ Πατριάρχαι Κύριλλος Κονταρῆς καί Ἀθανάσιος Πατελλάρος²¹. Τά ἀποτελέσματα δέν ἦσαν εὐκαταφρόνητα. Ὁ ἀριθμός τῶν καθολικῶν, κατὰ τόν 16^{ον} αἰῶνα, εἰς ὠρισμένες Κυκλάδες ἀνήρχετο μέχρι 10% τοῦ συνολικοῦ πληθυσμοῦ – ἡ δέ Σύρος ἦτο ἀμιγῶς καθολική – γιά νά μειωθῆ σταδιακῶς στοὺς ἐπομένους αἰῶνας²². Εξ ἄλλου, τήν καθολικὴν Ἐκκλησίαν ἀντηγωνίζετο ἡ διαμαρτυρομένη, κυρίως στήν Κωνσταντινούπολη μέσω Πρεσβειῶν ὁμοδόξων χωρῶν (Ἀγγλίας, Ὀλλανδίας)²³.

Ἀλλά ἡ προσηλυτιστικὴ δραστηριότης καθολικῶν καί διαμαρτυρομένων εἶχεν ἐπιπτώσεις καί ἐπὶ τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας. Πρὸς διευκόλυνσιν τοῦ ἔργου της, ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία προωθοῦσε τήν ἔκδοσιν ἑλληνικῶν βιβλίων εἰς ἀπλή γλώσσα, γραμμένην ἀπὸ Ἕλληνας καθολικούς· δεδομένου ὅμως ὅτι αὐτοὶ προήρχοντο ἐκ διαφόρων χώρων τῆς Ἑλλάδος, ἡ γλώσσα των ἦτο ἰδιωματικὴ καί κατὰ περίπτωσιν δυσνόητη. Γιά τόν ἴδιο σκοπό, ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία κυκλοφοροῦσε βιβλία, γραμμένα ἀπὸ ξένους, πρὸς ἐκμάθησιν τῆς γλώσσας ἀπὸ τοὺς ἱεραποστόλους· δεδομένου ὅμως ὅτι οἱ συγγραφεῖς των ἐγνώριζαν ἀτελῶς τήν ἑλληνικὴ γλώσσα, τὸ ἀποτέλεσμα ἦτο, κατὰ τόν Κ. Ν. Σάθα, γράφοντα τὸ 1870, ἓνα “ἐκτρωματικὸν ἰδίωμα, μέχρι σήμερον ἐπικρατοῦν παρά τοῖς εὐαρίθμοις ἐν τῇ Ἀνατολῇ παπίζουσι Ἕλλησι ἢ ἐξελληνισθεῖσι Λατίνοις, γνωστόν ὑπὸ τῷ ὄνομα φραγκορωμεικά”²⁴. Ἐξ ἄλλου, καθολικοὶ μοναχοὶ ἔγραφαν ἑλληνικά μέ λατινικούς χαρακτήρας, τὰ λεγόμενα φραγκοχιώτικα, τὰ ὅποια, κατὰ τόν Ἀπ. Βακαλόπουλο, παρεκίνησαν καθολικούς τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς, τοὺς λεγομένους φραγκολεβαντίνους, νά μάθουν ἑλληνικά καί νά τὰ διατηρήσουν μεταξύ των²⁵. Ἐξ ἄλλου, μὴ θέλοντες νά ὑπολειφθοῦν ἔναντι τῶν καθολικῶν, οἱ διαμαρτυρόμενοι ἐνεργοῦσαν ἀναλόγως. Προωθοῦσαν τήν μετάφρασιν τῆς Καινῆς Διαθήκης εἰς ἀπλά ἑλληνικά, μέ ἓνα ἀποτέλεσμα ὅπως οὐδέποτε συζητήσιμο, καί ἐνίσχυναν τήν ἔκδοσιν γερμανικῶν δογματικῶν βιβλίων ἐπίσης εἰς ἀπλά ἑλληνικά, εἰς ἓνα ἀκόμη, κατὰ τόν Κ. Ν. Σάθα, “ἐκτρωματικὸν ἰδίωμα”²⁶.

Ὅλα δέ αὐτὰ συνέβαιναν στήν τουρκικὴν ἐπικράτεια, ὅπου δέν ἐπετρέπετο ἡ διάδοσις ἄλλης θρησκείας πλὴν τῆς ἰσλαμικῆς – μάλιστα διώκοντο κατὰ καιροὺς οἱ ἱεραπόστολοι – καί ὑπὸ ἓνα Πατριαρχεῖο τὸ ὁποῖο παρήγγελε συνεχῶς στό ποίμνιό του νά ἐμμένῃ στήν ὀρθοδοξία. Γεννᾶται κατόπιν τούτου τὸ ἐρώτημα, τί θά συνέβαινε σέ μιὰ περαιτέρω

²⁰ Ἀποστόλου Βακαλοπούλου, βλ. 13, τόμ. Γ', σελ. 383-407, τόμ. Δ', σελ. 112-56.

²¹ Ἀποστόλου Βακαλοπούλου, βλ. 13, τόμ. Γ', σελ. 460-66.

²² Ἀποστόλου Βακαλοπούλου, βλ. 13, τόμ. Δ', σελ. 112-15.

²³ Ἀποστόλου Βακαλοπούλου, βλ. 13, τόμ. Γ', σελ. 433-71.

²⁴ Κ. Ν. Σάθα, *Νεοελληνικῆς φιλολογίας παράρτημα*, Ἐν Ἀθήναις, 1870, σελ. 89-90.

²⁵ Ἀποστόλου Βακαλόπουλου, βλ. 13, τόμ. Γ', σελ. 433.

²⁶ Κ. Ν. Σάθα, βλ. 24, σελ. 99.

φραγκοκρατουμένην Ἑλλάδα καί ὑπό ἕνα Πατριαρχεῖον ὑποκείμενο στόν Πάπα; Τό πιθανώτερον εἶναι ὅτι ἡ πολιτιστική ταυτότης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ θά ἡλλοιοῦτο σημαντικῶς, μέ συνέπειαν αὐτός νά χάσῃ τήν ἐθνικήν αὐτοτέλειά του. Ἡ ἱστορία γνωρίζει ἀρκετές περιπτώσεις λαῶν, οἱ ὅποιοι δέν κατώρθωσαν νά ἀντισταθοῦν σέ μιὰ ξένη πολιτική-στρατιωτική καί συνακολούθως πολιτιστική κατάκτηση, μέ ἐπακόλουθο νά ἔχουν σήμερα ἐξαφανισθῆ, ἢ νά ἔχουν ἀναποσπαστως ἐνσωματωθῆ πολιτιστικῶς καί ἐθνικῶς στούς κατακτητάς των. Ἀναφέρω τίς κυριώτερες περιπτώσεις.

Οἱ Κέλται κυριαρχοῦσαν, τόν 5^{ον} αἰῶνα π.Χ., στήν Δυτική καί Κεντρικήν Εὐρώπη, ἕνα δέ αἰῶνα ἀργότερα εἶχαν εἰσδύσει μέχρι τῆς Ἀνατολίας. Ἀλλά τόν 3^{ον} αἰῶνα π.Χ. κατεκτήθησαν ἀπό τοὺς Ρωμαίους, ἀκολουθήσαντες ἔκτοτε τήν τύχην αὐτῶν καί ἐξελιχθέντες εἰς Εὐρωπαίους. Ἡ παρουσία των σήμερα περιορίζεται σέ 3 κελτικές γλώσσες, ὀμιλούμενες ἀπό μικρόν ἀριθμόν ἀνθρώπων: τήν γαηλική στήν Ἰρλανδία, τήν οὐαλλική στήν Ἀγγλία, τήν βρετονική στήν Γαλλία. Πρὸς ἐνίσχυσιν τῆς γαηλικῆς, ἡ Ἰρλανδία τήν ἔχει καθιερώσει ὡς ἐπίσημη γλῶσσα μαζί μέ τήν ἀγγλική, ἀλλά οὐσιαστική ἀναβίωσίς της θεωρεῖται ματαία²⁷.

Οἱ Αἰγύπτιοι ἐξεχριστιανίσθησαν σέ σημαντικό ποσοστό, κατά τοὺς πρώτους μεταχριστιανικούς αἰῶνας, ἀλλά τόν 7^{ον} αἰῶνα κατεκτήθησαν ἀπό τοὺς Ἀραβας, ἀφομοιωθέντες ἔκτοτε πολιτιστικῶς μέ αὐτούς. Σήμερα ἀποτελοῦν τοὺς Κόπτας, μιὰ μειονότητα ἀραβοφώνων χριστιανῶν, ἐχόντων μόνον ὡς λειτουργική γλῶσσα τήν ἀρχαίαν αἰγυπτιακή, γραφομένην ὅμως μέ τό ἑλληνικόν ἀλφάβητο²⁸.

Οἱ Ἰνδοὶ κατεκτήθησαν, ἀπό τοῦ 13^{ον} αἰῶνος, στό βόρειο τμήμα τῆς χώρας των, ἀπό ἐξιλαμισμένα τουρκο-μογγολικά φύλα, μέ ἀποτέλεσμα τόν ἐξιλαμισμὸ τοῦ 1/4 τοῦ πληθυσμοῦ. Μετά ὅμως τήν ἀνεξαρτητοποίησή της, τό 1947, ἡ χώρα διεσπάσθη σέ ἰνδουιστικήν Ἰνδία καί μουσουλμανικό Πακιστάν, μέ ἐπακόλουθο τήν μόνιμον ἔκτοτε διαμάχη μεταξύ των. Διεσπάσθη ὅμως καί ἡ βασική ἰνδική γλῶσσα, ἀντιστοίχως σέ hindi, γραφομένη μέ τό ἰνδικόν ἀλφάβητο, καί σέ urdu, γραφομένη μέ τό ἀραβικόν ἀλφάβητο²⁹.

Οἱ Ἀζτέκοι στό Μεξικό καί οἱ Ἰνκας στό Περού κατεκτήθησαν, τόν 16^{ον} αἰῶνα, ἀπό τοὺς Ἰσπανούς. Ἐνα τμήμα τῶν Ἀζτέκων ἐπεμίχθη μέ τοὺς κατακτητάς, γιά νά δημιουργηθοῦν οἱ Μεξικανοί, ἐνῶ τό ὑπόλοιπο παραμένει περιθωριοποιημένο. Οἱ Ἰνκας ἐπεμίχθησαν μέ τοὺς Ἰσπανούς, ἀλλά ἡ πλειοψηφία των εἶναι σήμερα περιθωριοποιημένη³⁰.

Πλησιέστερα τάρα τῆς Ἑλλάδος, οἱ Νότιοι Σλαῦοι ἐξεχριστιανίσθησαν, τόν 10^{ον} αἰῶνα, κατά 2/3 ἀπό τό Βυζάντιο καί κατά 1/3 ἀπό τήν καθολικήν Ἐκκλησία, μέ ἀποτέλεσμα τήν διαμόρφωση δύο συγγενῶν ἐθνικῶν ὁμάδων, τῶν Σέρβων καί τῶν Κροατῶν, συνδεομένων διά κοινῆς γλώσσας, τῆς σερβοκροατικῆς. Οἱ Σέρβοι ὅμως τήν γράφουν μέ τό κυριλικόν

²⁷ Claude Hagège, *Le souffle de la langue*, Editions Odile Jacob, 1992, σελ. 249-53.

²⁸ Pierre du Bourguet, *Les coptes*, Presses Universitaires de France, 1992.

²⁹ Herman Kulke and Dietmar Rothermund, *History of India*, Routledge, 1998 (chap. 11-17). Michel Malherbe, *Les Langages de l'humanité*, Robert Lafont, 1995, σελ. 208, 212.

³⁰ Edwin Williamson, *The Penguin history of Latin America*, 1992.

ἀλφάβητο, τό ὁποῖον υἰοθέτησαν στήν λειτουργική γλῶσσα των, ἐνώ οἱ Κροάται τήν γράφουν μέ τό λατινικόν ἀλφάβητο, τό ὁποῖον ἐπέβαλεν ἡ καθολική Ἐκκλησία στήν λειτουργική γλῶσσα των. Διαφορετικά δόγμα καί ἀλφάβητο συνέβαλαν στήν ἀποξένωση καί ἀργότερα στό ἀμοιβαῖο μίσος μεταξύ Σέρβων καί Κροατῶν³¹.

Τά ἱστορικά αὐτά προηγούμενα ἀποφέρουν τό ἀκόλουθο διδάγμα: ἡ πολιτιστική καί ἐθνική ὄντοτης ἑνός λαοῦ μπορεῖ νά διαμορφωθῇ, νά ἀλλοιωθῇ καί νά ἐξαφανισθῇ ὑπό τήν πολιτική-στρατιωτική καί πολιτιστική πίεσιν ἑνός ξένου λαοῦ. Ἀντίσταση κατά μιάς τέτοιας πίεσεως μπορεῖ νά προβάλῃ ἕνα ὑψηλό πολιτιστικόν ἐπίπεδο, ἀλλά ὄχι πάντοτε. Οἱ Κέλται, οἱ Ἀζτέκοι, οἱ Ἴνκας εἶχαν ἕνα ἀξιόλογο πολιτισμό, πάντως κατώτερον ἐκείνου τῶν Ρωμαίων καί τῶν Ἰσπανῶν. Ἀλλά οἱ Αἰγύπτιοι καί οἱ Ἰνδοί εἶχαν ἕνα πολιτιστικό παρελθόν σαφῶς ἀνώτερον ἐκείνου τῶν κατακτητῶν των· ἡ ὑποταγή των ὠφείλετο εἰς ἄλλους παράγοντας. Οἱ δέ Σέρβοι καί οἱ Κροάται διεμόρφωσαν τήν πολιτιστική καί ἐθνικήν ὄντοτήτά των ὑπό τήν ἐπίδρασιν ἀντιστοίχως ὀρθοδόξων καί καθολικῶν Δυνάμεων.

Μποροῦμε, βάσει τῶν ἀνωτέρω, νά πιθανολογήσουμε ἀκριβέστερα τί θά εἶχε συμβῆ, ἐάν δέν εἶχεν ἀλωθῆ ἡ Κωνσταντινούπολις.

Ἡ Ἑλλάς δέν ἐξερωμαίεσθη λόγω τῆς πολιτιστικῆς ὑπεροχῆς της ἔναντι τῆς Ρώμης ἀλλά καί τῆς πληθυσμιακῆς ἰσοδυναμίας της πρὸς αὐτήν. Τά δεδομένα ὅμως αὐτά δέν ἴσχυαν κατά τοὺς 15^ο καί 16^ο αἰῶνας. Ἐναντι μιάς ἀπό πάσης ἀπόψεως ἐξησθενημένης Ἑλλάδος ὑπῆρχε μιά ὀλόκληρη Δυτ. Εὐρώπη, ἡ ὁποία ἀνεπτύσσετο ραγδαίως εἰς ὅλους τοὺς τομεῖς, συμπεριλαμβανομένου τοῦ πολιτιστικοῦ· ἡ Ἀναγέννησις θά ἐπήρχετο καί χωρὶς τήν συμβολή τῶν φυγάδων Ἑλλήνων λογίων, ἀπλῶς θά καθυστεροῦσε. Ὡς ἐκ τούτου, μιά δογματική ἔνωσις τῆς Ἑλλάδος μέ τήν καθολική Δυτ. Εὐρώπη, μέ ἀντάλλαγμα τήν διάσωσή της ἀπό τοὺς Τούρκους, θά μετέβαλλε τήν Ἑλλάδα εἰς ἕνα εἶδος πολιτιστικοῦ, ἐνδεχομένως καί πολιτικοῦ, προτεκτοράτου αὐτῆς, σέ μιά τύποις μόνο ἀνεξάρτητον Ἑλλάδα. Ἀλλά εἰς ἕνα ἄνευρο καί ἀσφαλές περιβάλλον δέν θά διεμορφοῦτο ἕνα ἐθνικό συναίσθημα, ἰκανό νά ὀδηγήσῃ σέ μιά νεωτέραν Ἑλλάδα. Αὐτό ἐδημιουργήθη κατά τήν τουρκοκρατία καί διά τῶν ψυχικῶν τραυμάτων πού προεκάλεσε αὐτή στοὺς Ἕλληνας. Χωρὶς τουρκοκρατία δέν θά ὑπῆρχε οὔτε Ἑλληνική Ἐπανάστασις, οὔτε Μεγάλη Ἰδέα, ἡ ὁποία –παρά κάποιαν ὑπερβολή της, πού ὄθησε διαφόρους νεωτέρους σχολιαστιάς νά τήν ἀπορρίψουν συλλήβδην– ἀπετέλεσε τό κίνητρο γιά τήν ἀνάκτηση τοῦ σημερινοῦ ἑλληνικοῦ ἐδάφους. Εἶναι ἐξ ἄλλου ἄγνωστο, ποία θά ἦτο, εἰς ἕνα τέτοιο περιβάλλον, ἡ ἐξέλιξις τῆς ἑλληνικῆς γλῶσσας καί τῆς γραφῆς της, ὅταν ξένες Ἐκκλησίες θά ἐσυνέχιζαν νά κυκλοφοροῦν τήν Καινὴ Διαθήκη κακομεταφρασμένη καί νά γράφουν τά ἑλληνικά μέ τό λατινικόν ἀλφάβητο. Γνωρίζουμε δέ ὅτι ἡ σημερινὴ ἑλληνικὴ γλῶσσα εὐρίσκεται πλησιέστατα πρὸς τήν ἀλεξανδρινὴ κοινὴ σέ μεγάλο βαθμὸ χάρις στό ὅτι ἡ γλῶσσα τῶν Εὐαγγελίων παρέμεινεν ἀμετάβλητη. Ἀξίζει ἐπὶ πλέον νά συγκρατήσουμε, ὅτι

³¹ Francis Conte, *Les slaves*, Albin Michel, 1986 (livre F).

ἡ Μάλτα, οἱ κάτοικοι τῆς ὁποίας εἶναι καθολικοί, ἔχει δύο ἐπίσημες γλώσσες, τήν ἀγγλική καί τήν μαλτέζικη· ἡ δευτέρα εἶναι ἡ ἀραβική μέ πλείστες ἰταλικές λέξεις, γραφόμενη δε μέ τό λατινικόν ἀλφάβητο³².

Καλῶς λοιπόν ἔπεσεν ἡ Κωνσταντινούπολις, καλῶς ἔγιναν ὅσα ἔγιναν. Ἡ Ἄλωσις καί τά ἐπακολουθήσαντα ὑπῆρξαν τό βαρῦ τίμημα τό ὁποῖον ἐχρειάσθη νά καταβάλῃ ὁ ἔλληνισμός, γιά νά δημιουργήσῃ ἕνα ὄντως ἀνεξάρτητο νεοελληνικό κράτος, παρ' ὅτι αὐτός ἀντιμετωπίζει ἔκτοτε μύριες δυσχέρειες, γιά νά δώσῃ οὐσιαστικό νόημα στήν ἀνεξαρτησία του.

Τήν πραγματικότητα αὐτήν ἐκφράζει ὁ Διον. Ζακυθηνός, γράφων ἐπιγραμματικῶς:

“Ἡ ἀνθρώπινη ἱστορία εἶναι ἡ ἱστορία ὠρισμένων στιγμῶν. Ἀπό αὐτάς ἐξαρτᾶται πολλάκις ἡ πορεία τῶν αἰώνων. Καί ἡ ὑπερτάτη θυσία τοῦ Κωνσταντίνου τοῦ ΙΑ καί τῶν περὶ αὐτῶν ἀγωνιστῶν κατηύθυνε πράγματι τῶν αἰώνων τάς τύχας”³³.

³² Michel Malherbe, βλ. 29, σελ. 229.

³³ Διον. Ζακυθηνοῦ, *Ἡ ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως καί ἡ τουρκοκρατία*, Ἀθήναι, 1954, σελ. 7.

Οι λόγιοι του Βυζαντίου στη Δύση – Ιστοριογραφικά προβλήματα

1. Εισαγωγή: Κριτική επισκόπηση της βιβλιογραφίας. Υπήρξαν πράγματι αυτοτελείς μονογραφίες, μικρότερες εργασίες, παλαιότερες και πρόσφατες, με αντικείμενο το ζήτημα των Βυζαντινών λογίων που καταφεύγουν στη Δύση, πριν ή αμέσως μετά την Αλωση της Κωνσταντινούπολης. Ως προς το περιεχόμενό τους προέχει η γραμματολογική οργάνωση: επιμονή στα *realia*, ανασύνθεση των σταδιοδρομιών με βιογραφικό καμβά, επισημάνση αρχαικών πληροφοριών και ο εντοπισμός χειρογράφων (με τιτλοφόρηση για παράδειγμα: “Ερευναι εν Βενετία”) και σπάνια η οριοθέτηση θεματολογικών πυρήνων. Κάποτε μάλιστα με την τιτλοφόρηση: “Τα ελληνικά γράμματα στη Δύση” εννοείται κυρίως ο κατάλογος των μεταφράσεων αρχαίων ελληνικών κειμένων που εκπονήθηκαν σε τρεις πόλεις της Ιταλίας. Ο στενός ακριβώς ορισμός των ελληνικών σπουδών και συνάμα η προσωπογραφική τακτική, που ακολουθείται στην εύρεση και, πολύ περισσότερο, στην έκθεση του υλικού, δεν επιτρέπει να τεθούν ευρύτερα και σημαντικότερα ζητήματα της ιστορίας των ιδεών και των νοοτροπιών. Ειδικότερα, η βιογραφική αυτή πρακτική, στο βαθμό που επιχωριάζει, φαίνεται να εξασφαλίζει απλώς την αποτύπωση της χρονικής διαδοχής των γεγονότων που αποκτούν έτσι αυταξία. Δηλαδή δεν ωθεί στην ανίχνευση των αιτίων, στην οριοθέτηση των “κανονικότητων” και επομένως στην ανασυγκρότηση του ιστορικού ορίζοντα ανάδυσης και σταδιοδρομίας του υπό εξέταση θέματος.

2. Για την υπόθεση εργασίας. Ποια θα ήταν μια πειστική υπόθεση εργασίας που να ανταποκρίνεται στις σημερινές μας γνώσεις για το θέμα και που συνάμα να αξιοποιεί τη θεματολογική και μεθοδολογική ανανέωση των ιστορικών επιστημών κατά τις τελευταίες δεκαετίες. Στο πλαίσιο ενός κριτικού αναστοχασμού, που δεν αφήνει ανεξέταστη καμιά πτυχή του θέματος (“Βυζάντιο”, “Αλωση”, “Δύση”, “Κωνσταντινούπολη”, “λόγιοι”) αναδεικνύοντας τους οικείους εννοιολογικούς αρμούς που το συνέχουν, η έννοια του “πρόσφυγα διανοουμένου” θα μπορούσε να προσφέρει την αναγκαία αφορμή για τη στοιχειοθέτηση μιας τέτοιας υπόθεσης εργασίας. Πρόκειται για τον πρόσφυγα διανοούμενο που προσπαθεί να ορθοποδήσει στη νέα κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα, που επιδιώκει να ενσωματωθεί, αξιοποιώντας τη λογιούνη του ως “ανταλλακτική αξία” που βρίσκεται σε άνοδο. Η διαδικασία ένταξης των προσφύγων Βυζαντι-

νών διανοουμένων στις χώρες της δυτικής Ευρώπης θεματοποιήθηκε αρκετά νωρίς ως καταλύτης πρωτόγνωρων πνευματικών κινήσεων στους τόπους υποδοχής τους, όπου –σύμφωνα με μια πρόωμη διατύπωση– αναζήτησαν “άσυλο”, σε μια περίοδο που η τυπογραφία σημαδεύει το τέλος της έβδομης και την έναρξη της όγδοης εποχής, της “Αναγέννησης”, κατά το “γενικό πίνακα” τών δέκα σταδίων που διήνυσε η παγκόσμια ιστορία (Condorcet 1793: 120, 104, 116). Με την παρούσα υπόθεση εργασίας και τη σύστοιχη απόπειρα για την τεκμηρίωσή της ίσως να αποφευχθεί η τετριμμένη θεώρηση που βολεύει τον “εγωισμό” της παλαιότερης εθνικής μας ιστοριογραφίας, ότι δηλαδή η ιταλική (και γενικότερα: η δυτική) “Αναγέννηση” οφείλεται στην αθρόα προσέλευση Βυζαντινών λογίων στη Δύση. Επιπλέον, θα μπορούσαν να ξαναθεθούν, έστω και υπαινικτικά, δύο παρεμφερή και πάντως προδικαστικά ζητήματα: πότε και γιατί εδραιώνεται ένα κλίμα αρχαιογνωσίας στο Βυζάντιο και αντίστοιχα πότε και γιατί ιδρύεται το ενδιαφέρον της Δύσης για την “Αρχαιότητα”.

3. Η έννοια των “διανοουμένων”. Θα περιορισθώ εδώ σε μια συνεκτική θεώρηση αυτής της εννοιολόγησης, χωρίς να αρκестθώ απλώς στη δημόσια λειτουργία του “Manifeste des intellectuels” (1898), δηλαδή στη συλλογική παρέμβαση επώνυμων, καταξιωμένων στο πεδίο των επιστημών και των γραμμμάτων, στην τρέχουσα πολιτική πραγματικότητα με γνώμονα “αξίες” που την υπερβαίνουν. Είχε προηγηθεί ο Karl Kautsky, στις αρχές της ίδιας δεκαετίας, οριοθετώντας την ενδιάμεση κοινωνική κατηγορία όσων εργάζονται διανοητικά. Πρόκειται για τη θεματική: “proletarische Intelligenz” ή “Proletariat der Intelligenz” που αποσκοπεί στην οργάνωση των “εργατών διανοουμένων” και τη συνακόλουθη υπέρβαση των συνθηκών της μισθωτής εργασίας τους, την οποία διέπει η θεμελιώδης αντίθεση ανάμεσα στο κεφάλαιο και την εργασία, και για τούτο εντάσσει τους “διανοούμενους προλετάριους” στο σοσιαλιστικό κίνημα. Με τη σειρά τους όμως αυτοί, λόγω της θέσης τους στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, έχουν τη δυνατότητα να δείξουν στην εργατική τάξη τον “τελικό” της σκοπό, στο πλαίσιο της οργανωμένης πολιτικής έκφρασης αυτού του κινήματος (Νούτσος 1991: 24-25). Από τον Kautsky αντλεί και ο Gramsci που στις αρχές της δεκαετίας του ’30 σημειώνει, σε μια παρατήρηση που έχει περιληφθεί και αυτή στα *Τετράδια της φυλακής*, ότι σε αντίθεση προς τους “οργανικούς διανοούμενους”, που κάθε νέα τάξη δημιουργεί κατά την άνοδό της στα κοινωνικά δρώμενα, οι “παραδοσιακοί διανοούμενοι” προϋπάρχουν και εκπροσωπούν το αίτημα της “αδιάσπαστης ιστορικής συνέχειας”, μέσα από τα παραδείγματα του λογίου, του φιλοσόφου ή του καλλιτέχνη που περιφρονούν τη “βιομηχανική εργασία” στο όνομα της “αληθινής” σκέψης. Στην ίδια σειρά των σημειώσεων του ο Gramsci διαπίστωνε ότι “ένα από τα πιο αποκαλυπτικά γνωρίσματα κάθε ομάδας που οδεύει προς την κυριαρχία είναι ο αγώνας της για την αφομοίωση και την ιδεολογική κατάκτηση των παραδοσιακών διανοουμένων”, μια διεργασία που καθίσταται περισσότερο ταχεία και αποτελεσματική όσο περισσότερο η συγκεκριμένη “ομάδα επεξεργάζεται ταυτόχρονα και τους δικούς της οργανικούς διανοούμενους” (1932: 1517,

1520, 1519). Μεταπολεμικά, μετά τη δημοσιοποίηση των *Quaderni del carcere* και σε ρητή συσχέτιση με τις αντιλήψεις τους, εμφανίζονται αρκετές εργασίες με αντικείμενο την ιστορική ανάδυση των “διανοουμένων”, από τις οποίες μνημονεύω τη μονογραφία του Le Goff: *Les intellectuels au Moyen Age* (1957). Ο Γάλλος ιστορικός, στη δεύτερη έκδοση του βιβλίου, προτάσσει για τη μελέτη του φαινομένου τις “αλλαγές, τις κατευθύνσεις, τις ρήξεις, τις διαφορές, την ένταξη στο κοινωνικό γίγνεσθαι μιας ολόκληρης εποχής”. Για να συμπεράνει: “Στην κατάληξη αυτής της επαγγελματικής, κοινωνικής και θεσμικής εξέλιξης βρίσκεται ένας στόχος: η εξουσία. Οι διανοούμενοι του Μεσαίωνα δεν ξεφεύγουν από το σχήμα του Gramsci, που είναι μεν πολύ γενικό, όμως λειτουργικό”. Οι συνοπτικές πάντως επισημάνσεις του για τον “ουμανιστή” της Αναγέννησης ως “αντιδιανοούμενο”, όπως θα διακριβωθεί αμέσως παρακάτω, προφανώς δεν αποδίδουν τη νέα πραγματικότητα που διαθέτει σε υψηλότερο βαθμό το “γεμάτο παλμό αστικό εργοτάξιο” (1985: 9, 12, 238)¹. Επιπλέον, εδώ θα επιμείνω στην ιδιαιτερότητα (βλ. και Παπαδόπουλος ²1973: 15-165) της παρουσίας προσφύγων διανοουμένων, πρώτης γενιάς, που εξαντλεί πρωτίστως τη δραστηριότητά της στο πεδίο των γραμμάτων και εντελώς δευτερευόντως στο κοινωνικο-πολιτικό πεδίο.

4. Ο κοινωνικός επιμερισμός της διανοητικής εργασίας. Στους κόλπους των ιταλικών πόλεων-κρατών και των κρατών της δυτικής Ευρώπης μορφοποιούνται οι εξής αλληλοπλεκόμενοι ρόλοι για την ένταξη των προσφύγων Βυζαντινών διανοουμένων:

α. στους μηχανισμούς παραγωγής του γραπτού λόγου (ειδικότερα στο βιβλίο, όπου σημαίνουσα θέση κατέχει η έκδοση αρχαίων ελληνικών κειμένων και η μετάφρασή τους)·

β. στην εκπαίδευση όλων των βαθμίδων (προνομιακοί χώροι εμφανίζονται οι διάφορες μορφές που έλαβαν οι “Ελληνικές σπουδές”, χωρίς βέβαια να θεωρηθεί αμελητέα η παρουσία τους στην ανάπτυξη των “Επιστημών της φύσης”)·

γ. στην εξωακαδημαϊκή διανόηση·

δ. στις τάξεις του κλήρου, καθολικού, ουνιτικού και σπάνια ορθόδοξου·

ε. στο σύνολο των θεσμικών λειτουργιών του κράτους, από την οικονομία ως τη διπλωματία, το δικαστικό σήμα και το στράτευμα·

στ. στις ελληνικές κοινότητες του εξωτερικού, όπου *mutatis mutandis* εξασφαλίσθηκαν οι “όροι για τη συγκρότηση ενός δημόσιου χώρου δίχως κρατική εξουσία” που θα εγγυάται την “ιδεολογική αναπαραγωγή του εθνικού συνόλου” (Νούτσος 2001: 259). Προφανώς λίγες δεκαετίες μετά την Άλωση θα αρχίσει να γενικεύεται η χρήση της τυπογραφίας και επομένως να διευρύνεται η σημασία του πρώτου σημείου αυτής της σειράς καθώς επίσης να κατανοείται πληρέστερα, στο πλαίσιο των γεωγραφικών ανακαλύψεων, η ανάγκη εμπλουτισμού της χαρτογραφίας. Πάντως η πέμπτη ενότητα,

¹ Στη μετάφραση αυτή, που επισημοποιήθηκε από το “Εθνικό Κέντρο Βιβλίου”, μετασχηματίζονται μέσω Γαλλικής τα εξής ονοματεπώνυμα (για να μείνω μόνο στα Ελληνικά): Θεόδωρος Γκάζα (231), Δημήτριος Χαλκοκονδύλας (278), Μάρκος Μουσούρης (230).

δηλαδή οι θεσμικές λειτουργίες των πόλεων-κρατών της Ιταλίας και των κρατών της δυτικής Ευρώπης, υπονοείται, διαχέεται σε όλες τις άλλες, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι πρόσφυγες διανοούμενοι μετέχουν στις τριβές της πολιτικής σκηνής των τόπων εγκατάστασης, είτε για τη νομιμοποίηση και τον εξωραϊσμό είτε για την αμφισβήτηση και την καταπολέμηση της υπάρχουσας κοινωνικής και πολιτικής εξουσίας.

5. Το σχήμα “Ανατολή” – “Δύση”. Το δίπολο “Ανατολή” – “Δύση”, με καθορισμένες κοινωνικές και πολιτικές λειτουργίες (βλ. και Κιουσοπούλου 2001: 25-36), μορφοποιείται κατά τη σύγκρουση, δύο περίπου αιώνες πριν από την Άλωση, των “αθηνωτικών” με τους “ενωτικούς”. Με διαδοχικές μεταπλάσεις σχηματίστηκε ο σκληρός πυρήνας ενός ρεύματος “πολιτικής θεολογίας”, ως συνθέματος μεταφυσικής και πολιτικής, που βρίσκεται σχεδόν στο κέντρο της εκκλησιαστικής πρακτικής και της θεολογικής σκέψης, με την προβολή της υπεροχής των βιωμάτων της ανατολικής Ορθοδοξίας απέναντι στην “εκκοσμίκευση” της δυτικής Εκκλησίας. Οι θιασώτες αυτού του ρεύματος, στο πεδίο της ιστοριογραφίας, συλλαμβάνουν την “Ανατολή” και τη “Δύση” σαν ένα αντιθετικό ζεύγος οπτασιών που υπερβαίνουν την ιστορία και επομένως δεν υπόκεινται στην ιστορική έρευνα των συγκεκριμένων συνθηκών γένεσής τους. Ειδικότερα, στο θέμα των προσφύγων Βυζαντινών διανοουμένων παρακάμπτεται η παρουσία της “Δύσης” στην “Ανατολή”, από την εποχή τουλάχιστον των Σταυροφοριών, όταν επιχειρεί η πρώτη να επεκταθεί στη δεύτερη, αναδιατάσσοντας τις μορφές ηγεμόνευσης στην Ανατολική Μεσόγειο και κατατέμνοντας την πολιτική ισχύ της βυζαντινής Αυτοκρατορίας που και από τα ανατολικότερα άλλωστε υφίσταται ανάλογες πιέσεις. Ο κατακερματισμός, για παράδειγμα, σε Μυστρά, Δεσποτάτο του Μωρέως, Νίκαια και σε ό,τι απέμεινε στη Βασιλεύουσα υπονοεί ότι πια το Βυζάντιο γεινιάζει περισσότερο με τη Δύση και νιώθει εγγύτερα με ό,τι στηλιτεύθηκε ως “λατινισμός”. Δηλαδή η προϊούσα διαφοροποίηση στους κόλπους του ηγετικού πολιτικού στρώματος, με τη συγκρότηση αντιτιθέμενων πολιτικών στρατηγικών και ιδεολογικών στάσεων, συναρτάται –με όλες τις αναγκαίες διαμεσολαβήσεις– στην αποτύπωσή της με σχηματιζόμενα ετερογενή κοινωνικά ερείσματα. Ο ενωτικός Δούκας κατονομάζει όσους αντιτίθενται στην αύξουσα εμπορική δραστηριότητα που στρέφεται προς τη Δύση: τους μοναχούς και τους κληρικούς καθώς και τον “χυδαίον” και “αγοραίον λαόν”, το “γένος της κάτω τύχης και μισοβάρβαρον”, που συνιστά την “τρυγίαν του γένους των Ελλήνων” (Ζωγράφος 1991: 19, 29 και Κιουσοπούλου 2001: 32, 33/34).

6. “Umanista” και μεταφράσεις. Τι σημαίνει ότι ο “umanista” γίνεται ο ίδιος μεταφραστής, έστω ότι αξιοποιεί τον μεταφραστή των αρχαίων ελληνικών κειμένων; Η “μετάφρασις” “translatio” (από το ύπτιο του “transfere”) έλαβε την τρέχουσα σημασία σε κείμενα του Διονύσιου Αλικαρνασσεά και του Πλουτάρχου, δηλαδή κατά την ύστερη αρχαιότητα όπου κατέστη εφικτή η συγχώνευση πολιτισμικών μοτίβων, με ξεχωριστό “χαρακτήρα” ως προς τα κύρια γνωρίσματά τους, στην ελληνιστική χόανη της Μεσογείου. Αν λοιπόν η πράξη της μετάφρασης προϋποθέτει το σύνολο των διαύλων επικοι-

νωνίας δύο τουλάχιστον πολιτισμών, το επίκεντρο αυτού του εγχειρήματος αφορά την άρση των συναφών γλωσσικών εμποδίων: “λατίνος γάρ υπάρχων αυτός, ου δὴ πάμπαν δύναμαι ελληνίζειν”, όπως σημείωνε ο Φίλελφος στον Ιωάννη Αργυρόπουλο το 1457 (Legrand 1892: 90). Η “επικοινωνιακή επάρκεια” (“kommunikative Kompetenz”, κατά τον όρο του Habermas), χωρίς βέβαια να εξαντλείται στη γλώσσα, εδράζεται στη δυνατότητα συμπαρουσίας συμπεριφορών με ένα minimum ομότροπου πολιτισμικού περιβάλλοντος. Ο “βίοςκοσμος” (“Lebenswelt”) σε αυτήν την περίπτωση στοιχειοθετείται με την αξίωση επικοινωνίας, άλλοτε σε κύρια και άλλοτε σε δευτερεύοντα θέματα, σε κλίμα συνεννόησης με συμβολικά αρθρωμένες πρακτικές που αναγνωρίζονται ως προς τα συστατικά τους στοιχεία και ως προς τους ιστούς σημασιών που εκπέμπουν. Κοντολογής, η μετάφραση συνοψίζει την ευχέρεια και την επάρκεια της επικοινωνιακής δράσης που εκτυλίσσεται σε ένα ολοένα αναδιατασσόμενο πεδίο συνεπαφών και οσμώσεων. Βέβαια, στις περιπτώσεις που εξετάζονται εδώ, πρόκειται για κείμενα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας με διαμεσολαβητή τους Βυζαντινούς λογίους που συμμορφώνουν τις προτιμήσεις, τις δυνατότητές τους προς την οικεία ζήτηση. Από αυτήν ακριβώς την υπαγωγή της προσφοράς στη ζήτηση, με συγκεκριμένα πάντως όρια, προκύπτει ότι η μονάδα αναφοράς στη μεταφραστική πράξη είναι το δρών υποκείμενο ως φορέας συμβολικών πρακτικών που έχουν καταρχήν ως όριο αυτοαναγνώρισης την “ετερότητα”, σε συνδυασμό όμως με την ικανότητα οικείωσης συναφών αγαθών που φέρνουν τη σφραγίδα μιας “άλλης” ταυτότητας. Για παράδειγμα, μια βιβλιοθήκη γύρω στα 1438 θα έπρεπε να περιλαμβάνει: “De studiis autem humanitatis, quantum ad grammaticam, rhetoricam, historicam et poeticam spectat, ac moralem, quae auctoritate digna sunt, vobis credo esse notissima” (Sforza 1884: 480). Η επικοινωνιακή δράση ως μεταφραστικό ενέργημα διαποτίζεται από ένα σύνολο παραγόντων, μικρής ή μακράς διάρκειας, που σφυρηλατούν την ιδιαιτερότητα του υποκειμένου και νοηματοδοτούν, διαμεσολαβημένα ή όχι, τις επιλογές του. Οι επισημάνσεις αυτές για τη διαμόρφωση του πλαισίου της ζήτησης αφορούν, ενδεικτικά, τόσο το *Corpus Hermeticum* και τον Πλάτωνα όσο το *Politicorum opus* του Πλουτάρχου και τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη.

7. Η τυπογραφία στους χώρους που “αναγεννώνται”. Ποιά θα ήταν η σταδιοδρομία, στα όρια μιας τέτοιας αρχαιογνωστικής ζήτησης, των προσφύγων Βυζαντινών λογίων χωρίς την εφεύρεση της τυπογραφίας; Αν σήμερα ένα τέτοιο ερώτημα φαντάζει ρητορικό, έχει πραγματικό αντίκρισμα για την εποχή που η Βενετία αντιμετωπίζεται ως “alterum Byzantium”. Προφανώς στους λογίους αυτούς, που όπως υπαινίχθηκα παραπάνω είναι στην πλειοψηφία τους “ενωτικοί” ή τουλάχιστον δεν τρέφουν ψευδαισθήσεις για το “τουρκικόν φακίολιον”, θα πρέπει να προστεθούν όσοι κατάγονται από τις βενετοκρατούμενες περιοχές και συμβάλλουν στην ανάπτυξη των “ελληνικών γραμμάτων” στη Δύση. Στο σύνολό τους: “ελλόγμοι”, “φιλόλογοι”, “σπουδαίοι”, “σοφοί”, “σοφώτατοι”, “διδάσκαλοι”, “λόγιοι”, “λογιώτατοι”, προσπαθούν τα “νανάγια των ελληνικών βιβλίων, κινδυνεύοντα πάντως απολέσθαι και καταποντισθήναι”, να

διασώσουν, με μοχλό το “γονιμώτατον των τύπων σόφισμα” που αν θα είχε αφευρευθεί στους “παλαιούς χρόνους” η ανθρωπότητα δεν θα είχε στερηθεί “των πολλών εκείνων και θαυμαστών βιβλίων, όσα γε συχνοί πόλεμοι διέφθειραν εφουβρίζοντες, παντοδαπαί θρησκείας μεταβολαί εξίσχυσαν αμαυρώσαι παντελώς” (Δημήτριος Δούκας ο Κρής, 1508· Legrand 1885: 85/86). Συναφώς, με τη γενίκευση της τυπογραφίας, η ώθησις της σπουδής των “ελληνικών γραμμάτων” και της αρχαιογνωστικής ζήτησης του εγχώριου λόγιου κοινού είχε συναρτηθεί με την προσδοκία της εθνικής αφύπνισης: “τους Έλληνας απαλλαγέντας της πικροτάτης και χαλεπωτάτης δουλείας εις ελευθερίαν εξελέσθαι” (Μάρκος ο Μουσούρος, 1516· Legrand 1885: 147). Πρόκειται για την ίδια αίσθησις της ιστορίας με “ιδέα-δύναμι” την “αναγέννησιν” του “γένους”: όπως δηλαδή έγινε αντιληπτή στους τόπους εγκατάστασης των προσφύγων Βυζαντινών λογίων η συσχέτιση της βεβαιότητας ότι ήλθαν ξανά “στο φως της ημέρας” οι “ελεύθερες τέχνες (artes liberales) που σχεδόν είχαν μαραθεί” (Ficino 3.9.1492: 944) με την προσδοκία της “Regeneratio Italiae” (Rienzo 1912: 21, 206). Ο Machiavelli θεματοποιεί με ευκρίνεια αυτήν την ομοιότητα ιδεολογικών συνεπαγωγών της κυκλικής αντίληψης του ιστορικού γίνεσθαι: ο Ιταλός, όπως και ο Έλληνας κάτω από τον τουρκικό ζυγό, “δικαιολογημένα κατηγορεί την εποχή του και επαινεί τα περασμένα: γιατί σε αυτά διακρίνει πράγματα που τα θαυμάζει· στον καιρό του όμως δεν υπάρχει τίποτε που να τον τραβήξει από την άκρατη αθλιότητα” (1513-1521: 145). Από την ίδια ωστόσο μήτρα ιδεών εκπορεύεται η “positive Aufhebung” του παρόντος που στρέφεται προς το μέλλον. Έτσι προβάλλεται η διαπίστωση ότι άδικα κατηγορείται η “καθ’ ημάς ηλικία”, εφόσον “πολλά γάρ εφ’ ημών εύρηται και θαυμαστά, ων την επίνοιαν η αρχαιότης ουδ’ όναρ έοικεν ενθυμηθείσα”. Ο “παρών βίος”, εκτός από τα “πολιορκητικά μηχανήματα” (η μία από τις τρεις στην οικεία κωδικοποίηση των τεχνικών επιτεύξεων των “νεωτέρων”· Νούτσος 2001: 56, 95), σεμνύνεται για την τυπογραφία με την οποία ο Προμηθέας (που ανατιμάται κατά την ίδια περίοδο· Νούτσος 1979: 113) το “έμφυτον ταις διανοίαις ημών αναρριπίζων σέλας, ητοίμασε την όντως αληθινήν ανθρώπων τροφήν”. Γιατί με την “των τύπων καινουργίαν, δι’ ης εξ ενός αντιγράφου, ώσπερ εκ τινος γονιμωτάτου στελέχους, μυρία βίβλων παραφυάδες απογεννώνται, βιωφελή τε ούσαν και μεγάλων αιτίαν αγαθών” (Μάρκος ο Μουσούρος, 1516· Legrand 1885: 145· βλ. και Πέτσιος 2003: 89-95). Τούτο σημαίνει ότι και οι Έλληνες λόγιοι στη Δύση μπορούν να συμμερίζονται τη γενικευμένη προσδοκία ότι η εφεύρεση του Γουτεμβέργιου θα επιφέρει την “αναγέννηση των γραμμάτων” (Νούτσος 1980: 101). Νωρίτερα ο Βησσαρίων, γνώριμος της βιβλιοθήκης του Βατικανού όπου είχαν αποδελτιωθεί όλες οι νεώτερες εφευρέσεις (Keller 1970: 145-152), γράφοντας στον δεσπότη του Μωριά τον διαβεβαίωνε ότι οι μηχανικές τέχνες της Δύσης θα τους έσωζαν από την τουρκική υποδούλωση (Νούτσος 1980: 90, 93). Κι αφού κάτι τέτοιο δεν είχε συμβεί, η “ars imprimendi” θα μπορούσε να ανασύρει από την “μακράν και πικροτάτην δουλοσύνην” το “ημέτερον γένος”, δηλαδή να “ανακαινισθή και να αναπερυγιάση από την τόσην απαιδευσίαν” (Σοφιανός 1544· Legrand

1885: 248), όπως άλλωστε πίστευε και ο “πολίτης τών Αθηνοπαρισίων” Κοραΐς τρεις σχεδόν αιώνες αργότερα. Πάντως το πρώιμο ελληνικό έντυπο θα είχε πολύ περιορισμένο κοινό στη Δύση αν δέν είχε σημειωθεί η ιδρυματοποίηση των “*graecas litteras*”. Όποια μορφή κι αν έλαβαν, είτε σε “έδρες” των “Πανεπιστημίων” (“*Universitas*”), των “Γυμνασίων” (“*Gymnasium*”), πρωτίστως, είτε στο “*Studio*” της Φλωρεντίας (που κατά τον *Salutati* συστήθηκε για τη σπουδή “*legum et liberalium artium*”) και στην “Ακαδημία” του *Pomponio Leto* στη Ρώμη, στη “*Sodalitas*” της Βενετίας, για να μείνουμε στις κυριότερες ιταλικές πόλεις, υπήρξαν καθοριστικός παράγων που αποτύπωνε και συνάμα προωθούσε την οικεία ζήτηση. Εξάλλου η πραγματοποίηση της “*translatio studii*” επιτελέσθηκε, από την εποχή της “καρολίγγειας Αναγέννησης”, αργόσυρτα και με ετεροβαρή αποτελέσματα στους κατά τόπους φορείς της.

8. Συμπεράσματα. Από την ανάλυση που προηγήθηκε συνάγεται ότι ο πρόσφυγας Βυζαντινός διανοούμενος, που καταφεύγει στη δυτική Ευρώπη πρίν ή αμέσως μετά την Άλωση της Κωνσταντινούπολης, διαθέτει αυτή τη δυνατότητα μετακίνησης λόγω της παρουσίας, από την εποχή τών Σταυροφοριών, της “Δύσης” στην κατακερματισμένη βυζαντινή Αυτοκρατορία, όπου άλλωστε είχε σχηματισθεί η κίνηση τών “ενωτικών” που εξέφραζε την πολιτική στρατηγική τών δυνάμεων με αύξουσα εμπορική δραστηριότητα στραμμένη προς τις δυτικές αγορές. Στους τόπους υποδοχής οι πρόσφυγες Βυζαντινοί διανοούμενοι πρώτης γενιάς, με εντελώς δευτερεύουσα την παρουσία τους στους θεσμούς της κοινωνικής-πολιτικής εξουσίας, δραστηριοποιούνται στους μηχανισμούς παραγωγής του γραπτού λόγου (σημαίνουσα θέση κατέχει η έκδοση αρχαίων ελληνικών κειμένων και η μετάφραση), στην εκπαίδευση (με την ιδρυματοποίηση των “Ελληνικών σπουδών”, χωρίς να εμφανίζεται αμελητέα η συμβολή τους στην ανάπτυξη τών “Επιστημών της φύσης”), στην εξωακαδημαϊκή διανοήση και στις τάξεις του κλήρου, σε συγκεκριμένες λειτουργίες του κράτους (από την οικονομία ως τη διπλωματία, το δικαστικό σώμα και το στράτευμα) και στις ελληνικές κοινότητες του εξωτερικού (όπου εξασφαλίστηκαν οι όροι για τη συγκρότηση ενός “δημόσιου χώρου δίχως κρατική εξουσία” που θα εγγυάται την “ιδεολογική αναπαραγωγή του εθνικού συνόλου”). Ο τρόπος κατανόησης της νέας εποχής” ως υπέρβασης της “*media aetas*” και του “*medium aevum*” υπήρξε διττός: στην “αρνητική” της εκδοχή η “αναγέννησις” των γραμμάτων αποδίδει το πρωτείο στην “Αρχαιότητα”, ενώ στη “θετική” της καθαγιαίνει τον “παρόντα βίον” που στρέφεται προς το μέλλον. Η τυπογραφία συνιστά ένα από τα τεκμήρια που επικυρώνουν αυτή τη στάση, εδραιώνουν τη ζήτηση τών “*graecas litteras*” στη Δύση και συνάμα τρέφουν την προσδοκία για την “ανακαίνισιν” του “Γένους”.

ΠΗΓΕΣ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- CONDORCET, M.-J.-A.-N. DE CARITAT: *Esquisse d' un tableau historique de progrès de l' esprit humain* [1793], εκδ. O. H. Prior - Y. Belaval, Paris, 1970.
- FICINO, M.: "A P.V. Midelburg" [13.9.1492], *Opera omnia*, A', Basiliae, 1576.
- ΖΩΓΡΑΦΟΣ, ΑΝ.: "Η παράσταση του Τούρκου στους ιστορικούς της Άλωσης", *Τα Ιστορικά*, 14/15 (Ιούνιος-Δεκέμβριος 1991), 17-44.
- GRAMSCI, A.: *Quaderni del carcere*, 3 (1932), εκδ. V. Gerratana, Torino, 1977.
- HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., 1981.
- HARRIS, J.: *Greek emigres in the West 1400-1520*, Camberley, Surrey, 1995.
- KARAMANOLIS, G.: "Was there a Stream of Greek Humanist in the Late Renaissance?", *Ελληνικά*, 53 (2003), 19-47.
- ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, Ι.: "Η κοινωνική διάσταση της σύγκρουσης ανάμεσα στους ενωτικούς και τους ανθενωτικούς τον 15ο αιώνα", *Μνήμων*, 23 (2001), 25-36.
- KELLER, A. G.: "A Renaissance Humanist Looks at New Inventions", *Technology and Culture*, 11 (1970), 145-152.
- KLEMP, A.: *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*, Göttingen-Berlin, 1960.
- LE GOFF, J.: *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, 1985 [Οι διανοούμενοι στο Μεσαίωνα, μτφρ. Μ. Παραδέλλη, Αθήνα 2002].
- LEGRAND, É.: *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs aux XV^e et XV^e siècles*, Paris, 1885.
- , *Cent-dix lettres grecques de Fr. Filelfe*, Paris, 1892.
- MACHIAVELLI, N.: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [1513-1521], *Tutte le Opere*, εκδ. M. Martelli, Firenze, 1971.
- ΝΟΥΤΣΟΣ, Π.: *Ουτοπία και ιστορία. Η ιστορική διάσταση των ουτοπικών σχεδιασμάτων του T. Campanella και του Fr. Bacon*, Αθήνα, 1979.
- , *Ο Νομιναλισμός*, Αθήνα, 1980.
- , *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα*, τ. Β', μέρος πρώτο: *Από το Κοινωνικόν μας ζήτημα στην ιδρυτική γενιά του ΣΕΚΕ*, Αθήνα, 1991.
- , *N. Machiavelli. Πολιτικός σχεδιασμός και φιλοσοφία της ιστορίας*, Αθήνα, 2001.
- , *Φιλοσοφείον. Ένας θεσμός χειραφέτησης*; Αθήνα, 2001.
- ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Θ. Χ.: "Εισαγωγικά", στο Νικ. Σοφιανός, *Γραμματική της Κοινής των Ελλήνων Γλώσσας*, Αθήνα, 1977, 15-165.
- ΠΕΤΣΙΟΣ, Κ.: *Η περί φύσεως συζήτηση στη νεοελληνική σκέψη*, Ιωάννινα, 2003.
- RIENZO, COLA DI: *Briefwechsel*, εκδ. M. Burdach-P. Piur, Berlin, 1912.
- SFORZA, G.: *La patria, la famiglia e la giovinezza di Niccole V*, Lucca, 1884.
- ΧΑΣΙΩΤΗΣ, Ι. Κ.: *Από την "ανάρρωσιν" στην "αναπερυγίασιν" του Γένους*, Θεσσαλονίκη, 1999.

CHRISTOPHER YOUNG

An attempt to found a greek colony in tuscany 1471-1477

The Roccaccia Di Montauto lies in ruins, about 1500 feet above sea level, in Southern Tuscany. To the West, it overlooks the Tyrrhenian Sea. The flanks of the hill on which it stands must have changed little since the 15th century: oakwoods at the top, with grazing land for sheep and pigs lower down. To the West, it overlooks the Tyrrhenian Sea. Between hill and sea lies the flat coastal plain known as the Maremma, now no longer a malarial swamp. These ruins sit very close to the line which once formed the boundary between the Republic of Siena and the Papal States.

Today, the ruins bear silent witness to a novel, but not unique plan to settle aliens in their own semi autonomous community on Tuscan soil. For between 1470 and 1474 an agreement was reached between the Notaras Circle in Venice and the Sienese authorities to settle Greeks in an enclave centred on Montauto. This agreement, however, was never implemented, although surviving documents suggest determination and seriousness of purpose in the negotiations.

This paper will set out to examine why nothing came of it. It will take a look at the personalities involved -Anna Notaras, Servopoulos and Plousiadenos, her two ambassadors, and Cardinal Bessarion. It will also consider the surviving documentation. This is sparse. All that is known to survive is in the Archivio di Stato di Siena and was published in 1938¹, and a recent trawl by myself has revealed nothing further. And nothing has so far been found² to suggest that the Venetian authorities were involved or even knew of the plan. It must be regarded, therefore as a private venture on behalf of the Notaras Circle. It is arguable that the inspiration was Bessarion's.

By the mid 15th century, Sienese power had long been on the wane. Squeezed between the rival interests of Florence and Milan, torn by internal strife, depopulated by plague, and defeated in battle, the once powerful republic was beset with problems. The Maremma and Southern Tuscany were particularly badly affected. The Roccaccia Di Montauto, ceded to the Sienese by the Orsini in 1415, had become seriously dilapi-

¹ G. Cecchini, "Anna Notara Paleologina una principessa greca in Italia e la politica, Jenese di ripopolamento della Maremma, *Bullettino Senese di Storia*", *Patria*, 9 (1938) pags. 26-41.

² Senato Terra 1471-1474.

dated. The boundary it was there to defend was subject to regular encroachment. A river changed course and the low lying areas became a malarial swamp. Law abiding citizens left the land and were replaced by brigands, often pretending to be farmers and soldiers. Here, and in other parts of Sienese territory, depopulation became a serious problem.

Something had to be done, and in the 1460's recovery was achieved in at least two instances by settling Italians from elsewhere, on advantageous terms, to repopulate and repair adversely affected areas. So it was then, that in 1462 two noblemen from Romagna sought permission from Siena to reconstruct houses and revitalize the surrounding countryside in the town of Saturnia, which lay in ruins. This was granted, provided they agreed to repair the walls and the castle, coupled with a loan on easy terms, and a gift of salt and grain. A similar type of agreement with the city of Modena in relation to the town of Scampignano, was drawn up in December 1472.

By this time, the Sienese had directed their attention to the Roccaccia Di Montauto: indeed, they were compelled to, because the castellano of this strategically placed castle had refused to serve there any longer: he had malaria, the communications were bad, medical help was difficult to obtain, and his son could not face the evil air. Additionally, urgent repairs were necessary, 500 florins were put aside for the work to be done, and arrangements to raise a work force were put in place.

It was at this stage, perhaps coincidentally, that Roccaccia Di Montauto became a third candidate for resettlement from outside, when, in November 1471 the Sienese Ambassador to the Papal court let it be known that he had been told by Bessarion that there were Greek families who wished to settle in Sienese territory without specifying when or where³. Here, of course, Bessarion was showing active concern, as ever, for the welfare of Greek refugees. But it should not be overlooked that he was also experienced in the workings of secular politics, his skills well honed when papal legate to Bologna in the 1450's. And, most significantly, he was at this time, actually involved in negotiations with the Papacy to settle Dalmatian families in their own enclave near Grottaferrata on a similar basis.

Bessarion, of course, had strong connections with Venice, and with Anna Notaras, whose circle seems to have established itself by the late 1450's. Anna is, of course, well enough known, but what of her emissary, Franculio Servopoulos? By then, he would have been in his 50's, a convert to Catholicism, fluent in Latin, a diplomat and public servant of some distinction. After service with the Venetian bailie in Constantinople, he became chancellor to the last Emperor, and then served both Despots of the Morea as ambassador to the West. Latterly he was a Papal Ambassador to Milan, France and England, but then sinks from trace until resurfacing about 1470 in Venice as a guiding hand in the Notaras circle. In July 1472 it was Servopoulos who set off from Venice with heads of agreement

³ Cecchini, *op. cit.*, pS.

already drawn up to Siena to negotiate a final settlement. After some further negotiations in Siena, agreement along the lines of the draft was reached, and provisionally approved by the Consiglio Generale with 136 in favour to 56 votes against⁴. There was some delay in communicating the result, which led to Servopoulos leaving in a huff, and writing a petulant letter on his return to Venice. Was the old ambassador to the Courts of Western Europe feeling that he's come down rather badly in the world?

The agreement provided for a semi-autonomous state within a state. There were particular provisions with regard to repair of the castle, the rights and duties of the settlers, which included liability for rent, the right to a limited amount of self government and legal jurisdiction, and some responsibility for defence. Most significantly, Anna Notaras, Jacob Notaras, her brother, Servopoulos and Plousiadenos would receive Siense citizenship. Importantly there was a further undertaking that one hundred families were to be settled within five years. In its draft, as well as in its final form, it contained much factual matter which could only have been within the knowledge of the Siense. It follows, therefore, that there must have been a considerable amount of prior contact between the negotiating parties before July 1472 of which we know nothing. However, it was certainly preceded by a letter from the papal legate to Siena in May 1472 requesting the grant of Siense citizenship to Jacob Notaras, including a glowing testimonial from Bessarion⁵. But Bessarion was now nearing the end of his life, his time taken up with an unsuccessful embassy to France, and he was suffering from ever worsening health. One likes to think, therefore, that he never received a letter from Siena in August 1472⁶ to keep him informed of the negotiations. This letter is, frankly, grossly misleading. Much of it is given to a description of the Roccaccia in glowing terms as a rural idyll; its fertile soil and its good air. There is not a mention of the brigands, the ruins and the malaria!

All remains quiet until the autumn of 1472 when the Notaras circle sent a further letter to Siena, which is the only document in which the would be settlers were discussed⁷. It would appear that those in mind were under the rule of the Ottomans, and were to be collected by ship from different places. This must rule out Greek refugees who had settled in Venice, or those who had fled the Turks to settle in Crete or Corfu. These would-be settlers were surely economic migrants rather than people in flight from the Ottomans. As a matter of conjecture, they could be inhabitants of Negroponte, which had fallen two years earlier, or of Ainos where Anna's sister Helena, now widowed, had been married to Giorgio Gattiluso⁸. There is a note of urgency in this letter and a suggestion that plans for departure were imminent.

⁴ Calisse, *Bolletino senese di storia patria*, 1896, pags. 177-221.

⁵ Archivio di Stato di Siena. Consistoro copialettere 2028 c29.

⁶ A.S.S Consistoro, copialettere 1689 c40.

⁷ A.S.S Consistoro carteggi 2029 c21.

⁸ Ganchou, *Revudes Etudes Byzantines*, Tome 56 (1998) pags.141-168.

However, nothing then happened until the Spring of 1474. And nothing survives to explain the lack of activity. After the death of Bessarion in November 1472, the Notaras circle could no longer hope for the same amount of interest and guidance from high places; his successor as Latin Patriarch was a nephew of the Pope, and does not seem to have been much concerned with his Greek flock. It is apparent from correspondence that Servopoulos journeyed to Rome, Naples and latterly Ancona for purposes that are not made clear. However, it is possible that he was involved in tracing would-be settlers and arranging transport. But as he admits apologetically, apart from a letter sent from Rome which now appears to be lost, he had not been in communication with Siena, owing to an acute bout of malaria and gallstones. And when negotiations were resumed, Servopoulos was making a pilgrimage to the shrine of S. Maria di Loretto and was therefore unable to take part.

The role of ambassador was handed to Plousiadenos. He was a younger man who, having been strongly opposed to union, converted to Catholicism after his arrival in Crete in 1453, where he became the leader of a group of pro-unionist clergy who looked to Venice for protection⁹. He arrived in Venice shortly before the first embassy to Siena, became linked to the Notaras Circle, and held the rank of Proto-pappas. It is possible that he would have been in charge of ecclesiastical affairs at Montauto, and he may also have been the Cretan priest described by Bessarion as “John the Zealot”.

He seems to have done a good job. Agreement was reached with the Consiglio Generale in July 1474¹⁰. The Agreement contained some concessions, in particular granting a longer period to repopulate. It was approved by a two thirds majority. But it was never followed up. No Greeks ever settled in or around Montauto, the Notaras Circle remained in Venice, and no evidence has yet emerged to say why this should be so. In those circumstances, a certain amount of speculation is, perhaps permissible.

It is necessary, firstly to look at the role of Cardinal Bessarion. Until his death, his influence, encouragement and power emerges clearly. He knew the Notaras Circle well and was apprised of their circumstances in Venice, having notable connections with the city himself. He had also links with Siena, and his conversation with the Sienese ambassador to the Papal Court set the ball rolling. He was plainly concerned that Jacob (or Isaac) Notaras, a refugee from the Turks living in Venice should have Sienese citizenship and the status that went with it. The Sienese themselves showed by their letter of August 1472 that they were out to please him. And as the Latin Patriarch of Constantinople, he was concerned about the fortunes of Greeks living under Turkish rule, and his connections might have provided him with knowledge of

⁹ M. Manoussakas, “Recherches sur la vie de Jean Plousiadenos (Joseph de Methone) 1429-1500”, *Revue des Etudes Byzantines*, 17 (1959) pags. 28-51.

¹⁰ A.S.S. Concistoro, Generale, Deliberazione n235 c241.

where would-be settlers could be found.. And, of course, he was involved in a similar scheme himself at Grottaferrata. And so, with his death, his influence, know-how and access to information may have gone with him.

But not his impetus, because Plousiadenos was concerned to bring matters to a final conclusion in July 1474. Did something happen after the agreement was concluded? Plousiadenos was not a career diplomat or civil servant like Servopoulos. From what we know of him he was confrontational and persistent. Is it possible that he found that the Italians who had been settled in Sienese territory had been offered much better terms? This was in fact the case. Or did he pick up some account of what the Roccaccia Di Montauto was really like? Or did he undertake the long and difficult journey to inspect the site, with its ruined castle, its odoriferous marshes and its brigandage? Perhaps he was concerned that in both 1472 and 1474 there was a substantial minority in the Consiglio Generale who opposed the agreement, and thus that the welcome to the Greeks would be less than warm. We shall never know what he reported back to the Noraras Circle in Venice, but the venture was plainly dead.

There is no doubt that Anna Notaras was sufficiently wealthy to finance the whole operation: the sources of her wealth have been recently demonstrated to derive substantially from deposits in banks in Genoa and Venice, placed there by her father and others before 1453¹¹. But in spite of her wealth and status, Anna had been subject to some degree of religious discrimination in Venice. The time had now arrived for that to be rectified, for in 1474, she was granted a dispensation to observe the orthodox rite within the confines of her own chapel. This may then have been a persuasive influence on the decision to stay in Venice.

Finally, it should not be overlooked that in the first years of the Ottoman conquest, the treatment of Christian Greeks was comparatively benign. True, there was some enslavement and there were atrocities, but with the reinstatement of the Patriarchate in Constantinople, Orthodox Christians were again free to worship in the Greek rite. This would obviously not have been the case at Roccaccia Di Montauto, especially if Plousiadenos had been in charge. There were also signs of economic recovery and increasing opportunities to trade, notably a factor when weighed in favour of deciding to stay put. And so it may have been the case that the supply of potential settlers simply dried up.

Although the truth will never be known, common sense indicates that at least one, or perhaps a combination of these reasons led to the abandonment of the agreement. It would be nice to think, however, that perception on the part of Plousiadenos led to the discovery that the Sienese were acting in rather less than good faith.

¹¹ see Ganchou, *Le Rachat des Notaras apres la chute de Constantinople ou les relations «etrangeres» de l'elite Byzantine au XV siecle: Migrations et Diasporas Mediterraneenes*, Paris, 2002, pag. 149.

By way of epilogue, what happened to the subsequent careers of those involved? Of Servopoulos, we hear no more: his description of his ailments suggests that he might have been suffering from cholentitis, in which case, he is unlikely to have survived. Anna Notaras outlived the century and died unmarried in Venice. Her will exists, as does at least one of her ikons, but her house and chapel are unknown. But Plousiadenos became catholic bishop of Modon (Methoni) where he was hacked to death by the Ottomans when the city fell in 1500. But some 200 years later Greek families from Maina in the Morea were settled near Volterra in Northern Tuscany, by invitation of Cosimo III, Grand Duke of Tuscany¹². They appear to have flourished and were allowed to worship in the Greek rite. Eventually they became absorbed in the local community.

¹² Rodota vol. III, Rome, 1763, pags. 231-2.

M^a AMPARO MORENO TRUJILLO
JUAN M^a DE LA OBRA SIERRA
M^a JOSÉ OSORIO PÉREZ
Universidad de Granada

Bizancio en los anaqueles de las bibliotecas y librerías del granadino siglo XVI

El conocimiento y recuperación de la memoria histórica sobre la sabiduría y la curiosidad intelectual de nuestros antepasados no tiene mejor reflejo que el que nos brindan los títulos de las obras contenidas en los anaqueles de las bibliotecas. Como un proyecto común, los firmantes de este artículo venimos trabajando hace algún tiempo en fuentes documentales granadinas sobre el panorama del libro y su comercio en la ciudad recién conquistada, a través no sólo de inventarios de libros sino también de diversos y más o menos abundantes documentos notariales que hablan de unas y otras facetas de la función de librerías, editores y compradores de libros, ya en el estricto desarrollo de su labor, ya como ciudadanos insertos en esta tan especial sociedad¹.

Nos centramos, en un primer momento, sobre los profesionales del libro en la ciudad, entendiendo que éstos son, fundamentalmente, librerías y editores que hacen del libro no un instrumento cultural sino un verdadero objeto de tráfico mercantil; la envergadura de sus librerías sobrepasaba con mucho, lógicamente, a la de cualquier particular que pudiéramos estudiar. Sin embargo, el estudio de las librerías particulares² de nuestra ciudad podría deparar diferentes consecuencias para ampliar y completar el panorama de la lectura y el comercio del libro en nuestro siglo XVI³.

¹ M. J. Osorio Pérez, M. A. Moreno Trujillo, J. M. Obra Sierra, *Trastiendas de la cultura: Librerías y librerías en la Granada del siglo XVI*, Granada, Universidad, 2001. J. M. Obra Sierra, M. J. Osorio Pérez, M. A. Moreno Trujillo, "El mercado del libro en el siglo XVI" en *La imprenta en Granada*. Peregrín Pardo, C. coord. Granada, 1997, págs. 43-72.

² J. M. Obra Sierra, "Derecho y leyes en la biblioteca de un jurista granadino del siglo XVI" en *Tomás Quesada Quesada, Homenaje* Granada, 1998, págs. 687-706, M. A. Moreno Trujillo, "Griego, Latín, Hebreo y otras Artes: la librería de un erudito humanista en Granada" en *Tomás Quesada Quesada, Homenaje*. Granada, 1998, págs. 759-790, M. J. Osorio Pérez, "Lecturas de un presbítero granadino. La biblioteca del licenciado Luis de Esquivel (1572)" en *Tomás Quesada Quesada Homenaje*. Granada, 1998, págs. 813-834.

³ Para el panorama del libro en nuestra España del siglo XVI van apareciendo numerosas y muy valiosas obras, entre ellas las publicaciones de Manuel Peña Díaz, Philippe Berger, Vicente Becares y Luis Iglesias, L. Ruiz Fidalgo, M. C. Álvarez Márquez, M. Bosch Cantalops, M. Mano González, F. J. Norton, J. Paredes Alonso y otros

Las fuentes para ambas facetas de la vida libraria son escasas en Granada, apenas se pueden contar con los dedos de la mano las relaciones halladas en todo el siglo XVI para librerías de profesionales del gremio librero, en cualquiera de sus manifestaciones, y también son un puñado las de los particulares que superan algo más que la simple mención de tres o cuatro libros al elaborar diversos instrumentos notariales; la escasez en su número no les resta importancia y las que estudiamos creemos que son fiel reflejo de lo que eran las curiosidades e intereses de los intelectuales del XVI, tanto a través de la oferta profesional como ya en los estantes de sus propias casas, y, además, en un ciudad como Granada, en que la Chancillería, la Universidad y las variadas y numerosas fundaciones docentes ligadas a la Iglesia se prestan como caldo de cultivo idóneo para un tráfico librario de primer orden, constatado, entre todo lo que decimos, además por la progresiva instalación de un entramado productor del libro, cuyo exponente más representativo fue la imprenta de la familia del gramático Nebrija.

Precisamente uno de los lemas de la imprenta de los Nebrija en Granada era TA ARDUA TA KALÓ / DYSKOLA TA KALÁ⁴ frases que, acompañadas de su famosa Y, ypsilon que refería la inicial de la reina Isabel, de alguna manera ilustra la nueva recuperación del universo griego en la España del Renacimiento⁵. A raíz de la toma de Constantinopla la afluencia de eruditos y estudiosos que se dispersan por la Europa occidental, alcanza también a España. Copistas, juristas, lingüistas, traductores, intelectuales de toda índole van a intervenir en la cultura del Renacimiento español y sus integrantes. Los contactos con Alfonso de Cartagena, obispo de Burgos, y sus discípulos como Alonso de Palencia y Rodrigo Sánchez de Arévalo, Diego y Antonio de Covarrubias, nobles como Diego Hurtado de Mendoza, ilustran “la recuperación del griego”, una de las bases del Humanismo⁶, y como muestra la edición de las dos Biblias Políglotas⁷.

La enseñanza, sin embargo, del griego en Granada, en su Universidad recién creada y los colegios que la integran, no está constatada como tal, pues no conservamos planes de estudio de la época. No es hasta la Real Provisión de 25 de noviembre de 1776 cuando se establecen una cátedra de lengua griega y el método de enseñanza y estudio de la misma en Granada, aconsejándose para su estudio obras clásicas que,

muchos cuyas contribuciones tanto en el estudio de las imprentas como de los libros y su circulación y comercio van rellenando lagunas que nos muestran cada vez más claro este interesante panorama de la cultura.

⁴ Se puede ver por ejemplo en la portada del *Dictionarium* publicado por los Nebrija donde figura dicha frase debajo de la Y, *Apud inclytam Garnatam. 500 años de imprenta en Granada, 1496-1996* en A. Ocón (ed.), Granada, 1996, pág. 13.

⁵ C. Real Torres, “La presencia de Grecia en el Humanismo castellano. Relaciones entre Oriente y Occidente: La influencia bizantina en el Humanismo Castellano”, en *Grecia y la tradición clásica*, La Laguna, 2002, págs. 627-640.

⁶ A. Gomez Moreno, *España y la Italia de los Humanistas. Primeros ecos*, Madrid, 1994, págs. 49-66.

⁷ G. Morocho Gayo, “Los griegos de hoy en el Humanismo Renacentista Español” en *Estudios Neogriegos en España e Iberoamérica*, Granada, 1997.

como ya vemos en los inventarios que reflejaremos a continuación, eran de sobra conocidas y usadas por los estudiosos granadinos de dos siglos antes⁸.

La relación de Granada con el mundo griego se establece prioritariamente a través de los libros que pueblan sus bibliotecas, ya que no a través del mundo de la enseñanza, como acabamos de ver, para lo cual nos deberemos servir de dos tipos de fuentes:

Las listas de obras en poder de los profesionales del comercio del libro, los grandes libreros, que incluso entraban en la aventura de la edición.

Los inventarios de particulares extraídos de fuentes documentales, generalmente notariales, y escasos, tanto en el número de los mismos como en el número de obras que poseen, con valiosas excepciones, que siempre se refieren a miembros cultivados de la nobleza o a profesionales cuya actividad les lleva a reunir una biblioteca generalmente especializada pero también con muestras de los intereses comunes a todos los eruditos renacentistas.

Cuatro son los grandes inventarios de los profesionales del libro en la Granada del siglo XVI. El primero el inventario del librero Pedro de Torres⁹ hecho por el fallecimiento del librero en 1544, y en el que sus albaceas hacen inventario de los bienes del difunto. En la relación no hay ninguna tasación ni numeración o valoración de los bienes descritos, que acaban en una lista de útiles de encuadernación. Contiene 235 entradas, con 150 títulos que suman 635 ejemplares.

El inventario del librero Martín de Salvatierra¹⁰ es también un inventario de bienes post mortem y se hace a petición de María de Espinosa, viuda del librero, nueve días después de su muerte en mayo de 1571. El documento es bastante extenso, abarca y es también, como lo son muchos de los otros inventarios de libros, la consecuencia clara de una intervención directa de escribanos no públicos, o de profesionales del ramo del libro, que proceden, por la especial dificultad de transcripción de los títulos, en latín muchos de ellos, a dar forma escrita al documento final del inventario. En esta ocasión se expresa en el margen derecho la cantidad de dinero en maravedís que vale cada una de las entradas. Los últimos folios se dedican no ya a la librería sino a una *Memoria de pergamino y valdreses, tablas, manezuelas, prensas y herramienta, bezeros y otros adereços tocantes al oficio* indicando que Salvatierra tiene un taller de encuadernación como ocurría con otros tantos libreros. El inventario cuenta con 1.123 entradas, correspondientes a 712 títulos con 2.866 ejemplares.

⁸ Por ejemplo para empezar las obras de Clenard, y Francisco de Vergara entre los gramáticos, y las lecturas de los Diálogos de Luciano, las Fábulas de Esopo, Jenofonte o las de Diodoro Sículo. Para los grados más avanzados obras de Tucídides, Demóstenes, Basilio Nacienceno y san Juan Crisóstomo.

⁹ Archivo del Ilustre Colegio Notarial de Granada. Prot. Juan Tavera, Andrés Garcés, Francisco Molina (1544), fols. 809r/813v. 1544, julio, 17. Granada *Inventario de los libros de Pedro de Torres, librero, a consecuencia de su fallecimiento, hecho en su propia tienda, donde permanecen sus libros, por sus albaceas.*

¹⁰ A.I.C.N.G. Prot.180, fols. 421r/439r. 1571, mayo, 14. Granada *María de Espinosa, viuda de Martín de Salvatierra, librero, hace inventario de los bienes que quedaron al fallecimiento de su marido, quedando aquí expresados solamente los bienes de su negocio.*

El primer inventario de la librería de Francisco García¹¹ fue realizado el 10 de diciembre de 1583, a instancias del propio librero y con motivo de su pretendido casamiento, que luego no fue llevado a efecto, con María de la O Castilnuovo. Se trata de una pieza compuesta de cuatro cuadernillos, desgajada del protocolo, sin foliar y en muy mal estado de conservación. El texto está estructurado, al igual que sucede en la mayoría de los inventarios post mortem hallados, a doble columna. En la primera se van sucediendo los bienes más o menos explicitados, yendo al margen derecho la tasación realizada en maravedís, la nómina de libros es interrumpida por una relación de deudores del propio librero en la que se incluyen algunos útiles de encuadernación. Cuenta con 696 entradas con 507 títulos y 2.532 ejemplares.

El segundo inventario de la librería de Francisco García¹², último de nuestra relación, fue realizado el 23 de julio de 1601 por los también librereros, Pedro Rodríguez de Ardila y Pedro Sánchez, en cumplimiento de un auto dictado por el alcalde mayor de Granada, Francisco de Guernica, presentado en el pleito que entablaron contra sus herederos, a su muerte, varias instituciones, entre las que se encontraban la iglesia del Salvador, el Hospital de la Caridad, la Cofradía del Sacramento de la iglesia de Santa Ana y el Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, a las que, al parecer, se les adeudaban varias cantidades de dinero. Sin embargo, la que comienza el pleito es María de Jesús, viuda del escribano Alonso de Verdugo, quien invirtió 450 ducados procedentes de un censo que se pagaba sobre la escribanía de su suegro, Gerónimo Verdugo, en una compañía con Francisco García, de dos años de duración “a pérdida y a ganancia”, con tan mala fortuna que al mes de constituir el contrato, el librero murió, por lo que se vio obligada a acudir al alcalde, Francisco de Guernica, pidiendo la ejecución de los bienes de aquél¹³. Después la librería fue vendida en almoneda pública por 350 ducados al librero Juan de Jaúregui. Se trata de una pieza sin foliar encabezada por *Memoria de los libros que se tasaron por mandado del señor alcalde mayor de los herederos de Francisco García*. Igualmente recoge la valoración, en este caso en reales, del costo de los libros. Contiene 1.297 entradas, que corresponden a 811 títulos y 2.241 ejemplares. En total manejamos 2.180 títulos (algunos coincidentes entre los diferentes librereros, lógicamente) y 8.274 ejemplares.

Estos tres profesionales que recorren y dominan la estructura del mercado del siglo en el siglo XVI en Granada, se dedicaron fundamentalmente al comercio y en ocasiones a la edición librera, siempre de obras de autores castellanos con muchos de los cuales trataron directamente las impresiones¹⁴. No hemos encontrado ninguna

¹¹ A.I.C.N.G. Prot. 241 (1582-83). Gaspar Gutiérrez. fols. 646r/?. 1583, diciembre, 10. Granada. *Inventario de la librería de Francisco García, librero*.

¹² A.R.Ch.G. 508/1.950/1 1601, julio, 23. Granada *Inventario de los libros de Francisco García, incluido en el pleito que entablaron distintas instituciones con sus herederos*.

¹³ El contrato se firma el 12 de diciembre de 1598.

¹⁴ En concreto y por ejemplo el acuerdo establecido entre el librero Juan Díaz, cuñado de Francisco García,

referencia a edición en Granada en estas fechas de obras ni de Santos Padres ni especializadas en el mundo de lo griego.

Ahora bien, la presencia de obras referentes a este mundo es constante en todos los inventarios de estos profesionales como analizaremos, luego, y esto es palmario, siempre existió un mercado para las mismas. ¿Qué tipo de mercado llevaba a estos mercaderes a surtirse de obras relacionadas con el mundo oriental bizantino y griego? La explicación nace de dos fuentes, la primera la propia dinámica de la sociedad granadina globalmente, con sus gustos e intereses e instituciones presentes; la segunda el específico interés de particulares por obras concretas.

Los títulos así presentes en las fuentes escritas granadinas, relacionados con el mundo bizantino podríamos clasificarlos de diferentes maneras. De un lado extraeríamos de nuestros inventarios dos bloques a los que podríamos llamar “temáticos”. El primer de ellos, a su vez compuesto por dos apartados, por una parte los Padres de la Iglesia oriental, cuyos recorridos temporales son muy amplios, lecturas obligadas y textos de cabecera de muchos, tanto profesionales de la enseñanza como de piadosos eruditos. Por ejemplo, el libramiento de dinero para comprar un *Argirope*, con destino al estudio del colegio Real de Santa Cruz de la Fe¹⁵. De otro extraeremos a lo juristas comentaristas del Corpus Iuris justiniano (mayoritariamente franceses e italianos) y que son, igualmente, multitud a partir del siglo XIII. Sin temor a equivocarnos son, evidentemente, el grueso de las obras que podemos poner en contacto con el mundo bizantino y griego, pero casi todas ellas son lecturas hechas en latín, traducidas con más o menos frecuencia y desde hace más o menos tiempo, pero presentes tanto en las librerías de profesionales como en las de los particulares. Especial relevancia reviste el mundo del derecho francés (*mos gallicus*) que en estos años plasma una nueva visión del mundo heredado bizantino.

Lo que es de mayor interés es el segundo de los bloques que podemos hacer y que hemos elegido hacerlo a través, como factor unificador, de su relación con la lengua griega. Si puede presentar un mayor y gran interés, no es menos cierto que es muchísimo menos notable su abundancia en cualquier testimonio sobre lecturas y circulación de libros, pero, y esto es indudable, el que figuren relaciones de estos libros en el panorama de las bibliotecas y librerías granadinas del XVI, ya es un dato relevante a tener en cuenta, independientemente de que luego, al ver de qué autores o qué obras se trate, el tal interés se acreciente notablemente.

para la edición del libro sexto de la *Aritmética práctica y especulativa* de Juan Pérez de Moya, o el convenio con el impresor Antonio de Nebrija, nieto del gramático, para imprimir en 1570 los *Vocabularios* del mismo. También el convenio con Luis del Mármol Carvajal para su obra *Descripción General del África*, en 1572, entre otras, muchas en asociación con el dicho García.

¹⁵ En XVI de febrero de 1538 se libraron a Juan de Vedo, estudiante, quatro reales para comprar un testo de *Argirope*, para Andrés de Santa María... Libro de Contaduría Mayor del Colegio de Santa Cruz de la Fe. s.f. Estamos ciertos que se trataba de alguna de las famosas traducciones de san Basilio hechas por Johannes Argyropulos, que tuvo una gran influencia en los estudios del clasicismo griego en occidente y que circulaban en Granada como nos lo muestran las entradas de los inventarios de los profesionales del libro.

Así tendríamos obras que figuran escritas algunas en griego y de clásicos griegos, en las que encontramos de todo: clásicos, –Píndaro, Homero, Demóstenes–, *Corpus Iuris*, Nuevos Testamentos, Patrística, gramáticas o derecho. Otras obras destinadas al estudio y enseñanza y como auxilio de las lecturas hechas en griego, fundamentalmente diccionarios y gramáticas. Por último obras de autores bizantinos, con exclusión de los padres de la Iglesia, y que específicamente suelen ser gramáticos y algunos historiadores.

La presencia de unas y otras obras estará ligada al carácter de los inventarios. Las librerías de los libreros tienen un carácter comercial que les hace no disponer de libros demasiado especializados. La inclusión de estos puede responder a que en el momento de ser elaborado el tal inventario estuviera en su poder por determinadas razones. La principal de ellas es la petición expresa de tal obra por una persona concreta.

Tanto las obras de los padres de la Iglesia oriental como la penetración del derecho justinianeo en Europa Occidental han sido ampliamente tratados, tanto como fenómeno cultural como a nivel de educación y métodos de enseñanza¹⁶, hemos escogido para estas líneas centramos en el ambiente del estudio del derecho, para este primer bloque, y las obras referentes a la lengua griega para el segundo, pues nos parecen los focos que más interés despertaban en el ambiente cultural granadino, como nos lo muestran los propios inventarios, pues son las obras conectadas con estas disciplinas las más ampliamente representadas, derivándose de ello, por tanto, un interés más cercano a los eruditos de la ciudad.

El occidente europeo prácticamente durante toda la Edad Media había dado la espalda al derecho bizantino, a excepción del *Corpus Iuris Civilis* y este porque no era considerada una obra plenamente bizantina ya que se trataba de una compilación del derecho romano mandada elaborar por el emperador Justiniano y escrita en gran parte en latín. Fue a partir del siglo XI y gracias al interés demostrado por los juristas de las llamadas Escuelas de Pavía y de Bolonia, por la recuperación de los textos justinianos “completos”, cuando podemos comenzar a hablar de una cierta influencia en Occidente del derecho bizantino. Pero incluso entonces se valoraban fundamentalmente los textos justinianos escritos en latín, desdeñando aquellos que fueron redactados en lengua griega, a los que se accedió a través de malas traducciones o simplemente fueron ignorados durante siglos, por lo que pasajes del *Digesto* y muchas *Novellas*, entre otros textos justinianos y posjustinianos, fueron ignorados o tergiversados en malas traducciones¹⁷.

Todo ello cambia a partir del siglo XV cuando el movimiento de juristas humanistas centra su atención en la recuperación de la cultura jurídica clásica-romana, fundamentalmente a través de las copias manuscritas de textos clásicos escritos en griego, conser-

¹⁶ I. Dir. Heullant Donat, *Education y cultures. Occidente chrétien XII-XI^e siècle*, 1999, págs. 46-224, donde se da un repaso a la forma, métodos y los saberes de la enseñanza.

¹⁷ Fr. J. Andrés Santos, “La recepción del Derecho Bizantino en la Edad Media a través de los libros jurídicos”, *VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita*, vol. 2, Alcalá de Henares, 2002, págs. 289-298.

vados en las bibliotecas bizantinas; lo que les permitirá una reconstrucción fiel de los textos justinianos originales y, a su vez, acceder a la extensa e importante producción jurídica bizantina posterior a Justiniano, como por ejemplo las Basílicas o compilaciones jurídicas comenzadas en el siglo IX por el emperador Basilio I y continuadas por León VI, también conocidas como *Revisión de las leyes antiguas por León VI*. En opinión de Agustín Hevia Ballina¹⁸, esta vuelta al “ideal clásico” que se desarrolla en Europa, y fundamentalmente en Italia, en el siglo XIV, no debemos desligarla de la preocupación humanista que se vivirá en el mundo bizantino en los siglos XIII y XIV; para el autor este “renacimiento”, que impregnará todas las manifestaciones e inquietudes del hombre, se vivirá a la par en ambas mitades de la cristiandad, y mientras se irá apagando entre los griegos, debido a la presión de los turcos, continuará desarrollándose en Italia y de allí se difundirá al resto del continente. Fue precisamente ese avance del poder turco el que desencadenará, a partir del siglo XV, una diáspora del pueblo griego en general y de sus intelectuales en particular, buscando refugio en Occidente. Este movimiento afectó a todas las esferas de la sociedad, pero a nosotros nos interesan aquellos eruditos, intelectuales que no sólo aportarán sus conocimientos y experiencias, sino que también actuarán como copistas y mercaderes de libros procurando con ello suministrar aquellos textos escritos en griego y, por ello, largo tiempo olvidados, que permitirán a Occidente acercarse no sólo a los clásicos griegos, como Platón, Aristóteles, entre otros, a través de copias más fidedignas, sino también al cuerpo jurídico que a lo largo de la Edad Media se había ido desarrollando en la Europa Oriental. Aportarán a veces los códices originales o, en el caso de no poder sacarlos de sus depósitos originales, su copia primero en griego y después traducidos al latín. La fuerte demanda de estos textos provocará un floreciente comercio de textos de autores griegos y escritos en griego y una lucrativa actividad de copia y traducción de los mismos que permitirá ganarse la vida a muchos protagonistas de esa diáspora.

En nuestros inventarios está clara la presencia de la obra jurídica justiniana, es el caso del llamado *Código o Codex Justinianus*, el *Digesto o Pandectas* y las *Instituciones*, pero también es importante la inclusión de textos de otros juristas contemporáneos a él, como por ejemplo de Teófilo que además de participar en la redacción del *Código*, del *Digesto*, y de las *Institutas*, se le atribuye unas *Paráfrasis de las Institutas*; sin olvidar las *Novellas* justinianas, aunque no descartamos que en las ediciones presentes en nuestras librerías también se incluyeran las de emperadores posteriores a él, como León “el Filósofo”, Justino II o Tiberio II, que ya habían aparecido impresas en una edición en griego a cargo de Heinrich Scrimberg, posteriormente traducida al latín por Heinrich Agileus¹⁹.

¹⁸ A. Hevia Ballina, “Enseñanzas humanísticas y archivos de la iglesia: esencias de Grecia y Roma trasvasadas a moldes cristianos” en *Memoria Ecclesiae*, XII, Oviedo, 1998, págs. 11-37.

¹⁹ F. Javier Andrés Santos, *op. cit.*

Junto a la edición impresa de estos textos hay una importante presencia de estudios realizados a partir de ellos, ya sea limitándose a glosarlos o comentarlos, como es el caso de los juristas italianos representantes de la corriente conocida como el *mos italicus*, o bien sometiéndolos a un análisis crítico a través del cual los juristas humanistas pretenden recuperar y fijar los textos originales justinianos, que sería el caso de los representantes del *mos gallicus*. Son precisamente estos últimos los que más se beneficiarán de la presencia de aquellos humanistas griegos, copistas y mercaderes, emigrados a la fuerza al occidente europeo, y que les facilitarán el acceso a la doctrina jurídica bizantina a través de los textos griegos originales sacados de las bibliotecas de sus monasterios, o de su copia, primero en griego y después traducidos al latín, permitiéndoles un conocimiento más fidedigno de los mismos.

Entre los primeros, es decir los representantes del *mos italicus*, solo recordar a Bartolomé de Saxoferrato, su discípulo Baldo de Ubaldis, Dino da Mugello o de Rossino, Jason de Maino, Johannes de Amicus, de entre una larga nómina que consideramos innecesario seguir reseñando y que se recoge con amplitud en los listados de nuestras librerías²⁰. No obstante nos gustaría detenernos en la figura del jurista español Diego de Covarrubias y Leyva, también llamado el “Bartolo español”, que junto a su hermano Antonio de Cavarrubias, formó parte de un importante movimiento cultural toledano de humanistas de formación fundamentalmente clásica, lo que en cierta manera podría relacionarlo con el *mos gallicus*, aunque en modo alguno podemos incluirlo entre los representantes de dicha corriente. Además de profesor en las universidades de Salamanca y Oviedo, juez en Burgos y oidor en la Chancillería de Granada, fue obispo de Ciudad Rodrigo y más tarde de Segovia, en virtud de lo cual participó en el Concilio de Trento representando a Castilla y León en su doble calidad de letrado y eclesiástico. Durante su estancia en Trento (1562-1563), contactó con numerosos eruditos y copistas griegos que acudían a la ciudad ofreciendo manuscritos y copias de textos griegos que pudieran interesar a los letrados allí presentes. Entre otros, destacaríamos a Andrés Darmario de Monembasía y a Nicolás de la Torre o Turiano, a los que se deben sendas copias de las *Basilicas*²¹, obra muy demandada por los juristas del *mos gallicus*. En concreto el primero copió el Libro VIII de dicha compilación de leyes, y Nicolás de la Torre realizó una sinopsis de las *Basilicas* contenidas en un códice griego perteneciente al embajador Diego Hurtado de Mendoza²², que años atrás lo había adquirido en Italia. Nicolás de la

²⁰ Indicamos aquí que en los listados que presentamos como colofón a estas páginas no hemos incluido a los representantes de la escuela italiana por ser, como decimos, más alejados de la fuente original bizantina.

²¹ G. de Andrés, “El helenismo del canónigo toledano Antonio de Covarrubias. Un capítulo del Humanismo en Toledo en el siglo XVI”, *Hispania Sacra. Revista de Historia Eclesiástica de España*, 40 (1988), págs. 237-313.

²² Su biblioteca contiene una de las más importantes colecciones de textos griegos en la España del siglo XVI, junto con la del cardenal D. Francisco de Mendoza y Bovadilla, la mayoría de las cuales acabó formando parte de la Biblioteca de El Escorial. Charles Graux, *Los orígenes del fondo griego de El Escorial*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982. Tampoco podemos olvidar que ambos nacieron y se criaron y educaron en Granada, pues eran hijos de don Iñigo López de Mendoza, conde de Tendilla, primer

Torre también realizó para los hermanos Covarrubias una copia de las *Novellas*, que contenía los edictos de los emperadores posteriores a Justiniano.

Conviene detenernos algo más en los juristas franceses presentes en estos inventarios, la mayoría de los cuales pertenecen al *mos gallicus*, para quienes las fuentes jurídicas bizantinas no pasarán desapercibidas debido a su forma de abordar el estudio del derecho romano. Las imprentas francesas, entre otras la Imprenta Real de París, fueron pioneras en la edición de estos textos jurídicos que, hasta entonces, se habían difundido mayoritariamente en forma manuscrita y en griego, lo cual nunca fue un obstáculo pues la mayoría de los juristas dominaban el idioma que se había constituido en una herramienta usual que les permitirá acceder al texto original que siempre ofrece más garantías que la mayoría de las traducciones al latín. Destacamos, entre otros, a Andrés Alciato, máximo representante de este humanismo crítico, a su discípulo François Duaren, François Hotman, Guillaume Budé, François Baudoin, Jacques Cujás o Cujacio, considerado como el más grande de los jurisconsultos franceses del siglo XVI y al que se debe las primeras citas literales de las *Basilicas*²³, concretamente en su obra *Observationes*. Conviene reseñar al humanista flamenco, también representante del *mos gallicus*, Viglius de Zuichem o Viglius Zuichenius Frisius, a quien se debe la primera edición en griego de las *Instituciones de Teófilo* (Basilea, 1534). Por último citar al único representante español que podemos incluir dentro de esta corriente humanística, nos referimos a Antonio Agustín, discípulo de Andrés Alciato, de quien aparecen tres entradas en el inventario de la librería de Martín de Salvatierra, y que hemos adjudicado a su obra *Constitutionum Graecorum codicis Justiniani, Collectio et interpretatio*. Para él había trabajado el copista griego Andrés Darmarius y Manuel Glynzunio o Glynzunis, este último suministrándole diversos códices griegos²⁴.

El segundo bloque de nuestro estudio, lo constituyen, por tanto, la presencia de obras en griego, de autores griegos y sobre la lengua griega. Es evidente que nos mostrarán obras de muy diversas disciplinas. Libros técnicos en Medicina y Ciencias como Aecio de Amida, Dioscórides, Euclides, Galeno y sus comentaristas como Francisco de Mena. Historiadores como Apiano Alejandrino, Amaro Centeno y Jenofonte. En la literatura la presencia incluso de la obra de Dictys de Creta y Dares Frigio, base de la literatura medieval de la leyenda antigua griega que a veces se publicó conjuntamente con Diodoro Sículo también presente; otros literatos como Esopo, Homero, Heliodoro, Mosco, Píndaro, y por su especial relación con lo griego y con Granada, donde permaneció

capitán general del reino de Granada, erudito a su vez, literato apasionado y escritor compulsivo.

²³ Esta obra, cuya transmisión manuscrita ya hemos reseñado, fue impresa por primera vez en París el año 1557, en concreto algunos pasajes de los libros 28, 29, 45-49, traducidos al latín por Gentianus Hervetus. F. Javier Andrés Santos, *op. cit.*

²⁴ Como se comprobará en las listas adjuntas, todos ellos ampliamente presentes en las librerías granadinas con variados ejemplares de sus obras a lo largo de todo el siglo.

una temporada como huésped del conde de Tendilla, antes citado, Hernán Núñez el Pinciano. La Filosofía a través de Aristóteles, Demóstenes, Filalteo, Isócrates, Luciano de Samósata y Olympiodoro. Especialmente relevante y numerosa es la presencia de autores y obras relacionada con la lengua griega, que será la que inmediatamente analizaremos con mayor interés. Sin embargo, y antes de proceder a ello, presentaremos un caso especial en torno a las fuentes que hemos utilizado que nos conduce, precisamente, a las obras relacionadas con la enseñanza y conocimiento de la lengua griega.

Toda esta presencia es, como ya hemos reseñado, minoritaria. Recordemos la ausencia en Granada y la reciente presencia en otras Universidades españolas de la época de las cátedras de griego. Sin embargo, y como se podrá comprobar en los listados que cierran este estudio, siempre encontramos la mención de los autores clásicos griegos en todos los inventarios. Lo que ya no es tan corriente es que se lean en su lengua original. Así mismo, los libros relacionados con la lengua griega, dada la ausencia de estudios reglados en la ciudad, también tendrían que responder a un interés particular. En los inventarios profesionales, rastreamos algunos ejemplares tanto de clásicos, como de gramáticas o diccionarios, en un porcentaje realmente exiguo para el volumen del negocio reseñado. Sin embargo, del análisis del conjunto, escaso más bien, de inventarios de librerías de particulares, tenemos un caso totalmente especial, la librería del licenciado Tomás de Villanueva, especializado en gramática, retórica y literatura. Responde ésta al interés de un erudito profesional de la lengua, que reúne títulos que en muchos casos no están presentes en el mercado normal librero analizado, siendo, por tanto, su interés concreto el que de una forma u otra le ha llevado a nutrirse de ejemplares totalmente ajenos al panorama comercial del libro en Granada. El tal licenciado muere al iniciarse el verano de 1567 y el inventario se hace a instancia de su mujer Francisca Molina y en beneficio de sus cuatro hijos. El licenciado posee una biblioteca tan peculiar que supone una novedad en el interés que despertaba el mundo griego en la Granada renacentista.

El inventario no indica tasadores especializados, como a veces era costumbre, porque no se ofrece valoración monetaria de los bienes, ni del ajuar de casa ni de los libros, pero los testigos que aparecen no son corrientes. Son *Agustín Pérez estudiante en el Colegio Real desta çiudad*, y *Hernán Rodríguez, así mismo estudiante*, y *Juan de la Çerca, escriviente*... Son escasísimas las veces que los protocolos nos muestran algo de la vida estudiantil de la ciudad y esta es una de ellas, ligada a la mención del Colegio Real de Santa Cruz de la Fe. Este colegio nace por Real Cédula de 7 de diciembre de 1526²⁵, cuya vida correrá paralela a la de la Universidad fundada a la par²⁶. En ellos se enseñarán Gramática, Lógica, Filosofía, Teología, Cánones y Casos de Conciencia. La cátedra de Gramática de

²⁵ vid. M. C. Calero Palacios, *La enseñanza y educación en Granada bajo los reyes Austrias*, Granada, 1978, pág. 183, y ss.

²⁶ E. Lapresa Molina, "La bula fundacional de la Universidad de Granada" en *Boletín de la Universidad* n° 1 21, Granada, 1932.

la catedral se aplicaría a ella e igualmente la de Lógica de la ciudad, mientras que las otras cuatro disciplinas estarían a cargo de doctores que residirían en el colegio. Villanueva obtiene la licenciatura en Artes el 9 de febrero de 1550²⁷. También aparece relacionado con la cátedra de gramática, siendo regente de esta disciplina y apareciendo en los libros de la Universidad con motivo de una representación teatral²⁸. El famoso maestro Juan Latino²⁹ enseñó gramática en Granada desde 1556 y hasta 30 años después, sucediendo a Pedro de Mota³⁰, de quien había sido alumno y sustituía esporádicamente. El dramaturgo sevillano Diego Jiménez de Enciso, contemporáneo de Latino, escribió, al igual que lo hicieron algunos otros, sobre los amores del gran maestro negro en que su futura mujer Ana de Carlobal era cortejada; Enciso nos cuenta en una obrita³¹ los avatares de Latino mientras prosperaba su fortuna intelectual, y su relación con nuestro Villanueva:

... y hasta un día en una Academia celebrada en casa del Duque [Juan Latino] asombró a los presentes terciando audaz e impensadamente en las disertaciones y defendiéndose de los injustos ataques de un llamado Maestro Villanueva... Vaca la cátedra de Gramática, cuando gracias a sus valiosos protectores son vencidas las malas artes del maestro Villanueva, es nombrado el negro; la última escena de la obra muy cuidada y de un gran ambiente, es la proclamación del nuevo catedrático con la asistencia de todas las personalidades granadinas.

Suponemos que la formación del grueso de la biblioteca de Villanueva se hizo entre los años 30 y 60 del siglo, época próxima a su muerte y que debió ser la de su madurez intelectual. Villanueva tiene en su biblioteca 178 ejemplares, que corresponden a 157 títulos diferentes. Es un número normal, e incluso alto, para un particular, cuyas colecciones oscilan entre 100 y 200 ejemplares, siempre dependiendo de su poder adquisitivo y su nivel de instrucción; si concurren ambos extremos de forma aumentada

²⁷ Archivo de la Universidad de Granada, Libro I de Actas del Claustro de la Universidad, (1532-1560) fol. 166r.

²⁸ En el libro citado en la nota 29 en el folio 186v se indica el 30 de mayo de 1551: *se juntaron a claustro... y así estando el señor doctor Cabeças, rector, dixo que el liçenciado Villanueva, regente de gramática, tenía proveyda vna comedia en latín, parta representar en el teatro de esta Universidad, y que por ser cosa de exerçio de su facultad y que en las otras Universidades era costumbre y avn avía alguna obligación de los regentes, y que ésta no era de menos calidad, y que por estar tan tibio el exerçio de los estudiantes era neçesario ayudarse de todo; y que él avía tratado con el dicho liçenciado que la representasen en el patio del Colegio real y que estaba así çonçertado con que el claustro ayudase con el gasto de [...] y el poner de los asientos, que pedía a sus merçedes lo tuviesen por bien y fauoresçiesen, pues todo redundaba en pro y vtilidad de la dicha Universidad. Y aviendo pláticas y votos sobre ello, se acordó que se hiziese y de los maravedís del arca se pagase del dicho claustro por esta vez y no más...*

²⁹ *Memorial elevado al rey por el Arzobispo de Granada don Pedro Guerrero* A.M.G. leg. 884 cit. A. Marin Ocete, "El negro Juan Latino, ensayo de un estudio biográfico y crítico (III)", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, años XIII, nº 1 y 2, págs. 77-80.

³⁰ Sobre Juan Latino, entre otros, y sobre el Renacimiento en Granada recomendamos la lectura de todos los artículos recogidos en J. Gonzalez Vazquez – M. López Muñoz – J. J. Valverde Abril (eds.), *Clasicismo y Humanismo en el Renacimiento granadino*, Granada, Universidad de Granada, 1996.

³¹ A. Marin Ocete, "El negro Juan Latino, ensayo de un estudio biográfico y crítico (II)", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, años XIII, cap. II, ap. IX.

suele corresponder a un mayor número de libros, todo ello a excepción de bibliotecas realmente excepcionales que, además, al correr los años del siglo, suelen incrementarse notablemente. Casos como el de Villanueva nos hablan de eruditos cuyo poder adquisitivo, sin ser modesto, no era especialmente alto, y por tanto sus libros era el resultado de un interés directo. Además de gusto debemos añadir utilidad; si se trata de un profesional en cuya base de ejercicio está lo escrito tenemos doblemente aumentada la relación de su biblioteca. Este que es el caso de Villanueva. Un licenciado, profesional de la enseñanza, y al que suponemos una fortuna que, aparte de atender su casa, le permitía hacerse con traducciones del griego. Evidentemente éstas, dado el mercado que podía existir en Granada, debían ser encargos directos a los libreros y, por la escasez de las tiradas, muchas de ellas no nacionales, y la dotación de material que debía mantener una imprenta para hacerlas, mucho más caros que cualquier otro ejemplar. El análisis global de las materias nos remite a los intereses directos del lector. De los 178 ejemplares 18 son obras en griego, algunas de ellas doblemente representadas con su versión latina también y muchas otras relacionadas con el universo de lo griego.

Una vez incluido el inventario de Villanueva como pieza fundamental, y volviendo, pues, al análisis de este segundo apartado de obras relacionadas con el mundo griego, dada la amplitud temática y material que presentan, nos dedicaremos, como hemos dicho, especialmente a las relacionadas con el ámbito de la gramática y conocimiento de esta lengua.

La lista que presentan nuestros inventarios reúnen a una serie importante de eruditos renacentistas en su mayoría ligados al ámbito universitario y a la enseñanza. Así encontramos a Urbano Bolzanio o Bellunensis con su obra *Institutionum in linguam graecam grammaticam libri duo* (Venecia, 1545) primera edición en 1497, luego repetidamente editada los Manucio, quien viajó y estudió con Constantino Láscaris en Mesina y su gramática se consideró la primera escrita por un no griego y para no griegos; Pico de la Mirándola la usó para estudiar. Es una de las escasas obras que están en griego y que pertenecen como la mayor parte de éstas a la biblioteca del licenciado Villanueva. No faltan los estudiosos del ámbito protestante, entre ellos Jacobus Ceperinus, cuya obra *Compendium grammaticae graecae* tiene Villanueva en griego, (al final de la misma adjuntaba textos de Hesíodo), que fue profesor de griego y hebrero en Zurich y muy conectado a la reforma de aquella zona. Y es el caso también de Sebastián Münster, orientalista, matemático y también gramático, cuyo *Dictionarium trilingue in quo scilicet latinus vocabilis in ordinem alphabeticum difestis respondet graeca et hebraica* hemos identificado con la entrada propuesta en los inventarios de Francisco García. Del ámbito alemán tenemos a Gilbertus Longolius, de nuevo profesor de griego en la universidad de Colonia (donde hoy una biblioteca lleva su nombre), médico y traductor de Galeno, que nos aporta un *Lexicon graecolatinum* obra versátil para los científicos y Joannes Susenbrotus, cuya *Epitome troporum ac schematum et grammaticorum et rhetorum arte rethorica libri tres*, publicada en Zurich en 1540, fue pieza básica de los estudios de retórica, polivalente para cualquier gramático que comple-

mentó con estudios de todos los clásicos griegos y latinos, su obra ampliamente difundida, nos consta con cuatro ejemplares en los inventarios de Salvatierra y García. El belga Adolf van Meetkercke completa el norte europeo. De Meetkercke eran especialmente reputadas sus ediciones de clásicos griegos, entre ellos Teócrito, Bión de Esmira y Mosco, aquí contenidos, así como su tratado sobre lengua griega que es la obra presente en los inventario de Salvatierra y García. Sólo tenemos un nombre español, el de Francisco de Vergara. De nuevo encontramos la figura ligada a la cátedra de griego de una universidad, la de Alcalá de Henares donde sustituyó a su maestro, el ya mencionado Hernán Núñez el Pinciano. Traductor reputado junto con su hermano Juan, éste colaboró en el texto griego de la Biblia Políglota. Vergara aparece en la biblioteca de Villanueva con una gramática de la lengua griega que hoy se encuentra en numerosas bibliotecas y ediciones en Alcalá, París o Colonia.

De entre los italianos se hayan Giovanni Francesco Quinziano Stoa, profesor universitario y amigo de Alciato; compuso la obra que posee Villanueva, sus análisis de métrica fueron muy apreciados (*De syllabarum quantitate epographiae sex...*) pero especialmente también el apéndice de ejemplos de textos que contienen poetas griegos. Ambrogio Calepino, monje agustino, fue un gran lexicógrafo que revolucionó con sus diccionarios los estudios de latín, griego y hebreo y que recogían algunas ediciones hasta “siete lenguas”, y del que sólo en el taller de los Manucio se hicieron en 50 años más de 18 ediciones. Fiel a esa difusión lo tenemos en los inventarios de García 1 y en el de Villanueva. Y, por último Angelo Canini, igualmente versado en lenguas orientales.

Especialmente merece reseña la figura de Nicolás Clenard, cuya gramática griega (*Meditationes graecanicae, in artem grammaticam*) es la obra, con diferencia, más difundida en Granada. De ella el inventario de Salvatierra menciona nada menos que 11 ejemplares, mientras que García 2 tiene 3, y Villanueva dos, aparte de que éste también poseía de Clenard su *Tabula in grammaticam Hebraeam*. Sus habilidades lingüísticas y su espíritu viajero le llevaron también a España donde había aprendido árabe y escrito sus impresiones en unas Epístolas.

Para finalizar los nombres de Enmanuel Chrysoloras, Teodoro Gaza, Georgius de Trebisonda o Trapezuntius, Mateus Devarius y Enmanuel Moschopoulos. Todos ellos prehumanistas y humanistas que dispersos por Europa componen la primera fila de la erudición griega en occidente. Su presencia en nuestros inventarios es constante, siempre bajo la perspectiva de la especialización que necesitaba el lector que quisiera acceder a ellos. De nuevo el licenciado Villanueva y sus libros son el espejo del docente estudioso que conforma una biblioteca especializada, recogiendo en sus estantes diversas obras de los autores mencionados.

El primero, Crisolorás, fue un gramático bizantino que murió en Europa en 1415; su vida fue un compendio del interés y el contacto entre el próximo a caer Bizancio y el Renacimiento europeo. No sólo fue profesor de Gramática y Literatura griega en Italia sino

también embajador de su país y traductor al latín de Homero y Platón, creando una escuela que dejó fuerte impronta en Europa. De Chrysoloras Villanueva tiene la misma obra dos veces y en griego ambas, aunque bien pudiera ser que una de ellas fuera la edición bilingüe grecolatina (*Graecae Grammatica Institutiones*). Discípulo de Chrysoloras fue Francisco Filelfo que siguiendo sus pasos fue embajador en Constantinopla y considerado como el mejor helenista de su época; entre los códices que se trajo figura la *Ética* a Nicómaco. De Filelfo Villanueva tiene como título sus *Orationes*. También entre los eruditos bizantinos figura principal es la de Teodorus Gaza y que, como Chrysoloras también desempeñó puestos de profesor en Italia. Su obra más señera es precisamente la citada aquí, una gramática que fue traducida al latín por Erasmo (*Institutiones grammaticae libri quatuor*) y solo presente en los libros de Villanueva. Mateo Devarius fue también un filólogo griego nacido en Corfú, que acabó en Roma como bibliotecario y corrector de los manuscritos griegos del Vaticano. Su obra sobre lengua griega está incluida en el inventario de García de 1602. Por último, otro importantísimo representante de los estudios orientales es Enmanuel Moschopulus, precursor del humanismo de occidente y comentarista de Homero, Hesíodo, Píndaro... Entre sus obras aquí una de contenido exclusivamente gramatical (*De ratione examinandae orationis libellus*) en su edición griega además. Georgius Trapezuntius, cretense, enseñó en Verona literatura y filosofía griegas y desempeñó una fuerte actividad como traductor, aunque sus controversias con Teodoro Gaza y Lorenzo Valla no le proporcionaron especialmente alegrías.

También tenemos que mencionar que hay diversas obras pertenecientes a otros apartados que se contienen editadas en griego. Es el licenciado Villanueva el que preferentemente compra estas obras. Primero un Aristóteles al que hemos identificado como la *Opera Omnia* editada por Erasmo de Rotterdam en esa lengua. Le sigue Demóstenes, cuyas *Orationum* lee Villanueva en griego, quizás en la edición de Paulo Manucio, hijo de Aldo. Esopo y sus fábulas también en griego; Homero, con dos ejemplares, y Píndaro, a las que hay que añadir la obra de Luciano de Samósata. Incluso entre obras no especializadas en las disciplinas que dominaba Villanueva figuran obras en griego. Por ejemplo la de Guillaume Budé, con dos títulos uno de ellos en griego *Commentarii linguae Graecae Gulielmo Budaeo auctore* (París, 1548) y *La Istituta en griego (Institutiones iuris civilis in graecam Linguam per Theophilum Antecessorem olim traductae ac cura et studio Viglii Zuicemi primum in lucem aeditae)* edición en griego citada que fue hecha en París en 1534. De entre las obras médicas, la de Otto Brunfels, un *Lexicon Medicinae simplicis*, editado en griego y que podría responder al interés por un vocabulario científico en muchas ocasiones derivado del griego. Y entre las de teología la de Sante Pagninis, con dos ejemplares uno de ellos expresamente mencionado como en griego. A ello hay que sumar la existencia de dos vocabularios griegos.

Del resto de los inventarios las menciones a obras en griego son, aparte de las que ya hemos ido haciendo, la obra de Olympiodorus cuyo comentario de Aristó-

teles consta en esta lengua en la biblioteca de Salvatierra y una vaga alusión a dos libros griegos.

Para finalizar, presentar los listados que siguen a continuación como un elenco de los intereses culturales que en Granada, y pese a su posición excéntrica y a sus convulsiones sociales, que se sucedieron a lo largo de todo el siglo XVI, nos muestran un panorama de riqueza cultural incluso al nivel de la especialización preparada. Estos libros son el lado brillante de una sociedad globalmente analfabeta y socialmente sacudida por problemas de muy difícil resolución. Las bibliotecas granadinas nos demuestran que las corrientes humanistas más novedosas, como era la recuperación del universo griego, habían llegado a la ciudad de la mano tanto de los profesionales del gremio como de personas especialmente interesadas en los saberes relacionados con oriente.

RELACIÓN DE OBRAS EN
LOS INVENTARIOS³².

ABDIAS, episcopus Babyloniae

S Abdias Babilonicus, De Vite
Apostolorum (1) [275]

Abdias, Vite Apostolorum (1)
[980]

Sanctus Abdias, De Uitis Aposto-
lorum (1) [713]

*Historiae apostolicae... quam
ex hebraica ling*

AECIO DE AMIDA

S Obras de Aecio (1) [571]

*Contractae ex veteribus me-
dicinae. Tetrablibion (Lyon,
1561).*

G1 Opera Aeçio (1) [321]

*Contractae ex veteribus medici-
nae Tetrabiblos (Lyon, 1560).*

AGUSTIN, Antonio

G2 Antonio Agustino, Yn Costitu-
ciones (1) [368]

Antonio Agustini niceni (1) [535]

Antonio Agustini (1) [736]

*Constitutionum Graecorum Co-
dicis Justiniani iMp. Collectio et
Interpretatio (Lérida, 1567).*

*Constitutionum Provincilium Ta-
rraconensium libri quinque (Ta-
rragona, 1580).*

ALCIATO, Andreas

S Enblemas Alciasi (3) [901]

*Los Emblemas de Alciato (Lyon,
1549).*

G1 Opera Alcia[to] (1) [121]

*Opera omnia in quatuor tomos
legitima digesta (Basilea, 1582)*

G2 Alciato, De Beruorum (1) [532]; (1)
[1003]

*De verborum significatione libri
III (Lyon, 1565).*

Alciato, sobre el Código (1) [280]

Alciato, sobre los Digesto (1) [467]

Corpus iuris civilis, Digesta, diges-

³² La letra a la izquierda de cada entrada indica la pertenencia a los inventarios que han servido como fuente: (T) Torres, (S) Salvatierra, (G1) García 1581, (G2) García 1602, (V) Villanueva. Así mismo nos remitimos a la obra citada al comienzo del estudio *Trastiendas de la cultura...* para ver la totalidad de las entradas de las que, las que aquí presentamos, son una selección.

tum informatituum (Paris, 1559)

Alciato, Paradoja (1) [392]

Paradoxorum ad Pratum libri sex. Dispunctionum liber IIII. De eo quod interest liber unus (Lyon, 1537).

Alciato, De Presumpcionibus (1) [966]

tractatus de praesumptionibus cum annotationibus et argumentis (Lyon, 1551).

Alciato, De Reguli Iuris (1) [798]

Iudicarii processus compendium atque adeo Iuris utriusque praxis (Colonia 1555).

APIANO ALEJANDRINO

S Apiano Alexandrino (1) [271]

Historia de Apiano Alexandrino romano (1) [941]

Historia de todas las guerras civiles que vuo entre los romanos... agora nuevamente traduzida de latín en nuestro vulgar castellano, (Alcalá, 1536).

Triunfos de Apiano Alexandrino (1) [544]

Los trivmphos de Apiano (Valencia, 1522).

G1 Apiano Alexandrino (1) [395]

Historia de todas las guerras que uvo entre los romanos... agora nuevamente traduzida del latín en nuestro vulgar castellano (Alcalá de Henares, 1536).

ARGYROPULO, Iohannes

G2 Metaphisicas de Argiropolo (1) [632]

Aristoteles Physicorum seu de naturali auscultatione, libri octo, Ioanne Argyropulo et Francisco Vatablo interpretibus (Lyon, 1576).

ARISTOTELES

T Eticas de Aristóteles, traydas. (1) [145]

Liber ethicorum cum annotationibus et. S. Stapulensis (Lyon, 1535)

S Problemas de Aristóteles (1) [168]; (1) [1087]

Problemata Aristotelis cum commento. (Lyon 1572).

Opera de Aristóteles (1) [314]

Opera Aristóteles (Lyon, 1563)

Phisicos de Aristóteles (1) [884]

De physico auditu libri octo. Physicorum Aristotelis (Lyon, 1561)

Sententias Aristóteles (4) [313]

Aristoteles sententiae omnes undiquaque selectissimae. (Lyon, 1563)

G1 Opera Aristotellis (1) [399]

Opera Aristotelis (Lyon, 1563).

G2 Aristóteles, Ad Nicomimicus (1) [344]

Aristotelis de moribus ad Nicomachum libri decem (Basilea, 1566)

Dialéctica de Aristóteles (1) [762]; (1) [844]

Dialéctica (Salamanca, 1556)

Etica de Aristóteles, en toscano (1) [315]

Ethicorum Aristotelis (Venecia, 1576)

Phisica de Aristóteles (1) [549]

Physicorum Aristotelis (Lyon, 1561)

Lóxica de Aristóteles, 4^o (1) [997]

Aristotelis logicae ex accurata recognitione N. Grichii (Paris, 1558) 4^o

Metaphisica de Aristóteles (1) [1004]

Methaphisicorum (Lyon, 1579)

Opera Aristóteles (1) [879]

Opera (Lyon, 1589)

Políticas de Aristóteles (1) [654]

- Aristotelis politicorum libri Octo*
(gr.) (Paris, 1548)
- V Lógica de Aristóteles (1) [23]
Aristotelis logicae exaccurata tractationes omnes (Paris, 1558)
- Éticas de Aristóteles (1) [71]
Ethicorum Aristotelis (Lyon, 1561).
- Las obras de Aristóteles, en griego (1) [136]
Aristotelis opera omnia per Des. Erasmi Roretodamum (Gr.) (Basilea, 1550).
- ARNOBIUS, Jacobus (ARNOBIO AFRICANO)**
- S Jacobus Arnosius (1) [725]
Disputationum adversus gentes, libri VIII (Basilea, 1546).
- ATANASIO, san**
- S Opera Atanasi (2) [473]; (1) [917]
Athanasii... opera omnia, quae hactenus apud Latinorum officinas reperiri potuerunt (Basilea, 1564).
- AYRAULT, Pierre**
- G1 Erodiano, sobre el Decreto [693]
Petro Aerodii decretorum libri VI. Itemque liber singularis de origine et auctoritate rerum iudicatarum (Lyon, 1572).
- G2 Herodiano, sobre el Decreto (1) [852]; (1) [154]
Petri Aerodii decretorum libri VI. Itemque liber singularis de origine et de auctoritate rerum iudicatarum (Lyon, 1572).
- BALDUIN, François**
- G1 Francisci Balduvini (2) [686]
Francisci Balduvini Iustinianus sive de iure novo commentarium libri IIII (Basilea, 1560).
- BASILIO, San**
- S Exameron de Basilio (3) [166]
Hexameron Magni Basilii per Joannem Argyropolum e greco in latinum conversum. Orationes in Hexameron.
- Basilio, Super Isaías (1) [508]
B.Basilii... enarratio in Esaiam prophetam, ab usque principio ad finem sexti ac decimi capituli... (Paris, 1556).
- G1 Basilio, Super Ysaías (1) [315]
Opera omnia quae extant a Junio carnario et Adamo Fumano latinitate donata (Venecia, 1548).
- G2 Basilio, Sobre Ysaías (1) [46]
Enarratio in Esaiam prophetam, ab usque principio ad finem sexti ac decimi capituli (Paris, 1556)
- Basilio, Yn Exameron (1) [1068]
Yn Hexamenron (1) [1141]
In Exaameron homiliae XI. In psalmos homiliae XV. Aliae Homiliae Varias XXIX (Basilea, 1532)
- BOLZANIO, Urbano**
- V Arte de Urbano, en griego (1) [153]
Institutionum in linguam graecam grammaticam libri duo (Venecia 1545).
- BUDE, Guillaume**
- S Buda, in Pandectis (1) [449]
Epístolas de Budeo (1) [606]
Annotationes in pandectas. De asse et partibus eius, libri V epistolarum (Lyon, 1551).
- G1 Epístolas de Budeo (1) [368]
De asse et partibus eius, libri V epistolarum (Lyon, 1551).
- G2 Budeo, Yn Pandetas (1) [219]

Annotationes in Pandectas. De asse et partibus leies, libri V Epistolarum (Basilea, 1556).

Epístolas de Budeo (1) [440]

De asse et partibus eius, libri V Epistolarum (Lyon, 1551).

Gulilmo Budé y Francisco Hotomano (1) [224]

V Asis, Budeane (1) [80].

Anotationes in Pandectas. De asse et partibus eius, libri V Epistolarum (Lyon, 1551).

Los comentarios de Budeo in lingua greca (1) [17].

Commentarii linguae Graecae Gulielmo Budaeco auctore (Paris, 1548).

CALEPINO, Ambroggio

G1 Calepino, siete lenguas (1) [130]

Dictionarium adiestas sunt latinis dictionibus Hebraeae, Graecae, Gallicae, Italicae, Germanicae et Hispanicae. Accesserunt insignes loquendi modi (Lyon, 1581).

V Calepino (1) [39]

Dictionarium adiectae sunt latinis dictionibus hebraeae, graecae, Gallicae, Italicae, germanicae, et Hispanicae. Accesserunt insignes loquendi modi (Lyon, 1581).

CANINI, Angelo

G1 Angelo Cangino (1) [677]

Angeli Caninni, ellerismos, copiosissimi graecarum latinarumque vocum indicis accesione per Carolum hauboesium locupletatis (Paris, 1574).

CASILINI, Paolo Emilio

S Sillabario de Casilino (1) [56]

CASSIANUS BASSUS, Constantino

S Agricultura en ytaliano, de Constantino (2) [50]

Agricultura, italiano (2) [870]

Constantino Cesare, de notevoli et utilissimi ammaestramente dell agricultura de greco in volgare novamente tradotto (Venecia, 1549).

CENTENO, Amaro

G2 Historia de Oriente (17) [1231]

Historia de Cosas del Oriente (Córdoba, 1595).

CEPORINUS, Jacobus

V Arte de Çepriano, en griego (1) [152]

Compendium Grammaticae graecae (Colonia, 1537).

CHRYSOLORAS, Enmanuel

V Arte Crisolola, en griego (1) [163]

Arte de Crisola, en griego (1) [155]
Enmanuelis Chrysolorae... Graecae Grammaticae institutiones (Gr. et Lat.) (Paris, 1539).

CLEMENTE DE ALEJANDRIA

S Opera Clementes Alexandria (1) [719]
Omnia quae extant opera (Paris, 1572).

G2 Opera Clementi Alejandrini (1) [646]
Omnia quae extant opera (Paris, 1572).

CLENARD, Nicolás

S Arte Greca de Clenardo (2) [22]

Arte Griega de Clenardo, comento (1) [579]

Arte Griega de Clenardo (4) [797]

Artis de Clenardo (2) [1065]

Meditationes Griegas de Clenardo, 41 (2) [65]

- Meditationes graecanicae, in artem gramaticam* (Lyon, 1566) 41.
- V Arte Griega (1) [148]
Meditaciones griegas (1) [146]
Meditationes graecanicae, in artem gramaticam (Lyon, 1564).
- Arte de Grammatica Hebráica (1) [59]
Tabula in grammaticam haebraeam (Paris, 1559).
- G2 Arte Griego, con comentario (1) [655]
Annotationes renati Guillonis in grammaticam Graecam Clenardis (Lyon, 1558).
- Arte Griego de Clenardo (1) [489]; (1) [990]
Meditationes graecanicae, in artem gramaticam (Lyon, 1564).
- CRISPIN, Jean (Ioannes Crispinum)**³³
- T Juanes Trespinus (3) [15]
CIPRIANO, san
- S Opera Cypriani, folio (1) [97]
Opera (Paris, 1564).
- CIPRIANO, san**
- G2 Cipriano, Yn Salmo 130 (1) [299]
San Cipriano, (1) [124]; (1) [653]
Opera (Amberes, 1589).
- CIRILO, SAN, Obispo de Jerusalén**
- S Catechis Cirili (1) [726]
Catecheses illuminatorum Hierosolymis XVIII, et quinque mystagogycae... (Paris, 1564).
- G2 San Cirilo, (1) [35]
Cirilo, De Adoratione (1) [350]
De Adoratione in spiritu et veritate (Lyon, 1588).
- CONNANUS, Franciscus**
- G1 Opera Conani (1) [354]
Commentariorum iuris civilis libri X (Lyon, 1566).
- CORPUS IURIS**
- V La Istituta, en griego (1) [138]
Institutionum iuris civilis in graecam linguam per Theophilum Antecessorem olim traductae ac cura et studio Viglii Zuichemi primum in lucem aeditae (Gr. Paris, 1534).
- T Ystituta (1) [94]
Corpus iuris civilis instituttiones Iustiniani Instituta (Lyon, 1501).
- S Instituta parte primera (2) [677]
Instituta, en romance (2) [398]; (1) [749]
Instituta, grande (1) [1107]
Corpus Iuris Ciuilis Institutionis Iustiniani Instituta (Lyon, 1549).
- Nouela Justiniani (1) [595]
Nouelas de Justiniano (1) [892]
Novellarum Constitutionum domini Justiniani (Lyon, 1556-1558).
- G1 Derecho Civil(1) [279];
Instituta (1) [198]; en 81 (1) [400]
Ius civile emmendatum et perpetuis notis illustratum (Amberes, 1567) 81
Instituta Zibil (1) [178]; (1) [179]

³³ Se trata de un impresor muy activo durante la primera mitad del XVI. Entre sus impresiones de esta época podemos citar el muy difundido *Lexicon Graecolatinum*.

- Corpus iuris civilis Institutiones Iustiniani Instituta* (Lyon, 1549).
- Novelas de Justiniano (2) [459]
Novellae constitutiones (Basilea, 1576).
- G2 Derecho Cibil Digesto (2) [1047]
Corpus Iuris civilis Institutiones Iustiniani Instituta (Lyon 1501).
- Nobelarum Constituçione (1) [283]; (1) [458]
Novellarum constitutionum domini Justiniani (Lyon, 1556).
- CUJAS, Jacques**
- S Jacobi Coiaci, Super Codice (1) [510]
idem, Super Digestu (1) [511]
Commentaria super Institutionibus Iustinianis (Paris, 1579).
idem, De Noxialibus (1) [512]
idem, De Feudis (1) [513]
De Feudis libri V (Montreal, 1567).
- G1 Cujasios (2) [640]
Cajo, in Feudiis (1) [361]
De Feudis libri V. Quorum primus est Gerardi Nigri... (Monte Regalis, 1567).
- Jajio³⁴, sobre el Digesto (1) [360]
Paratitla in libros quinquaginta digestorum sev pandectarum imperatoris Iustiniani (Venecia, 1572).
- G2 Cujasio, Tractatus (1) [592]
Ad afridanum tractatus VIII (Colonia, 1588).
- Jacobi Cojacio, Yn Digestis (1) [1012]
Paratitla in libros quinquaginta digestorum (Colonia, 1595).
- Obras de Cujasio (4) [1166]
Commentaria super institutionibus Iustinianis (Paris, 1579)
- DEMOSTENES**
- S Oraciones Demóstenes (1) [586]
Orationes Olynthiacae et Philipippicae cum quibusdam aliis (Basilea, 1549)
- V Las oraciones de Demostele, en griego (1) [154]
Demosthenis Oratorum pars prima (tertia) corrigante Paulo Manutio Aldi Filio (Gr.) (Venecia, 1554).
- G2 Demóstenes, Oraciones (1) [674]
Demosthenis orationum (Basilea, 1547).
- DEVARIUS, Matthaei**
- G2 Mathei de Bario, De Particulis (1) [495]
Matthaei Devarii liber de graeca linguae particulis (Roma, 1588).
- DICTYS DE CRETA Y DARES FRIGIO**
- T Dictis Cretensys, de velo troyano, viejo (1) [84].
Dictys Cretensis et Daretis Phrygii, de bello troiano historia, (Basilea, 1541)
- DIONISIO AREOPAGITA**
- G1 Dionisio Areo[pagita] (1) [606]
Opera (Paris, 1569).
- G2 Dionisio Areopagita (1) [1136]
Opera (Lyon, 1585).

³⁴ Como otra posibilidad se nos ocurre la del jurista Ulrich Zasius, pero es imposible de determinarlo con certeza, ya que en Cujas coinciden títulos y fechas de edición de las obras mencionadas.

DIOSCORIDES PEDANIO

- S Dioscórides in 161 (2) [257]; in 81 (1) [659]

Pedani Dioscorides... De medica materia libri sex (Lyon, 1557) 81.

Dioscórides romance (1) [122]

- Dioscórides de Laguna (2) [352]; (1) [568]; (1) [947]

Pedani Dioscorides Anazarbeo, acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos. Traduzido de lengua griega en vulgar castellana por el doctor Andrés de Laguna (Salamanca, 1570).

- G1 Epítome de Laguna (1) [262]

Diascórides (1) [472]

Pedani Dioscórides Anazarbeo, acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos. Traduzido de lengua griega en vulgar castellana por el doctor Andrés de Laguna (Salamanca, 1570).

- G2 Dioscorides, en latín (1) [270]; (1) [1092]

Pedanni Dioscorides Anazarbei de Medicinali Materia libri sex (Lyon 1552).

DOROTHEUS, Archimandrita de Palestina

- S Sermones Dorotei (1) [274]

Sermones (Venecia, 1564).

- G2 Sermones Derothei (1) [764]

Sermones (Venecia, 1595).

DUARENO, Francesco

- G1 Francisco Duareno, In Feudis (1) [535]

Commentarius in consuetudines feudorum (Colonia, 1564).

- G2 Duareno, Super Feudis, (1) [159];

- (1) [422]; (1) [843]

Commentarius in consuetudines feudorum (Colonia, 1584)

DU FAUR DE SAINT JORRY, Pierre

- G2 Semetrium Petro Fabio (1) [132]

Liber semestrium tertius cui nunc primum accessit graecorum verborum interpretatio latina (Lyon, 1595).

- Pronóstico Petro Fabii (1) [494]

Agonisticon... sive de reathletica ludisque veterum gymnics, musicis, atque circensibus spicilegiorum tractatus (Lyon, 1595).

Epigramas de poetas griegos, un cuerpo de los (1) [145]

- V *Florilegium diversorum epigrammatum veterum in septem libros divisum graecae cura Herr. Stephani*

ESOPO

- V Fabulas en griego y otras obras incorporadas en el mismo (1) [151]

Aesopi Phrygis fabulae graecae et latine cum aliis quibusdam opusculis (Gr. lati. (Paris, 1549).

- S Fábulas de Esopo, en 161 (6) [309]

Aesopi Phrygis fabulae graecae et latinis (Amberes, 1567) 161

- G1 Fabularios de Ysopo (2) [467]; (4) [623]

Las fabulas del clarissimo y sabio fabulador Ysopo (Amberes, 1546).

EUCLIDES

- G2 Euclides (2) [228][

Los seis libros primeros de la Geometría de Euclides traduzidos en lengua española por Rodrigo Çamorano (Sevilla, 1576).

EUSEBIO DE CESAREA

S Historia Eclesiástica Eusebi (1) [910]

Historia de la Yglesia que llama Ecclesiastica y Tripartita (Coimbra, 1554).

Quadragesimal de Eusebio (1) [740]
Homiliae in evangeliae quae cunctis diebus dominicis totius anni ac feriis quadragesimalibus legi solent (Paris, 1554).

Quinta parte de Eusebio (1) [498]
Aquí comienza la quinta parte del comento de Eusebio... a las fábulas de Tutholoni (Salamanca, 1507).

G1 Obras de Eusebio (1) [573]
Historia Eclesiastica de Eusebio (2) [276]
Ecclesiasticae Historiae libri X (Colonia, 1570).

G2 Comedias de Eusebio (1) [1162]
Comento e exposicion de Eusebio de las Chronicas de tiempos (Salamanca, 1506-1507).

Historia Eclesiástica (1) [598]
Historiae ecclesiasticae scriptores graeci

EUSEBIO DE EMESA (Emisenus)

G1 Eusebio Niseno, Videlicet (2) [506]
Divi Eusebii Emiseni... opera, videlicet, homiliae in evangelia, quae cunctis diebus dominicis totius anni, acteriis quadragesimalibus legi solent (Paris, 1575).

G2 Eusebio Niceno, Opera (1) [327]
Eusebio Niceno, Sermones (1) [198]
Eusebio, Homelias (1) [216]
Opera videlicet, homiliae in Evan-

gelia quae cunctis diebus Dominicis totius anni (Paris, 1575).

EUTHIMIO ZIGABENO

G1 Eutimio (1) [647]
Euthymii monachi Zigaboni commentarii in omnes psalmos a greco in latinum conversi per R.D. Philippum Saulum (Lyon, 1573).

G2 Eutimio, Yn Psalmos (1) [90]
Commentaria in omnes psalmos a Graeco in Latinum conversi per R.D. Philippum Saulum (Lyon, 1573).

Panoplias Eutimio (1) [800]
Orthodoxae fidei dogmatica Panoplia... nunc primum per Petrum franciscum Zinum e Graeco translata (Lyon, 1556).

Eutimio, Ortodoxa (1) [797]
Orthodoxae fidei dogmatica (Venecia, 1555).

G2 Fabro, sobre la Istituta (1) [927]
Fabro viexo (1) [929]
In quattuor libros Institutionem D. Iustiniani imperatoris Lectura (Lyon, 1548).

FORCADEL, Etienne

G2 Forcatulibus, De Serbitutibus (1) [235]
In titulum Digestorum de servitutibus succincta explicatio (Paris, 1578).

FILALTEO, Lucillo

G2 Lucilo, De Anima (1) [1205]
Lucillos, De Anima (1) [945]
Lucilii Philalthaei... in libros tres Aristotelis de Anima commentaria absolutissime (Turin, 1579).

FILELFO, Francesco

V Oraciones de Francisco Filelfo (1) [99]

- Orationes (Paris, 1515).*
- FREGOSO, Antonio Fileremo**
- S Risa y Planto (2) [631]
Rissa y Planto de Democrito y Heráclito... (Valladolid, 1554).
- GALENO, Claudio**
- S Arte Curatiua (1) [666]
De Arte Curativa (Paris, 1528).
- Isagoge Galeni (1) [261]
- Sigagoje medico (3) [665]
Medicorum scholia, hoc est, Claudii Galeni isagoge sive medicus, eiusdem definitionum medicinalium liber (Basilea, 1537).
- Opera Galeni, folio, con la tabla de Antonio Musa (1) [176]
Opera Omnia (Venecia, 1541)
- G2 Aphorismo de Galeno (1) [1082]
- Galeno, Vrinis (1) [253]; (1) [660]; (1) [1045]
De Vrinis, liber spurius (Valencia, 1553).
- Galeno, de Febrius (1) [309]
In Libros de Febribus commentarius (Lyon, 1561).
- Ypócratis, Yn Galeno (1) [1114]
In Hippocratis librum de natura hominis commentarios (Lyon, 1570)³⁵
- Ysagoge medice (1) [355]
Medicorum Scholia hoc est Claudii galeni isagoge sive medicus eiusdem definitionum medicinalium liber (Basilea, 1587).
- GAZA, Theodorus**
- V El arte griega de Theodorus Gaza (19) [150]
Institutiones grammaticae libri quatuor (Paris, 1539).
- GREGORIO NACIANCENO, san**
- G2 Gregorio Nacianceno (1) [207]
Gregorio Nacianceno, Opera (1) [438]
Opera (Paris, 1583).
- GREGORIO NISENO, san**
- S Catecismo de Gregorio Niseno (1) [64]; (2) [716]
Liber qui catecheticus maior inscribitur (Paris, 1568).
- Opera Gregori Niseni (1) [254]
Opera omnia (Basilea, 1562)
- G1 Opera Gregorio Niseno [330]
Opera (Basilea, 1571)
- G2 Gregoreo Niseno (1) [91]
Opera omnia (Basilea, 1562)
- Catecismo Gregorio Niseno (1) [399]; (1) [769]
- HELIODORO**
- S De Agines y Clariquea (1) [750]
De Agenes y Clarique (1) [780]
Historia Ethiopica (1) [776]
Historia Ethiopica de Theagenes y Clariclea (Toledo, 1563).
- G1 Heliodoro (10) [15]
Historia de Elidoro (1) [468]
Historia Ethiopica de Theagenes y Clariclea (Toledo, 1563).
- HESEQUIO DE JERUSALEN**
- G1 Izichi, in Leviticum (1) [526]
Isychii presbyteri Hierosolymorum in Leviticum libri septem (Basilea, 1527)
- G2 Ysiquis, yn Libiticum (1) [472]

³⁵ Se trata evidentemente de una obra de Galeno que comienzan con *In Hippocratis...*

Isychii presbyterii Hierosolymorum yn Leviticum libri septem (Basilea, 1527).

HOMERO

S Opera Omeri, primera parte (1) [1032]

Opera graeco latina nunc extant omnia hoc est Ilias (Basilea, 1567).

V Obras de Omero, en griego (1) [139]

obras de Omero en tablas pequeñas con cintas (1) [141]

Opera Graeco Latina nunc extant omnia hoc est Ilias... (Gr. et lat.) (Basilea, 1561).

Clisias de Omero (1) [144]

De la Ulyxea de Homero (Salamanca, 1550).

HOTMAN, Franciscus

S Francisci Otamani (1) [276]

In quattuor libros Institutionum iuris civilis (Lyon, 1567).

Otamano, De eo quod Interes et Demora (1) [440]

Otomanus, Super Sex Lexes (2) [615]

In sex leges obscurissimas commentariorum (Lyon, 1564).

G1 Otomanos (2) [683]

Dialéctica de Francisco Otomano (1) [490]

Dialectica Institutionis libri III (Ginebra, 1573).

G2 Hotomano, de Testamento³⁶ (1) [678]

De legibus Populi Romani liber

(Basilea, 1557).

Hotomano, Dialectica (1) [867]

Dialectica Institutionis libri III (Ginebra, 1573).

Hotomano, sobre la Ystituta (1) [543]; (1) [638]

Commentarium in quatuor libros Institutionum Iuris Civilis (Venecia, 1569).

Hotomano, de Vsuris (1) [583]

De usuris libro duo (Lyon, 1551)

Gulilmo Budé y Francisco Hotomano (1) [224]

ISOCRATES

G1 Ysocrates, de la Gobernación (2) [425]

Isocrates de la Gobernación del Reino. Al rey Nicocles Agapeto... traducidos de lengua griega en castellana y dirigidos al emperador Maximiliano II por el secretario Diego Gracián (Salamanca, 1570).

V Ysocrates (1) [157]

Isocratis scripta, quae nunc extant omnia... (Basilea, 1558).

JENOFONTE

S Jenofontis Philosofo (1) [896]

Xenophontis et imperatoris et philosophi clarissimi omnia quae exelant opera... (Basilea, 1569).

Xenofonte (1) [461]

Opera (Basilea, 1555)

G2 Jenophonte (1) [347]; griego (1) [1122]; (1) [1123]

Opera (Basilea, 1555).

Xenophontis quae extant opera (Gr.) (Ginebra, 1581).

V Genofonte (1) [158]

³⁶ Creemos que formaría parte de la obra que citamos.

Opera, (Basilea, 1555).

**JOHANNES GRAMMATICUS
PHILOPONUS**

G2 Juanes Gramatico, de Eternitate (1) [648]

Ioannes Grammaticus Philoponus Alexandrinus in Procli Diadochi duodeviginti argumenti de mundi aeternitate... (Lyon, 1557).

JOSEFO, Flavio

S Josepho, primera parte (1) [1000]
Josepho, de Belo Judaico, los siete libros... (Sevilla, 1536).

G1 (...) De Antiquitates (...) [412]
Flavii Josephi, de Antiquitate Iudaeorum contra Appionem grammaticum Alexandrinum ad Epaphroditum (Colonia, 1524).

G2 Compendio Joseph, Judei (1) [377]
Guerra de los Judíos (Amberes, 1557).

JUAN CLIMACO, san

S Clímacos (2) [10]; (8) [375]
Joanis Climacus (21) [291]
Juanes Climacus (1) [830]
Libro de san Juan Clímaco llamado Escala Espiritual (Lisboa, 1562).

G1 San Juan Clímaco (6) [496]
San Juan [Clímaco] (2) [217]
Libro de San Juan Clímaco llamado Escala Spiritual (Alcalá de Henares, 1576).

JUAN CRISOSTOMO, San

G1 Opera Grisóstomo (1) [273]
Opera (Venecia, 1583).
V Sant Juan Grisostomo, sobre la epístola ad Galatas (1) [16]
Commentarius et homiliae in Epistolam Pauli ad Philemonem,

ad Galatas et ad Hebraeos

San Juan Grisóstomo (1) [121]

JUAN DAMASCENO, san

S Joanis Damasceni, De Imaginibus (1) [76]; (1) [247]

Libri tres apologeticii aduersus eos qui sanctas imagines traducunt et criminantur (Paris, 1555).

G1 Opera Damasceni (1) [353]; (1) [366]
Opera (Paris, 1577)

G2 San Juan Damaceno (2) [87]
Opera (Paris, 1577)

JULIANO, Emperador de Roma

S Juliano, Super Instituta (1) [597]
Julianus Patritius, Super Instituta (2) [616]
Opera omnia (Paris, 1583)

G2 Juliano Patriçio (1) [715]; (1) [727]

JUSTINO, San

G1 Opera Justino (1) [167]
Opera omnia per Sigismundum Gelenium a Graeco in Latinum conversa: nunc vero denuo recognita et emendata (Paris, 1575).

LACTANCIO FIRMIANO, Lucio Celio

S Lactantio Firmiano, primera parte (2) [164]; (1) [993]
Diuiinarum Institutionum libri VII (Paris, 1565).

Lactantio Firmiano, supra sententias Elegantissimas (2) [801]
Opera Lactanti Firmiano [1085]
Opera (Paris, 1513)

G1 Lactancio Firmiano (2) [469]; (1) [541]; (3) [590]
Divinarum Institutionum libri VII (Paris, 1565).

G2 Lactancio Firmiano (2) [1152]

- Divinarum Institutionum libri VII*
(Lyon, 1594).
- V Latancio Firmiano (1) [12]
Divinarum Institutionum, libri VII
(Paris, 1565).
- LE CARON, Louis**
- G2 De Berborum Obligatione (1) [675]
Ad tit, de Verborum Obligatione
libri XIV Digestorum scholia eius-
dem de iurisdictione et imperio
libellis (Paris, 1554).
- G2 Libros griegos** (2) [1264]
- LONGOLIUS, Gilbertus**
- G1 Lesicon Greco (1) [351]
Lexicon graecolatinum...(Colonia,
1533).
- LUCIANO DE SAMOSATA**
- G2 Luciano Camontatencis (1) [560]
Luciani Samosatensis, opera quae
quidem extant (Lyon, 1549).
- V Luçiano, en griego (1) [137]
Luçiano (1) [159]
Luciani Samosatensis opera, quae
extant omnia graece et latine in qua-
tuor tomos divisa (Basilea, 1563).
- Diálogos de Luçiano, en griego (1)
[140]
Luciano samosatensis Dialogi et
alia multa opera (Gr.) (Venecia,
1522).
- LUCIFERO, obispo de Cagliari**
- S Luciferi episcopi (1) [272]
Luciferi Episcopi Calaritani ad
Constantionum Constantini mag-
ni F. Imp. Aug. Opuscula (Paris,
1568).
- G1 Luçifero episcopo (1) [495]
Opuscula (Paris, 1568).
- G2 Luciferio, Opuscula (1) [190]
Opuscula, (Paris, 1568).
- MAL LARA, Juan de**
- S Sintaxis de Malara. (1) [412]; (1) [789]
In syntaxin scholia (Sevilla, 1567).
- MAL LARA, Juan de**
- G1 Refranes de Malara (1) [30]
La filosofia vulgar (Sevilla, 1568).
- MARSILIIS, Hipólito de**
- T Obras de Ypolito por encuadernar
(1) [1]
Ypolito de Marsylis, en pargamino
(1) [76]
Grimana D. Hippolyti de Marsi-
liis... elegans et accuratus rubri-
cae de questinibus in digesto novo
commentarius (Lyon, 1538).
- MEETKERCKE, Adolph van**
- S Adolpho, de Pronuntiatione (3) [143]
De veteri et recta pronuntiatione
lingua e graecae commentarios
(Brujas, 1565).
- G2 Adolphi Mequelchi (1) [156]
Adolphi Mekerchi de veteri et rec-
ta pronuntiatione linguae Graecae
commentarius (Amberes, 1570).
- MENA, Fernando de**
- S Mena, De Pulsibus (1) [591]
Claudii Galeni. De pulsibus ad
tyrones liber; a graeco in latinum
sermonem conversus, per Ferdinam
Menam (Alcalá de Henares, 1553).
- MOSCO SICULO**
- S Moschi Siculi (4) [43]
Moschi Siculi et Bionis Smyrnae
idylia quae quidem exstant om-
nia, hactenus non edita accessit
Phanoclis elegia, et alia Propertii
(Brujas, 1565).

MOSCHOPULUS, Emanuel

G1 Orações Moscone (2) [682]
*Manuel Moschopolis de ratione
examinandae orationis libellus
(Gr.) (Paris, 1545).*

V Manuel Moscopulio, de rationes
animan de orationes (1) [161]
*Manuel Moschopolis de ratione
examinandae orationis libellus
(Gr.) (Paris, 1545).*

MÜNSTER, Sebastián

G1 [Diccionario] de Tres Lenguas [674]
*Dictionarium trilingue in quo sci-
licet latinus vocabilis in ordinem
alphabeticum difestis repondent
graeca et hebraica (Basilea, 1543).*

G2 Ditionario de Tres Lenguas (1)
[1050]
*Dictionarium trilingue in quo sci-
licet latinus vocabilis in ordinem
alphabeticum difestis respondent
graeca et hebraica (Basilea, 1543).*

**NUÑEZ DE GUZMAN, Hernán,
El Pinciano**

S Opera Piciani (1) [935]
*Observationes Fredinandi Pintia-
ni... in loca obscura, aut deprava-
ta, historia naturales C. Plinii
(Salamanca, 1544).*

G1 Refranes del Comendador (2) [316]
*Refranes o proverbios en romance
que nuevamente corrigió y glissó
el comendador Hernán Núñez...
(Salamanca, 1555).*

**OLYMPIODORUS, diácono ale-
jandrino**

S Olinpiadori, Super Methueos, en
griego (1) [255]
Olympiadori philosophi Alexand-

*rii in Meteora Aristotelis commen-
tario I. Gramatici Philoponi scho-
lia in primi. Meteorum Aristotelis
(Venecia, 1551).*

ONOSANDRO, Platónico César

S De Re Militari (4) [113]; (3) [638]
De re Militari, (Barcelona, 1567)

ORIGENES ADAMANTI

G1 Origenes (1) [388]
Operum (Paris, 1572)

V Obras de Origenes (1) [5]
Operum (Basilea, 1557)

PAGNINIS, Sante

V Hisagoge de Santis Pagnino (1) [8]
Hisagogi Santi Espanini, en griego
(1) [142]
*Eiusdem isagogae ad mysticae
sacrae scripturae sensus libri
XVIII (Lyon, 1536).*

PINDARO

G2 Pindaro (1) [1117]
*Pindaro, Olympia, Nemea, Phytia,
Isthmia (Lyon, 1598).*

V Pindalo, poeta, en griego (1) [147]
*Pindaro, Olympia, Nemea, Pythia,
Isthmia (Gr.) (Frankfurt, 1542).*

PLATEA, Johannes de

G1 Platea sobre la Instituta (1) [404]
*Commentaria in quattuor libros
institutionum... cum additionibus
adiunctis per... (Lyon, 1516).*

PRISCIANO, Gramático

V Grammatica de Priçiano (1) [101]
*Prisciani Cesariensis Institutio-
nes Grammaticae (Paris, 1516).*

**QUINZIANO STOA, Giovanni
Francesco**

V Quinciano Estoa (1) [69]
Ioanni F. Quintiani Stoeae... de sy-

llabarum quantitate epographiae sex... eiusdem ars brevissima et de aliquibus cuestioni generibus ac de omnibus heroici carminis speciebus (Venecia, 1519.)

RAVIUS TEXTOR, Johannes

S Cornucopia Joannis Rauisii (1) [325]
Cornucopiae Epitome (Lyon, 1560).

Officine Joannis Ravasis (1) [231]
Officinae Ioannis Ravisii Textoris Epitome (Lyon, 1560).

G1 Epitome Testoris (1) [492]
Officinae Ioannis Ravisii textoris epitome (Lyon, 1560).

G2 Epiteta Textoris (1) [226]
Officinae Ioannis Ravissi Textoris Epitome (Lyon, 1585)

RAEVARDUS, Iacobus

G2 Rebardus, De Reguli Juris (1) [799]
Ribardo, In Pandetas (1) [305]
Iacobi Raevardi, in commentarium ad titulum pandectae de diversis regulis iuris antiqui (Amberes, 1568).

REBUFFE, Jacques

G2 Tractatus de Rebufo (1) [250]
Tractatus concordatorum quae inter Sanctiss. D. Nostrum Papam Leonem X... (Lyon, 1576).

De Verborum Rerum (1) [463]

Rebufo, de Verborum significaciones (1) [281]

De Berborum Significatione (1) [196]; (1) [868]

In tit. dig. de verborum et rerum significatione commentaria amplissima (Lyon, 1586).

REBUFFE, Pierre

G1 Practica Rebuffo (1) [280]
Lecturas super tribus ultimis libris Codicis (Turín 1591).

G2 Rebufo, de Tratatatus Nomine Poses (1) [182]

Tractatus Nominationum et de Pacificis possessio (Paris, 1551).

Pratica de Rebufo (1) [255]

Tratatatus Petri Rebufo (1) [613]

Rebufo, Tratatatus Vari (1) [652]

Tratatatus Bari, Rebufi (1) [942]

Tratatatus Vari de Rebuf (1) [896]

Tractatus Varii (Lyon, 1581)

Constitutiones Galie Dibersorum (1) [915]

Commentarii in Constitutiones Regias Gallicas (Lyon, 1586).

RIPA, Franciscus Johannes

G1 Opera Ripa, Torín (1) [143]
Commentaria ad ius canonicum/ ad ius civile (Turín, 1574).

G2 Franciscus Ripa, Letura (1) [872]
Ripa, super el 21 de los Decretales (1) [618]

Responsa in quinque libros Decretalium, in ff. vetus Infortiatum (Venecia, 1575).

Francisco Ripa, Yn Cibile (1) [952]
Commentaria ad ius civile (Lyon, 1585).

Francisco, De Peste (1) [803]; (1) [810]; (1) [1110]

Ioannis Francisci a Ripa Papiensis commentaria ad ius canonicum, item tractatus de peste et responsa (Lyon, 1585).

V **Salterio de Daud, en griego** (1) [164]

SEVERIANUS, Julio

- S Julio Severino Brigiano (1) [945]
*Julii Severiani Syntamata Rhetoric-
er (Lyon, 1584).*

STOBAEUS, Johannes

- S Sententias Stouei, primera parte (1)
[1015]
*Sententiae. Ex thesauris Graeco-
rum delectae A.C. Gesnero in la-
tinum sermonem traductae (Paris,
1557).*

SUSENBROTUS, Joannes

- S Gramática de Junes Susambrotum
(2) [218]
Gramática Jusinbrotus (1) [894]
*Epitome troporum ac schematum
et grammaticorum et rhetorem
(Zurich, 1577).*

- G2 Susenbroti, Gramática (1) [155]
*Epitome troporum ac schematum
et grammaticorum et rhetorum
(Zurich, 1577).*

THEODORETO, obispo de Ciro

- S Opera Theodoret (1) [932]
Opera (Colonia, 1567)
Theodoretus, De Cura Graecarum
Afectis (1) [458]
*De curatione graecarum affectio-
num libri duodecim (Paris, 1519).*
Theodoretus, Super Psalmos (1) [240]
Theodoretus, In Psalmus (1) [635]
*B. Theodoret (episcopi) Cyrensis
in Cantica Cantorum explanatio
(Roma, 1563).*
Theodoretus, In Acta Apostolorum
(1) [454]
*B.T. Cyrensis Ep. in quatordecim
S. Pauli epistolas commentarius
nunc primam latine versus Gen-*

*tiano Heveto Aurelio interprete
(Florenzia, 1552).*

- G1 Opera Teodoret (1) [324]
Opera (Colonia, 1573)
G2 Sermones de Theodoret (2) [20]
*De providentia sermones decem
(Roma, 1545).*
Theodoret, yn Pauli (1) [1040]
*In quatordecim Sancti Pauli epis-
tolas commentarius nunc primum
latine versus (Florenzia, 1552).*

**TEOFILACTO, arzobispo de Bul-
garia**

- G1 Spera Theophilato (2) [182]
Teofilato, in apostolorum (1) [310]
*In Acta Apostolorum (Colonia,
1567).*
G2 Theophilato yn Evangelia (1) [11];
(1) [434]; (1) [508]
*In quattuor Evangelia enarratio-
nes (Colonia, 1541).*
Theophilato, Yn Pauli (1) [328]
*In omnes divi Pauli Apostoli Episto-
las enarrationes (Amberes, 1564).*

THEOPHILUS

- S Teófilo, Super Instituta, parte pri-
mera (1) [680]
*Institutiones iuris civilis in grae-
cae linguae per Theophilum An-
tecessorem olim traductae (Par-
is, 1534).*
G1 Instituta Teofilo (1) [611]
*Institutiones iuris civilis in grae-
cae linguae per Theophilum an-
tecessorem olim traductae.*

**TRAPEZUNTIUS (TREBISON-
DA), Georgius**

- V Georgio Trapezuntio, de Rethorica
(1) [58]

Rhetoricorum libri quinque (Lyon, 1547).

VERGARA, Francisco de

V Arte de Vergara (1) [160]

De graecae linguae grammatica libri quinque. opus nunc primum natum et excusam (Alcalá de Henares, 1537).

VIGELIUS, Nicolaus

G2 Ynstituta Vigeli (1) [163]

Metudo Juris, Vigeli (1) [923]

Methodus iuris civilis universi (Basilea, 1573).

Partitiones Iuris (1) [274]

Partitiones Iuris Civilis (Basilea, 1568-1571).

VIVIEN, Joris

G2 Tabularum Ynstitutione (1) [391]

Schematismorum seu tabularum institutoriarum in quattuor libros Institutionum Iuris Civili d. Iustitiani (Colonia, 1571).

V **Vocabulario griego** (1) [143]

V **Uocabulario griego, quarto, de ados** (1) [144]

WESEMBECIUS, Matthaeus

G2 Ubensibequi, yn Pandetas (1) [451]

Paratitla in pandectas iuris civilis (Basilea, 1563).

ZUICHEMIUS FRISIUS, Viglio

G2 Biglio, sobre la Ynstituta (1) [498]

Viglio, la Ynstituta (1) [220]

Viglio, sobre la Ynstituta (6) [286]; (1) [400]; (1) [563]; (1) [1051]; (1) [1128]

Viglio, sobre lastituta (1) [860]

Viglios, la Ibstituta (1) [1269]

Commentaria in X Tit. Institutionum (Basillea, 1542).

Autores bizantinos en los planes de estudio del seminario conciliar de Granada

I. Aspectos históricos.

Los Seminarios propiamente tales surgieron del Concilio de Trento. Antes quienes aspiraban al sacerdocio tenían que acudir a cualquiera de los Colegios existentes, donde, aparte de la instrucción académica, recibían una formación que les preparaba para acceder a las órdenes sagradas.

Los Colegios eran de muy distinta índole. Los había particulares, de Órdenes religiosas, de Órdenes militares y, sobre todo, universitarios. Éstos, a su vez, podían ser seculares o clericales. El Colegio universitario secular admitía a estudiantes de todas las Facultades (Artes, Teología, Derecho y Medicina) aunque con predominio, al principio, de teólogos y canonistas. El Colegio universitario clerical era aquel que se fundaba de modo exclusivo para clérigos, si bien más tarde en algunos de ellos se admitieran entre sus becarios a otros estudiantes laicos¹.

Junto a ellos estaban los propiamente eclesiásticos. Estos eran Colegios de la Iglesia y para la Iglesia, es decir, fundados por la institución eclesiástica para formar clérigos. Tenían su origen en la Edad Media, desde cuya época la mayor parte de las Catedrales, y algunas Iglesias colegiales, solían tener una casa, en la que se daba acogida a un grupo, poco numeroso, de niños y jóvenes para el servicio del coro y el altar y, en el tiempo que les quedaba libre, se dedicaban al estudio de la gramática latina, la música y la ciencia sagrada, que les disponía para acceder al estado clerical².

Durante la Edad Media se producen las primeras experiencias, aunque esporádicas, en este campo. Así había que destacar la creación en Sevilla de la escuela palacio por San Isidoro o las disposiciones emanadas de Concilios y Sínodos provinciales que daban disposiciones para regular la vida de los sacerdotes y el modo más adecuado de prepararse a las órdenes sagradas, sin que por ello llegaran nunca a establecer

¹ F. Martín Hernández, *La formación clerical en los Colegios universitarios españoles (1371-1563)*, Vitoria, Edit. Eset, 1961.

² M. A. López Rodríguez, *El Real Colegio Seminario de San Fernando de la Capilla Real de Granada*, Granada, 1997.

una regla fija y determinada de formación. Ésta quedaba reducida a las escuelas catedralicias de las diócesis y a los claustros conventuales, que, si tuvieron una época de florecimiento.

A partir del siglo XI –a imitación de las Escuelas monacales que habían surgido durante la Alta Edad Media para la formación de los monjes– los Obispos o los Cabildos crean Escuelas en las Catedrales dirigidas por el Canónigo Maestrescuela. Son las Escuelas catedralicias. En ellas el protagonismo es de los Canónigos porque uno de ellos dirige la Escuela y porque, normalmente, están financiadas por la Mesa Capitular. Sus alumnos son, casi siempre, Beneficiados, mozos y niños de coro al servicio de los Canónigos. Se pretende, esencialmente, preparar al futuro clero diocesano y proporcionar un cierto nivel cultural.

Dentro de estas instituciones docentes sobresalen las llamadas Escuelas o Cátedras de Gramática que tendrán como objetivo servir de fundamento para los estudios posteriores. Primero se enseña a leer, escribir y contar. Luego la gramática que supone leer comprensivamente, conociendo la función de los vocablos y la estructura de las frases³. Estas materias se completaban con el estudio de la lengua latina y de los autores clásicos. Al frente de ella estaba un Maestro o Preceptor, también llamado Lector. Los alumnos eran adolescentes que habían superado los estudios de las primeras letras. Una vez concluidos los mismos, podían pasar a otras Facultades o bien podían obtener las primeras Órdenes dentro de la carrera eclesiástica.

Cuando surgen los primeros movimientos de reforma, la Iglesia se va dando cuenta de la necesidad, que tenía de formar adecuadamente a los aspirantes al sacerdocio, de aquí que pronto empezaron a resurgir en España una larga serie de Colegios sacerdotales, entre los que tuvo un momento de suma trascendencia el Colegio de San Cecilio de Granada, que había fundado en esta ciudad, en 1492, su primer Arzobispo fray Hernando de Talavera.

Unos años antes, en 1476, el arcediano Juan López de Medina, había establecido una especie de Colegio-Convento sacerdotal en Sigüenza, que recogía a doce clérigos pobres, todos ellos ordenados de tonsura y no de otra orden. A imitación de éste se crea en 1485, en Toledo, otro seminario-colegio cuyo fundador fue el canónigo Francisco Álvarez de Toledo. El ejemplo de estas primeras fundaciones iba a cundir de manera sorprendente en todo el ámbito reformista sacerdotal de España, tanto, que llegaría a presentarse como caso único en la Iglesia de aquellos años pretridentinos. Así, tenemos los de Salamanca (a 1517), Santa María de Burgos (a 1517), el de Fonseca de Santiago

³ M. A. González García, “La Cátedra de Gramática de la Catedral de Orense”, *Memoria Ecclesiae XII*. Oviedo, Asociación de Archiveros Eclesiásticos de la Iglesia de España, 1998, págs. 71-82; F. González Cuesta, “La Cátedra de Gramática de Plasencia (1468-852)”, *Memoria Ecclesiae XII*, Oviedo, Asociación de Archiveros Eclesiásticos de la Iglesia de España, 1998, págs. 105-125; I. Velo Pensado, “La Cátedra de Gramática de La Coruña en la Colegiata”, *Memoria Ecclesiae XII*, Oviedo, Asociación de Archiveros Eclesiásticos de la Iglesia de España, 1998, págs. 83-104.

de Compostela (a 1522) y la misma tendencia sacerdotal de la Universidad de Alcalá. Este mosaico quedará completado con las realizaciones de San Juan de Ávila y Santo Tomás de Villanueva con sus seminarios de Andalucía y Valencia⁴.

Encuadrado en este ambiente podemos darnos cuenta de la importancia que tendrá el Colegio Eclesiástico de Granada. En un principio, a semejanza del de Toledo, se dedica a la mera educación de un número determinado de chicos, que se dedicaban al servicio del culto divino en la Catedral. Con el tiempo, se iba a convertir en uno de los Seminarios modelos, no ya sólo de nuestra patria, sino también de la misma Iglesia.

Conocida es, por otra parte, la presencia del Arzobispo granadino Pedro Guerrero en las últimas etapas del Concilio de Trento, cuando reinaba en todas las mentes la idea de la fundación de Seminarios. Poco antes, en 1547, él mismo había dado unas Constituciones nuevas a su Colegio de Granada, y no es extraño que tanto éstas, como las experiencias que sobre tales Seminarios había recibido de su gran amigo el maestro Ávila, habrían de influir en la opinión de los asistentes al Concilio, a la par si cabe de las que ya iban aportando tanto el Cardenal Pole, como los Colegios recién fundados de la Compañía⁵.

Como es conocido por todos, el Concilio tridentino no hizo sino recoger, dándole legislación canónica y haciéndola extensiva a la Iglesia Universal, una serie de experiencias que se habían venido realizando hasta entonces en diversos países y de manera especial en España.

El Decreto *Pro Seminariis* del Concilio de Trento, dado a conocer en el canon XVIII de la sesión XXIII *De reformatione supra abusibus Sacramenti Ordinis* del 15 de Julio de 1563, sobre la fundación de los Seminarios, vino a ser, en frase de Pío V, la disposición más importante, la más providencial y útil que pudo ordenar el Concilio, bastaba ella sola para recompensar de las fatigas y molestias que hubiera podido producir su celebración. De aquí, el interés que mostraron los Papas para que fueran establecidos en todas las diócesis del mundo⁶.

Los Seminarios buscaron desde un principio actuar y aún exigir todavía más la misma reforma. En esta época no se preocupan mucho por los estudios: unos años de Gramática, dos o tres de Moral y Teología, algo de Canto, Ceremonias y Cómputo y un tanto de Sagrada Escritura. Más que Seminarios, aquello semejaba un colegio de gramáticos donde recibían instrucción religiosa un contado número de estudiantes, no muchos, pues las becas eran pocas y no se admitían entonces externos.

Durante la centuria siguiente los Seminarios sufrieron, al igual que el resto de la sociedad, un periodo de derrota, agotamiento y decadencia.

⁴ F. Martín Hernández, *Un seminario español pretridentino. El Real Colegio eclesiástico de San Cecilio de Granada (1492-1842)*, Valladolid, Universidad, 1960.

⁵ Aldea, Marín y Vives, *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, Madrid, Instituto Enrique Florez, 1972-1975, vol. 4, págs. 2.422-2.429.

⁶ *Estatutos y Plan de estudios del Seminario conciliar episcopal de San Bartholome de la ciudad de Cádiz...*, Cádiz, Imprenta de Juan Ximénez Carreño, 1787, págs. 3-19.

Con la llegada de la Ilustración se inicia una época de gran florecimiento para esta institución gracias a la reforma introducida por la Institución de los Píos Operarios Evangélicos que retoman la línea reformadora en la formación sacerdotal de San Juan de Ávila y a las nuevas directrices pedagógicas y de espiritualidad de la Escuela Sacerdotal francesa (sobre todo con San Vicente de Paúl) que tiende a un mayor rendimiento pedagógico y espiritual en la formación seminarística, con un estudio serio de la vocación, un clima más familiar, prácticas piadosas adecuadas, aunque exigentes y conservadoras, y nuevos aires de comprensión y humanismo.

A lo largo del siglo, cuando está medio hacer la Universidad moderna y casi derrumbados los Colegios Universitarios, el Seminario llega a un primer plano en la vida educativa de la nación. Por él pasan muchos jóvenes y las mentes ilustradas de la época lo utilizan como campo de experiencias de su fervor pedagógico.

Es verdad que Carlos III y sus ministros buscaban en el clero aliados que les ayudaran a mantener sus ideas regalistas contra la Curia Romana, pero también pretendían hacer un clero ilustrado y buenos pastores de almas. Es la época de la fundación de los Seminarios de Pamplona, Barcelona y Sigüenza cuyas Constituciones seguirán las disposiciones tridentinas y las nuevas corrientes ilustradas.

Tras la expulsión de los jesuitas en 1768 y de haber sido donados algunos de sus edificios para sede de los Seminarios, el rey Carlos III dio una Real Cédula con el título de *Erección de Seminarios conciliares para la educación del clero en las capitales y pueblos numerosos*⁷ que sería considerada en adelante como la Carta Magna de los Seminarios españoles por parte de la autoridad civil.

En ella se pretende dar una nueva estructura a los Seminarios en la pura línea del Concilio de Trento, acuñando para en adelante el epíteto de “conciliares” con los que se les ha venido conociendo hasta ahora. En ellos se abre una era de humanismo y de una nueva valoración de la vocación sacerdotal, mirando, en este caso, a su vertiente pastoralista. Es la nota dominante que se encuentra en las Constituciones que se dan en este tiempo. En ellas aparece el Seminario que ha llegado casi hasta nuestros días: superiores, padre espiritual, horarios, disciplina, vida de piedad, devociones, estudio y pedagogía.

En los primeros años de la centuria decimonónica se sienten todavía, aunque cada vez más atenuados, los vientos de reforma, sobre todo en los estudios, pero las guerras civiles, los pronunciamientos y los distintos cambios políticos acabarán por destruir los intentos por llevarla a cabo.

El Estado vuelve a reconocer los Seminarios con el Concordato de 1851 a la vez que organiza sus estudios promulgando al año siguiente un nuevo Plan General, que es aceptado satisfactoriamente. Igualmente, son elevados a la categoría de Universidades interinas los de Toledo, Granada, Valencia y Salamanca.

⁷ En *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Madrid, (1805-1807), 31.8, tit. II, Ley I.

Como la Facultad de Teología es suprimida y se han cerrado los Colegios Universitarios, el Seminario se convierte casi en el único medio de formación clerical que existe en algunas regiones, por lo que el número de alumnos crece en pocos años⁸.

Durante la Restauración, los Seminarios españoles se beneficiaron del intervencionismo del Estado y de los movimientos de formación sacerdotal, configurando sus perfiles a través de la segunda mitad del siglo XIX y desembocando en el pontificado de Pío X, que asumió con valentía y claridad la auténtica renovación de los Seminarios mediante una serie de ordenaciones, que dirigió unas veces a los Seminarios italianos y otras a los de toda la Iglesia, como el Programa General de Estudios y las Normas para el ordenamiento educativo y disciplinar de los Seminarios de Italia de 1907 y 1908⁹. Igualmente, les dio nueva fuerza la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades de Estudios, creada por Benedicto XV en 1915, y la Constitución *Deus Scientiarum* de 1931 para el establecimiento de los estudios.

Hasta 1931 siguieron funcionando las diez Universidades Pontificias (además de las cuatro ya citadas, fueron creadas en 1896-1897 las de Sevilla, Tarragona, Zaragoza, Santiago de Compostela, Valladolid y Burgos) que se regían por las instrucciones y normas promulgadas por la Sagrada Congregación de Estudios donde se señalaban tres años de Filosofía, otros tres de Derecho Canónico y cinco de Teología. Sin embargo, no se logró dar forma definida a estas primeras Universidades. Tras el periodo de crisis que supuso la década de 1930-1940 se abre un nuevo periodo de renovación. Se rehacen los edificios, aumenta el alumnado y se busca el cambio de sistemas y de estructuras. Los Seminarios Menores acomodan sus programas a los estatales; y los Mayores en la nueva visión de los estudios sagrados, se abren a nuevas perspectivas y a una mayor investigación¹⁰.

2. El colegio eclesiástico de San Cecilio de Granada.

Los orígenes del Colegio eclesiástico de San Cecilio hemos de buscarlos en el mismo Decreto de erección de la Catedral y demás Iglesias de la Archidiócesis, promulgado por el Cardenal Mendoza el 21 de Mayo de 1492, para hacer efectiva la Bula que para tales fundaciones había recibido del Papa. El Colegio originariamente estuvo situado en la Alhambra hasta su traslado en la primera mitad del siglo XVI al edificio anejo al Palacio Arzobispal.

⁸ Aldea, Marín y Vives, *op. cit.*, pág. 2.427.

⁹ P. Antón Solé, "La reedificación del Seminario de Cádiz por el Obispo Don Vicente Calvo y Valero (1885-1890)", *Memoria Ecclesiae*, Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 1998, págs. 441-458.

¹⁰ D. Mansilla, "El Seminario conciliar de San Jerónimo de Burgos. Un ejemplo de rápida aplicación tridentina", *Hispania Sacra*, 7 (1954), págs. 3-45; 359-398; C. Sánchez Aliseda, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios desde Trento hasta nuestros días*, Granada, Facultad de Teología, 1942; F. Martín Hernández, *Seminarios tridentinos en los archivos de la Iglesia: una aportación para la reforma de Trento*, Oviedo, Asociación de Archiveros Eclesiásticos de la Iglesia de España, 1998, págs. 403-221.

Fue fundado por el primer Arzobispo de la diócesis granadina fray Hernando de Talavera en 1492 para la asistencia al culto divino de la Catedral y la formación del clero parroquial. Su estructura se basa en las Escuelas catedralicias que proliferaban en el resto de las diócesis españolas desde la Edad Media. Es decir, estaba situado cerca de la sede catedralicia, en las casas arzobispales con unos treinta colegiales en edades comprendidas entre los 18 y 20 años bajo la dirección de un Rector, designado por el propio Arzobispo. Su tiempo se repartía entre la atención a “las horas de la iglesia, choro y altar ... y lo demás del tiempo gastan en ceremoniarse, deprender a cantar, oír cánones, artes y theologi”¹¹.

Esta situación se prolongó hasta la muerte del Arzobispo Hernando de Talavera en 1507. A partir de este momento se abre un periodo de decadencia y abandono motivado por la falta de protección de los Arzobispos y por el traslado de la Catedral de su antiguo emplazamiento en la Alhambra a un nuevo emplazamiento. Este traslado no fue acompañado por el del Colegio que, al parecer, quedó en la Alhambra. Por consiguiente, al estar separados físicamente de sus obligaciones el servicio del culto catedralicio y el no contar con la protección de los nuevos prelados se produjo un abandono progresivo de estudiantes que motivaron la desaparición del Colegio.

En Octubre de 1526 llega a Granada Carlos V en viaje de bodas y se da cuenta del estado en que estaba el único establecimiento literario de la ciudad y decide restaurar la obra de sus antepasados. Con este motivo reúne al Consejo para que estudien el modo de fundar en la ciudad un estudio “de logica e filosofia e teologia e canones”, dando con ello la primera idea de lo que más tarde sería la Universidad de Granada. La Real Cédula de su fundación, concretándola por entonces al Colegio Real o de Santa Cruz de la Fe, se dió unos días más tarde, el 7 de Diciembre de 1526¹². El 10 del mismo mes se emite otra Real Cédula en que se ordena reunir a “todos los acólitos y capellanes.... en un Colegio con su rector, como se solía hacer en esta ciudad en tiempo de su primer arzobispo, y que allí sean enseñados en la doctrina y cosas eclesiásticas”. Para dar una mayor eficacia a su encargo, en la misma Cédula, se nombra al Colegio de Patronato Real y se le concede la renta de los acólitos y capellanes (que ya venía disfrutando desde su fundación) así como parte de las primicias del arzobispado; posteriormente, en 1543 amplió estas rentas al modificar el número de becas pasando de veinte a treinta y dos, con lo que definitivamente quedó constituido el Colegio Eclesiástico. El Colegio siguió bajo la inspección de un Rector y sujeto a la autoridad del Arzobispo que había de administrar la casa en nombre del Rey.

En 1547 el Arzobispo Pedro Guerrero da unas nuevas Constituciones que salvo algunas modificaciones, regirán la vida de la institución hasta bien entrado el siglo XIX. En ellas se establecen treinta becas para colegiales, de las cuales diez serán presbíteros, que debían dedicarse desde el primer momento a la carrera eclesiástica. Debían ser

¹¹ J. Antolinez De Burgos, *Historia eclesiástica de Granada*, Granada, Universidad, 1996, pág. 167.

¹² A. (Archivo), C. (de la Catedral), Gr. (de Granada), Leg. 1. n° 21.

mayores de dieciocho años, no ordenados “in sacris”, buenos lectores gramáticos y que sepan cantar. La elección de los candidatos corría a cargo del Arzobispo, quien se asesoraría del Rector y de varias dignidades del Cabildo, transcurrida lo cual se procedía a realizar el examen de limpieza de sangre¹³. Por último, en los exámenes preparatorios para el acceso al Colegio Eclesiástico se hacía hincapié en los detalles personales del aspirante, sobre todo en cuanto a su voz y condiciones intelectuales.

El Colegio era gobernado por un Rector elegido por el Arzobispo por un periodo de dos años; por dos consiliarios, un mayordomo y un maestro de ceremonias elegidos por los colegiales por un periodo de un año. Todos los Viernes el Rector reunía a todos los sacerdotes de la casa para celebrar capilla donde se trataban los negocios más importantes, ver si se guardan o no las Constituciones y, en caso contrario, proveer a ello con toda diligencia. En cuanto a la formación intelectual las Constituciones apenas si profundizan, sólo señalan que en el tiempo que les quedara libre debían dedicarlo a las ciencias que les son señaladas por el Prelado y los visitadores. Lo que sí sabemos es que dentro de la casa todos hablaban en latín. Cada semana tenían unas conclusiones o conferencias en que cada alumno, por turno, se encargaba de establecer el argumento y los silogismos. Se les recomienda que tengan los libros necesarios para preparar las lecciones, ocupando un lugar destacado el catecismo del Concilio y las obras de San Juan Crisóstomo que habían de manejar a diario como base de estudio y meditación.

A partir de este momento y hasta 1677 se abre un periodo de desarrollo y consolidación del Colegio Eclesiástico, son numerosos los colegiales que reciben enseñanzas de la Universidad y la institución se consolida como único organismo oficial para la formación del bajo clero secular, así como la consecuencia de las directrices emanadas del Concilio de Trento¹⁴. Sin embargo durante todos estos años se irá desarrollando el gran enfrentamiento entre el Colegio Eclesiástico de San Cecilio y el Imperial de Santa Cruz de la Fe por la legitimidad que preconizaban ambos relativas a la formación del clero, enfrentamiento que se extenderá hasta los miembros del Cabildo de la Catedral, protectores acérrimos de los derechos del Colegio Imperial.

La lucha entre estos dos organismos se manifiesta en dos campos distintos; el primero en las constantes reivindicaciones de los colegiales de San Cecilio para que no fueran utilizados como sirvientes del Cabildo Catedral, ya que por fundación sólo debían atender al culto y no a los canónigos. El segundo por el derecho a recibir las clases

¹³ A. (Archivo), H. (Histórico), D. (Diocesano), Gr. (de Granada), Fondo Seminario de San Cecilio, Leg. 20, nº 4.

¹⁴ Durante el siglo XVI en Granada nos encontramos junto al Colegio de San Cecilio, con los siguientes centros educativos: Colegio Imperial de Santa Cruz de la Fe, anejo a la Universidad, fundado por Carlos V en 1526. El Colegio de San Miguel dedicado a la educación de cien “gualetos” o hijos de moriscos; el Colegio de San Ildefonso y Santa Catalina, superior al anterior, pues a él pasaban los alumnos de aquél para cursar los estudios preparatorios antes de ingresar en el Eclesiástico de San Cecilio o en el Imperial de Santa Cruz de la Fe y el Colegio de San Fernando, dependiente de la Capilla Real. Todos ellos estaban circunvalando a la Catedral.

en el propio Colegio. En este sentido los cabildos en sede vacante no desaprovechaban la ocasión para imponer trabas, ordenando que los colegiales asistieran a clase en la Universidad y no en su propio Colegio lo que provocaba el absentismo escolar al no poder compaginar sus labores en el coro con el horario lectivo. Los enfrentamientos por estas razones llegaron a ser, en determinadas ocasiones bastante álgidos. Son numerosos los memoriales del Colegio Eclesiástico a la Corona alegando ser de Patronato Real y suplicando su intervención para resolver las diferencias, pero ésta es en bastantes casos tardía y poco efectiva¹⁵.

Este periodo de enfrentamientos y disputas se prolongó hasta 1766 en que el Colegio se incorpora, por voluntad regia, a la Universidad, hecho que será confirmado al poco tiempo por la Bula de Clemente XIII. La vida de los alumnos fue mejorando un poco en lo que a estudios y disciplina se refiere. Prueba de ello es la existencia en el Colegio de cuatro cátedras: dos de Teología especulativa y dogmática, una de Teología moral y otra de Filosofía, además de una Academia de moral y práctica, que solía tenerse semanalmente.

Siguiendo el libro de matrículas de la Universidad, vemos como se incrementa cada año el número de colegiales matriculados, pasando de uno en 1767 a veintitres en 1786. Los inscritos se dividen ya entre las Facultades de Teología, Derecho y Sagrada Escritura¹⁶. Esta mejora en la calidad académica y de formación contrasta con una progresiva decadencia a nivel económico. Decadencia que encontrará su momento más crítico a comienzos del siglo XIX que le obliga a remitir nuevos memoriales a la Corona para que aumentara su dotación.

Con la dominación francesa queda todo paralizado, sin protección Real, dispersos los alumnos y con los medios económicos casi agotados, situación que no mejora con la Restauración. Así, en 1835, los colegiales se quejan a la recién creada Sección de Gracia y Justicia del abandono en que se encuentran, tanto de parte del arzobispado como del mismo Rector, nombrado por éste.

Aunque es cierto que al desaparecer los demás establecimientos de enseñanza de la ciudad, San Cecilio había alcanzado cierta categoría, siendo de hecho la única casa de formación para el clero diocesano, sin embargo no pudo evitar su golpe de gracia ante las drásticas medidas tomadas por el ministro Mendizábal el 11 de Octubre de 1835. Suprimidas las rentas de diezmos y otros bienes eclesiásticos, el Colegio se ve privado de la congrua, que recibía como institución de acólitos y capellanes, que era dependiente del Cabildo. De este modo, queda al margen de toda dotación, llegando casi a extinguirse en estos años por haberlo abandonado todos sus alumnos.

¹⁵ F. Martín Hernández, *El Colegio de San Cecilio, op. cit.*, págs. 97 y ss.; M. A. López Rodríguez, *El Real Colegio Seminario de San Fernando de la Capilla Real de Granada* y A. H. D. Gr. Fondo Seminario de San Cecilio, Legs. 1-6.

¹⁶ Archivo de la Universidad de Granada, Leg. 1440.

Solamente en 1842, y mediante un acuerdo establecido entre el Arzobispo y el Gobierno, el Regente Espartero permite que se abra de nuevo la casa, pero ya no como Colegio sino como único Seminario Conciliar de la Diócesis, vigencia que permanecerá hasta la década de los ochenta del siglo XX, en que su vida académica quedará incluida en las corrientes educativas imperantes en España¹⁷.

En 1852 Pío IX promulgó un Breve en que se daba categoría de Universidad al Colegio de San Cecilio y estaría constituido por las Facultades de Teología y Derecho Canónico. León XIII confirmó este nombramiento permitiendo que en Teología Escolástica se impartiera la doctrina de Santo Tomás de Aquino, a la vez que por Breve de 2 de Octubre de 1883 concedió el título de *Pontificio* a dicho Seminario, título que no poseía hasta el momento ningún Seminario español. Finalmente, la Sagrada Congregación de Estudios Sacros, siguiendo el mandato de León XIII, dictó su Instrucción de 30 de Junio de 1896 para modificar los estatutos y conferir a la Facultad de Sagrada Teología, Derecho Canónico y Filosofía Escolástica el nivel universitario con el privilegio de conferir grados perpetuamente¹⁸.

Por fin, en 1939, se publicó en el Boletín Eclesiástico de la Diócesis una Pastoral del Arzobispo Agustín Parrado García por la cual el Seminario de San Cecilio quedaba escindido en dos nuevos Seminarios: el Menor y el Mayor, ambos interdiocesanos. En el primero, que pasaba a denominarse Pontificio Seminario de San Cecilio, se impartían enseñanza primaria y secundaria; y en el Mayor, que sería regentado por los jesuitas, acogería a los seminaristas de las Diócesis de Granada, Almería, Guadix y Jaén y recibiría el nombre de Seminario del Sagrado Corazón de Jesús, nombres con los que han llegado a la actualidad y así continúan.

3. Autores bizantinos en los planes de estudio del seminario

Como sabemos el libro bizantino encarna la mentalidad bizantina, una mentalidad compartida por el Emperador, el copista y el pueblo llano. La colección de libros, la copia, la lectura y su empleo con fines litúrgicos son procesos ligados a la legitimación cultural de la civilización bizantina. En Bizancio se valora al erudito por el número de libros que posee y que le aseguran, a la postre, su “libertad de pensamiento”. Las ricas bibliotecas de la corte, de la nobleza y de los monasterios guardaban toda clase de manuscritos. Eran libros que los bizantinos habían heredado de la antigüedad griega, o sea libros ligados a la tradición clásica, aquella tradición de la que la Europa en evolución siente, periódicamente, una gran necesidad de recurrir a ella.

La civilización bizantina aparece como aquella que transmite al exterior muchos más impulsos de los que ella recibe y lo hará tanto por medio de los vencedores –por ejemplo, en tiempos de las Cruzadas– cuando llevaban en sus botines objetos de

¹⁷ F. Martín Hernández, *El Colegio de San Cecilio, op. cit.*, págs. 77 y ss.

¹⁸ A. H. D. Gr. Estatutos de la Facultad de Sagrada Teología... en el Seminario Pontificio de Granada, Leg. 1, nº 7.

arte bizantinos, como por medio de los refugiados para los que el libro tenía el valor de reliquia sagrada. Así se realiza la comunicación de los nuevos centros de Europa Occidental y su población, en constante crecimiento, con las ideas y las creaciones de la cultura bizantina.

Esta cultura está formada por una “increíble amalgama de influencias” en la que siempre estará presente la cultura helenística, lo que en Occidente se consideraba la tradición clásica. Conserva intactos los modelos y las formas del arte clásico, aunque los pone al servicio de una nueva ideología. Son los modelos a los que mira Europa Occidental cada vez que tiene necesidad de renovación pero no los recibe directamente sino por mediación de la cultura que ha sido siempre a sus ojos la generadora de la tradición clásica, es decir por mediación de los modelos bizantinos. Pero la cultura bizantina es mucho más que un puente entre el clasicismo y Europa al convertirse en el instrumento de difusión de nuevas corrientes y que en el campo que nos interesa, la formación clerical, se materializa en la formulación de nuevos debates teológico-dogmáticos, sobre diversas herejías, así como controversias y polémicas espirituales que se desarrollaron en el Imperio bizantino a partir del siglo IV y que fueron el origen de importantes corrientes de pensamiento religioso que se prolongarán en el tiempo hasta su utilización como forjadora de conciencias y actitudes de la sociedad.

Y estas corrientes teológicas contarán con un aliado para llevar a cabo su difusión. Nos referimos a la producción bibliográfica. En efecto, a partir del siglo IV se producirá un incremento de obras de carácter litúrgico como las de San Juan Crisóstomo, San Basilio Magno, copias del Antiguo y del Nuevo Testamento o las homilias de San Gregorio Nacianceno. Toda esta producción bibliográfica será recogida por la Iglesia católica durante el siglo XVI cuando trate de reactivar y difundir sus dogmas. La renovación del clero y la creación de nuevas Órdenes monacales despertaron el interés por los antiguos textos teológicos de origen griego. ¿Y quién mejor que las Escuelas Catedráticas y Seminarios para difundir estos textos¹⁹?

En efecto, ya sabemos que los Seminarios surgen en el concilio de Trento y que los padres conciliares esbozaron el primitivo Plan de Estudios que tendría como núcleo básico la enseñanza de la Gramática latina como vehículo necesario e imprescindible para el conocimiento de otras materias como la Filosofía y la Teología. El estudio de la Lengua latina tendrá como complemento necesario el del Griego y el Hebreo. La iglesia desde sus primeros tiempos concedió una gran importancia al estudio de las lenguas clásicas como medio para remontarse a las fuentes de la cultura eclesíastica y de la Teología. Por ella se accedía al conocimiento íntimo de la escritura, de los santos padres, de los concilios universales, de los libros litúrgicos, en una palabra al mundo completo de la Teología.

¹⁹ A. Dzurova, *Miniatura bizantina*, Barcelona, Lunwerg editores, 2001.

La enseñanza de la Gramática latina se estructuraba en cuatro años en los que de forma progresiva se enseñaba desde los rudimentos de la Sintaxis hasta la traducción de textos latinos y ejercicios de Poética, Métrica y Retórica. A los alumnos se les exigía para superar la materia la realización de traducciones de textos latinos de Tito Livio, Ovidio, Virgilio o Lucano y a la realización de un ejercicio oral sobre una composición elaborada por el propio alumno o la repetición de un texto concreto tanto en prosa como en verso²⁰.

Superados los tres primeros años de Gramática latina el alumno podía matricularse de Griego. Su enseñanza, al igual que para la Gramática latina, comenzaba con el estudio de la sintaxis y la traducción de textos partiendo de los más sencillos de Jenofonte, Dionisio Alicarnaseo, Plutarco o el Evangelio de San Lucas para continuar con textos más complejos como los de Tucídides, Demóstenes, San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Juan Crisóstomo, el Nuevo Testamento, Hesiodo, Eurípides o Aristófanes.

Al año siguiente, y una vez superada la asignatura de Griego, el alumno se matriculaba de Lengua Hebrea y de nociones de Caldeo y Sirio, imprescindible para el estudio de los libros históricos y morales de la Biblia que debía traducir para poder superar dicha materia. La importancia del estudio de las lenguas clásicas en la formación de los seminaristas es algo que queda fuera de lugar y que podemos demostrar con dos ejemplos significativos.

El primero se empieza a producir en torno a 1526 y se continúa a lo largo de la existencia del Colegio Eclesiástico; nos referimos a la compra sistemática de textos greco-latinos como apoyo al estudio de los seminaristas. Estas compras son más numerosas en los años posteriores a la fundación y más esporádicas a lo largo del siglo XVII cuando se centralice dicha adquisición bibliográfica. La misma se centra en obras de Ovidio, Aristóteles, Plinio, Virgilio y, particularmente, las de Juan Argiropulos (1404-1486) que como sabemos es el principal difusor de los clásicos griegos en Italia²¹.

En segundo lugar y motivado por la complejidad de las lenguas clásicas orientales, el Claustro del Seminario consideró necesario contratar, a partir de 1791, a un Catedrático de Griego y Hebreo para que preparara a los seminaristas en estas dos disciplinas pues sin su conocimiento no podían acceder a los grados ni a la oposición a cátedra en la Universidad²². Pero, ante todo, el estudio de las lenguas clásicas (latín, griego, hebreo, caldeo o sirio) se justifica desde el mismo momento en que los padres conciliares lo incluyen en el proyecto de Plan de Estudios. Así, se estudian los distintos tipos de versos latinos con el fin de entender mejor los Himnos del Breviario, las

²⁰ A. H. D. Gr. Seminario de San Cecilio. Catálogo de los papeles, alegatos y especies más selectas que se hallan en este libro con numeración y relación a sus páginas. Libro 3º de alegaciones, fols. 71-116; F. Martín Hernández, *La formación clerical en los Colegios Universitarios españoles (1371-1563)*, Vitoria, Iset, 1961; J. A. Salazar, *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*, Madrid, C.S.I.C., 1946.

²¹ A. H. D. Gr., Libros de Contaduría, 1538.

²² A. H. D. Gr., Seminario de San Cecilio, Leg. 4, pág. 8.

comedias de Plauto y Terencio y los poemas de Homero, Lucrecio, Virgilio y Ovidio, para introducirse en los Cánticos de las Sagradas Escrituras y en los Salmos, en el Libro de Job y en el de los Proverbios o en las Lamentaciones de Jeremías. Por tanto la Iglesia concibe el estudio de las lenguas clásicas como el medio para remontarse a las Fuentes de la Cultura eclesiástica y de la Teología.

Una vez superado este primer bloque de asignaturas el seminarista podía optar por cualquiera de las Facultades: Filosofía o Arte, Medicina, Cánones y Teología. Centrándonos en los estudios universitarios, haremos un breve resumen de lo que debía superar un clérigo a lo largo del curso de Filosofía o Arte, curso que se le exige como condición indispensable para poder acceder a la Facultad de Teología.

Para el estudio de la Filosofía se le asignan cinco cursos divididos en tres bloques: Racional (es decir, Lógica), Natural (que engloba Metafísica y Física) y, por último, Moral o Ética. En estos cursos se estudiarán, entre otros, los ocho libros *Physicorum* de Aristóteles, es decir, los tres de *Coelo el mundo*, dos de *Generatione et corruptio* y los tres *Meteoros*, pues el cuarto se podía omitir. Además, se leían los tres libros de *Anima* y los cuatro *Parvorum naturalium*. Como complemento, se estudian los seis libros *Metaphysicorum* de Aristóteles con sus glosas y cuestiones, el curso completo de Matemáticas que incluye Aritmética, Geometría, Perspectiva, Música y Esfera. Como libro básico de texto, los alumnos contaban con la *Philosophia thomistica juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae* del padre Antonio Gaudín que se debía de explicar en los tres bloques que constituían esta especialidad.

Una vez cursados estos cuatro años, el alumno podía presentarse al examen para optar al grado de Bachiller y, una vez conseguido, adquiriría el derecho a ingresar en las Facultades de Teología y Cánones o bien obtener los grados de Licenciado o doctor en Artes.

Con la inscripción en la Facultad de Teología, comenzaba para el clérigo universitario el largo camino de los grados. La carrera comprende cuatro años que unidos a los cursos en que han de tener sus “lecturas”, se prolonga hasta los ocho. Los estudios se estructuraban en dos grandes bloques. El primero dedicado a la Teología Teórica o Especulativa y el segundo a la Teología Práctica que engloba el estudio de la Teología Moral, el Derecho Canónico y Disciplina de la Iglesia.

En el primer bloque, Teología Especulativa, se estudiaban los Dogmas y las Verdades Reveladas, sus principios y sus consecuencias además del sentido de los Libros sagrados o Exégesis, los escritos de los Santos Padres y tratados históricos que conservaban el depósito de la tradición. Estas materias se desarrollaban a lo largo de seis cursos académicos o cátedras. En el primer curso, dedicado exclusivamente al estudio de los Lugares Teológicos y Prolegómenos de la Escritura, la actividad docente se organizaba en clases matutinas y vespertinas. Las primeras se dedicaban a Historia, Prolegómenos de Teología y Lugares Teológicos junto a Sagrada Escritura y Concilios. Las segundas se ocupaban en leer de nuevo los Prolegómenos de la Biblia, a los que se añadan unas breves referencias de los autores, libros sagrados, lenguas en que fueron

escritos estos textos, versiones más importantes realizadas hasta ese momento de la Biblia, particularmente la de los Setenta y la Vulgata así como los más importantes intérpretes de la Biblia tanto clásicos como modernos.

Los siguientes tres años se dedicaban al estudio de la *Summa* de Santo Tomás de Aquino, Teología Especulativa, Dogmática y Moral, distribuidas de acuerdo a la normativa dictada por el Claustro de teólogos que podían modificarla en función de la marcha del curso o de las necesidades de cada momento.

Los dos últimos años se dedicaban a la Teología Exegética, es decir el significado de las Sagradas Escrituras de ambos Testamentos, la Historia de la Iglesia, su Disciplina y sus Concilios²³. Como texto se usaba la *Summa Teológica* de Santo Tomás de Aquino hasta bien entrado el siglo XVIII en que se recomienda la incorporación de otros textos basados en las máximas establecidas por teólogos españoles de la talla de Melchor Cano y Alfonso Castro.

Sin embargo, la tentativa de desplazar la escolástica de la formación clerical fue abandonada rápidamente al identificar la decadencia de la vida religiosa y el incremento de ideologías liberales con el abandono de las enseñanzas tomistas y el estudio de los Santos Padres y de la filosofía tradicional. En consecuencia, a finales del siglo XIX se comienza a desarrollar una corriente que, auspiciada desde el Vaticano, propone la vuelta a la enseñanza escolástica como núcleo de la formación clerical, corriente que permanecerá en vigor hasta bien entrado el siglo XX.

Son en estos años de intensa formación teológica donde encuentra sentido la presencia de una inmensa gama de autores cristianos teólogos, filósofos, canonistas, exégetas, pertenecientes a los primeros años del cristianismo que, no olvidemos, se habían formado en las escuelas clásicas greco-latinas, aunque siguiendo modelos bíblicos, son autores que han llenado las bibliotecas eclesiásticas a través de traducciones latinas y ediciones pertenecientes al siglo XVI y posteriores.

Por tanto podemos decir que serán estos Santos Padres los que transmitan a los Seminarios todo el conocimiento clásico. En efecto, sus obras están plagadas de alusiones a lo beneficioso que es para el cristianismo el conocimiento y estudio de la cultura clásica. Así autores como Demóstenes, Isócrates o Cicerón hacen más asequible la doctrina de los Apóstoles. San Clemente de Alejandría resumirá esta idea al escribir “hay en la filosofía pagana verdades verdaderamente divinas, bien por haber sido directamente inspiradas por Dios, bien por haber sido tomadas de los Libros Santos”²⁴. Esta misma idea se encuentra recogida en otros autores como San Gregorio Nacianceno y San Basilio. San Gregorio Taumaturgo felicita a su maestro Orígenes por

²³ A. H. D. Gr., *Libro 3º de alegaciones del Colegio Eclesiástico de San Cecilio. Real Provisión por la que se establece el número de Cátedras y el método de enseñanzas y estudios que de aver desde su publicación en la Real Universidad de Granada*, Madrid, Blas Román, 1776, págs. 71-106.

²⁴ A. Hevia Ballina, “Enseñanzas humanísticas y archivos: esencias de Grecia y de Roma trasvasadas a moldes cristianos”, *Memoria Ecclesiae, XIII*, Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 1998, págs. 11-48.

haberle sugerido con su ejemplo y consejo el estudio de los filósofos y poetas clásicos con exclusión de aquellos que “niegan la existencia de Dios y de la Providencia”. Lo mismo hace San Gregorio Nacianceno cuando expresa su satisfacción por la estima en que tiene las letras humanas.

Estas ideas serán compartidas por todos los Santos Padres que proclamarán que no ha de asumirse todo de la cultura clásica, sino que es preciso hacer una selección o, como indica el citado San Gregorio Nacianceno “aprender a conocer el bien a partir del mal”. Esto será una constante recurrente tanto en los Padres del Imperio Oriental como del Occidental. Tal es el objetivo que San Basilio se marca como principal al componer su opúsculo sobre cómo enseñar las letras paganas a los jóvenes, que constituirá el gran programa al que la Iglesia adaptará sus actitudes en lo sucesivo: los autores paganos tienen un valor educativo. La formación clásica es defendible desde el momento en que el espíritu clásico constituye un instrumento esencial para el estudio de las verdades cristianas.

Tampoco se debe olvidar que toda la filosofía cristiana medieval se gestó teniendo como base la filosofía griega. Platón fue el gran maestro hasta Santo Tomás y la filosofía escolástica y Aristóteles fue la gran fuente del Aquinatense, que irradió la filosofía escolástica a todas las Universidades Europeas, a las Escuelas Monacales, Catedralicias y a los Seminarios.

En consecuencia, las bibliotecas eclesiásticas se comenzarán a nutrir de obras clásicas aceptadas por los Padres de la Iglesia, así como de la producción bibliográfica de estos autores. Los estudiantes acudieron a ellas no sólo como obras de consulta sino como verdaderos manuales donde aprendían formación eclesial, predicación, fundamentos teológicos, patrística y cualquier materia que pudieran necesitar en su formación. Buena muestra de lo anterior la encontramos en la biblioteca del Seminario Conciliar de San Cecilio de Granada en la que algo más del 20% del total de sus fondos bibliográficos, pertenecen a materias relacionadas con Teología y el 21% de este total corresponde a obras pertenecientes a escritores cristianos procedentes del Imperio Bizantino cuya distribución por autores y siglos se expresa en el cuadro nº 1 adjunto²⁵.

Como podemos observar la mayor parte de las obras pertenecen al siglo XVI, seguida a muy corta distancia por ediciones de los siglos XVIII y XVII y con una presencia meramente testimonial de obras pertenecientes al siglo XIX.

Entre los autores cabe destacar, por encima de todos, la producción bibliográfica de San Juan Crisóstomo con obras tan significativas como *De sacerdotio libris*, (ed.

²⁵ Debemos señalar que los porcentajes aquí señalados están tomados del Catálogo de la Biblioteca de 1870 ya que el fondo sufrió un incremento desmesurado en 1899 con la donación de Gaspar Carrasco Castilla pasando de 1.590 títulos a algo más de 15.000. No obstante este aumento, los porcentajes se mantienen, prácticamente, en las mismas cantidades.

1763), *In sanctum Ieschristi evangelium secundum Matheum commentari*, (ed. 1543) o varias compilaciones de sus obras casi todas editadas durante el siglo XVI, entre 1543 y 1583. Esta proliferación de obras de un mismo autor se justifica desde el momento en que en las primeras Constituciones dadas por Pedro Guerrero para este Seminario de San Cecilio se ordena que se tengan las obras de San Juan Crisóstomo como texto básico para aprender a elaborar homilias y conocer las labores que todo buen sacerdote debe ejercitar.

Pero además de estas materias, San Juan Crisóstomo escribe, y se han conservado entre los fondos bibliográficos del Seminario, numerosas obras exegéticas, cartas, sermones y tratados diversos que ayudan al seminarista en la comprensión de los fundamentos teológicos de la religión.

Autores	s. XVI	s. XVII	s. XVIII	s. XIX	s.a.	Total
Atanasio	2	-	1	-	-	3
Basilio Magno	2	1	4	-	1	8
Cirilo De Alejandría	3	1	1	-	-	5
Clemente De Alejandría	-	-	1	-	-	1
Dionisio Areopagita	1	-	1	-	-	2
Efrén	1	1	1	-	-	3
Epícteto	-	-	-	1	-	1
Epifanio	-	1	-	-	-	1
Eusebio Pánfilo	2	-	-	-	-	2
Foción	-	1	2	-	-	3
Gregorio Nacianceno	3	2	-	-	1	6
Juan Climaco	1	-	1	-	-	2
Juan Crisóstomo	6	-	7	2	-	15
Justiniano	2	1	1	1	1	6
Metodio	-	1	-	-	-	1
Niceforo, Calixto	1	-	-	-	-	1
Orígenes	1	-	1	-	-	2
Teofilacto	1	-	-	-	-	1
Teodoretus	-	1	-	-	-	1
Totales	26	10	23	4	3	66

Cuadro nº 1

A continuación, y teniendo en cuenta el número de títulos conservados, destaca la producción de San Basilio, padre de la Iglesia Oriental, con ocho títulos que abarcan materias tales como homilias de carácter moral, doctrinal y panegírico, así como formas de llevar la liturgia. La mayor parte de su obra la encontramos en ediciones del siglo XVIII, siendo la mayoría obras de conjunto.

Junto a él y casi con el mismo número de obras tenemos a San Gregorio Nacianceno y San Cirilo de Alejandría. Del primero hay que destacar sus obras en defensa del dogma del Espíritu Santo y del segundo sus obras de carácter dogmático -apologético y en defensa de la Virgen María como madre de Dios; de entre ellas podemos destacar su *De adoratione in spiritu et veritate et spirituali totius legis mosaicae in religione christiana observanti* (ed. 1588).

De los demás autores como San Atanasio, San Dionisio Areopagita, San Efrén, Orígenes o Eusebio Pánfilo, han llegado sus obras bastante sesgadas; que debieron existir más títulos de estos autores no nos cabe la menor duda ya que eran imprescindibles para conocer la Sagrada Escritura a través de los comentarios de Los Evangelios de Eusebio Pánfilo y San Atanasio; Dogmas como el de la Encarnación o el de la Trinidad, a través de San Atanasio y San Epifanio o la elaboración de homilias a través de las obras de San Basilio o San Dionisio Areopagita. Por último, no debía faltar una gran cantidad de ejemplares de la obra del excelso teólogo Teofilacto con sus comentarios al Nuevo Testamento; del que sólo conservamos la edición publicada en 1564, recuérdese que de este autor sólo nos ha llegado una obra editada en 1564 sobre *In quatuor evangelia narrationesrummers pene locis* así como de Isidoro Pelusiota para el estudio de la historia de las controversias, del que sólo tenemos una edición de 1745 de su *De interpretatione divinae scripturae epistolarum*.

Para concluir podemos señalar que la presencia de autores procedentes del Imperio Bizantino en la biblioteca del Seminario de San Cecilio de Granada es muy importante si la comparamos con el volumen que ocupa dentro de su fondo, pero no nos podemos olvidar de la importancia que dichos autores tienen en la formación filosófica y teológica del futuro sacerdote. Importancia que se ve reforzada desde los planes de estudios y desde las Constituciones del Centro que recomiendan su estudio para la comprensión de los conceptos básicos de la Biblia, la Historia, los dogmas y la tradición cristiana. Además, estos autores se convierten en crisoles donde se fragua la cultura griega pasando a través de ellos a los Colegios Eclesiásticos y Seminarios. Ellos mismos recomiendan una y otra vez el estudio de la cultura clásica, bien es cierto que no toda, pero sí aquella que ha pasado un cierto filtro y es considerada como buena, pero no es tampoco menos cierto el papel primordial que le otorgan los autores cristianos bizantinos al conocimiento de dicha cultura clásica para el entendimiento del Antiguo Testamento, particularmente. Es por todo ello que gracias a la labor pedagógica y de formación de voluntades de los Padres de la Iglesia Oriental por lo que hoy han llegado estas obras a ocupar un lugar destacado en las bibliotecas de los centros docentes eclesiósticos.

ANEXO

ATANASIO, (San): *Divi Athanassi Magni Alexandrini Archiepiscopi, omnia quae extant opera*, 1572.

ATANASIO, (San): *Basileae [ex officina episcopiana per Nicolaum et Eusebium episcopos frates]*, 1564.

ATANASIO, (San): *Anonima monastica philosophica ...*, 1756.

ATANASIO, (San): *Opera omnia et studio monachorum ordinis sancti Benedicti et congregatione sancti Mauri*, 1777.

BASILIO MAGNO, (San): *Omnia divi Basilii magni*, 1548.

BASILIO MAGNO, (San): *Opera*, 1568.

BASILIO MAGNO, (San): *Opera omnia*, 1616.

BASILIO MAGNO, (San): *Sancti patris nostri protopatriarchae archiepiscopi asceticorum quatuor partes distributa*, 1748.

BASILIO MAGNO, (San): *Homelies et lettres choisies de ...*, 1788.

BASILIO MAGNO, (San): *Homiliae selectae sanctorum ecclesiae patrum Basilii Magni, Gregorii Naziumzeni et Joannis Chrysostomi*, 1793.

BASILIO MAGNO, (San): *Compendio de la Regla de Nuestro padre San Basilio Magno*, s.a.

CIRILO DE ALEJANDRÍA, (San): *Divi Cyrilli Archiepiscopi alexandrini opera omnia*, 1546.

CIRILO DE ALEJANDRÍA, (San): *Cyrilli alexandrici episcopi ... opera omnia quae hactenus summa diligentia reperisi potuere praeter omnes omniu...*, 1573.

CIRILO DE ALEJANDRÍA, (San): *Divi Cyrilli alexandrini de adoratione in Spiritu et veritate et spirituali totius legis mosaicae in religione christiana observantia, dialogorum libri septemdecim*, 1588.

CIRILO DE ALEJANDRÍA, (San): *S.P.N. Cyrillus Alexandriae archiepiscopi, opera in VI tomos*, 1638.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, (San): *Sanctorum patrum opera polemica de veritate religionis christianae contra gentiles et judaeos*, 1778-1779.

DIONISIO EL AREOPAGITA, (San): *Sancti Dionysii Areopagitae ... opera* (quae quidem extent) omnia quintuplici traslatione versa, et commentarii D. Dionysii a Rikel Carthusiani, 1556.

DIONISIO EL AREOPAGITA, (San): *Beati Dionysii Areopagitae ... opera*, 1572.

DIONISIO EL AREOPAGITA, (San): *Beati Dionysii Areopagitae ... opera cum scholiis in librum de ecclesiastica hierarchia*, 1585.

DIONISIO EL AREOPAGITA, (San): *... sancti Dionysii Areopagitae opera omnia quae extant et commentarii quibus illustrantur*, 1755-1756.

EFRÉN, (San): *Operum omnium sancti Ephraens Syri patris et scriptoris ecclesiae*, 1589-1598.

EFRÉN, (San): *Sancti patris Ephraen Syri scriptoris ecclesiae*, opera omnia, 1619.

EFRÉN, (San): *Sancti Ephraen Syri*, opera omnia, 1755.

EPICTETO: *Les maximes de Epicteto*, 1870.

EPIFANIO, (San): *Sancti patris nostri Epiphanii constantinae, sive alaminis in Cypro, episcopi*, opera omnia, 1682.

EUSEBIO PÁNFILO, (Obispo de Cesarea): *Eusebii Pamphili caesariensis in omni divinarum humanarumque rerum cognitione, et in nullo literarum genere non exercitatissimi*, opera omnia..., 1542.

EUSEBIO PÁNFILO, (Obispo de Cesarea): *Eusebii Pamphili caesariensis episcopi... Opera quae extant omnia, vitiis sublatis correctiora et novis annotationibus illustrata*, 1581.

FOCIO: *Photii minyobiblon, sive bibliotheca librorum quos Photius patriarche constantinopolitanus*, 1612.

FOCION: *Entretenimientos de Phocion sobre la semejanza y conformidad de la moral con la política, Traducido del griego por Nicoclés*, 1781.

GREGORIO NACIANZENO, (San): *Opera*, 1569.

GREGORIO NACIANZENO, (San): *Divi Gregorii Nazianzeni...*, opera omnia, 1570.

GREGORIO NACIANZENO, (San): *Divi Gregorii Mysseni episcopi, fratris Basilii Magni, Omnia extant opera*, 1573.

GREGORIO NACIANZENO, (San): *Opera*, 1638.

GREGORIO NACIANZENO, (San): *Opera omnia*, 1690.

GREGORIO NACIANZENO, (San): [Orationes], s.a.

HELIODORO: *Heliodoro historia ethiópica de los amores de Theagenes y Charidea* (traducida en romance), 1787.

HOMILIAE: *Homiliae selectae sanctorum ecclesiae patrum Basilii Magni, Gregorii Nazianzeni et Joannis Chrysostomi, in duas partes divisae*, 1793.

ISIDORO PELUSIOTA, (San): *Sancti Isidori Pelusiotae. De interpretatione divinae scripturae epistolarum*, 1745.

JUAN CLIMACO, (San): *Libro llamado Escala espiritual ... compuesta ... por san Juan Climaco*, 1553.

JUAN CLIMACO, (San): *Joanni Climaci, abbatis muntis Sinai*, 1583.

JUAN CLIMACO, (San): *Escala espiritual del Paraíso del glorioso San Juan Climaco con anotaciones de fray Luis de Granada*, 1769.

JUAN CRISÓSTOMO, (San): *... in sanctum Iesuchristi Evangelium*, 1542.

JUAN CRISÓSTOMO, (San): ... *in sanctum Iesuchristi Evangelium secundum Matheum commentari...*, 1543.

JUAN CRISÓSTOMO, (San): *Opera*, 1543.

JUAN CRISÓSTOMO, (San): *Opera*, 1558.

JUAN CRISÓSTOMO, (San): ... *oponum Deum*, 1570.

JUAN CRISÓSTOMO, (San): *Archepiscopi constantinopolitani operum*, 1583.

JUAN CRISÓSTOMO, (San): *Opera omnia*, 1734-1741.

JUAN CRISÓSTOMO, (San): *De sacerdotio libri sex accessit S.P.N. Ephraen Syri. De sacerdotio liber unus*, 1763.

JUAN DAMASCENO, (San): *Opera omnia*, s.a.

JUSTINIANO: *Codicis D.N. Justiniani sacratiss principis ex repetita praelectione, libri XII ex fide antiq. exemplarium, quod fieri potuit a Greg. Holandro diligentissime purgati recognati*, 1542.

JUSTINIANO: *Volumen legum parvum, quod vocant, in quo haec insuit tres posteriores libri codicis...*, 1589.

JUSTINIANO: *Codex Justiniani imperatori*, 1612.

JUSTINIANO: *Constitutiones D. Justiniani*, 1723.

JUSTINIANO: *El Justinianii PP__ institutionum sive elementorum...*, 1737.

JUSTINIANO: *Justiniani imperatoris institutionum libri quatuor accesserunt ex digestis tituli de verborum significatione et de diversis regulis juris antiqui*, 1754.

JUSTINIANO: *Corpus juris civilis Justinianeus*, s.a.

METODIO, (San): *S.P.N. Methodi episcopi et martyris convivium decem virginum. Leo allatus hactenus non editum graece vulgavit latine vertit*, 1656.

NICEFORO, Calixto: *Nicephori Calixti xauthopuli scriptori vere catholici, ecclesiasticae historiae libri dem et octo*, 1562.

ORÍGENES: *Opera*, 1557.

ORÍGENES: *Opera*, 1574.

ORÍGENES: [*Opera omnia sanctorum patrum graecorum grace et latine*] *originis adamantii*, *Opera omnia*, 1780-1787.

TEODORETUS: *Theodoretii opera omnia*, 1617.

TEOFILACTO: *Theophylactis Bulgariae archiepiscopi in quatuor evangelia narrationes runumeris pene locis per Philippum Montanum armenteriarum accuratum*, 1564.

Los lamentos (trenos) por la caída

Οι θρήνοι για την Άλωση

Η ρητορική του πένθους: Λόγιοι θρήνοι, δημώδεις θρήνοι και δημοτικό τραγούδι για την Άλωση της Κωνσταντινούπολης

Ξεκινώντας τη μελέτη των συνταρακτικών κειμένων των σχετικών με την Άλωση της Κωνσταντινούπολης, ο σημερινός ερευνητής βρίσκεται αντιμέτωπος με το εξαιρετικά ενδιαφέρον θεωρητικό πρόβλημα της ανταγωνιστικότητας μεταξύ ρητορικής και ποιήσης, καθώς και των ποσοστών ποιητικότητας στα κείμενα που φαίνονται να μορφοποιήθηκαν σύμφωνα με τους κανόνες της παραδοσιακής ρητορικής, της τόσο κακοφημισμένης. Η ρητορική δόμηση ενός κειμένου αποκλείει εντελώς ή έστω ενμέρει την ποιητικότητα; Νομίζω πως καταρχήν μπορούμε να απαντήσουμε αρνητικά. Τα λόγια θρηνητικά κείμενα που ακολουθούν μερικούς τουλάχιστον από τους κανόνες της ρητορικής δόμησης, παρουσιάζουν, ίσως και εξαιτίας του ισχυρού αισθήματος συγκίνησης από το οποίο πηγάζουν, ικανά ποσοστά ποιητικής έμπνευσης και πραγμάτωσης, καθώς γίνεται φανερό από τις δομές βάθους και ιδίως τις δομές επιφάνειας του εκάστοτε θρήνου.

Η βυζαντινή ρητορική, νόμιμη κληρονόμος της αρχαίας, υπήρξε κατά τη διάρκεια της βυζαντινής αυτοκρατορίας μέλημα του κράτους και της εκκλησίας και αποτέλεσε έναν κατεξοχήν παράγοντα της εκπαίδευσης τόσο των λαϊκών όσο και των κληρικών, έναν παράγοντα που συνέβαλε τα μέγιστα στη διατήρηση και εξέλιξη της αρχαίας κληρονομιάς, και με την επίδρασή της στην παραγωγή τόσο του πεζού, όσο και του ποιητικού λόγου σφράγισε τη γραμματεία μιας ολόκληρης χιλιετίας¹. Οι στερεοτυπίες και οι υπερβολές –που οπωσδήποτε υπάρχουν– δεν πρέπει να μας οδηγούν σε αρνητική αποτίμηση του συνόλου. Η ρητορική της ύστερης αρχαιότητας που, μέσω των *Προγυμνασμάτων* και άλλων σχετικών διδακτικών βιβλίων, μεταβιβάστηκε από γενιά σε γενιά των βυζαντινών λογίων, διαπότισε το σύνολο της γραπτής αλλά και της προφορικής παραγωγής λόγου, απαραίτητης προϋπόθεσης για την καριέρα τόσο των αυλικών και ανώτερων υπαλλήλων, όσο και του ανώτερου κλήρου. Ο περιορισμός από τα αριστοτελικά τρία ρητορικά γένη (επιδεικτικών, δικανικών, συμβουλευτικών) στο επιδεικτικόν μόνο, δε σή-

¹ Herbert Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. I, München, 1978, σελ. 66-74. Βλ. ακόμα τα επόμενα πολυσέλιδα κεφάλαια “Theorie der Rhetorik”, σελ. 75-91, και “Rhetorische Praxis”, σελ. 92-196.

μανε με κανένα τρόπο την υποχώρηση της ρητορικής. Αντίθετα, η συστηματική ενασχόληση με τον έντεχνο λόγο, και προπάντων η επέκταση της ρητορικής δόμησης σε όλα τα λογοτεχνικά και ιστοριογραφικά είδη², δημιούργησε νέες υφολογικές κατευθύνσεις προσημαίνοντας την πολύ μεταγενέστερη, τη σύγχρονη επιστημολογική προσέγγιση των κειμένων, και ιδίως την υφολογία³, που σήμερα, γενικώς, θεωρείται κληρονόμος της ρητορικής. Ωστόσο και ο στρουκτουραλισμός και ο φορμαλισμός υιοθετούν σε μεγάλη αναλογία στοιχεία της αρχαίας ρητορικής, χωρίς πάντα να (ανα)γνωρίζουν την εξάρτισή τους απ' αυτήν. Ο διττός χαρακτήρας της ρητορικής ως κανονιστικής και ως περιγραφικής επιστήμης –ιδίως αυτός ο δεύτερος–, η ελαστικότητα και μη ερμητικότητα του εργαλείου της αποθέματος επιτρέπει την αναπροσαρμογή των κατηγοριών της στη μοντέρνα σκέψη και επιστήμη, δημιουργώντας σήμερα, περισσότερο από άλλοτε, μιαν ενότητα θεωρίας και πράξης. Κατά τον Uwe Neumann⁴ η ρητορική, με τη νικηφόρα πορεία της από την αρχαιότητα ως τις μέρες μας, αποτελεί “έναν καθολικό πολιτιστικό παράγοντα του ευρωπαϊκού πολιτισμού”. Ήδη ο Nietzsche διαπίστωσε την ολοκληρωτική διείσδυση της ρητορικής στη γλώσσα, ενώ ο μεταδομισμός στο πρόσωπο του Derrida και ιδίως του Paul de Man υπερτονίζει την πολυσημία και μεταφορικότητα της γλώσσας, ως καθαρά ρητορικά στοιχεία, τα οποία αποκλείουν μια μοναδική και σίγουρη ερμηνεία τόσο του φιλοσοφικού, όσο και του λογοτεχνικού λόγου⁵. Για το πολύπλοκο και ιδιαίτερα ενδιαφέρον ζήτημα της σχέσης μεταξύ ρητορικής και ποιητικής⁶ σήμερα επικρατεί η άποψη του συμφυρμού των δύο βασικών κατηγοριακών συστημάτων (κάτι που βασικά συνέβη ήδη από την Αναγέννηση και μετά), ιδίως όταν πρόκειται για την έρευνα και περιγραφή της λογοτεχνίας, την κατάταξη των ειδών, το διαχωρισμό μεταξύ δομών βάθους και δομών επιφάνειας του κειμένου. Θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η σημερινή επιστημονική προσέγγιση της λογοτεχνίας ανταποκρίνεται στην παραδοσια-

² Herbert Hunger, *ό. π.*, σημ. 1, σελ. 68 κ.ε. Βλ. ακόμα του ίδιου, “Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz” (Sb. Österr. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl. 277,3) Wien, 1972, σελ. 3-26. Του ίδιου, *Byzantinische Geisteswelt von Kon/nin d. Großen bis zum Fall Konstantinopels*, Amsterdam, 1967, σελ. 58-67 “Rhetorik”. Hans Eideneier, “Rhetorik und Stil’ – der griechische Beitrag”, *Arbeiten zur Mehrsprachlichkeit*, 43 (2002), σελ. 4 κ.ε.

³ J. Anderegg, *Literaturwissenschaftliche Stiltheorie*, Göttingen, 1977, σελ. 12-27. Willy Sanders, *Linguistische Stiltheorie*, Göttingen, 1973, σελ. 29-52. B. Asmuth, “Stilprinzipien, alte und neue, Zur Entwicklung der Stilistik aus der Rhetorik”, στο Eva Neumann, Helga Bleckwenn (Επιμ.), *Stil, Stilistik, Stilisierung*, Frankfurt. M. K. Χρυσομάλλη-Henrich, “Το ύφος ως συνισταμένη των δομών βάθους και της λεκτικής επιφάνειας του λογοτεχνήματος”, *Ελληνικά*, 50 (2000), σελ. 67-89.

⁴ Uwe Neumann, “Rhetorik” στο Heinz Ludwig Arnold und Heinrich Detering (Hrsg.), *Grundzüge der Literaturwissenschaft*, dtv 4704, München, 1996, σελ. 219-233, ιδίως 230.

⁵ Uwe Neumann, *ό. π.*, σημ. 4, σελ. 233.

⁶ Βλ. το βασικό σήμερα έργο του Δανιήλ Ιακώβ, *Η ποιητική της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας*, Αθήνα, 1998, ιδίως τις σελ. 93-121, “Η Ποιητική του Αριστοτέλη”, όπου εξάιρεται η συμβολή του μεγάλου φιλοσόφου στην αποκατάσταση της θέσης της λογοτεχνίας σε αντιπαράθεση προς τον Πλάτωνα, ενώ γίνεται λόγος και για πολλά επιμέρους προβλήματα: βλ. ιδίως τις σελ. 107-108, όπου υπάρχει μια πολύ εξυπηρετική λεμματική παρουσίαση της αριστοτελικής Ποιητικής.

κή ρητορική, όσο ερευνά τις μικροδομές και τη γλωσσική επιφάνεια των κειμένων, και στην παραδοσιακή ποιητική όσο ερευνά τις μακροδομές και δομές βάθους. Αυτό μπορεί κανείς να το παρακολουθήσει αρκετά καθαρά στις εργασίες του φορμαλισμού⁷ και του γαλλικού στρουκτουραλισμού⁸, όπως και στις διάδοχες κατηγορίες έρευνας της υφολογίας, της κειμενογλωσσολογίας και άλλων παρεμφερών κλάδων. Ο συμφυρμός των δύο κατηγοριακών συστημάτων –που και στην αρχαιότητα δεν απέκλειαν το ένα το άλλο– είναι μάρτυρας του γεγονότος ότι η ρητορική δόμηση ενός κειμένου δεν αποκλείει με κανένα τρόπο a priori την ποιητικότητά του. Η επιμέρους έρευνα του εκάστοτε κειμένου θα φέρει στο φως τα στοιχεία και ποσοστά λογοτεχνικότητας που το χαρακτηρίζουν και θα το αποτιμήσει σχετικά.

Η δομική συγγένεια των θρήνων για την άλωση της Κωνσταντινούπολης με τις παραδοσιακές βυζαντινές μονωδίες, που αναφέρονταν σε πρόσωπα ή καταστροφές πόλεων⁹, αφορά τα βασικά εγκωμιαστικά και σχετλιαστικά στοιχεία, το προοίμιο και τα κοινώς γνωστά σχήματα λόγου. Γίνεται φανερή ωστόσο η ωριμότητα μιας τέχνης που εξασκήθηκε με συνέπεια περισσότερο από χίλια χρόνια, ενώ ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η επιβίωση μερικών ρητορικών τρόπων στη δημόδη γραμματεία και στο δημοτικό τραγούδι, λιγότερο στη δομή και περισσότερο στη γλωσσική επιφάνεια των κειμένων. Δύο από τους πεζούς λόγιους θρήνους που διαθέτουμε, του Ανδρόνικου Κάλλιστου και του Μανουήλ Χριστώνυμου, δομούνται π.χ. με σαφές προοίμιο¹⁰ που εισάγει στο κυρίως θέμα με αξιόλογη τεχνική επιδεξιότητα: το προοίμιο του Ανδρόνικου¹¹ εμφανίζει μια απλή τριμελή δομή συμμετρίας με σειρά υποθετικών λόγων του μη πραγματικού που εντάσσονται σε τρεις ομάδες υπόθεσης-απόδοσης, και όπου το μέτρο σύγκρισης

⁷ Τσβετάν Τοντόροφ (επιλογή-παρουσίαση), *Θεωρία λογοτεχνίας. Κείμενα των Ρώσων φορμαλιστών*, μτφρ. Η. Π. Νικολούδης, Αθήνα, 1995.

⁸ Βλ. π.χ. Τσβετάν Τοντόροφ, *Ποιητική*, μτφρ. Αγγέλα Καστρινάκη, Αθήνα, 1989, όπου γίνεται πολύς λόγος για τον αναπροσδιορισμό του όρου στη σύγχρονη εποχή και όπου εξετάζονται πολλές κατηγορίες που θα μπορούσαμε να τις κατατάξουμε στην αρχαία ρητορική. Βλ. και στο “Επίμετρο Ι”, σελ. 127-131, το λήμμα του Τοντόροφ από το *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*: “Από την αρχή του 20ού αι. η εξέλιξη της κριτικής σε πολλές χώρες προαναγγέλλει την εμφάνιση της ποιητικής ως αυτόνομης θεωρητικής επιστήμης. ... Φορμαλισμός (Ρωσία), μορφολογική Σχολή (Γερμανία), Νέα Κριτική (ΗΠΑ και Αγγλία), δομική ανάλυση (Γαλλία). Βλ. ακόμα: Tzvetan Todorov, *Poétique de la prose*, éd. Seuil, Paris 1971, 1978. R. Barthes, W. Kayser, W. C. Booth, Ph. Hamon, *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977, και τον περίφημο συλλογικό τόμο *L'analyse structurale du récit*, Communications 8, Paris, 1966, και Paris, Seuil, 1981. Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Seuil, 1953, 1972, σελ. 33-40 “Y a-t-il une écriture poétique?”.

⁹ Herbert Hunger, *ό. π.*, σμ. 1, σελ. 132-145. Βλ. και την αδημοσίευτη διδ. διατριβή του Δημήτρη Χατζή (D. Hadzis), *Die Monodien über die Eroberung Konstantinopels durch die Türken*, Berlin, 1969.

¹⁰ Βλ. για τη μεγάλη σημασία του προοιμίου στους Βυζαντινούς στου Η. Hunger, *ό. π.*, σμ. 1, σελ. 71 κ.ε., 218 κ. ε. Βλ. ιδίως την ειδική μονογραφία του *Proömion*, Wien, 1964.

¹¹ Το κείμενο στου Σπυρ. Λάμπρου, “Μονωδία και θρήνοι επί τη αλώσει της Κωνσταντινουπόλεως”, *Νέος Ελληνισμός*, 5 (1908), σελ. 203-218. Εδώ βλ. και για άλλες μονωδίες, στις οποίες για ευνόητους λόγους χώρου των Πρακτικών δεν υπεισέρχομαι. Το ίδιο ισχύει και για τον τόμο του Ζώρα (BB 1). *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*, τόμ. 1^{ος} και *L'eco nel mondo*, τόμ. 2^{ος} A cura di Agostino Pertusi, Fondazione Lorenzo Valla, 1976. Ευχαριστώ τον καθ. κ. U. Mönig για αυτή την υπόδειξη.

είναι η φύση: 1) αν συνέβαινε κατακλυσμός, δε θα καταστρεφόταν ο καλύτερος από τον χειρότερο, θα χάνονταν τα πάντα· 2) αν έσβηνε ο ήλιος, το σκοτάδι θα ήταν για όλους, η αιδώς και η νέμεση δε θα έφευγαν στον Όλυμπο εγκαταλείποντας τους ανθρώπους· 3) αν είναι αλήθεια ότι οι άνθρωποι γίνονταν άλλοτε δέντρα και πέτρες από τη λύπη τους, καθώς λένε οι μύθοι, θα έπρεπε τώρα να είχαμε απολιθωθεί όλοι. Μόνο που στους μύθους οι πετρωμένοι είχαν ακόμα δάκρυα, ενώ τα δικά μας έχουν στερέψει. Ο Μανουήλ Χριστώνυμος (Λάμπρος, σελ. 227-240) δομεί το προοίμιο του δικού του θρήνου με ένα ζεύγος ρητορικών ερωτήσεων, από τις οποίες η πρώτη περιέχει ποιητικότητα μεταφορική εικόνα: 1) *Οίμοι, τις δώσει μοι πέτρυνας ωσει περιστεράς... και τη κεφαλή μου πηγάς δακρύων και κλαύσομαι την ουκέτ' ούσαν Σιών*· 2) ενώ η δεύτερη υποδιαιρείται επίσης διμερώς: *σιγή το πάθος καλύψω ή χρήσομαι τη γλώττη προς οδυρμούς*; Η απάντηση στα δύο ερωτήματα είναι κι αυτή ρητορική και καταλήγει σε μια εκ νέου ερώτηση: Θα χρησιμοποιήσω το θρήνο για τον οποίο όμως δεν αρκεί μόνο η δική μου φωνή, εδώ χρειάζεται να θρηνήσουν όλοι με μια φωνή· άρα τι θα καταφέρω εγώ μόνος;

Στη μονωδία του Ιωάννη Ευγενικού (Λάμπρος, σελ. 219-226) είναι ζήτημα αν υπάρχει πράγματι καθαρά διαχωριζόμενο προοίμιο· πρόκειται μάλλον για ένα συνεχές θρηνητικό κείμενο χωρίς συγκεκριμένες περιγραφές-εκφράσεις της Κων/πόλης, χωρίς επιμονή στη συγκεκριμένη περιγραφή της άλωσης. Το αίσθημα της θλίψης διοχετεύεται εδώ σε ρέοντα ποιητικό λόγο εν πεζώ που εξυψώνεται σε ένα πιο αφηρημένο επίπεδο συγκίνησης και έκφρασης.

Με προοίμια δομούνται και μερικά από τα μακρότερα κείμενα της δημόδους γραμματείας, π.χ. η *Άλωσις Κωνσταντινουπόλεως* του Μανόλη Λιμενίτη¹², όπου μάλιστα υπάρχει μια τριμερής εισαγωγή αποτελούμενη από ένα πεζό μέρος (αν αυτό ανήκει πράγματι στον ποιητή και όχι σε κάποιο γραφέα), ένα δίστιχο που δηλώνει το θέμα, και το κυρίως προοίμιο ως το στίχο 43, όπου με ευχετικό λόγο επικαλείται, όχι τις μούσες, αλλά το Θεό, τη Θεοτόκο, τους Αποστόλους να του δώσουν “λογισμόν και γνώσιν” να γράψει για την άλωση, με πλήρη επίγνωση της προσωπικής του αδυναμίας. Ακολουθεί επίκληση στους αναγνώστες να είναι επεικείς, να διαβάσουν και να διαδώσουν το έργο του. Ένα τετράστιχο προοίμιο όπου δηλώνεται το θέμα, υπάρχει και στο *Ανακάλυμμα της Κωνσταντινουπόλεως*¹³. Το γεγονός ότι στο δημόδες κείμενο του Ματθαίου, Μητροπολίτου Μυρέων, *Θρήνος και κλαυθμός περί της Κων/πόλεως* (Ζώρας, σελ. 207-216), συναντούμε ένα δεκατετράστιχο προοίμιο είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον όχι μόνο γιατί το κείμενο καθεαυτό αποτελεί, χάρη στην ειρωνεία και τον αυτοσαρκασμό του, μια ιδιότυπη εξαίρεση μεταξύ των θρηνητικών κειμένων, αλλά και επειδή ο μητροπολίτης εντάσσει το θρήνο του σ' ένα εντελώς διαφορετικό κείμενο, μια Ιστορία της Ουγγροβλα-

¹² Το κείμενο στου Γεωργίου Ζώρα, *Βυζαντινή ποίησης*, στη *Βασική Βιβλιοθήκη (BB)* 1, Αθήνα 1956, σελ. 177-197.

¹³ Βλ. Εμμ. Κριαράς, *Ανακάλυμμα Κωνσταντινούπολης*, Θεσσαλονίκη, 1965, σελ. 31-36.

χίας, αποτελεί δηλαδή μέρος μόνο μιας πολύ εκτενέστερης χρονογραφίας. Το προοίμιο αυτό αποδεικνύει ότι ο συγγραφέας θέλησε από την αρχή να προσδώσει ιδιαίτερη σημασία σ' αυτό το μέρος του κειμένου του, το οποίο έτσι αποκτά χαρακτήρα αυτοτέλειας και μπορεί να αποσπαστεί από το σύνολο της υπόλοιπης χρονογραφίας, που δεν αφορά το Βυζάντιο. Στο σημείο αυτό ο Ματθαίος Μυρέων δεν είναι βέβαια ο πρώτος διδάξας. Και στους ιστορικούς της Άλωσης βρίσκουμε θρήνους ενταγμένους μέσα στο κείμενο, στην περίπτωση μάλιστα του Δούκα πρόκειται για ένα θρήνο εκ βαθέων, στοιχεία του οποίου, εικόνες, σχετλιαστικές και επιφωνηματικές προτάσεις επανέρχονται και στα μεταγενέστερα κείμενα. Είναι πιθανό πως στα ειδικά αυτά κείμενα που θρηνούν ένα τόσο οριακό γεγονός υποχωρεί η φροντίδα για μια πολύ προσεγμένη ρητορική δόμηση, ιδίως όσο πιο κοντινή είναι η συγγραφή τους προς το γεγονός, υπερκερασμένη από τον όγκο του πένθους και την ένταση του συναισθήματος. Στους αυτοτελείς λόγους θρήνους που διαθέτουμε διαφαίνεται πάντως, εκτός από την ύπαρξη προοιμίου, μια φροντίδα εναλλαγής καθαρά θρηνητικών ενοτήτων με αφηγηματικά μέρη, όπου περιέχονται εγκώμια¹⁴ της Βασιλεύουσας, της πολιτικής και πολιτιστικής προσφοράς της, της υπεροχής της απέναντι σε άλλες πόλεις –που μπροστά της δεν έχουν καν το δικαίωμα να ονομάζονται πόλεις, καθώς λέει ο Μανουήλ Χριστόνυμος– και καθαρές περιγραφικές “εκφράσεις” (Hunger, 170-188) κατά το παραδοσιακό βυζαντινό σχήμα. Ένας σταθερός κοινός τόπος που επανέρχεται, όχι μόνο στους λόγιους αλλά και στους δημώδεις θρήνους, είναι η αναπάντητη απορία του μεσαιωνικού ανθρώπου που ζει αποκλειστικά μέσα στη θρησκευολογική αντίληψη του κόσμου, για τη στάση του Θεού, που επέτρεψε την ολοσχερή καταστροφή του δικού του λαού, της δικής του θρησκείας, και την επικράτηση των επήλυδων και εχθρών του Χριστιανισμού. Το αγκάθι αυτής της απορίας δε στάθηκε ικανή να ξεριζώσει η επίσης θρησκευολογική απάντηση, η τόσο διαδεδομένη στα σκοτεινά χρόνια της Τουρκοκρατίας, πως ο Θεός μας τιμωρεί για τις αμαρτίες μας επιτρέποντας το ανεπίτρεπτο. Ούτε ο ίδιος ο Ματθαίος με όλο τον ορθολογισμό και το σαρκασμό του δεν καταφέρνει να αποκλείσει την τσουχερή αυτή απορία. Αλλά εδώ θα επανέλθουμε.

Άλλο κοινό ρητορικό στοιχείο που επανέρχεται σε όλα τα κείμενα για να καταλήξει και στα γνωστά ερωτήματα του δημοτικού τραγουδιού, είναι η δόμηση με *ρητορικές ερωτήσεις*, ένας τρόπος λόγου ο οποίος, στα κείμενα που μας ενδιαφέρουν εδώ, επιτείνει την έκφραση του αδιανόητου, ιδίως όταν συνδυάζεται με πρωτοπρόσωπη εκφορά και *προσωποποιία*. Από την πλευρά του αποδέκτη είναι π.χ. άλλο να διαβάζει ή να ακούει “Η Κωνσταντινούπολη ήταν μια ωραιότατη πόλη, είχε θαυμάσια κτίρια, καταπληκτικές εκκλησίες και άπειρες φυσικές καλλονές” κι άλλο “Πόλη μου πού απόμεινε η ομορφιά σου; τι απόγιναν τα θαυμάσια κτίρια; πώς καταστράφηκαν οι καταπληκτικές

¹⁴ Βλ. H. Hunger, *ό. π.*, σημ. 1, σελ. 120-132 για τη βασική θέση του εγκωμίου στους πανηγυρικούς λόγους, αλλά (σελ. 133 κ.ε.) και στους επιτάφιος και στις μονωδίες.

σου εκκλησίες; πώς χάθηκαν οι φυσικές σου καλλονές;” κτλ. Οπωσδήποτε οι αναπάντητες αυτές ερωτήσεις, υποβάλλουν στον αποδέκτη δια της εις άτοπον απαγωγής και ως αυτονόητο το αντίθετο της δικής τους εκφοράς, πως φυσικά η Πόλη χάθηκε και όλα καταστράφηκαν – και αποτελούν ένα ιδεώδες ρητορικό σχήμα μέσα σ’ ένα θρηνητικό κείμενο. Παραδόξως το ίδιο αυτό σχήμα λόγου, προπάντων όταν παρουσιάζεται συσσωρευτικά (υπάρχουν κειμενικές ενότητες με 15 ως 20 αλληλοδιαδεχόμενες ερωτηματικές προτάσεις), επιφέρει κάποια εμμεσότητα της έκφρασης σε σύγκριση με την απλή καταφατική εκφορά, που έχει το χαρακτήρα του απόλυτου. Ελαφρά εμμεσοποίηση του λόγου παρέχει και το επίσης πολλαπλά επαναλαμβανόμενο σχήμα *λιτότητας*, στο οποίο δηλώνεις πως δε θα πεις κάτι κι όμως αμέσως το λές: *Εὖ λέγειν τ’ ἄλλα κάλλη και κόσμους ναῶν και περιβόλους λαμπρούς οικιών... δι’ ὧν [ἡ Πόλις] τοσοῦτον των ἄλλων εκράτει ὅσον αστέρων ἥλιος* (Χριστόνυμος, Λάμπρος 235, 1-4). Το σχήμα *αντίθεσης* δομεί τόσο την επιμέρους πρόταση, όσο και ενότητες περιεχομένων: *Νυν μεν γαρ υψηλαί των πονηρῶν τε και ακολάστων φατρίαί, ταπεινοί δ’ ἡμεῖς και γένος ἅπαν Ἑλλήνων* (Χριστόνυμος-Λάμπρος 228, 17). *Εκεῖνα μεν οὖν κτίσις ἀνδρός ἱεροῦ, τα δε νυν, οἴμοι, ἀσεβῆς δυνάστης... Μακάριοι οἱ τεθνηκότες, ελεεινοί δε οἱ ζῶντες και θρήνων ἄξιοι... μακάριοι αἱ κοιλίαί αἱ οὐ συλλήψονται και μαστοὶ οἱ οὐ θηλάσσουσιν* (Ανδρόνικος Κάλλιστος-Λάμπρος 212, 12 και 28-29).

Η εικονοποιία, η προσωποποιία, η μεταφορά και η μετωνυμία, όπως παραδοσιακά δόμησαν τα κείμενα της ελληνικής γραμματείας, στους θρήνους δεν αποτελούν απλή καλλιλογία, παρόλο που ενμέρει κατέχουν στερεοτυπικό χαρακτήρα, (π.χ. η Κων/πολη ως ἥλιος με τα κτήριά της ως αστέρες, ή με τις άλλες πόλεις ως αστέρες γύρω της), κι αυτό, επειδή το βαθύ αίσθημα πένθους ανανεώνει τους εννοιολογικούς συνδυασμούς μέσα στη γλώσσα. Έτσι έχουμε π.χ. την εικόνα του θερισμού ως μεταφορά της σφαγής *Και ἡν ιδέσθαι ...παῖδας φονευομένους ελεινῶς και πάσαν ἠλικίαν θεριζομένην δεινῶς* (Χριστόνυμος-Λάμπρος 237, 7). *Ω ἡ πικρῶς θερισθεῖσα πληθὺς!* (Ιωάν. Ευγενικός-Λάμπρος 223, 28). Η φύση προσωποποιείται για να συμμετάσχει στο πένθος, σε όλα τα κείμενα ανεξαιρέτως. Στον Ανδρόνικο Κάλλιστο μια σχετική ενότητα εκφέρεται επιδέξια με το σχήμα *επαναφοράς* του επιρρήματος νυν: *Νυν ουρανὸς ἀκαλλῆς· νυν ἥλιος ολοφύρεται· νυν σελήνη μελαίνεται· νυν αστέρες οἰμώττουσι· νυν ὁ αἶρ ζωφούται· νυν ἡ γῆ κλονεῖται και στένει· νυν ἡ θάλασσα κυματοῦται και φρίσσει και δυσχεραίνει τῶ πάθει* (Κάλλιστος-Λάμπρος 216, 7). Με την *επαναφορά* της ίδιας λέξης στην αρχή πολλῶν επαλλήλων προτάσεων δημιουργείται ένας ιδιαίτερα αγχώδης ρυθμός που στο συγκεκριμένο παράδειγμα εντατικοποιείται ακόμα περισσότερο χάρη στον εξαιρετικά μικροπερίοδο λόγο. (Βλ. και 218, 13 “νυν θρηνήσουσιν Ἰταλοί, νυν οἱ Κελτοί...”).

Αξιόλογος είναι ο θρήνος του Ιωάννη Ευγενικού ιδίως από την άποψη της μικροδομής του λόγου, τον οποίο συχνά μορφοποιεί σε ιδιαίτερα μικροπερίοδη εκφορά, π.χ. ρητορικές ερωτήσεις στις οποίες διακρίνεται φροντίδα όχι μόνο για την ποικιλία των ερωτηματικών αντωνυμιών, αλλά και για τη θέση τους μέσα στην πρόταση, που πότε προηγείται και πότε

έπεται του ουσιαστικού δημιουργώντας παράλληλα με το άγχος, μελωδία του γλωσσικού ρυθμού με την προσεκτική εναλλαγή τονισμένων και άτονων συλλαβών – κι ως μην πρόκειται για ποίημα. *Τίσι οφθαλμοίς και βλέπειν ανεχόμεθα, ποίοις ακούειν ωσί, μκκήρσι δε τίσι και οίω τω άσθματι του αέρος σπαν, γλώττη δε ποία και χείλεσι οίοις διάραντες προς ύμνον Θεού χρησόμεθα; Χερσί δε τίσι αλλήλους δεξιόσόμεθα;* (Ευγενικός-Λάμπρος 220, 24). Η απάντηση σ' αυτά τα ερωτήματα ακολουθεί μονολεκτικά με 5 οριστικές αορίστου: *εσκοτίσθημεν· κατεβροντήθημεν· εκπεπνεύσαμεν· απηνεμώθημεν· κατεψύχημεν* και με δύο προστακτικές: *όρη πέσετε εφ' ημάς· οι βουνοί καλύψατε ημάς* (220, 27). Το αίσθημα του συγγραφέα για το ρυθμό του λόγου γίνεται φανερό και σε πολλά άλλα σημεία του κειμένου του, π.χ. *Τι μη εξέτεμεν ημάς δρεπάνη τις πετομένη και ρομφαία εστιλβωμένη;* (221, 21). Μόνο η επίταξη της μετοχής δημιουργεί αυτόν τον ρέοντα ρυθμό που είναι σχεδόν αναπαιστικός. Η απώλεια του ρυθμού θα φανεί αν ανατρέψουμε τη σειρά των λέξεων και προτάξουμε τη μετοχή: “Τι μη εξέτεμεν ημάς πετομένη τις δρεπάνη και εστιλβωμένη ρομφαία;”. Το πνεύμα του ρυθμού εξυπηρετούν και οι *παρηχήσεις*: *Οίμοι, ποίον σου πρώτον αποκλαύσωμαι, χρυσή μεγαλόπολις, Πόλις; Ω τέκνων μητέρες αθλιών άθλια!* (221,26 και 223, 28), *ουδείς οίκτος, ουδέν ουδαμόθεν έλεος;* (224, 3).

Οι λόγοι θρήνοι μοιράζονται από κοινού ένα ολοκληρωτικό αίσθημα απελπισίας, μέσα στο οποίο δε διαφαίνεται η ελπίδα που κρυφοκαίει στο δημοτικό τραγούδι, αλλά και οι δημώδεις θρήνοι κινούνται στο στίγμα μιας ανεπίστρεπτα χαμένης ευτυχίας, ενός ανέλπιδος μέλλοντος. Χαρακτηριστικά παραθέτω τον Ανδρόνικο Κάλλιστο: *Φευ, σιγάτε· όντως τοιγαρούν ημίν ελπίς ουδεμία τυγχάνει* (214, 28), *ουκ έχοντες ελπίζειν ουδέν καλόν* (215, 22), και η κατακλείδα του θρήνου του: *ων ουν καιρός εστιν οπίν τινα σμικροτάτην ευρείν και κλεισθεινά ταύτης εντός ασφαλώς και θρηνείν και κλαίειν δια παντός. Τούτου γαρ ουτ' ην, ουτ' έσται χείρον κακόν* (218, 21).

Κοινό σημείο αναφοράς τόσο στους λόγιους όσο και στους δημώδεις θρήνους αποτελεί η μοίρα του αυτοκράτορα, ο οποίος ήδη τόσο νωρίς περνά στην περιοχή του μύθου, η θρηνωδία για την Κωνσταντινούπολη καθεαυτή, ως κέντρο του Ελληνισμού, του πολιτισμού γενικά, της θρησκείας. Η πόλη προσωποποιημένη, προσφωνείται, παίρνει η ίδια το λόγο, μονολογεί και διαλέγεται. Σταθερό σημείο αναφοράς αποτελεί η Αγία Σοφία και η φρίκη του εκάστοτε ποιητή για τη βεβήλωσή της, την αρπαγή των ιερών σκευών και την καταστροφή της ωραιότητάς της. Στους λόγιους και σε μερικούς δημώδεις θρήνους περιγράφεται η *άλωση*, ο φόνος και η αιχμαλωσία του πληθυσμού σχεδόν πάντα με κάποια ιδιαίτερη επιμονή και φρίκη για τη μοίρα των γυναικών, την ατίμωσή τους, τη ριζική αλλαγή του ρόλου τους, αφού τώρα πια θ' αναγκαστούν να γεννήσουν γενιτσάρους.

Μεταξύ των δημοδών θρήνων η *Άλωσις Κωνσταντινουπόλεως* του Μανόλη Λιμενίτη¹⁵ παρουσιάζει τη γνωστή ιδιοτυπία να είναι θρήνος και συγχρόνως κείμενο κα-

¹⁵ Βλ. G. S. Henrich, “Als Kundschafter der Johanniter in Rumelien – Zu Leben und Werk des rhodischen Dichters Man. Limenites (15. Jh.)” στο *Φιλέρημου Αγάπησις. Τιμ. Τόμ. Α. Τσοπανάκη*, Ρόδος, 1997, σελ. 155-183.

τασκοπείας και έκκληση προς τους δυτικούς Ευρωπαίους και τον πάπα να σπεύσουν σε βοήθεια του Βυζαντίου, προτού είναι πολύ αργά. Καθώς έχει ήδη ειπωθεί, στο σύνολό της η *Άλωσις Κωνσταντινουπόλεως* δεν έχει ιδιαίτερη ποιητική αξία, ωστόσο κινείται μέσα στο πλαίσιο της βυζαντινής ρητορικής παράδοσης αρχίζοντας με προοίμιο, προχωρώντας με εναλλασσόμενες ενότητες θρήνου, υβρεολογίου εναντίον των κατακτητών, και κατασκοπικής έκθεσης των στρατιωτικών τους δυνάμεων. Πλησιάζει ωστόσο στο δημοτικό τραγούδι χάρη στο νόμο της ισομετρίας που την διέπει, τις δομές παράταξης, επανάληψης και αντίθεσης που διατάσσει, όπως και το δημοτικό τραγούδι σε απλές ή μεικτές δομές συμμετρίας. Η γλωσσική της επιφάνεια ωστόσο και φυσικά ακόμα περισσότερο, το μέγεθός της την απομακρύνουν αποφασιστικά από την αισθητική περιοχή του δημοτικού τραγουδιού.

Από τους άλλους δημώδεις θρήνους εξέχει βέβαια το *Ανακάλυμα της Κωνσταντινούπολης* χάρη στη γειννιάσή του με το δημοτικό τραγούδι, μέρη του οποίου πιθανώς έχει ενσωματώσει. Δόμηση των περιεχομένων με προοίμιο, εναλλαγή σύντομων αφηγηματικών μερών, διαλόγου και μονολόγου, ένα μεγάλο μέρος του λεξιλογίου, η εικονοποιία αποπνέουν το αίσθημα του δημοτικού τραγουδιού. Δραματικό και άκρως ποιητικό είναι το εύρημα των συνομιλούντων προσωποποιημένων χαραβιών, αν αυτό δεν προέρχεται αυτούσιο από το δημοτικό τραγούδι. Επίσης η γλωσσική επιφάνεια του κειμένου με το σεβασμό της ισομετρίας, την έλλειψη της ομοιοκαταληξίας, τις διάφορες δομές συμμετρικής κατανομής του γλωσσικού όγκου αποτελούν τα κοινά σημεία επαφής με το δημοτικό τραγούδι.

Ο μόνος θρήνος που αποτελείται αποκλειστικά από διάλογο είναι ο *Θρήνος των τεσσάρων πατριαρχείων*, που χάρη σ' αυτό το εύρημα θα έπρεπε να είναι ένας από τους πιο ενδιαφέροντες, πράγμα ωστόσο που δε συμβαίνει, επειδή το εύρημα δεν αξιοποιείται λογοτεχνικά. Ο αγώνας των τεσσάρων πατριαρχείων για το στέφανο της καταστροφής και θλίψης αποβαίνει μάταιος, ο ποιητής δεν αίρεται στο ύψος των περιστάσεων. Ενδιαφέρουσα παραμένει μόνο η ιδέα του διαγωνισμού των πόλεων, επειδή πίσω από αυτό το προσώπειο εννοούνται βέβαια η πολιτική εξουσία, η στρατιωτική δύναμη, η πολιτιστική ακτινοβολία, αφηρημένες δηλαδή εκφράσεις συγκεκριμένων προσώπων και πράξεων. Η αναγωγή λοιπόν του συγκεκριμένου σε αφηρημένο μέσω των ρητορικών τρόπων της προσωποποίησης και μεταφοράς είναι το κυριότερο λογοτεχνικό επίτευγμα αυτού του θρήνου.

Μια ξεχωριστή θέση κατέχει ο θρήνος του Μαθαίου Μητροπολίτου Μυρέων, σε ομοιοκατάληκτα δίστιχα, γραμμένος πριν το 1618, άρα πολλά χρόνια μετά την άλωση. Η χρονική αυτή απόσταση φυσικά συνεπάγεται διαφοροποιήσεις ιστορικού και ψυχολογικού χαρακτήρα. Όσοι γράφουν γρήγορα μετά την άλωση, αισθάνονται με διαφορετικό τρόπο την αμεσότητα του απίστευτου γεγονότος, και είναι φυσικό τα κείμενά τους να εκφράζουν εντονότερη συναισθηματικότητα. Η χρονική απόσταση πάλι από το γεγονός επιφέρει κάποια σχετική ηρεμία, γιατί συνδυάζεται με τη σκέψη της οριστικότητας. Η ιδιοτυπία ωστόσο του θρήνου του μητροπολίτη Ματ-

θαίου προέρχεται μόνο ενμέρει από τους παραπάνω λόγους. Πηγάζει κυρίως από τον ορθολογιστικό χαρακτήρα και το φωτεινό πνεύμα του συγγραφέα και αποτελεί το μοναδικό ίσως κείμενο σ' αυτήν την περιοχή της λογοτεχνίας που περιέχει έντονα αυτοειρωνικά μέχρι σαρκαστικά στοιχεία. Η ειρωνεία δεν απευθύνεται εις εαυτόν, αλλά στο σύνολο των αφελών που τόσα χρόνια μετά την άλωση ελπίζουν σε μια απελευθέρωση με τη βοήθεια ξένων. Με τους ανθρώπους αυτούς όμως που είναι το έθνος του και το ποίμνιό του ταυτίζεται συναισθηματικά ο Ματθαίος μιλώντας σε πρώτο πληθυντικό πρόσωπο. Αμέσως μετά το προοίμιο αρχίζει την Ιερεμιάδα του εναντίον των συμπατριωτών του, που δεν αντιλαμβάνονται ότι τα προσωπικά τους σφάλματα οδήγησαν στην καταστροφή, ότι το στέμμα το φορούν αυτοί που έχουν μυαλά στο κεφάλι τους, ότι είμαστε ανόητοι περιμένοντας βοήθεια από τους ξένους, δυτικούς και Ρώσους, νομίζοντας ότι αυτοί θα διώξουν τον Τούρκο για να παραδώσουν ύστερα σε μας την εξουσία. 2324 κ.ε. [το στέφανό μας].

*Άλλοι επήραν και φορούν κι ημείς τον θεωρούμεν
φορούν τον όσοι μυελά έχουν εις το κεφάλι
κι εμείς το θάρρος έχομεν εις τον ντελή Μιχάλη
να το εβγάλει με σαθί κι εμάς να μας το δώσει
ουαί σ' εμάς αφέντη μου με την ολίγη γνώση.*

Η εικονοποιία της ειρωνείας χαρίζει στους πρώτους 38 στίχους μετά το προοίμιο (-2360) και πριν την αρχή του κυρίως θρήνου δραστικότητα που εξισορροπεί την έλλειψη ποιητικότητας. Οι στίχοι αυτοί δηλώνουν οργή και θλίψη με σαρκασμό που δε θα περίμενε κανείς από έναν ιεράρχη. Με ανοδικούς ρυθμούς μορφοποιεί ο Ματθαίος την αγανάκτησή του μέσα στα σχήματα του δημοτικού τραγουδιού, αλλά δυστυχώς χωρίς την ποιότητά του. Γίνεται φανερή μια τετραπλή σύνθετη δομή συμμετρίας από εκάστοτε 7/6/10/14 στίχους στους οποίους η επανάληψη και παράθεση συνωνύμων συνδυάζεται με αντιθέσεις και “αμήχανους” στίχους με αντιλογικό περιεχόμενο. Στην πρώτη ομάδα στίχων περιέχεται η ειρωνεία με το βασιλικό στέφανο, στη δεύτερη η ελπίδα για τη βοήθεια των ξένων, στην τρίτη επικρατούν οι μεταφορές και η εικονοποιία των αμήχανων στίχων –των μόνων ποιητικών– στην τέταρτη επικρατεί η μεταφορική εικόνα του πουλιού που πέταξε μέσα από τα χέρια μας και δεν πρόκειται να ξαναγυρίσει.

2335 *Ελπίζομεν εις τους χρησμούς, στες ψευδοπροφητείες
και τον καιρόν μας χάνομεν στες ματαιολογίες,
εις τον βορράν, στον άνεμον έχομεν την ελπίδα,
να πάρουν από πάνω μας του Τούρκου την παγίδα
και έχομεν θεμέλιον το γνέμα της αράχνης,
το χιόνι και την θάλασσαν και το νερό της πάχνης.*

2345 *Απέταξέ μας το πουλί οπού 'χαμεν στο χέρι
έφυγε κι εξορίσθηκε κι υπάγει σ' άλλα μέρη
και άλλοι το επέασαν και δυνατά κρατούσι
κι εμάς που το εχάσαμεν θρηνούσι και γελούσι.*

Με τον τρόπο του αυτό, ορθολογιστικά και σαρκαστικά, δημιουργεί ο Ματθαίος έναν “αντίστροφο θρήνο”, χωρίς να αποφύγει λίγο αργότερα και τον “κανονικό”:

2395 *Ω και να είχα δάκρυα άπειρα σαν ποτάμι,
να 'κλαιεν η καρδιά μου ώστε που ν' αποκάμει*

2457 *Ψυχή μου, κλάυσε, θρήνησε, δάκρυσε και λυπήσου*

2463 *Χύσατε, μάτια, δάκρυα: χύσε καρδιά πόνους.*

Η ιδιοτυπία του Ματθαίου δεν εξαντλείται ωστόσο εδώ. Στο κεφάλαιο της λογοτεχνικής ειρωνείας, όπως την εννοούμε σήμερα ως αποστασιοποίηση, πρέπει να ενταχθεί και ο μονόλογός του, με τον οποίο απευθύνεται στο Θεό με χαρακτήρα καθαρά αντιστασιακό, που πλησιάζει τα όρια της βλασφημίας. Στο μητροπολίτη δεν αρκεί ο κοινός τόπος της απορίας “γιατί δε μας βοήθησες Θεέ μας;” Με το θάρρος της απελπισίας προσπαθεί να ταρακουνήσει το Θεό, να σπύσει επιτέλους σε βοήθεια:

2540 *Θεέ μεγαλοδύναμε, και πως το υπομένεις;
Όμως φιλανθρωπότατε, θαρρώ ότι κοιμάσαι,
και μας απαλησμόνησες και δεν μας ενθυμάσαι.*

2545 *Ξύπνα, σηκόσου, δίωξε κίνδυνον της θαλάσσης
σιώπα και φιμώθητι, ευθύς να την προστάξεις
να μας εβγάλεις τους πτωχούς εκ την αιχμαλωσίαν,
ωσάν τους αποστόλους σου εκ την κλυδωνυσίαν.*

Τους παραπάνω στίχους συμπληρώνουν με το ίδιο πνεύμα και οι στίχοι 2571-85 στους οποίους διατυπώνεται η υποψία, έστω πολύ αμυδρά, ότι ο Θεός μπορεί και να θέλει να μας βλέπει σκλάβους, τότε όμως θα έπρεπε να μας δώσει υπομονή, γιατί –έμμεση απειλή; – δεν αντέχεται τόσο εύκολα η σκλαβιά:

2571 *Ει δε και έχεις όρεξιν να βρίσκομέσταν σκλάβοι,
να μην αφήσεις την οργήν να μας επεριλάβει*

2583 *και δώσε μας υπομονήν να μη σε βλασφημούμεν,
μόνε να σε δοξάζομεν και να σ' ευχαριστούμεν,
διότι είν' κατά πολλά βαρύν και τεθλιμμένος
της δουλοσύνης ο ζυγός και παραπονεμένος.*

Όλα αυτά βέβαια δεν πρέπει να μας οδηγήσουν στο συμπέρασμα ότι ο Ματθαίος δεν ήταν αρκετά πιστός. Αντίθετα βαθιά πίστη και ανθρωπομορφική ταύτιση με το θείο ωθούν το μητροπολίτη στη σκέψη πως μόνο μια ολιγωρία του Θεού μπορεί να διατηρεί την κατάσταση της καταστροφής. Στην απλοϊκή μεσαιωνική αντίληψη περί

θείου μας οδηγεί και η παράκληση του Ματθαίου, ο Θεός να κάνει και τους Τούρκους Χριστιανούς προκειμένου να λυτρωθούμε εμείς από τη σκλαβιά τους. Με το κείμενο αυτό ο συγγραφέας παίρνει μπροστά μας τη μορφή ενός πολυσύνθετου ατόμου με πολύ ανθρώπινες αντιφάσεις. Από τη μια μεριά βαθιά και απλοϊκή πίστη, συγχρόνως όμως και ορθολογιστικό πνεύμα που προσπαθεί μέσα από τα διάφορα σκοτάδια της εποχής του να βρει φως, ένας μακρινός, ασυνείδητος πρόδρομος των κατοπινών διαφωτιστών.

Περνώντας στο δημοτικό τραγούδι¹⁶ αντιμετωπίζουμε αυτομάτως ένα πολύ διαφορετικό είδος λογοτεχνίας, στο οποίο η σχολικά εκπαιδευμένη ρητορική δεν παίζει κανένα ρόλο. Ένα μοναδικό ίσως ίχνος αποτελεί η ύπαρξη προοιμίου, έστω και από έναν ή δύο μόνο εισαγωγικούς στίχους, και πάλι σε μερικά μόνο από τα δημοτικά τραγούδια, τα οποία συχνά εισέρχονται άμεσα στο θέμα τους. Η μεγαλύτερη, η τρομακτική ίσως, διαφορά προβάλλει στην περιοχή της γλώσσας. Πιθανόν αποτελεί μοναδικό φαινόμενο στην ευρωπαϊκή λογοτεχνία το συγχρονικό χάσμα μεταξύ των γλωσσικών επιπέδων, ενός συγκεκριμένου και περιορισμένου λογοτεχνικού είδους, όπως είναι οι θρήνοι. Δραματικότερη δε θα μπορούσε να είναι η παρουσίαση της ελληνικής διγλωσσίας. Στο δημοτικό τραγούδι με τη θεματική της Άλωσης¹⁷ εμφανίζονται όλα τα τυπικά στοιχεία της αισθητικής που χαρακτηρίζουν γενικότερα το είδος: Συντομία, περιεκτικότητα, λιτότητα περιεχομένων και γλώσσας, επικέντρωση και εμμονή στο κεντρικό γεγονός ή πρόσωπο που υμνείται. Παράλληλα, δόμηση με όλα τα στερεότυπα σχήματα των συμβάσεων, των κοινών τόπων, εισαγωγικών ή επαναληπτικών μοτίβων και συμβόλων που χαρακτηρίζουν την προφορική ποίηση και επιτρέπουν τη δημιουργία της. Εκπληκτική είναι η αφαιρετική δύναμη της εικονοποιίας του δημοτικού τραγουδιού, η οποία χρησιμοποιώντας μοτίβα του υλικού κόσμου, πουλιά, τον ήλιο, τα αστέρια, επιτυγχάνει με τη μετωνυμική και μεταφορική χρήση της γλώσσας να μετατρέψει τα συγκεκριμένα σε αφηρημένα και να τα αναγάγει στη σφαίρα του αρχετυπικού. Ένα βασικό θέμα που επανέρχεται σε διάφορες παραλλαγές και στο δημοτικό τραγούδι, όπως και στους λόγιους θρήνους, είναι η κατάληψη και σύλληψη της Αγιάς Σοφιάς. Το απίστευτο της καταστροφής αυτού του συμβόλου διαιώνισε ο λαός με το γνωστό σχετικό τραγούδι.

*Πήραν την Πόλιν, πήραν την, πήραν τη Σαλονίκη
πήραν και την Αγιά Σοφιά το μέγα μοναστήρι, κτλ.*

Το τετραπλό σχήμα επαναφοράς του ρήματος είναι δηλωτικό του μεγέθους της συμφοράς που θέλει να εκφράσει ο ποιητής και επιδεινώνεται με την πενταπλή παρήχηση του “π”. Δε θα επιμείνω περισσότερο σ’ αυτό το πολυσυζητημένο τραγούδι.

¹⁶ Βλ. Ερατοσθένης Καψωμένος, *Το ελληνικό δημοτικό τραγούδι. Η αισθητική, ο μύθος και η ιδεολογία του*, Ρέθυμνο, 1978.

¹⁷ Τη μεγάλη παραγωγή του δημοτικού τραγουδιού από ολόκληρη την Ελλάδα, που αφορά τη θεματική μας, είναι αδύνατο να πραγματευτεί κανείς στον περιορισμένο χώρο των Πρακτικών. Περιορίζομαι στο Ποντιακό δημοτικό τραγούδι που είναι λιγότερο γνωστό.

Στη θεματική της άλωσης εξέχουσα θέση κατέχουν τα *ποντιακά ποιήματα*, στα οποία βρίσκουμε φυσικά και όλα τα επιμέρους στοιχεία αισθητικής και δόμησης του λόγου που χαρακτηρίζουν τη λαϊκή, προφορική ποίηση: Μαγικά στοιχεία, εναλλαγή διαλογικών και αφηγηματικών μερών, αναδιπλώσεις νοήματος, ταυτολογίες, πλεονασμούς κατ' άρση και θέση, σχήματα εξ αντιθέτου, εν διά δυοίν, παρηχήσεις και όλες τις δομές συμμετρίας που ισχύουν γενικά για το δημοτικό τραγούδι, π.χ.:

- | | |
|---|----------------------------|
| 12, 6-7 <i>Σημαίν' η γη, σημαίν' ο Θεός, σημαίνουν τα ουράνα *
σημαίνει κ' η Αγιά Σοφιά, το μεγαν μοναστήριν *</i> | παρήχηση και
αναδιπλωση |
| 11, 21-2 <i>μοιρολογούν τα εγκλησάς, κλαίουν τα μοναστήρα
μοιρολογά κι Αγιά Σοφιά το μέγα μοναστήρι *</i> | ταυτολογία |
| 12, 24-5 <i>Επέρεν τ' ελαφρόν σπαθίν, τ' ελλενικόν κοντάριν
τους Τούρκους κρούει 'ς σο σπαθίν, τους Τούρκους
'ς σο κοντάριν *</i> | εν διά δυοίν |

Προφανώς υπάρχουν μερικά oligόστιχα κείμενα που αποτελούν τους πυρήνες μάλλον νεότερων συμπλημματικών παραλλαγών. Έτσι στην έκδοση του Πάνου Λαμψίδη, *Δημοτικά τραγούδια του Πόντου*¹⁸, στο νούμερο 11 πρόκειται για ένα τετραπλό συμπλήμμα του πρωτοχρονιάτικου “Άγιος Βασίλης έρχεται από την Καισαρεία” το οποίο αποβαίνει εισαγωγικό προοίμιο, ακολουθεί το τραγούδι του πουλιού που έρχεται από την Πόλη με το ένα φτερό ματωμένο και κρατώντας στο άλλο το μήνυμα της άλωσης. Συνεχίζοντας ενσωματώνει το γνωστό της Αγιά Σοφιάς και προχωρεί σε μια παραλλαγή, όπου οι Ρωμαίοι άρχοντες παραδίνουν τα κλειδιά της πόλης στους Τούρκους, αφού όμως έχουν κλειδωμανταλώσει τις εκκλησίες όλες, που από τότε παραμένουν κλειστές. Χρειάζονται *μάστορα απ' ουρανού κι από την γην αργάτεν*. Συμπλημματικό είναι και το νούμερο 12 από το τραγούδι της Αγία Σοφιάς, του πουλιού και του Κων/νου Παλαιολόγου που παίρνει “τ' ελαφρόν σπαθίν, τ' ελλενικόν κοντάριν”, τρέχει στη μάχη, όπου και σκοτώνεται¹⁹. Ενδιαφέρουσα είναι στα Ποντιακά τραγούδια η παρουσία της γενναίας γυναίκας, συνήθως μάνας, που ή εκδικείται το γιο της (No 15), ή τον στέλνει να πολεμήσει τους Τούρκους, όταν ακούει πως “πάρθεν η Ρωμανία” (Λαμψίδης, No 18, σ. 62, 19-24):

*Έπαρ', υιέ μ', την σπάθην σου, τ' ελλενικόν κοντάρι σ'
δέβ', ατουνούς σκόρπισον ατ'ς, σαν άνεμος τα φύλλα.
Χίλιους έκοψα την πρινήν, χίλιους το μεσημέριν,
ο Θεός έστεσεν την βροχήν και βρέχει τουρκοπούλια,
ο Θεός έστεσεν την βροντήν, βροντούν τα εγκλησιάς,
ντ' εποίκαμέ σε, νε Θεέ, στα αίματα βαμμένοι!*

¹⁸ Πάνου Λαμψίδη, *Δημοτικά τραγούδια του Πόντου*, Α' Τα κείμενα. Παράρτημα 4 του *Αρχείου Πόντου*, Αθήνα, 1960. Από αυτήν τη συλλογή και οι παραπάνω στίχοι.

¹⁹ Το No. 13 της Συλλογής αυτής παρουσιάζει μέσα στο θρηνητικό θέμα και αναμνήσεις του Ακρϊτικου Κύκλου, χωρισμό των συζύγων, αιχμαλωσία της εγκύου γυναίκας, κατοπινή αναγνώριση γιου και πατέρα.

Η εμβέλεια και η άκρα λειτουργικότητα του δημοτικού τραγουδιού φανερώνεται στα δύο πυρηνικά ποιήματα που αφορούν, το ένα (No 16) το μύθο για την απιστία του Ιωάννη Ιουστινιάνη και των φοβισμένων συμβούλων του αυτοκράτορα που παραδίδουν στους Τούρκους τα κλειδιά της Βασιλεύουσας, και το άλλο (No 17) τη μεταφορά της τρομερής είδησης πάνω στο ματωμένο φτερό του πουλιού. Δραματικότερη δε θα μπορούσε να είναι μια μετωνυμική εικόνα, που, κατά τη γνώμη μου, αποκτά συμβολικές προεκτάσεις, αν θελήσουμε να ταυτίσουμε το πουλί με το βαρυχειμαζόμενο ελληνικό λαό της άλωσης. Η ελπίδα ωστόσο της απελευθέρωσης και επανάκτησης της εξουσίας γεννιέται συγχρόνως με το θρήνο, *Η Ρωμανία κι αν πέρασεν, ανθεί και φέρει κι άλλα / Πάλι με χρόνους με καιρούς πάλι δικά μας θα* 'ναι, χαρακτηριστικό του δημοτικού τραγουδιού που εκφράζει ίσως την απλοϊκότητα αλλά και τη δυναμικότητα του λαϊκού στοιχείου σε αντίθεση προς τους λόγιους θρήνους, όπου –καθώς είδαμε– δεν υποφώσκει καμιά ελπίδα και ο αποδέκτης παρακινείται ν' ανοίξει μια τρύπα βαθιά στη γη, να χωθεί μέσα και να κλαίει δια παντός.

Από όσο η περιορισμένη αυτή έρευνα επιτρέπει να συμπεράνουμε, βλέπουμε πως η όποια ρητορικότητα με την οποία έχουν δομηθεί οι λόγοι θρήνοι, και ενμέρει και οι δημώδεις, δεν τους στέρησε και στοιχεία ποιητικότητας που ίσως οφείλονται στην ένταση και θέρμη του συναισθήματος που προκάλεσε τη συγγραφή τους. Άλλωστε και το δημοτικό τραγούδι στη γλωσσική του επιφάνεια χρησιμοποιεί έστω παραλλαγμένα, αρκετά στοιχεία ρητορικής δόμησης του λόγου, ακολουθώντας μια προφορική παράδοση που προφανώς δεν ήταν και τόσο στεγανά απομονωμένη από την αντίστοιχη λόγια γραπτή. Ωσμώσεις, μεταπηδήσεις και μετακενώσεις γονιμοποίησαν και στη βυζαντινή, όπως σε κάθε ζωντανή κοινωνία, και τις δύο περιοχές με μερικά λαμπρά αποτελέσματα και στις δύο.

Η Ποιητική της Μεταφοράς στους Θρήνους για την Άλωση της Πόλης

Οι Θρήνοι για την Άλωση της Πόλης είναι η κατάληξη της ιστορικής ποίησης της υστεροβυζαντινής εποχής, η οποία πέραν του αφηγηματικού στοιχείου παρουσιάζει έντονο και το στοιχείο του μοιρολογιού. Το στοιχείο που μας επιτρέπει να τους ομαδοποιήσουμε δεν είναι “η ποιητική μορφή” τους αλλά “η ιστορική τους αφετηρία”. Και τούτο διότι “οι στόχοι των [ανωνύμων] συγγραφέων τους είναι κάθε φορά το ίδιο διαφορετικοί όσο και τα εκφραστικά τους μέσα”¹.

Η κοινή θεματική των περισσότερων Θρήνων είναι η μοίρα της Κωνσταντινούπολης, το πάρσιμο, η πτώση της Πόλης. Η ποικιλία της συγκίνησης για την τύχη, τη σημασία της απώλειας της Πόλης για την αυτοκρατορία, αντικατοπτρίζεται σ’ αυτά τα, γραμμένα σε απλή δημοτική, ποιήματα με την σχετικά ομοιόμορφη γλώσσα.

Στους Θρήνους –όπως γνωρίζουμε– περιέχεται η ελπίδα και η μελλοντολογία της παλινόρθωσης, αφού διατηρείται η πίστη και η ελπίδα ότι ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Παλαιολόγος δεν ρίχθηκε απελπισμένα στη μάχη για να σκοτωθεί αλλά “αποσύρθηκε έγκαιρα για να κρυφτεί και να ξαναεμφανιστεί, έστω και μετά από πολλούς αιώνες, τη στιγμή της ανάκτησης της πρωτεύουσας”². Όπως παρατηρεί ο Ηλίας Βουτιερίδης “κατά την μεταβυζαντινήν περίοδον η δημοτική [ποίησης]... διαρκώς καλλιεργούμενη, αποβαίνει η κυριότερα εκδήλωση της ποιητικής δημιουργίας, της ασχέτου προς την αρχαίαν παράδοσιν, καθ’ όλον αυτό το μακρόν χρονικόν διάστημα...”³.

Αντίθετα προς τη λόγια ποίηση η δημοτική είναι η άμεση και γνήσια εκδήλωση της εθνικής ψυχής και συνείδησης. Μπορεί το κοινό γνώρισμα των Θρήνων να είναι “η έλλειψη κάθε λογοτεχνικής αξίωσης”, ωστόσο η θεματική τους (με τα εγκώμια των αυτοκρατόρων, τις ποιητικές αναπαραστάσεις της μεγαλοπρέπειας της Αγιά-

¹ Βλ. H. G. Beck, *Ιστορία της Βυζαντινής Δημόδου Λογοτεχνίας*, Αθήνα, MIET, 1999, σελ. 259.

² Βλ. M. Vitti, *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, Αθήνα, Εκδόσεις Οδυσσέας, 1978, σελ. 40.

³ Η. Βουτιερίδης, *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, Αθήνα, 1924, τ. Α’, σελ. 211, τ. Β’, σελ. 200-207, 209-212.

Σοφίας, την ιερόσυλη βεβήλωσή της από τους απίστους, την απόδοση της διχόνοιας ανάμεσα στους χριστιανούς και την εκκλησία για την απελευθέρωση της Πόλης) είναι η πηγή που εξέθρεψε αυτή την ισχυρή ως σήμερα πίστη και συνείδηση⁴.

Το κύριο και ειδοποιό χαρακτηριστικό αυτής της ποίησης, είναι ότι “στρέφεται προς νέους ορίζοντες και προσαρμόζεται προς την νέα πολιτική και κοινωνική ζωή [του καθημαγμένου] έθνους”⁵. Ο Βουτιεριδής επισημαίνει ότι “η δημοτική ποίησης” ... μεταπίπτει από τον κόσμο των μύθων και των ρομαντικών ιστοριών... εις νέον κόσμον, τον οποίον αποτελούν οι γενικαί και ειδικαί λεπτομέρειαι του πρακτικού βίου”⁶. Ο κόσμος της φαντασίας “υποχωρεί προ των εντυπώσεων, τας οποίας παρουσιάζει η υπό το πρίσμα της πραγματικότητος αντίκρυσις του Εθνικού βίου και των ανθρωπίνων αισθημάτων και ιδεών”⁷.

Είναι γνωστό το τρομερό απόφθεγμα που οι *φιλενωτικοί* απέδιδαν στους *ανθωνωτικούς* “που κι αν ακόμη δεν διατυπώθηκε πραγματικά από τον Λουκά Νοταρά, όπως το θέλει η παράδοση”⁸, μένει πάντως χαρακτηριστικό δείγμα μιας πολύ διαδεδομένης ανάμεσα στους Έλληνες ιδεολογίας για το πεπρωμένο της Κωνσταντινούπολης: “κρείττοτερον εστίν ειδέναι εν μέσει τη Πόλει *φακιόλιον βασιλεύον Τούρκων ή καλύπτραν λατινικήν*”⁹. Το ιστορικό αυτό απόφθεγμα που δομείται από δύο μετωνυμίες, αποτελεί την πιο συμβολικής σημασίας καταγγελία για τα δεινά της Λατινοκρατίας και ας θεωρηθεί ως το έναυσμα αυτής της εισήγησής μου, η οποία φέρει τον τίτλο *Η Ποιητική της μεταφοράς στους Θρήνους για την άλωση της Πόλης*.

Η γλώσσα της ποίησης στους Θρήνους για την άλωση της Πόλης είναι μεταφορική και σε λογικό βαθμό περιγράφει και εκφράζει πάντα αυτό που θέλει η λαϊκή μούσα συγκρίνοντάς το με κάτι άλλο:

Πρώτο παράδειγμα: “...κι έκοπταν τους χριστιανούς σαν χόρτον ’ς στο λιβάδιν...”.

Δεύτερο παράδειγμα: “Απάνω σου επέσασιν αμέτρητα φουστάτα
ωσάν ακρίδες άγριοι,
σφήκες φαρμακωμένες...”.

Τρίτο παράδειγμα: “Πόλη μου, το βασίλειον σου του ουρανού σου ομοιάζει, και πάλιν με την κλήραν σου ταιριάζεις των αγγέλων, με τον Ευφράτην ποταμόν όλη η αρχοντιά σου... Πλην η τρυφή edιάβηκεν, αυτή η παρρησία / παρήλθε και επέρασεν ωσάν καπνός και άχνη...”¹⁰.

⁴ Ο. π., σελ. 212.

⁵ Ο. π., σελ. 212-213.

⁶ Ο. π.

⁷ Ο. π.

⁸ Μ. Vitti, ό. π., σελ. 39.

⁹ Α. Βακαλόπουλος, *Ιστορία του νέου ελληνισμού*, 1, Θεσσαλονίκη, 1961, σελ. 255.

¹⁰ Γ. Θ. Ζώρα, *Βυζαντινή Ποίησης*, Αθήνα, Βασική Βιβλιοθήκη “Αετού”, αριθμ. 1, Ι. Ν. Ζαχαρόπουλου, 1956, σελ. 198 κ. ε., σελ. 201.

Μερικές φορές, η παρομοίωση είναι ανοιχτή και ομολογημένη και γεννήτρια μιάς σειράς από άλλες παρομοιώσεις, που εξυπηρετούν κυρίως τις ανάγκες του *decorum* της λαϊκής λυρικής αφήγησης:

“... κ’ εκείνος ο παράνομος ως δράκος εμορφώθη,
δείχνοντας δράκων σχήματα, θηρίου τες φοβέρες’
Έδειξε πέντε κεφαλές ως των φιδιών το γένος,
εγύρισε τες δίπλα του κ’ εγέμισε τες σούδες
έθηκε το κεφάλι του άντικρυ ’ς το Κοσμίδι
και την ουράν του ήπλωσεν εις την Χρυσέαν πύλην’
εμούγκριζεν ως λέοντας, εσφύριζεν ως δράκος
και αγρίωνε τα μάτια του κ’ έδερνε την ουρά του...”¹¹.

Άλλες φορές, ο λαϊκός ανώνυμος ποιητής καταφεύγει στις κοινότητες παρομοιώσεις και μεταφορές της ποιητικής παράδοσης, λέγοντας πως αν είχε “δάκρυα άπειρα σαν ποτάμι”, ή, “άπειρα σαν την βρύσι”, θα θρήνιζε την “χρυσή” την “Πόλην”, δέροντας τα “στήθη” του “με την ισχύν του όλην”.

Σε κάποιες άλλες περιπτώσεις, η παρομοίωση “κρύβεται”, ή, γίνεται πιο “ελλειπτική”, δηλαδή μεταπίπτει στη μεταφορά όπως φαίνεται στους στίχους: “Η Πόλις ήτον το σπαθίν, η Πόλις το κοντάριν, η Πόλις ήτον το κλειδίν της Ρωμανίας όλης...”¹². Εδώ, έχουμε τρεις, κατά παράταξη, μεταφορές του τύπου Α είναι Β. Για τις μεταφορές με τη χρήση του είναι, ή copula έχει ήδη μιλήσει η Cristine Brooke-Rose στη γνωστή μελέτη της για την σύγχρονη αγγλική ποίηση¹².

Κάποτε, ο λαϊκός ποιητής, κάνει την παρομοίωση “να κρύβεται” ακόμα περισσότερο. Αντί να πει ότι το Α είναι σαν το Β, ή, το Α είναι Β, μιλά για το Β χωρίς να κάνει καμιά αναφορά στο Α. Εμείς ξέρουμε, ωστόσο, ότι σκοπεύει ένα κάποιο Α, γιατί μπορεί να μην έχουμε καθαρή εικόνα για το τι είναι το Α, κι’ ακόμη κι’ αν είχαμε, κάποιος άλλος θα είχε ίσως διαφορετική. Πρόκειται γι’ αυτό που που ορισμένοι μελετητές το ονομάζουν συμβολισμό¹³.

“Οι τέχνες των χριστιανών και τα καμώματά των,
οι δημηγερσιές, διαβολιές αλλά και πονηρίες,
τον ποταμόν τον πύρινον έβαλαν εις την Πόλην”.

Εδώ, ο ποιητής μιλά απλώς για το Β, ενώ έχει ήδη κάνει αναφορά στο Α (τον Τούρκο) πιο πάνω. Όσοι δεν θα αποδέχονταν τη λογική της χρήσης αυτού του σχήματος θα μιλούσαν για μετωνυμία ή για μετωνυμική μεταφορά¹⁴ (Ο ποταμός ο πύρινος - ο Τούρκος).

¹¹ Ο. π., σελ. 202.

¹² C. Brooke-Rose, *A grammar of Metaphor*, London, Secker & Warburg, 1958, σελ. 10-25 κ. ε.

¹³ Για τη δομή αυτών των μεταφορικών εκφράσεων βλ. G. Lakoff, & M. Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, σελ. 150 κ. ε. Βλ. επίσης: E. Davies & A. Bentahila, “Familiar and less familiar metaphors: an analysis of interpretation in two languages”, *Language and Communication*, 9 (1989), σελ. 49-68.

¹⁴ Βλ. Σχετικά R. Jakobson, “The metaphoric and metonymic poles” στο R. Jakobson και M. Halle (eds.),

Στους πιο κάτω στίχους, η έξοχη χρήση της “σμικρυντικής” και “μεγεθυντικής” μεταφοράς, σημαίνει ποιητικά το ιστορικής σημασίας θέρισμα του τουρκικού έθνους, του εχθρού που, ως Α, δεν αναφέρεται. Η χρήση αυτής της τεχνικής επαναλαμβάνεται σε διάφορα μοτίβα των Θρήνων:

“... η Πόλις εκυρίευε Ανατολήν και Δύσιν και τώρα το μειράκιο [σμίκρυνση], το σιχαντόν το έθνος, / ενέβηκεν, εψηλώσεν, εγίνη αυθέντης μέγας / επάρθηκεν ο ασεβής ως διάβολος διώκτης / τον κόσμον όλον βούλεται, θέλει να τότε φάγη”(μεγέθυνση).

Η μεταφορά στην υστεροβυζαντινή ποίηση, είναι τόσο απώτατη όσο και η ίδια η γλώσσα της, και η γλώσσα της, είναι τόσο απώτατη όσο και η σκέψη, ή, η λαϊκή σοφία που την συνέχει. Αν προσπαθήσουμε να εμβαθύνουμε πέρα από ένα σημείο, θα ανακαλύψουμε ότι εμβαθύνουμε στην ίδια αυτή τη λειτουργία και το όργανο με το οποίο προσπαθούμε να εμβαθύνουμε. Γι’ αυτή την παράξενη διαλεκτική έγραψε κάποτε ο Fr. Nietzsche, για να τον μιμηθεί μετά ο Derrida και μια σειρά νεότεροι φιλόσοφοι, οι οποίοι, ουκ ολίγες φορές, κατέληξαν σε θεωρητικό αδιέξοδο σχετικά με τα “τερτίπια” και τις μεταμορφώσεις της μεταφοράς¹⁵.

Το ότι η διαδικασία της μεταφοράς βρίσκεται στην καρδιά της γλώσσας της υστεροβυζαντινής δημοτικής μας ποίησης, ορίζοντας και επαναορίζοντας τα δομικά μοτίβα ανάπτυξής της και κατ’ επέκταση και το ύφος της και το ήθος των ανθρώπων που την δημιούργησαν, διαδίδοντάς, την από γενιά σε γενιά και από στόμα σε στόμα, παραμένει η κεντρική υπόθεση εργασίας της παρούσας μελέτης.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης η “γραμματική της μεταφοράς”¹⁶ και όχι μόνο στο περιεχόμενο, ή, στη σχέση της με την κοινωνική και ιστορική πραγματικότητα εκείνης της κρίσιμης και αβέβαιης εποχής. Οι κατηγορίες των ονοματικών μεταφορών¹⁷ που συναντάμε στους Θρήνους για την άλωση της Πόλης είναι οι εξής:

1) *Απλή αντικατάσταση*: όπου ο κύριος όρος, ή πόλος της μεταφοράς, αντικαθίσταται και πρέπει να εννοηθεί από τον επαρκή αναγνώστη ή το κοινό της ποίησης.

Fundamentals of Language, La Haya, Mouton, 1956 και του ίδιου *Essays de linguistique generale*, Paris, Editions de Minuit, 1963, κεφ. II. O. M. Le Guern στο *La metáfora y la metonimia*, Madrid, Catedra, 1985, σελ. 88 κ. ε. συζητά αυτό το ζήτημα.

¹⁵ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, σελ. 247-324. Fr. Nietzsche, *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 1964 & *Rhetorique et Langage* στο Lacoue-Labarthe και J. L. Nancy, *Poétique*, Paris, senil, ⁵1971, σελ. 99-142. P. Cantor, “Fr. Nietzsche: the use and abuse of metaphor” στο D. Miall, *Metaphor*, N. Jersey, 1982, σελ. 71-88.

¹⁶ Βλ. C. Brooke-Rose, *A grammar of metaphor*, ό. π., σελ. 20-45 κ. ε.

¹⁷ Βλ. C. Brooke-Rose, ό. π., σελ. 15 κ. ε. Βλ. επίσης D. Bickerton, “Prolegomena to a linguistic theory of metaphor”, *Foundations of Language*, 5 (1969), σελ. 34-52.

2) Η συνδεδετική κατασκευή, ήτοι μια ευθεία πρόταση με δομή “Α είναι Β ή το Β” που μπορεί να συμπεριλάβει πιο “δειλούς” ή “προσεκτικούς όρους” όπως “φαίνεται”, “αποκαλεί”, “γίνεται”, κ.λ.π.

Παραδείγματα: α) “ο Τούρκος έني δυνατός, έχοντας έχοντας και την Πόλιν θέλει γενήν ανήμερος δράκος και λεοντάριν”.

β) “Η Πόλις ήτον το σπαθίν, η πόλις το κοντάριν, η Πόλις ήτον το κλειδίν της Ρωμανίας όλης”.

3) Η σύνδεση με το “κάνω”: συνήθως έχουμε μια ευθεία πρόταση που εμπλέκει ένα τρίτο μέρος ή όρο: το Γ κάνει Β το Α.

4) “Η σύνδεση της γενικής” με την οποία ο φορέας ή η ονοματική πρόταση μεταφορά, συνδέεται μέσω του “του” με την “κατεύθυνση” ή μ’ έναν τρίτο όρο, όχι απαραίτητως την προφανή κατεύθυνση. Έτσι, το Β είναι μέρος του Γ, ή παράγεται από το Γ, ή ανήκει στο Γ και απ’ αυτή τη δομική σχέση μπορούμε να εικάσουμε το Α όπως φαίνεται στους παρακάτω στίχους:

“... ο βασιλεύς ο φρόνιμος, σοφός ο Καλοϊωάννης, η ρίζα των φρονήσεων, η των Ρωμαίων, κλέος και κάλλος και τιμή, δεύτερος Πτολεμαίος, της ορθοδόξου πίστεως σπαθίν ακονισμένον (μετωνυμική μεταφορά για τον προασπίζοντα τη χριστιανική πίστη), ρίζα και φως των ευσεβών, Χριστιανών Ρωμαίων”¹⁸.

Θα αποτελούσε όμως ερμηνευτικό ατόπημα η όποια προσπάθεια μελέτης των μεταφορών της βυζαντινής και υστεροβυζαντινής ποίησης και ιδιαίτερα των *Θρήνων*, έξω και πέραν από τα συμφραζόμενά τους, δηλαδή πέρα από εκείνους τους παράγοντες που συμβάλλουν και συμμετέχουν στη μεταφορά, ή στη μεταφορική μεταβίβαση, καθώς εκείνη συμβαίνει: ρυθμός, ομοιοκαταληξία, ηχητικά εφέ όλων των ειδών, σχέση με άλλες μεταφορές και *recursos estilísticos*, σχέση με το επίπεδο του λεξιλογίου κ.λ.π. Δεν αρκεί λοιπόν, για μια εμπεριστατωμένη μελέτη της δράσης και της λειτουργίας της μεταφοράς στην ποίηση των *Θρήνων*, να αναλύσουμε μόνο το “τι κάνει η μεταφορά” ή το “τι είναι”. Γιατί, αν δεχθούμε την άποψη, ότι η μελέτη της μεταφοράς είναι συνδεδεμένη με τη χρήση της γλώσσας εντός της οποίας συμβαίνει¹⁹ η μεταφορική διαδικασία, τότε θα πρέπει να διευρύνουμε την ερμηνευτική μας προοπτική και να εισέλθουμε –εκτός από την υφολογία– και στα δύο άλλα πεδία της επιστημονικής έρευνας του XX αιώνα, την ανθρωπολογία και τη γλωσσολογία.

¹⁸ Βλ. Γ. Θ. Ζώρα, *Βυζαντινή ποίησης, ό. π.*, σελ. 179.

¹⁹ Βλ. σχετικά J. L. Martínez-Dueñas, *La metáfora*, Barcelona, Octaedro, 1993, σελ. 49-66· E. Zemach, “Essence and the Meaning of a Metaphorical Language”, *Poetics Today*, 4 (1983), σελ. 259-273 και G. Lakoff, και M. Turner, *More than cool reason: a field guide to poetic metaphor*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, σελ. 104 κ.ε.

Οι νεότερες γλωσσολογικές έρευνες πάνω στο θέμα της μεταφοράς²⁰, επικεντρώνονται στο πεδίο των σχέσεων της γλώσσας της ποίησης με την καθημερινή ή κοινή γλώσσα. Το ερώτημα που είχε θέσει από την δεκαετία του '50 ο Jean Mucaronovsky²¹, για το αν η ποιητική γλώσσα είναι μια ειδική γλώσσα, ή είναι ανεξάρτητο δημιούργημα, θα μπορούσε να τεθεί και για την δομημένη με μεταφορές ποιητική γλώσσα των Θρήνων. Με βάση αυτό το ερώτημα, θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ότι η ομιλούμενη γλώσσα και άλλα συστήματα, που χρησιμοποιούνταν στην προφορική επικοινωνία την εποχή μετά την Άλωση, ενυπάρχουν και είναι βασικά σε όλα τα λογοτεχνικά της είδη. Αυτό σημαίνει ότι ο ανώνυμος λαϊκός αλλά και ο λόγιος ποιητής, είναι πρωτίστως ο ομιλητής της μητρικής του γλώσσας²² και ότι οι ωτακουστές των Θρήνων, που είναι και οι φορείς της προφορικής διάδοσής τους, έχουν εξωτερικεύσει το ίδιο γλωσσολογικό σύστημα με τον ανώνυμο λαϊκό ποιητή. Μ' άλλα λόγια, ο ανώνυμος λαϊκός ποιητής δεν μπορούσε να συνθέσει τίποτε που θα διέφερε από τους κανόνες (φωνολογικούς και γραμματικούς) της ομιλούμενης γλώσσας της εποχής του. Ας μη λησμονούμε λοιπόν, ότι η μεταφορά σε όλες τις εποχές, εκτός από υφολογικό τέχνασμα είναι και “γλωσσολογικό φαινόμενο”²³ και ότι τα γλωσσικά τεχνάσματα που χρησιμοποιούσαν οι ανώνυμοι και λόγιοι ποιητές, ήταν ουσιαστικά μέσα εξερεύνησης και διεύρυνσης των δυνατοτήτων ποιητικής έκφρασης της καθημερινής γλώσσας.

Η μεταφορά λοιπόν, έτσι όπως εμφανίζεται στους Θρήνους για την Άλωση, είναι ένας από τους τρόπους με τους οποίους η λαϊκή ψυχή πετυχαίνει την διεύρυνση κάποιων εννοιών και την ποιητική τους προβολή και αναπαράσταση – ίσως ο πιο σπουδαίος. Αυτό φαίνεται στα εξής παραδείγματα:

1) “Που της Βλαχέρνας ο ναός, η βρύσις των θαυμάτων, εξ' ου απολαμβάνομεν πηγήν των ιαμάτων”.

2) “... και έχομεν θεμέλιον το γνέμα της αράχνης, το χιόνι και την θάλασσαν και το νερό της πάχνης”²⁴.

Αυτό που συμβαίνει σε μια σειρά από μεταφορές, όπως αυτές του δευτέρου παραδείγματος, είναι ότι το “κυριολεκτικό” ή “λεξικογραφικό επίπεδο” στο οποίο λειτουργούν οι λέξεις, αποφεύγεται συστηματικά ή και “παραβιάζεται”. Η μεταφορά μεταβιβάζει μια σχέση ανάμεσα σε δύο πράγματα “το θεμέλιον” και το “γνέμα της

²⁰ E. Bustos, de “Accion humana y leingüística: la produccion del sentido” στο M. Cruz, Coord. *Acción Humana*, Barcelona, Ariel, 1997, σελ. 71-78. L. Goossens, *By Word of Mouth: Metaphor, Metonymy and Linguistic Action in a Cognitive Perspective*, Amsterdam, J. Benjamins, 1995.

²¹ J. Mukarovsky, “Standard Language and Poetic Language” στο P. L. Garvin, *A Prague School Reader on Aesthetics, Literary Structure, and Style*, Washington D. C., Georgetown University Press, 1964, σελ. 17-30.

²² Βλ. E. Κριαράς, *Το Ανακάλυμμα της Κωνσταντινούπολης*, Θεσσαλονίκη, Εκδ. Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, 1955, σελ. 7 κ. ε.

²³ T. Hawkes, *Metaphor*, London, Methuen & Co Ltd, 1972, σελ. 80 κ. ε.

²⁴ Γ. Θ. Ζώρα, *Βυζαντινή Ποίησης, ό. π.*, σελ. 208.

αράχνης”, ή, το “θεμέλιον” και “το χιόνι”, ή, τέλος, “το θεμέλιον” και “το νερό της πάχνης”, με το να χρησιμοποιεί μια λέξη ή μια φράση μεταφορικά και όχι κυριολεκτικά, δηλαδή με μια ειδική έννοια που διαφέρει από την έννοια που έχει η λέξη ή η φράση στα συμφραζόμενα που δίνει το λεξικό.

Αντίθετα, στην παρομοίωση, που αφθονεί στους Θρήνους, οι λέξεις χρησιμοποιούνται ως έναν βαθμό κυριολεκτικά ή “κανονικά” και λιγότερο μεταφορικά. Το αντικείμενο Α για τον ανώνυμο ποιητή είναι “σαν” ή “ωσάν” το αντικείμενο Β. Η περιγραφή που δίνεται στο Α και στο Β είναι τόσο ακριβής, όσο μπορεί να είναι με κυριολεκτικές λέξεις και ο αναγνώστης, ή ο ακροατής του ποιήματος, αντιμετωπίζει ένα είδος τετελεσμένου γεγονότος, όπου οι νοηματικές εντυπώσεις, είναι συχνά το τελικό κριτήριο επιτυχίας της παρομοίωσης²⁵. Έτσι, η φράση “κι έκοπταν τους Χριστιανούς σαν χόρτον ’ς το λιβάδι”, χρησιμοποιεί τις δύο έννοιες κυριολεκτικά και η επιτυχία της παρομοίωσης εξαρτάται όχι μόνο από την κυριολεκτική αλλά και από την οπτική ακρίβεια της σύγκρισης – αφού οι Χριστιανοί, κατά την πτώση της Πόλης, ήταν τόσο εύκολη λεία για το σπαθί του Ισλάμ όπως και το χόρτο στο λιβάδι για το δρεπάνι.

Όταν όμως η λέξη χρησιμοποιείται μεταφορικά, αυτό που καθιερώνεται είναι η προσδοκία κάποιου είδους ευφάνταστης σύνδεσης –που θα κάνει ο αναγνώστης ή ο ακροατής του ποιήματος– με άλλες λέξεις που χρησιμοποιούνται παρόμοια. Μέσα απ’ αυτή τη σημασία της “σύνδεσης”, η μεταφορά μας οδηγεί προς τον “στόχο” της έννοιάς της αλλά δεν “νοθεύει” ούτε και προκαθορίζει τον στόχο για μας, όπως κάνει η παρομοίωση με την αίσθηση του τετελεσμένου γεγονότος²⁶. Ακόμα και σε μια πενιχρή και κοινόχρηστη μετωνυμική μεταφορά, όπως αυτή του στίχου “Αφήνετέ με ’ς τα σκυλιά κ’ εις του θεριού το στόμα!”, ο αναγνώστης αναγκάζεται σε μιαν ευφάνταστη συμπλήρωση, “συμπλήρωση” από τις προσωπικές του εμπειρίες σ’ αυτό που υπαινίσσεται η μεταφορά. Κι’ έπειτα, δε γίνεται μια “απλή σύγκριση” ή “αναλογία” ανάμεσα στα στοιχεία που συμπλέκονται.

Στη μεταφορά, ο αναγνώστης, πρέπει να δει ότι το ένα στοιχείο (“οι Τούρκοι”) – που αντιστοιχεί στα “σκυλιά” ή “στου θεριού το στόμα”– επενεργεί στο άλλο, πρέπει δηλαδή να δράσει διαισθητικά και διανοητικά, να συμμετάσχει δηλαδή πιο ενεργά, πραγματοποιώντας τη μεταφορική μεταβίβαση. Την άποψη ότι η μεταφορά απαιτεί από τον “αποδέκτη” της μια “πράξη συμπλήρωσης”, περίπου όπως ένα θεατρικό έργο από το ακροατήριό του, την συναντούμε στη θεωρία της λογοτεχνίας από την εποχή του S. T. Coleridge, ο οποίος υποστήριζε ότι ενώ στην παρομοίωση έχουμε μιαν απλή παράθεση ή, για να χρησιμοποιήσουμε τα ίδια του τα λόγια “τη λειτουργία της

²⁵ Βλ. σχετικά J. L. Martínez-Dueñas, *La metáfora, ó. π.*, σελ. 31 κ. ε.: M. Le Guern, *La metáfora y la metonimia, ó. π.*, σελ. 60-75 και L. Tirrell, “Reductive and nonreductive simil theories of metaphor”, *The Journal of Philosophy*, 88 (1991), σελ. 337-358.

²⁶ Βλ. σχετικά: α) P. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, Indiana, Universal of Indianapolis, 1962, σελ. 25 κ. ε., β) P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, cd. Cristianidad, 2001, σελ. 233-267.

ένωσης εικόνων γενικά διαφορετικών με βάση τη διακεκριμένη ομοιότητα ενός ή δύο σημείων”, στη μεταφορά, έχουμε την λειτουργία της φαντασίας, “την εσεμπλαστική ικανότητα” που, στην ύψιστή της μορφή, εμπλέκει το κοινό της ποίησης στην δημιουργική πράξη του καλλιτέχνη²⁷.

Θα μπορούσαμε να καταλήξουμε σε ένα πρώτο συμπέρασμα ότι η ποιητική γλώσσα των Θρήνων για την Άλωση της Πόλης διαφέρει από την κοινή γλώσσα του λαού όχι στο “είδος”, αλλά στο “βαθμό”, κάτι που σημαίνει ότι η κύρια διαφορά ανάμεσα στη γλώσσα και τις μεταφορές των Θρήνων και την υπόλοιπη γλώσσα, είναι ότι η μία είναι δομημένη σε μεγαλύτερο βαθμό από την άλλη, και ότι η πιο περίπλοκη οργάνωση που στήνεται με την βοήθεια των μεταφορών, των παρομοιώσεων και των άλλων ρητορικών σχημάτων, δίνει στον ανώνυμο ποιητή τη δυνατότητα να αποκαθιστά και να εκμεταλλεύεται τα ποικίλα χαρακτηριστικά, “χαρίσματα” και “πλουμίδα” της καθομιλούμενης γλώσσας γενικά²⁸.

Αλλά, θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει, ότι παρόμοιες μεταφορές δε λείπουν και από την καθομιλούμενη γλώσσα της, προβάλλοντας την άποψη του Nietzsche ή του Vico²⁹ ότι η γλώσσα του κάθε λαού είναι ζωτικά μεταφορική. Μια σωστή απάντηση σ’ αυτό το ερώτημα θα ήταν η εξής: Ναι μεν οι μεταφορές δε λείπουν από την καθομιλούμενη γλώσσα των Βυζαντινών, αλλά έχουν μια αδρανή ιδιότητα που κατά τους γλωσσολόγους θα πρέπει να οριστεί, αφού επισημανθεί το γεγονός ότι ο ανώνυμος τεχνίτης έχει μία άλλου είδους πρόσβαση σε γλωσσολογικά τεχνάσματα, που δείχνουν ότι οι μεταφορές που κατασκευάζει ο ίδιος είναι συγκριτικά “σε πρώτο πλάνο”, δηλαδή ζωντανές μεταφορές³⁰ όπως η χρησιμοποιούμενη στο επόμενο δίστιχο: “Το δάκρυον το αστάλαχτον ο βοϊσμός κλαμάτου, εφάινετο εβύθιζεν η σφαιρώσις του Κρόνου”. Είναι προφανές ότι μέσα στα συμφραζόμενα της υστεροβυζαντινής ποίησης, η κάθε ζωντανή μεταφορά που συναντάμε στους Θρήνους, μετριάζεται από παράγοντες καθοριστικής σημασίας όπως ο ρυθμικός χαρακτήρας του λόγου, η συγκοπή ανάμεσα στη μεταφορά και την αποκάλυπτη “εύνοια των λέξεων”, το αποτέλεσμα της ομοιοκαταληξίας, τη θέση της μέσα στο ποίημα, στο στίχο κ.λ.π. Η δυσκολία, με τις περισσότερες από τις σύγχρονες αναλύσεις της μεσαιωνικής ποιητικής μεταφοράς, είναι ότι δεν λαβαίνουν (κι ίσως δε μπορούν να λάβουν υπόψη τους) την ολότητα των συμφραζομένων που εμπλέκονται στη δομή

²⁷ S. T. Coleridge, *Biographia Literaria*, London, Everyman’s Library, 1956, σελ. 50-80 κ. ε., β) T. Hawkes, *Coleridge on Shakespeare*, London, Peguin, Books, 1969, σελ. 12-25 κ. ε. και T. Hawkes, *Metaphor*, ό. π., σελ. 54-73.

²⁸ Βλ. Ε. Κριαράς, *Το ανακάλυμμα της Κωνσταντινούπολης*, ό. π., σελ. 7-8, 15, 17.

²⁹ Βλ. σχετικά: M. Danesi, *Vico, Metaphor and the Origin of Language*, Indiana University Press, Bloomington, 1993, σελ. 15-34 κ. ε.

³⁰ P. Ricoeur, *La métáfora viva*, ό. π., σελ. 89 κ. ε. και E. de Bustos, *La métáfora: ensayos transdisciplinarios*, Madrid, FCE, 2000, σελ. 91-102.

του μεσαιωνικού ποιήματος, Ωδής, Ελεγείας, Μπαλάντας, Θρήνου³¹. Κι όμως, η γλώσσα των Θρήνων δεν μπορεί να υπάρξει δίχως όλα αυτά τα στοιχεία, αφού δεν συντίθεται με βάση την αναλυτική και λογιολογική λογική των αρχαιοπληκτων βυζαντινών γραμματοδιδασκάλων, αλλά εκφέρεται ως μία αυθόρμητη ολοποίηση ενός συλλογικού σε τελική ανάλυση υποκειμένου.

Αυτό που κάνει μια μεταφορά αποτελεσματική, είναι λιγότερο η ζωντάνια της σαν εικονικής αναπαράστασης και περισσότερο ο χαρακτήρας της ως ψυχογονητικού γεγονότος, το οποίο έχει έναν ιδιαίτερο δεσμό με τα πάθη, τους καημούς, τις προσδοκίες ενός καθημαγμένου λαού αλλά και γενικότερα με τις αισθήσεις του³². Εάν μεταβούμε από τα κίνητρα της γλωσσικής και τελετουργικής μεταφοράς στην *τελεολογία της ποιητικής μεταφοράς*, θα πρέπει να επικαλεστούμε την όλη λειτουργία της λογοτεχνίας του φανταστικού – για να θυμηθούμε και τον Τοντόροφ³³.

Τα τέσσερα στοιχεία της ιδέας μας για την ποιητική της μεταφοράς στους Θρήνους, είναι η *αναλογία*, η *διπλή όραση*, η *κατ' αίσθησιν εικόνα που αποκαλύπτει το αδιαίσθητο* και η *ανιμιστική προβολή*³⁴. Σε καμία ωστόσο μεταφορά, απ' αυτές που εξετάσαμε, δεν είναι ποτέ και τα τέσσερα στοιχεία παρόντα κατά το ίδιο μέτρο: οι στάσεις ποικίλουν από έθνος σε έθνος. Το ύφος κάθε περιόδου έχει τα δικά του χαρακτηριστικά σχήματα, που εκφράζουν την κοσμοθεωρία της. Η κάθε περίοδος έχει το χαρακτηριστικό της είδος μεταφορικής μεθόδου³⁵.

Η δημοτική ποίησή μας, κατά την μεταβυζαντινή περίοδο, χαρακτηρίζεται από την παρομοίωση, την προσωποποίηση, την περίφραση, τη μετωνυμία, το διακοσμητικό επίθετο, το επίγραμμα, την ισορροπιστική σύνταξη, την αντίθεση, το παράδοξο, το οξύμωρο, την κατάχρηση. Τα τελευταία, είναι τα γνωστά χριστιανικά, (μυστικιστικά κάποτε) πλουραλιστικά σχήματα. Η αλήθεια όμως είναι μία σε κάθε εποχή αλλά πολύπλοκη. Πολλοί είναι οι τρόποι της γνώσης και ο καθένας έχει τη νομιμότητά του. Ορισμένα είδη αλήθειας πρέπει να εκφραστούν με την άρνηση και με την υπολογισμένη παραμόρφωση.

Στο Θεό μπορούμε να αναφερθούμε ανθρωπομορφικά –όπως κάνει ο ανώνυμος ποιητής των Θρήνων– γιατί έπλασε τους ανθρώπους κατ' εικόνα Του· αλλά Αυτός

³¹ Βλ. σχετικά M. Dascal, “On the roles of context and literal meaning in understanding”, *Cognitive science*, 13 (1989), σελ. 103-186· R. Gibbs-R. Gerring, “How context makes metaphor comprehension seem ‘special’”, *Metaphor and Symbolic Activity*, 4 (1989), σελ. 145-158 και G. Conte, *La metafora barocca: saggio sulle poetiche del seicento*, Milano, Mursia, 1972.

³² Βλ. M. Le Guern, *La metafora y la metonimia*, ό. π., σελ. 76-87 και M. Black, “How metaphors Work: a Reply to Donald Davidson”, *Critical Inquiri*, 6 (1979), σελ. 131-143.

³³ Βλ. I. Cohen, “Metaphor and the cultivation of intimacy” στο S. Sacks (ed.), *On metaphor*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, σελ. 1-10.

³⁴ Βλ. τις απόψεις επί του θέματος του P. Wheelwright στο *Metaphor and reality*, ό. π., σελ. 40 κ. ε. με τον οποίο συμφωνούν και οι R. Wellek και A. Warren (*Theory of Literature*, Harmondsworth, Penguin, 1949).

³⁵ *The modes of modern writing. Metaphor, metonymy, and the typology of modern literature*, London, Arnold, 1977, σελ. 15-32, του D. Lodge.

είναι το υπερβατικό Άλλο. Όθεν και στη θρησκεία του Μπαρόκ η αλήθεια γύρω από τον Θεό, μπορεί να εκφρασθεί με εικόνες κατ' αναλογία (ο Αμνός, ο Νυμφίος κ.λ.π.) μπορεί όμως να εκφρασθεί και με ζευγαρώματα αντιφάσεων ή αντιθέσεων. Η νεοκλασική νοοτροπία αγαπά τις σαφείς διακρίσεις και τη λογική εξέλιξη: την μετωνυμική κίνηση από το γένος στο είδος, ή από την λεπτομέρεια στο είδος.

Το κοινό πεδίο στους στίχους

“και είχομεν θεμέλιον το γνέμα της αράχνης
το χιόνι και την θάλασσαν και το νερόν της πάχνης”

Μεταξύ του γνέματος της αράχνης, του χιονιού, της θάλασσας και του νερού της πάχνης είναι η ίδια η ουσία τους, δηλαδή το ότι δεν μπορούν να αποτελέσουν, θεμέλια, αγκωνάρια. Κατά το είδος όλα αυτά τα στοιχεία είναι ό,τι χειρότερο για να πιαστεί κανείς απ' αυτά, για να στηριχθεί κατά την αστραποχάλαζιν³⁶ (ιδού μια λέξη - μεταφορά) ήτοι κατά τις συμφορές. Ακόμα και η ελπίδα για τη σωτηρία της Πόλης έχει αποτεθεί στο πιο διαβατικό και μεταβλητό στοιχείο της φύσης, τον άνεμο:

“εις τον Βορράν, 'ς τον άνεμον έχομεν την ελπίδα,
να πάρουν από πάνω μας του Τούρκου την παγίδα”.

Και η μυστικιστική και η λεγόμενη “μαγική μεταφορά” επιφέρουν απανθρωποποίηση, αποψύχωση, animalization³⁷, κινούνται ενάντια προς την προέκταση της ανθρώπινης υπόστασης μέσα στον μη ανθρώπινο, ζωικό κόσμο. Κάνουν έκκληση στο “άλλο”, στο ζωώδες στοιχείο της φύσης, στον αμείλικτο νόμο της:

“Και μέγα λύκον έχετε, χάσκει ωσάν το ψάρι
τα αίματα των Χριστιανών πίνει ωσάν λιοντάρι
δια τούτο όλοι οι Χριστιανοί ας παν με το καμάριν,
να τον εξεριζώσετε τον σκύλον τον λυσσιάρην
... Ο Τούρκος έني δυνατός, έχοντας και την Πόλιν
θέλει γεννεί ανήμερος δράκος και λεοντάριν...”³⁸.

Η ζωομορφική αναπαράσταση του εχθρού με τη μεταφορική-μετωνυμική μεταβίβαση για κάποιους θεωρητικούς όπως ο Jakobson³⁹ –να περνά από το ένα είδος

³⁶ Βλ. τα σχόλια του Ε. Κριαρά στην έξοχη μελέτη του για το *Ανακάλυμμα της Κωνσταντινούπολης*, ό. π., σελ. 57. *Ο αστραποκαμμένος ή αστραποβαρεμένος* (Ηπειρος) είναι αυτός που καταστράφηκε, που γνώρισε τη συμφορά. Στο ίδιο, σελ. 57.

³⁷ Για τις διαδικασίες της απανθρωποποίησης, αποψύχωσης και animalizacion βλ. τη μεταπτυχιακή μου εργασία που κατατέθηκε στη Βιβλιοθήκη του Πανεπιστημίου της Granada (Departamento de Filosofia y Letras) το 2001 για την *Ποιητική της Μεταφοράς στους J. Ortega y Gasset, J. R. Jiménez και Γιώργο Σεφέρη* (τίτλος: *La evasión de Dédalo: La poética de la metáfora en J. Ortega y Gasset, J. R. Jiménez y Y. Seferis*, Universidad de Granada, Granada, 2001, σελ. 105-140 κ. ε.).

³⁸ Γ. Θ. Ζώρας, *Βυζαντινή ποίησης*, ό. π., σελ. 186.

³⁹ R. Jakobson, *Essais de la linguistique generale*, ό. π., κεφ. II· M. Le Guer, *La metáfora y la metonimia*, ό. π.,

του ζωικού βασιλείου στο άλλο— έχει ως στόχο να δειχθεί ότι ο εχθρός είναι “λύκος”, “ανήμερος δράκος”, “λεοντάριν” από πλευράς στρατιωτικής ισχύος, λιγότερο από άνθρωπος ως προς τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά και περισσότερο από άνθρωπος ως προς τα ζωώδη και επιθετικά ένστικτα και στοιχεία. Άλλοτε προβάλλονται μετωνυμικά ως “πάρδος”, “λεοντόπαρδος”, ως “λέων πεινασμένος” κ.λ.π.

Όπως στη μεσαιωνική εποχή στη Βρετανία, στη Γαλλία και στην Ισπανία, έτσι και στο Βυζάντιο την περίοδο πριν και μετά την πτώση, υπήρχαν ποικίλες τακτοποιημένες “ιεραρχήσεις” ως μέρος της αποδεδειγμένης “αλυσίδας της υπαρξης” και λόγω του ότι αυτές συνυφαινόταν με την υφή της καθημερινής ζωής. Ο Βασιλεύς ήταν ο αρχηγός του κράτους με τους άρχοντες σε ιεραρχημένη τάξη κάτω απ’ αυτόν. Η Παναγία ήταν “η Οδηγήτρια, η κυρά, η δέσποινα του κόσμου”. Η Πόλις ήταν “η Επτάλοφος κυρία”, “το σπίτιν των αγίων”, “η Βασιλεύουσα”, “η Θεόκτιστος”, “η στεφανωμένη”, (“Αλλά εγώ βασίλισσα ήμουν στεφανωμένη”), “το κλειδί όλης της οικουμένης”, “το μάτι της Ανατολής και της Χριστιανοσύνης” “η Αγιά-Σοφιά” ήταν “το μέγα μοναστήρι”, “το κήρυγμα του κόσμου”, κ.λ.π.

Ο Ήλιος ήταν ο αρχηγός των πλανητών που βρίσκονταν επίσης σε ιεραρχική, ανάλογη προς την της εξουσίας κλίμακα, κάτω απ’ αυτόν. Ο Πάπας ήταν “ο αγιώτατος”, “η κορυφή της εκκλησίας της Ρώμης της αγίας”, “της πίστεως ο στύλος”, “το φέγγος”, “ο φωστήρ των χριστιανών και κορυφή της Ρώμης” (ιδιαιτέρως στην ιστορική περίπτωση της Πολιορκίας που η λαϊκή μούσα καλούσε επειγόντως σε βοήθεια τη Δύση για τη σωτηρία της Πόλης)⁴⁰.

Το Λιοντάρι ήταν πρώτο ανάμεσα στα ζώα, το κεφάλι ήταν το κύριο στοιχείο του κορμιού, κ.λ.π. Αυτό φαίνεται στις εξής μεταφορές και παρομοιώσεις:

- α) Ο Τούρκος “επήδησε κ’ έκατσε κ’ εις την Δύσιν, ως πάρδος, λεοντόπαρδος, ως λέων πεινασμένος...” κ.λ.π.
- β) “Ο Τούρκος έني δυνατός, έχοντα και την Πόλινθέλει γενήν ανήμερος δράκος και λεοντάριν”.
- γ) “Και μέγα λύκον έχετε, χάσκει ωσάν το ψάρι, τα αίματα των χριστιανών, πίνει ως λεοντάρι”⁴¹.

Μετά το λιοντάρι στην ιεραρχία των ζώων εμφανίζεται άλλοτε ο λύκος και άλλοτε ο δράκος και ως σύμβολο της λύσσας του εχθρού για επίθεση, για εξουσία και εδαφική επέκταση του Ισλάμ, ο σκύλος:

“Και θέλω να γινώσκετε ότι με την αγάπην, ερρόφησεν τους χριστιανούς ως δράκος πεινασμένος...” κ.λ.π.

σελ. 10-11, 15-17, 24 κ. ε., και P. Ricoeur, *La métaphore viva*, ό. π., σελ. 196-199, 235-247, 294-296.

⁴⁰ Για τη χρήση της μεταφοράς στη θρησκευτική γλώσσα βλ. την έξοχη μελέτη του J. M. Soskice, *Metaphor and Religions Language*, Oxford, Clarendon Press, 1985, σελ. 40-65 κ. ε.

⁴¹ Γ. Θ. Ζώρας, *Βυζαντινή ποίησης*, ό. π., σελ. 186, 191, 194.

Στους αντίποδες της ιεράρχησης αυτής, χρησιμοποιούνται μεταφορές για την απαξίωση της μουσουλμανικής θρησκείας και πίστης: “Τον Μαχουμένην σφάζετε, μηδέ αναμελείτε, την πίστιν των την σκύλικην να την λακτοπατείτε”.

Η επίκληση της μούσας –για να φέρει την έμπνευση στον λαϊκό ανώνυμο τραγουδιστή των παθιμάτων της Πόλης– γίνεται δια της τήρησης της προαναφερμένης ιεραρχίας. Πρώτα ο ποιητής ζητά την εύνοια του Θεού “του πλάστη των απάντων” και μετά ιεραρχικά καλεί την Θεοτόκο, τους δώδεκα Αποστόλους, τους τέσσερις Ευαγγελιστές και τέλος την πίστη των Χριστιανών να τον συντρέξουν για να γράψει την υπόθεση για την άλωση της περιώνυμης Πόλης: “Να το ’θελεν ο ποιητής, ο πλάστης των απάντων, απόστολοι οι δώδεκα μετά την Θεοτόκον, τέσσερις ευαγγελισταί, των χριστιανών η πίστις, / και να μ’ εδώκαν λογισμόν και γνώσιν εις ετούτο, να ’γραψα τίποτε μικρόν, θλιβερόν διά την Πόλιν”⁴².

Η αναλογική σχέση που υπόκειται σ’ αυτές τις ιεραρχήσεις γίνεται, όπως είναι γνωστό, η βάση για την κατασκευή όλου του συστήματος των μεταφορών αυτής της ποίησης.

Ο “Ήλιος” είναι “ο βασιλεύς πλανήτης”. Ο βασιλιάς βασιλεύει όπως λάμπει ο ήλιος, είναι “η ρίζα και το φως των ευσεβών”:

α) “Ω βασιλεύ παμφρόνιμε, κακόν ριζικόν που ’χεις! Να ’χεν αστράνειν ουρανός, να ’χεν καλήν η ώρα, τότες όταν απέθανεν ο άγιος αδελφός σου, ο βασιλεύς ο φρόνιμος, σοφός ο Καλοϊωάννης, η ρίζα των φρονήσεων, η δόξα των Ρωμαίων, κλέος και κάλλος και τιμή, δεύτερος Πτολεμαίος, της ορθοδόξου πίστεως σπαθίν ακονισμένον, ρίζα και φως των ευσεβών, Χριστιανών Ρωμαίων”. Η καδένα των μετωνυμικών μεταφορών καταλήγει στο ότι ο Βασιλιάς, φέγγει ως Ήλιος, φωτίζοντας τους ευσεβείς. Στην επόμενη μεταφορά οι συνειρμοί μας πηγαίνουν στον Ήλιο τον νοητό του Ο. Ελύτη:

“Ήλιον έταξα νοητόν, τον μέγα Κωνσταντίνο
σελήνην κατονόμασα την αγίαν του την Πόλιν”⁴³.

Στη μεσαιωνική Γαλλία η γαλλική μεταφορά “le roi soleil” προέρχεται απ’ αυτήν την αρχέγονη πηγή. Στην Βρετανία ο βασιλιάς –αν άξιζε στη μάχη– ονομάζονταν “λεοντόκαρδος”, αυτή ήταν η κεφαλή του κράτους κ.λ.π. Το πιο γνωστό παράδειγμα είναι οι μεταφορές στον λόγο του Οδυσσέα στο “Τρωίλος και Χρυσίδα” του Shakespeare:

⁴² Ο. π., σελ. 177. Βλ. επίσης τη *Bibliothèque Greque-Vulgaire*, του Em. Legrand, τ. Α’, Paris, 1880, σελ. 169-202.

⁴³ Βλ. την ανάλυση του P. Wheelwright στο *Metaphor and Reality* όπου εξετάζεται η χρήση των αρχέτυπων συμβόλων στην ποίηση από την αρχαιότητα ως και σήμερα. Ο Κριαράς στα σχόλιά του στο *Ανακάλημα της Κωνσταντινούπολης* (σελ. 50) κάνει μια μνεία στην αναλογία που υπάρχει στο στίχο που λέει ότι η Πόλη παίρνει το φως της από τον Ήλιο όπως η σελήνη από τον ήλιο. Πιο κάτω συναντάμε τον στίχο “Εκείνου ήσαν ήλιος, η Πόλη ν’ η σελήνη” όπου παρομοιάζονται με τον Ήλιο ο Κωνσταντίνος ο Μέγας και ο Ιουστινιανός. Η παρομοίωση των βασιλέων με τον ήλιο, παρατηρεί ο Κριαράς δεν είναι καθόλου ασυνήθιστη. Βλ. στο ίδιο σελ. 52.

“... ο ίδιος ο ουρανός, τ’ αστέρια και το κέντρο ετούτο έχουν διαβάθμιση, ιεραρχία, ισορροπία, πορεία, αλληλουχία, εποχή, στολή, κανονισμό, συνήθεια, με όλους τους βαθμούς της τάξης. Γι αυτό και ο υπέρλαμπρος πλανήτης, ο ήλιος είναι με δόξα και μεγαλοπρέπεια θronιασμένος, με δορυφόρους του και στη μέση απ’ όλους που το ιαματικό του βλέμμα αντενεργεί στις άρρωστες ματιές από κακούς πλανήτες, και σαν ταχυδρόμος με βασιλικό διάταγμα, πάει δίχως στάση σε καλούς και κακούς”⁴⁴.

Η ίδια αναλογική σχέση υπόκειται στις ιεραρχήσεις των πιο κάτω στίχων:

“Ομοίως Ιουστινιανός εκόσμησε μεγάλως / έκτισε την αγίαν Σοφίαν, το θέαμα το μέγα, παραπλησίον γέγονεν Σιών της Παναγίας’ εκείνη ήταν ήλιος, κι η Πόλις η Σελήνη, / χωρίς ηλίου πούποτε σελήνη ούδε λάμπει. Εκείνοι γαρ οι βασιλείς, οι ευσεβείς, οι θείοι, / έλαμπον, εφωτίζασι την παναγίαν Πόλιν / την Δύσιν, την Ανατολήν...”⁴⁵.

Ακόμη και τα στοιχεία τ’ ουρανού, οι πλανήτες, θρηνούν την πόλιν “ιεραρχικά” όπως φαίνεται στο επόμενο απόσπασμα:

- α) “Νά ‘χεν άστράφειν ουρανός, να ‘ψε καγή ή ώρα
ό ήλιος, σελήνη μη δανού νά μ’ είχαν άνατείλει,
και τέτοιαμέρα μελανή να μ’ είχεν ξημερώσει”.
- β) “Μή το’ πομένεις, ούρανε και γή μή το βαστάξεις,
ήλιε σκότασε το φώς, σελήνη μήν τούς δώσεις”⁴⁶.

Θα συμφωνήσετε, ίσως, ότι από μια άποψη μεταφορές αυτού του είδους απολαμβάνουν ένα “τυπικό καθεστώς” στη βυζαντινή μεσαιωνική κοινωνία. Εγκρίνονταν “επίσημα” ακόμη και καθορίζονταν από τις πολιτικές, θεολογικές σοφίες και την λαϊκή σοφία του καιρού. Παρ’ όλ’ αυτά, διακρίνεται καθαρά η φυσιολογική για τον λαϊκό νου διεργασία του “μαστορέματος”, ο καθορισμός αναλογιών, αντιστοιχιών και ομολόγων ανάμεσα στις φυσικές και ιστορικοκοινωνικές συνθήκες⁴⁷. Αλλά ας δούμε ένα ακόμη απόσπασμα που στ’ αλήθεια μας αποκαλύπτει την αντιθετική αρχή που υποβόσκει στους στίχους του.

Όλοι οι πνευματικοί πολιτισμοί κάνουν τη διάκριση ανάμεσα σε έννοιες αντίθετες όπως “ψηλός” και “χαμηλός”, “πάνω” και “κάτω”, “γρήγορα” και “αργά”, και επιβάλλουν αυτές τις διακρίσεις στη φύση γενικά. Στη Βρετανία, στη Δυτική Ευρώπη αλλά και στο Βυζάντιο, πουλιά όπως ο αετός, το γεράκι κ.λ.π. που έχουν έναν κατ’ εξοχήν συμβολικό χαρακτήρα για την πολιτική εξουσία και τον λαό, τοποθετούνται στην κατηγορία “ψηλός”, “πάνω”, “γρήγορος”, “δυνατός” ενώ το σαλιγκάρι, τα φίδια,

⁴⁴ T. Hawkes, *Metaphor*, ό. π., σελ. 85-87 κ. ε.· W. Shakespeare, *Troilus and Cressida*, I, III, 85-94 και στη μετάφραση του Βασίλη Ρώτα των εκδόσεων Ίκαρος.

⁴⁵ Γ. Θ. Ζώρας, *Βυζαντινή ποίησης, ό. π.*, σελ. 200. Ο Κριαράς παρατηρεί ότι ο Ανδρόνικος Κάλλιςτος στη μονωδία του για την Άλωση χρησιμοποιεί επίσης αυτή την αναλογική σχέση και ιεράρχηση. (Βλ. *Νέος Έλληνομνήμων*, τόμος 5, σελ. 210) και στη μελέτη του Κριαρά για το *Ανακάλημα...*, σελ. 59.

⁴⁶ Γ. Θ. Ζώρας, *Βυζαντινή ποίησης, ό. π.*, σελ. 179-199.

⁴⁷ Βλ. G. Conte, *La metafora barocca*, ό. π., σελ. 65-80 κ. ε.

τα πρόβατα και άλλα παρεμφερή ζώα υπάγονται στην κατηγορία “χαμηλός”, “αδύναμος”, “κάτω” με τις γνωστές αρνητικές υποδηλώσεις⁴⁸. Αλλά ας δούμε κάποιες μεταφορές στις οποίες η “μεταφορική μεταβίβαση” χρησιμοποιεί αυτές τις ιδιότητες:

α) “... Οι Τούρκοι σκύλοι ασεβείς – ω συμφορά μεγάλη”

β) “Τριγύρω εμφανίστηκαν ως φίδια ’ς το λιβάδι,
δόλιος ο σκυλάτορας, ο ψυχοπαραδότης...”

γ) “Εδέ πίκραν και συμφοράν, την είχεν η ώρα ’κείνη, όπου αποχωρίζονταν μανάδες τα παιδιά των / ως πρόβατα τα έσερναν, δέκ’ άσπρα τα πουλούσαν”⁴⁹.

Παρόμοιες μεταφορές και παρομοιώσεις, μας φαίνονται σήμερα ένεκα της πολυχρησίας όχι ιδιαίτερα ζωντανές και κατά κάποιους *adornecidas* ή νεκρές⁵⁰. Αλλά αυτό είναι ένα άλλο τεράστιο θεωρητικό θέμα.

Από τα τελευταία παραδείγματα προέκυψε ότι ο τρόπος ζωής του ύστερου Βυζαντίου ξεπήδησε μέσα από ένα συγκεκριμένο σύστημα ιεραρχήσεων, διαφοροποιήσεων, αντιθέσεων και αντιθέτων και από την κλίμακα των δυνατών αναλογικών μεταβιβάσεων ανάμεσα σ’ αυτά στα οποία δόθηκε σιωπηρή και ενιαία συγκατάθεση μέσα στη λόγια και δημόδη μας γλώσσα⁵¹.

Συνοπτικά λοιπόν θα μπορούσαμε να πούμε ότι: α) Η μεταφορά στους Θρήνους για την Άλωση της Πόλης έχει έναν κανονιστικό και ενισχυτικό χαρακτήρα καθώς και έναν “εξερευνητικό”. Ασχολείται με όσα ξέρουμε και όσα δεν ξέρουμε για κείνη τη δύσκολη για τον ελληνισμό εποχή που ο ποιητικός “νους” και “λογισμός” “συγχίζονταν να γράψει” και να στιχοπλέξει την Άλωση της Πόλης. Όπως και η ίδια η λαϊκή γλώσσα, η μεταφορά έδενε με τον δικό της τρόπο την λαϊκή παιδεία και την κουλτούρα της εποχής με μια τραχιά ενότητα εμπειρίας, την παρακμή της αυτοκρατορίας και την τελική πτώση της Βασιλεύουσας. Όταν ο λαϊκός ποιητής έλεγε για τα χαμένα της μεγαλεία “ήσουν φωστήρας τ’ ουρανού, άστρον της Αφροδίτης, αυγερινός λαμπρότατος οπού ’φεγγες τον κόσμον” στην ουσία δεν ρωτούσε “το Α ήταν όπως το Β, δεν είναι έτσι;”⁵².

β) Η μεταφορά και η παρομοίωση στους Θρήνους, λειτουργούν αφ’ ενός ως ένα τέχνασμα στο οποίο καταφεύγει ο ανώνυμος ποιητής με σκοπό να επιτύχει ειδικά και κάποια καθορισμένα αποτελέσματα, και αφ’ ετέρου είναι διαχώριστες από μία

⁴⁸ Γι’ αυτού του είδους τις μεταφορές βλ. στο G. Lakoff, y M. Johnson (1980), *Metaphors we live by*, ό. π., σελ. 102-130. Βλ. επίσης στο *Polarity and Analogy*, σελ. 65-72 του G. Lloyd εκδ. του Cambridge University Press (1966).

⁴⁹ Γ. Θ. Ζώρας, *Βυζαντινή ποίησης*, ό. π., σελ. 187, 191, 202.

⁵⁰ Βλ. E. C. Traugott, “Conventional and dead metaphors revisited”, στο W. Paprotte και R. Driven (eds.), *The ubiquity of metaphor*, La Itaya, North Holland, 1985, σελ. 17-56 και P. Ricoeur, *La metafora viva*, ό. π., σελ. 89-93 κ. ε.

⁵¹ Για τη γλώσσα των Θρήνων βλ. E. Κριαράς, *Το ανακάλημα της Κωνσταντινούπολης*, ό. π., σελ. 5-13 και Η. Βουτιεριδίη, *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, ό. π., τ. Β’, σελ. 209.

⁵² Γ. Θ. Ζώρας, *Βυζαντινή Ποίησης*, ό. π., σελ. 201. Επίσης την ανάλυση της δομής αυτού του τύπου των μεταφορών στις μελέτες *A Grammar of metaphor* της C. Brooke-Rose, ό. π., κεφ. 1°, σελ. 10-30 και *Metaphor* του T. Hawkes, επίσης κεφ. I, σελ. 12-30.

γλώσσα –τη γλώσσα του λαού και της παράδοσης– που είναι “ζωτικά μεταφορική” και από μία πραγματικότητα που είναι με το κύριο πρόβλημά της –την άλωση της Πόλης– το προϊόν μίας βασικά “μεταφορικής αλληλεπίδρασης” ανάμεσα σε λέξεις και στη “συνάθροιση του υλικού” που καθημερινά συναντούν.

γ) Η μεταφορά στους Θρήνους, εντείνει τη χαρακτηριστική δραστηριότητα της λαϊκής γλώσσας και συνεπάγεται τη δημιουργία μιας νέας πραγματικότητας, της ποιητικής πραγματικότητας που τα ποιήματα απεικονίζουν.

δ) Η πτώση της Πόλης ως γεγονός της ανθρώπινης ιστορικής εμπειρίας, περνά στη λαϊκή ποιητική γλώσσα και στο σύστημα των εννοιών που αυτή μεταφράζει ποιητικά, και ως συλλογική υπόθεση εργασίας, γίνεται προϊόν μιας συλλογικής επεξεργασίας. Αυτό που εκφράζει ποιητικά, σε τελική ανάλυση, ο λαϊκός ποιητής όταν θρηνεί την άλωση, είναι ο τρόπος με τον οποίο η κοινωνία στην οποία ζει, εννοημένη ως ολότητα, αντιπροσωπεύει τα γεγονότα της εμπειρίας⁵³. Για τούτο ο κοινός νους και λογισμός συγχύζεται, όταν καταπιάνεται με το μέγιστο θέμα της πτώσης ή της συνολικής αποτυχίας της ίδιας της ζωής που συνεπαίρνει ακόμα και την ανόργανη φύση: “Εσείς βουνά...”

⁵³ Για το πώς οι ποιητικές και μη μεταφορές “εργάζονται” για να εκφράσουν πιο παραστατικά τα γεγονότα της καθημερινής εμπειρίας βλ. G. Lakoff-M. Johnson, *Metaphors we live by*, ό. π., σελ. 45-80 κ. ε.

ΛΟΥΙΖΑ ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΟΥ

Πανεπιστήμιο Αιγαίου

Θεματικά μοτίβα, “κοινοί τόποι”, τεχνικές και φόρμουλες του δημοτικού τραγουδιού στο *Ανακάλυμμα της Κωνσταντινόπολης. Συγκλίσεις-αποκλίσεις*

Καταρχάς, να διευκρινίσουμε ότι ως βάση για την εργασία μας, λάβαμε την έκδοση του Εμμανουήλ Κριαρά, ως την εγκυρότερη και σοβαρότερη κατά τη γνώμη μας, η οποία βασίσθηκε στο ελληνικό χειρόγραφο 2873 του Παρισιού που πρώτος είχε εκδώσει ο Emile Legrand το 1875 και στο οποίο έκανε διορθωτικές παρεμβάσεις.

Η αφορμή που μας δόθηκε για την εστίασή μας στο συγκεκριμένο θέμα ήταν η παρατήρηση του Κριαρά ότι “το ποίημα στη μορφή που το έχουμε πρέπει να χρησιμοποιήσει σε κάποιο βαθμό δημοτικό τραγούδι, που δεν είναι όμως ανάγκη να δεχτούμε ότι είχε θέμα την Άλωση. Από το δημοτικό αυτό τραγούδι ίσως άντλησε ο ποιητής του *Ανακαλήματος* φραστικούς τρόπους και μοτίβα μονάχα”¹.

Ο ιδιαίτερος τόνος και το ύφος του δημοτικού τραγουδιού που παρατηρούνται σε αρκετά σημεία του ποιήματος, όπως το επεσήμανε² ήδη η κριτική, είναι στοιχεία εμφανή. Η λόγια γραφή συνταιριάζεται αρμονικά με τα δάνεια από το δημοτικό τραγούδι, είτε στην κοινή ελληνική, είτε στην αρχαϊστική είτε στην ιδιωματική της μορφή.

Οι επιτυχημένες ενσωματώσεις “μεταπλάσεων”³ στερεότυπων εκφράσεων, κοινών τόπων ακόμη και παραμέτρων οι οποίες άπτονται της ιδεολογικής διάστασης του κεντρικού θέματος, παραπέμπουν διακεκριμένα στο δημοτικό τραγούδι και αυτή η διαπίστωση μάς επιτρέπει να θεωρήσουμε ότι ο ποιητής, όταν έγραφε το ποίημά του είχε κατά νου συγκεκριμένους στίχους δημοτικής προέλευσης.

Θα προσπαθήσουμε, λοιπόν, να αναδείξουμε τα στοιχεία εκείνα τα οποία καταμαρτυρούν την πρόσληψή τους από το δημοτικό τραγούδι ή και κάποια χαρακτηριστικά κοινά έστω και με μεταγενέστερα κείμενα. Δεν είναι βέβαια δυνατόν να εξαντλήσουμε όλα τα “λογοτυπικά” τα οποία παραπέμπουν στη δημοτική πα-

¹ Εμμανουήλ Κριαράς, *Το ανακάλυμμα της Κωνσταντινόπολης*, το κείμενο με εισαγωγή, σχόλια και γλωσσάριο, Θεσσαλονίκη, κριτική έκδοση, 1965², σελ. 14.

² Εμμανουήλ Κριαράς, *ibidem*, σελ. 16.

³ Γ. Μ. Σηφάκης, *Για μια ποιητική του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 1988, σελ. 98.

ράδοση. Θα κινηθούμε ενδεικτικά για να διερευνήσουμε τα στοιχεία εκείνα με τα φανερά λειτουργικά χαρακτηριστικά της δημοτικής ποίησης, τα οποία είναι καταγραμμένα στο υπό εξέταση ποίημα, και τα οποία καταδεικνύουν τις επεμβάσεις του λαϊκού τραγουδιστή στην προσωπική ποίηση και μάλιστα, συμβάλλουν στην αισθητική αναβάθμισή του.

Η εργασία μας θα διαρθρωθεί σε τρία μέρη τα οποία αφορούν τα θεματικά μοτίβα (“κοινούς τόπους”), τις τεχνικές και τις φόρμουλες του δημοτικού τραγουδιού που εντοπίσαμε στο “Ανακάλημα της Κωνσταντινόπολης”, έστω και σε περιορισμένη κλίμακα αλλά και τις αποκλίσεις-διαφοροποιήσεις απ’ αυτό.

Αναφερόμαστε σε ένα αφηγηματικό ποίημα 118 στίχων, γραμμένο σε ιαμβικό δεκαπεντασύλλαβο στίχο, χωρίς ομοιοκαταληξία όπου αποφεύγεται ο διασκελισμός⁴. Ο Κριαράς⁵ επισημαίνει ότι στην εποχή του ο ιαμβικός δεκαπεντασύλλαβος στίχος δεν είχε χρησιμοποιηθεί στη νεότερη ελληνική ποίηση. Χρονολογικά, η γραφή του, τοποθετείται παράλληλα με τα γεγονότα ή λίγο μεταγενέστερα, όπου η τρίτοπρωτη αφήγηση εναλλάσσεται με ζωντανό διάλογο και ευθύ λόγο σε πρώτο πρόσωπο. Ο διάλογος, με την αμεσότητα του λόγου του, κατέχει σημαντική θέση σ’ αυτό. Οι ποιητικοί χαρακτήρες είναι αφενός, ο επώνυμος ήρωας, ο τελευταίος αυτοκράτορας του Βυζαντίου, ο οποίος εδώ αποκαλείται Δράγασης⁶. Αντίθετα, στο δημοτικό “Ο θάνατος του Κωνσταντίνου Δράγαζη” (Legrand) ο ήρωας ονομάζεται Δράγαζης, όπως το δηλώνει και ο τίτλος. Αφετέρου, ποιητικοί χαρακτήρες είναι δυο προσωποποιημένα καράβια σύμφωνα με το τυπικό των δημοτικών τραγουδιών που θέλει τα άνωγα να προσωποποιούνται, να αποκτούν ανθρώπινη λαλιά και να συμμετέχουν ενεργά στη

⁴ Εμμανουήλ Κριαράς, *ibidem*, σελ. 21.

⁵ “Η τομή του στίχου του είναι η κανονική πάντα μετά την όγδοη συλλαβή. Οι πόδες των στίχων του τονίζονται πάντοτε όπως απαιτεί το ιαμβικό μέτρο. Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι σπάνια μόνο συναντά κανείς διασκελισμό ανάμεσα στους στίχους του ποιήματος. (12-3, 67-8, 109-110). Και το πράγμα δεν είναι περίεργο, αφού ο ποιητής σε πολλά ακολουθεί, με επιτυχία μάλιστα, την τεχνοτροπία του δημοτικού τραγουδιού, που αποφεύγει το διασκελισμό. Ίσως δεν πρέπει να παραλείψω να αναφέρω ότι η χασμοδία δεν είναι ασυνήθιστη στο ποίημα. Διαπιστώνουμε την ύπαρξή της σε πολλούς στίχους (14, 17, 39, 43, 59, 68, 77, 88, 90, 102, 107, 108, 110, 111, 112, 115, 116). Πρόκειται όμως, όπως είναι γνωστό, για φαινόμενο συνηθέστατο σε ολόκληρη τη νεότερη ελληνική ποίηση, ακόμη και σε εκείνη που γράφεται σε καθαρεύουσα γλώσσα έως τα τέλη του περασμένου αιώνα.” Εμμανουήλ Κριαράς, *op. cit.*, σελ. 21.

⁶ Ο Εμμ. Κριαράς γράφει: “Δράγασης. Ο κοινότερος τύπος είναι *Δραγάσης* και *Δραγάτσης*. Ο τύπος Δράγασης απαντά και στο *Χρονικόν* του Ιέρακος (Κ. Σάθα, Μεσαιων. Βιβλιοθ., τομ. 1, σελ. 266, στ. 669), ενώ ο τύπος *Δράγαζης* χρησιμοποιείται από το συγγραφέα της *Αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως*. Ο συνάδελφος κ. Μ. Λάσκαρις μου υποδεικνύει επιγραφή όπου απαντά η γενική του Δράγα (υπονοείται, φυσικά, ονομαστική: *ο Δράγας*). Η επιγραφή αυτή (*G. Millet, J. Pargoire* και *L. Petit, Recueil des inscriptions chrétiennes de l’ Athes. Première partie*, Παρίσι, 1904, σελ. 159.) είναι η ακόλουθη: ‘*Ανάθημα Ελένης δεσποίνης Ρωμαίων της Παλαιολογίνης, συζύγου βασιλέως Μανουήλ του Παλαιολόγου, θυγατρός του Δράγα, αυθέντου τη(ς) Σερβίας*’. Οι εκδότες της επιγραφής σημειώνουν ότι η ονομαστική του ονόματος τονίζεται στην παραλήγουσα στα σερβικά (*Dragas*) κι αυτό εξηγεί και τη γενική του *Δράγα* και γιατί ο Λαόνικος Χαλκοκονδύλης (σελ. 38, 15, έκδ. Βόννης) κλίνει: *ο Δράγασης, του Δραγάσεω* (όχι όπως ο Σφραντζής, *ο Δραγάσης, του Δραγάση*)”. “Το ανακάλημα της Κωνσταντινούπολης”, *op. cit.*, σελ. 42.

δράση. Τα καράβια αυτά συναντιούνται και διαλέγονται μεταξύ τους ενώ η συνάντησή τους προσδιορίζεται γεωγραφικά από την αναφορά: “της Τενέδου”.

*“Καράβιν εκατέβαινε στα μέρη της Τενέδου
και κάτεργον το υπάντησε, στέκει και αναρωτά το:
-“Καράβιν, πόθεν έρκεσαι και πόθεν κατεβαίνεις;”
-“Έρκομαι ακ τ' ανάθεμα κ' εκ το βαρύν το σκότος,
ακ την αστραποχάλαζην, ακ την ανεμοζάλην
Απέ την Πόλην έρχομαι την αστραποκαμένην.
Εγώ γομάριν δε βαστώ, αμμέ μαντάτα φέρνω
κακά δια τους Χριστιανούς, πικρά και δολωμένα”.*

Να πούμε βέβαια ότι μαντατοφόροι στα δημοτικά τραγούδια ήταν συνήθως τα πουλιά ενώ στο λαϊκότερο αυτό ποίημα έχουμε την καινοτομία του καραβιού, ως αγγελιαφόρου της τραγικής είδησης. Μάλιστα με αυτό τον έμμεσο τρόπο ο ποιητής κοινοποιεί το ιστορικό γεγονός της Άλωσης της Κωνσταντινούπολης, το οποίο εξιστορείται παραστατικά, αφαιρώντας από το καράβι τον καθαρά εμπορικό-διαμετακομιστικό ή μεταφορικό λειτουργικό του ρόλο. Προσδίδει σ' αυτά μια καθαρά πληροφοριακή λειτουργία αλλά όχι όμως και τον αποστολικό χαρακτήρα του σωτήρα των εθνικών-θρησκευτικών συμβόλων, τον οποίο υιοθετούν οι παραλλαγές του δημοτικού “Της Αγίας Σοφιάς”. Το εικονοποιητικό σύστημα του ποιητή προβάλλει έντονα, στο διαλογικό κυρίως μέρος, τη συναισθηματική αναταραχή, την αγωνία, τον πόνο, το θρήνο και το πένθος⁷. Όταν ο ποιητής λέει ότι:

*“Εχάσασι το στίτιν τους, την Πόλην την αγία,
το θάρρος και το καύχημα και την απαντοχήν τους”.*

και ότι

*“Θρήνος, κλανμός και οδυρμός και στεναγμός και λύπη,
θλίψις απαραμύθητος έπεσεν τοις Ρωμαίοις”*

εκφράζει μια σημασιολογική άποψη όπου μάλιστα τονίζεται το μοτίβο της μυθολογίας της δόξας της Βασιλεύουσας⁸, του “ένδοξου βυζαντινισμού”:

*“Αυτός λοιπόν εκόσμησε ο Μέγας Κωνσταντίνος
την Πόλην την εξάκουστην, ην βλέπεις και ακούεις,
καθώς την κλήσιν έλαβεν και την επωνυμίαν.
Ομοίως Ουστινιανός εκόσμησεν μεγάλως,
έκτισεν την Αγιάν Σοφιά, το θέαμαν το μέγα”*

⁷ “Το φαινόμενο της χρησιμοποίησης του πένθιμου υλικού γενικεύεται στα τραγούδια για την άλωση της Κωνσταντινούπολης και της Τραπεζούντας”. G. Saunier, “Αρχές ιστορικού τραγουδιού και εθνική συνείδηση”, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια Συναγωγή μελετών (1968-2000)*, Αθήνα, Ίδρυμα Κ. και Ε. Ουράνη, σελ. 253.

⁸ Αργυρίου Αστερίου, “Ιστορία – Ιδεολογία – Γραφή: σχετικά με τους θρήνους για την Άλωση της Κωνσταντινούπολης”, *Ιστορία και λογοτεχνία*, Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου (9-11 Οκτωβρίου 1992), Επιμ. Δημήτρης Παντελοδήμος, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο, Αθήνα, 1996, σελ. 16.

όπως συμβαίνει και στα δημοτικά τραγούδια τα οποία μιλούν για το πάρσιμο της Πόλης:

*“πήραν και την Αγιά Σοφιά, το μέγα μοναστήρι,
πόχει τρακόσια σήμαντρα κι εξήντα δυο καμπάνες”*

(“Αλώσις της Κωνσταντινουπόλεως”, Faugiel)

Είναι χαρακτηριστικός ο αναβιβασμός τόνου στη λέξη “εξάκουστην” (αντί “εξακουστήν”), ο οποίος κατά την άποψή μας, τονίζει τα γεωγραφικά όρια της φήμης, την εμβέλεια της επιρροής της Πόλης αλλά και τον καθοριστικό ρόλο της την εποχή εκείνη. Η πτώση της επομένως, αυξάνει και το μέγεθος της συμφοράς. Παράλληλα, ο ποιητής θέλει να δώσει έμφαση στο κοσμοϊστορικό γεγονός και τις συνέπειές του, όπως αποτυπώθηκε στη συνείδηση των αυτοπτών μαρτύρων και των πολεμιστών και κυρίως να αναβιώσει τις τελευταίες στιγμές του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου, “αυτού του τελευταίου Έλληνα!”, όπως θάλεγε και ο Οδυσσεάς Ελύτης⁹, ο οποίος δια στόματος του άγνωστου ποιητή λέει:

*“Θωρώ, οι Τούρκοι ἔβησαν εἰς τὴν ἁγίαν Πόλιν
καὶ τώρα ἀφανίζουσιν ἐμὲν καὶ τὸν λαό μου”.*

*- “Ἐσεῖς, παιδιὰ μου, φεύγετε, πάτε νὰ γλυτωθεῖτε
κ’ ἐμέναν που μ’ ἀφήνετε τὸν κακομοιρασμένο;
Ἀφήνετέ με στα σκυλιὰ κ’ εἰς τοῦ θεριοῦ τὸ στόμα”.*

*“μηδὲν με πιάσουν τὰ σκυλιὰ, μηδὲν με κυριεύσουν
(ὅτι ἀνελεήμονα τῶν ἀσεβῶν τὰ σπλάχνα)”.*

Κοινός τόπος στα δημοτικά τραγούδια είναι ο κίνδυνος της διαπόμπευσης του σώματος του νεκρού στην περίπτωση που πέσει στα χέρια των εχθρών. Ο αυτοκράτορας, σύμφωνα με την παράδοση, θέλοντας να αποφύγει μια μεταθανάτια προσβολή στρέφεται στους ομόθησκούς του, Κρητικούς, και ζητά απ’ αυτούς να μεταφέρουν το κεφάλι του ώστε να εμποδίσει τον εχθρό να:

*“θέσει πόδαν ἄτακτο εἰς τὸν ἐμὸν ἀχένα
(εἰς βασιλέως τράχηλον δὲν πρέπει πους ἀνόμου)”.*

Είναι εμφανές ότι οι στίχοι αποτελούν ποιητική μεταγραφή του ιστορικού λόγου “οὐκ ἔστιν τις τῶν Χριστιανῶν τοῦ λαβεῖν τὴν κεφαλὴν μου”¹⁰, οι οποίοι αποτελούν αγωνιώδη αναζήτηση τρόπου αποφυγῆς της διαπόμπευσης του νεκρού αυτοκράτορα, όπως και ο ίδιος προμαντεύει για να αποτρέψει κάθε είδους βαρβαρότητες, τις οποίες ευνοούσε η στιγμή, όχι όμως και ο θρησκευτικός χαρακτήρας της βυζαντινῆς αυτοκρατορίας:

*“νὰ ρίσει ὁ σκύλος τὰ σκυλιὰ νὰ με κακολογήσουν,
νὰ παίξουσιν τὸ στέμμα μου, νὰ βρῖσουν τὴν τιμὴν μου
ἀπὴν με βασανίσουσιν καὶ τυραννίσουσίν με,*

⁹ “Θάνατος και Ανάστασις του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου”, 1969, *Τα ετεροθαλή*, 1974.

¹⁰ Δούκας, 289, 8.

*να κόψουν το κεφάλιν μου, να μπήξουν εις κοντάριν,
να σκίσουν την καρδιά μου, να φαν τα σωτικά μου,
να πιουν από το αίμα μου, να βάψουν τα σπατιά τους
και να καυχούντ' οι άνομοι εις την απόλειάν μου".*

Η στάση αυτή του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου ως προς τη φιλοσοφία εναρμονίζεται με άλλα δημοτικά τραγούδια, διαφοροποιείται απλώς ως προς την εφαρμογήν του. Έτσι, σε ορισμένα μεταγενέστερα κείμενα, όπως στα κλέφτικα τραγούδια, ο κλέφτης ζητά από τους δικούς του ανθρώπους να του “πάρουν” το κεφάλι:

*“γύρισε πίσω, πάρε με, πάρε μου το κεφάλι,
να μην το πάρει η παγανιά κι ο Γιουσούφ Αράρης,
και μου το πάει στα Γιάννινα, τ' Αλή Πασά του σκύλου”.*

(Του Γυφτάκη, Α192)

Ένα άλλο κοινό θεματικό μοτίβο αυτό της προσπάθειας αποτροπής ή και του τετελεσμένου γεγονότος, της μόλυνσης των ιερών σκευών καταγράφεται, τόσο στο δημοτικό “Άλωσις της Κωνσταντινουπόλεως” (Faugiel) και στο “Ο θάνατος του Κωνσταντίνου Δράγαζη” (Legrand) όσο και στο “Ανακάλυμα της Κωνσταντινούπολης”. Η επιμονή στη χρησιμοποίηση και ανάδειξη του υλικού του μιάσματος των ιερών σκευών αλλά και των παρθένων, των αρχοντισσών και των καλογριών στοχεύει, μέσ' από την αλληλουχία ενός λεκτικού συστήματος από σημαίνοντα και σημαινόμενα στη σαφή μετάδοση του μηνύματος της καθύβρισης των ιερών και των οσίων αφενός, και της προβολής του μίσους απέναντι σ' αυτούς οι οποίοι τα εκπροσωπούν και τα τιμούν. Στην πρώτη περίπτωση γίνεται επίκληση στα φράγκικα καράβια να σπεύσουν:

*“να πάρουν τον χρυσό σταυρό και τ' αργυρό ευαγγέλιο,
να πάρουν την αγίαν τράπεζα, να μην την αμολώνουν”*

(“Άλωσις της Κωνσταντινουπόλεως”)

Τα φράγκικα καράβια είναι χαρακτηριστικό ότι θα μεταφέρουν σύμβολα της Πίστης, τα οποία απεικονίζουν μια ολόκληρη φιλοσοφία ζωής και ιστορούν το θρησκευτικό χαρακτήρα της κραταιότητας βυζαντινής αυτοκρατορίας.

Στη δεύτερη περίπτωση ο ίδιος ο Κωνσταντίνος σπεύδει να αποκρούσει τους Αγαρηνούς:

*“Αράζει το κοντάριν του και ζώνει το σπαθίν του,
καβαλλικά την φάραν του, την ασπροποδαράτην,
και κρούει τους Αγαρηνούς, τους ασεβείς τους σκύλους”.*

Όταν θα σπάσει το κοντάρι του θα επικαλεστεί την παντοδυναμία του Θεού:

*“Κύριε παντοδύναμε, δημιουργέ του κόσμου,
ελέησον το πόπολον, ελέησον την Πόλιν!”*

(“Ο Θάνατος του Κωνσταντίνου Δράγαζη”).

Στην περίπτωση του λόγιου ποιήματος, ο ποιητής απευθύνεται στον ήλιο, ως βοηθό συμπαραστάτη:

*“Ήλιε μου, ανάτειλε παντού, σ’ούλον τον κόσμον φέγγε
κ’έκτεινε τας ακτίνας σου σ’όλην την οικουμένη
κ’εις την Κωνσταντινόπολην, την πρώην φουμισμένην
και τώρα την Τουρκόπολην, δεν πρέπει πιο να φέγγεις.
Αλλ’ουδέ τας ακτίνας σου πρέπει εκεί να στέλλεις
να βλέπουν τ’άνομα σκυλιά τες ανομές να κάμνουν,
να ποίσου στάβλους εκκλησιές, να καίουν τας εικόνας,
να σχίζουν, να καταπατούν τα λόχρυσσα βαγγέλια,
να καθυβρίζουν τους σταυρούς, να τους κατασακίζουν,
να παίρνουσιν τ’ασήμια τους και τα μαργαριτάρια
και των αγίων τα λείψανα τα μοσχομυρισμένα
να καίουν, ν’αφανίζουνσιν, στην θάλασσα να ρίπτουν,
να παίρνουν τα λιθάρια των και την ευκόσμησίν των
και στ’άγια δισκοπότηρα κούπες κρασί να πίνουν”.*

Οι παραπάνω σκηνές βίας, καταστροφής, ερήμωσης, λεηλασίας, απαντώνται σε πολλά δημοτικά τραγούδια, γεγονός που είχε επισημάνει κι ο Legrand¹¹ και είναι ενδεικτικές της αγριότητας των Τούρκων. Είναι χαρακτηριστικό ότι στο ποίημα αντιπαραβάλλονται οι δύο αντίθετοι ιδεολογικά κόσμοι, μέσα από τις προσβλητικές ενέργειες των αλλόθρησκων, οι οποίοι προσβάλλουν τα ιερά και τα όσια ενός λαού, ενώ παράλληλα, δείχνουν το υλιστικό πνεύμα το οποίο τους διακατέχει, όπως προβάλλεται από το ασύνδετο και κλιμακωτό σχήμα των στίχων 62-70.

Η αποστροφή στον ήλιο, μοτίβο κοινό στη δημοτική ποίηση, αποκαλύπτει μια μελλοντική στάση του ήλιου, η οποία υποδεικνύεται δεοντολογικά, ενώ σε κάποια δημοτικά τραγούδια αποκτά χαρακτήρα απαγορευτικό και έχει τη χροιά της αράς: λ.χ. στο ποίημα “Η Άλωσις της Κωνσταντινουπόλεως”: “*Ήλιος, σελήνη μηδαμού να μ’είχαν ανατείλει*” και στο “Οι σκλάβοι τω Μπαρμπαρέσσω”: “*Ήλιε, που βγαίνεις το ταχύ, σ’ούλον τον κόσμον δούδεις, /σ’ούλον τον κόσμ’ανάτειλε, σ’ούλην την οικουμένη, /στω Μπαρμπαρέσσω τις αυλές, ήλιε, μην ανατείλεις*” (Ν. Γ. Πολίτης, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*).

Ένα άλλο χαρακτηριστικό του δημοτικού τραγουδιού, ο αποφθεγματικός του χαρακτήρας, είναι ανιχνεύσιμο στο “Ανακάλημα της Κωνσταντινόπολης”, έστω κι αν εί-

¹¹ “La description des scènes de pillage, de dévastation et de meurtre est la même que dans les chansons populaires. Les soldats de Mahomet convertissent les églises en écuries, brûlent les saintes images, déchirent et foulent aux pieds les évangélistes revêtus d’or, ils insultent et brisent les croix qu’ils dépouillent de leurs ornements d’or et de perles. Ils brûlent les reliques des saints et les jettent à la mer; ils prennent les pierreries qui enrichissent les chasses; et ils boivent du vin dans les calices et les ciboires”. Emile Legrand, “La prise de Constantinople”, *Les Oracles de Léon le sage*, Paris, MDCCCLXXV (1875), pag. 91.

ναι μεμονωμένο, όπως στο ποιητικό σύνταγμα: “Χωρίς ήλιου πούποτε σελήνη ουδέν λάμπει”. Είναι σαφέστατος ο υπαινικτικός, επικοινωνιακός και λειτουργικός του λόγος σε σχέση με την ποιητική του ήλιου, της σελήνης, όπως συνεκδοχικά υπονοείται ο αυτοκράτορας και η Κωνσταντινούπολη αντίστοιχα καθώς και του φωτός-σκοταδιού, στοιχεία τα οποία αναπτύσσονται με έξοχο τρόπο.

Είναι συνηθισμένο φαινόμενο η χρήση του ουσιαστικού σκύλος στα δημοτικά τραγούδια, με την απαξιωτική του διάσταση, ως βρισιά¹², και ο χαρακτηρισμός των εχθρών¹³, συνολικά ως έθνους όπως στο δημοτικό “Της Αγιάς Σοφιάς” (Ν. Γ. Πολίτου): “μη μας την πάρουν τα σκυλιά και μας τη μαγαρίσουν” αλλά και προσωπικά των ηγετών τους, όπως στο “Ο θάνατος του Κωνσταντίνου Δράγαζης” (Ε. Legrand): “και κρούει τους Αγαρηνούς, τους ασεβείς τους σκύλους” και στο δημοτικό “Του Γυφτάκη”, Α192: “τ’Αλή Πασά του σκύλου”¹⁴. Και από τον ποιητή του “Ανακάληματος” υιοθετούνται απαξιωτικές –προσβλητικές προσφωνήσεις– αποστροφές στους εχθρούς: *σκυλιά, σκύλον, που στη συγκεκριμένη περίπτωση αποδέκτες είναι γενικά οι Τούρκοι αλλά και ειδικά ο αμιράς Μαχουμέτης*¹⁵. Έχουμε λοιπόν αντίστοιχες εκφράσεις οι οποίες βρίσκονται σε άμεσο συσχετισμό με τις προηγούμενες: “τ’άνομα σκυλιά”, “Αφήνετέ με στα σκυλιά”, “μηδέν με πιάσουν τα σκυλιά”, “ο σκύλος τα σκυλιά”, “το σκύλον Μαχουμέτην”.

Η αντιπαραβολή του “Ανακάληματος” με άλλα δημοτικά τραγούδια τα οποία αναφέρονται στην Άλωση οδήγησε στην επισήμανση ενός ακόμη κοινού τρόπου αγγελίας σημαντικού γεγονότος, προκειμένου να τονιστεί το θέμα της προθετικότητας της εκτούρκεψης της Κωνσταντινούπολης. Πρόκειται εμφανώς για την προσημαντική δήλωση του επικείμενου γεγονότος της Άλωσης. Στο δημοτικό “Της Αγιάς Σοφιάς” (Εκλογαί Ν. Γ. Πολίτου) υπάρχει προοικονομία, όμως στους τελευταίους στίχους του

¹² “La présente réflexion s’inscrit dans ce cadre et a pour objet l’emploi du mot chien comme insulte. Elle s’appuie sur un corpus représentatif d’environ cinq mille textes. Cette insulte s’adresse à trois catégories auxquelles correspondent les femmes, diverses autres créatures, les hommes. [...] Ce sont (=les Turcs) de loin les plus insultés, et ce, sous diverses formes, ce qui n’a rien d’étonnant si l’on songe qu’ils sont pendant quatre siècles et plus, les ennemis attitrés des Grecs qu’ils oppriment. L’acharnement des insultes sur les Turcs est donc logique et présente plusieurs facettes”. Emmanuelle Karayiannis Moser, “Σκυλιά! Une contribution à l’étude du bestiaire néo hellénique”, *Revue des études néo-helléniques*, II/1-2 (1993), pages. 125, 135 (πρβλ. και τις ενδιαφέρουσες σημειώσεις 2, 3, 4 σελ. 125).

¹³ “σκυλί μτρ. Τούρκος. Η λ. με υβριστική χρήση απαντά ήδη στο Γρηγόριο Νύσσης, P.G, t. 46, στ. 468 ‘*ανηλεούς δεσπότου θρασύς πυλωρός απελαίνεις ράβδοις αναειδείς κύνας αποκαλών*’, καθώς και στο Μιχ. Ψελλό (*Scripta minora* 225, στίχ. 127, ‘*δύσσομε κύνον*’). Για τις συγγενικές ύβρεις βλ. Φ. Κουκουλέ, ΒΒΠ, τομ. 3, σελ. 299. Βλ. και *Άλωση Κωνσταντινούπολεως*, στ. 271 (Legrand, Bibl. Gr. Vulg. τομ. 1), όπου γίνεται λόγος για την ‘*πίστην την σκύλικην*’. Επίσης σε τραγούδι από τη Μεγίστη, που το παραθέτει ο Κ. Αμαντος (Γλωσσικά Μελετήματα, 1964, σελ. 117.), διαβάζουμε: ‘*πού πας, σκυλίν; πού πας, Οβριέ; πού πας μεαρισμένε;*’”. Εμμ. Κριφάρας, *op. cit.*, σελ. 63.

¹⁴ Σηφάκης, *op. cit.*, σελ. 51.

¹⁵ Στο βαρβερνικό ελληνικό κώδικα 111 αποκαλείται “ο φθονερός Τούρκος, ο σουλτάν Μεχεμέτης” αλλά και “Μουχαμέτης” in Αιμιλία Ιωαννίδου, *Η Άλωση της Κωνσταντινούπολης*, μια συνθετική καταγραφή, Αθήνα, Εναλλακτικές εκδόσεις (Ιστορική μνήμη 8), 2000, σελ. 135.

“Ανακαλήματος” υπάρχει διαπίστωση του τελικού και αναπότρεπτου γεγονότος. Στο δημοτικό τραγούδι “Της Αγιάς Σοφιάς” διακόπτεται η λειτουργία:

“γιατί είναι θέλημα Θεού η Πόλη να τουρκέψει”

και στην παραλλαγή “Άλωσις της Κωνσταντινουπόλεως”, της συλλογής του Fauviel:

“φωνή τους ήλθε εξ’ ουρανού, αγγέλων απ’ το στόμα

“Αφήστε αυτήν την ψαλμοωδιά, να χαμηλώσουν τ’ άγια””.

Στο ίδιο θεματικό μοτίβο κινείται και ο υπό εξέταση θρήνος ο οποίος ως κατακλείδα λέει:

“Ο νεανίας έρχεται, ο άγγελος απήλθεν

ουχι εκείνος ο ποτέ παίδας των εκτητόρων,

αλλ’ άλλος παίδας έφθασε, πρόδρομος Αντιχρίστου,

και άγγελοι και άγιοι πλέον ου βοηθούσι.”

Φαίνεται ότι τόσο η λαϊκή μούσα όσο και η λόγια ποίηση καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι η επέμβαση είναι θεϊκή¹⁶, στο πρώτο και στο δεύτερο δηλώνεται ρητά με το ποιητικό σύνταγμα : *“γιατί είναι θέλημα Θεού η Πόλη να τουρκέψει”*, στο δεύτερο με το : *“φωνή τους ήλθε εξ’ ουρανού, αγγέλων απ’ το στόμα”*, και στο λαϊκότροπο θρήνο οδηγούμαστε στο ίδιο συμπέρασμα εφόσον παραβιάζεται η παράδοση¹⁷ που θέλει το φύλακα άγγελο να φυλάγει *“τα σκεύη τα πανάγια”* μέχρι να έρθει ο *“νεανίας”*, ο γιος των ιδρυτών του ναού¹⁸, να τον αντικαταστήσει. Αντί αυτού, έρχεται ο *“πρόδρομος Αντιχρίστου”*, η δε κατακλείδα: *“και άγγελοι και άγιοι πλέον ου βοηθούσι”* δηλώνει ότι η Βασιλεία του θεού, των αγγέλων και των αγίων αντικαταστάθηκε, πλέον, από τη βασιλεία του Αντιχρίστου¹⁹. Η ιδέα του κοσμογονικού γεγονότος της θεϊκής βούλησης για αλλαγή φρουράς στην Κωνσταντινούπολη είναι κοινή σε αρκετά θρηνητικά τραγούδια για την Άλωση, εκφράζεται όμως με διαφορετικά σημαίνοντα και χωρίς αιτιολόγηση του γεγονότος. Έχει όμως κοινό χαρακτήρα, θρησκευτικό, προβάλλοντας έτσι όχι την πολιτική ισχύ και επιρροή αλλά το θεολογικό χαρακτήρα.

Μια ουσιαστική διαφορά επισημαίνεται στην ιστορικότητα²⁰ του “Ανακαλήματος της Κωνσταντινόπολης” η οποία απουσιάζει από το δημοτικό “Της Αγιάς Σοφιάς” και μια απόκλιση επίσης διαπιστώνεται στη γνωστή εσχατολογική μεσσιανική εξαγγελία

¹⁶ “Επομένως η Άλωση της Βασιλεύουσας είχε σαν αιτία το θέλημα του Θεού αποκλειστικά και όχι τις αμαρτίες των ανθρώπων ή μια οποιαδήποτε πολιτική συγκυρία. Έχουμε να κάνουμε με μια καθαρά μυστικιστική εσχατολογική στάση έναντι της ζωής και της Ιστορίας”. Αργυρίου Αστέριος, *op. cit.*, σελ. 20.

¹⁷ Η παράδοση που καταγράφεται εδώ και που φαίνεται ότι ήταν γνωστή στον ποιητή είναι το γεγονός της αποστρόφης στους Κρητικούς στους οποίους απευθύνθηκε ο Αυτοκράτορας, λίγο πριν πεθάνει.

¹⁸ Emile Legrand, “La prise de Constantinople”, *Les Oracles de Léon le sage*, Paris, MDCCCLXXV, pag. 91, και Εμμ. Κριαράς, *op. cit.*, σελ. 15.

¹⁹ “Η ιδέα του μαγαρισμού των ιερών και των οσίων από τα σκυλιά δηλώνει πως για το ιδεολογικό αυτό ρεύμα [της στενής ορθόδοξης συνείδησης] η άλωση της Βασιλεύουσας από τους Τούρκους εσήμανε την εγκαθίδρυση στην Αγία Πόλη της βασιλείας του Αντιχρίστου”. Αργυρίου Αστέριος, *op. cit.*, σελ. 21-22.

²⁰ Σ. Α. Σκαρτσής, *Το δημοτικό τραγούδι*, τομ. Β’, Αθήνα, Πατάκης, 1994, σελ. 26.

στο ίδιο τραγούδι (Εκλογαί Ν. Γ. Πολίτου) το οποίο καταλήγει: “*πάλι με χρόνους, με καιρούς, πάλι δικά σας είναι*” ενώ το “Ανακάλημα της Κωνσταντινούπολης” τελειώνει με απαισιόδοξους στίχους οι οποίοι δεν προοιωνίζονται καμιά ελπίδα προοπτικής επανόδου στο, προ της Άλωσης, ιστορικό γίνεσθαι: “*και άγγελιοι και άγιοι πλέον ου βοηθούσι*”. Έτσι, δικαιολογείται απόλυτα και ο τίτλος “Ανακάλημα της Κωνσταντινούπολης”. Αυτό, βέβαια, που πρέπει να προσθέσουμε είναι ότι και οι δύο λύσεις υπαινίσσονται ότι ο λαός αποδέχεται μεν το γεγονός, όχι όμως παθητικά το γνωρίζουμε, άλλωστε, και από την ιστορία. Κι αν δεν εκδηλώνεται εμφανέστατα η επιθυμία του λαού για ξεσηκωμό, οπωσδήποτε υποκρύπτεται στα τραγούδια, το χορό του και σε κάθε μορφή τέχνης. Σε πολλά δημοτικά τραγούδια με θέμα το πάρσιμο της Πόλης, όπως και σ’ αυτό το θρήνο, ο τελευταίος βυζαντινός αυτοκράτορας δε μένει αδρανής και είτε συμμετέχει ο ίδιος ενεργά στην απόκρουση των εχθρών είτε ζητά τη βοήθεια της ομόθηρης Δύσης.

Η διεργασία της γλώσσας²¹ διευκολύνεται από τα ποιητικά σύνθετα που ανιχνεύονται εδώ και τα οποία ως “ποιητικά σημεία” είναι χαρακτηριστικά των δημοτικών τραγουδιών: *Απαραμύθητος, αστραποχάλαζην, ανεμοζάλην, αστραποκαμένην, πανταχόθεν, καλόλογος, κακομοιρασμένος, καρδιοπονέσουν, ανελεήμονα, Τουρκόπολιν, καταπατούν, καθυβρίζουν, κατατσακίζουν, μοσχομυρισμένα, δισκοπότηρα, ακριβαναθρεμμένες, ανέγλυτες, πανεύφημες*.

Όσον αφορά στις φόρμουλες²², παρατηρούμε ότι το ποίημα συχνά δομείται γύρω από τον άξονα που επιβάλλει ο νόμος των τριών. Παρατηρείται η κλιμακωτή επανάληψη για την επίρρωση μιας έννοιας. Εφαρμόζεται έντεχνα η μερική επανάληψη και συγκεκριμένα του α’ ημιστιχίου “που στηρίζει την κάθετη ισοροπία, συμμετρική διάταξη των όρων και κλιμάκωση του νοήματος ή της έντασης από το ένα στο άλλο μέλος”²³. Οι τριμελείς δομές, στην περίπτωση που μας ενδιαφέρει, είναι:

“Πως έχω μάτια και θωρώ! Πως έχω φως και βλέπω!

Πως έχω νουν και πορπατώ στον άτυχον τον κόσμον!”

“μηδέν με πιάσουν τα σκυλιά, μηδέν με κυριεύσουν

μηδέν με παν στον αμυρά, το σκύλον Μαχουμέτην”

²¹ “Στοιχειώδη ποιητικά σημεία είναι και ‘αι γλώτται’, λέξεις που έχουν πάψει να χρησιμοποιούνται στον καθημερινό λόγο και παραπέμπουν σε μια παλαιότερη περίοδο της γλώσσας ή μian απομακρυσμένη διάλεκτο, είναι όμως κατανοητές μέσα στα ποιητικά συμφραζόμενα, όπου διασώζονται και εξακολουθούν να χρησιμοποιούνται”. Γ. Μ. Σηφάκης, *op. cit.*, σελ. 71.

²² “Η φόρμουλα στα ομηρικά ποιήματα μπορεί να οριστεί ως ομάδα λέξεων που χρησιμοποιείται κανονικά κάτω από τις ίδιες μετρικές συνθήκες, για να εκφράσει μια δεδομένη βασική ιδέα”. (Milman Parry πρβλ. Σηφάκης, *ibidem*, σελ. 83.

²³ Ερατοσθένης Καψωμένος, “Η αισθητική, ο μύθος και η ιδεολογία του”, *Δημοτικό τραγούδι, μια διαφορετική προσέγγιση*, Αθήνα, Πατάκης, 1990, σελ. 87.

Παρατηρείται ακόμα το σχήμα της αυξητικής κλιμάκωσης²⁴ του νοήματος προκειμένου να προβληθεί με έμφαση η συγκεκριμένη εικόνα με την παράταξη των αλληλοδιαδεχόμενων ενεργειών· η μία είναι ισχυρότερη της άλλης και μας μεταδίδει έτσι μια ψυχική ταλάντωση. Στα δημοτικά τραγούδια το σχήμα είναι συνήθως τριμερές και η κλιμάκωση τριαδική. Εδώ παραβιάζεται ο νόμος των τριών, όπως συμβαίνει με την πολλαπλή κλιμάκωση της ίδιας νοηματικής ενότητας στους στίχους:

*“Κόψετε το κεφάλιν μου, χριστιανοί Ρωμαίοι
επάρετέ το, Κρητικοί, βασάτε το στηνΚρήτην
να το ιδούν οι Κρητικοί να καρδιοπονέσουν,
να δείρουν τα στήθη τους, να χύσουν μαύρα δάκρυα
και να με μακαρίσουν ότι ούλους τους αγάπουν”.*

Εκτός από τις επαναλήψεις, τη συμμετρία και τις αντιθέσεις που συμβάλλουν στο να εντείνουν το ενδιαφέρον του αναγνώστη, μια άλλη τεχνική η οποία εντοπίζεται εδώ είναι η “παράταξη ομοειδών ειδών”. Επαναλαμβάνονται λέξεις ή νοήματα του πρώτου ημιστιχίου στο δεύτερο. Ο ρυθμός, το μέτρο και η προθετικότητα του ποιητή αρκετά συχνά ευνοούν το εσωτερικό ομοιοκάταρκτη, προκειμένου να προβληθούν καταστάσεις ή ενέργειες που τίθενται στην αρχή κάθε ημιστιχίου. Έτσι, το νόημα κλιμακώνεται για να προκαλέσει την ενεργή συμμετοχή του δέκτη:

*- “Καράβιν, πόθεν έρκεσαι και πόθεν κατεβαίνεις;”
“θωρεί, φεύγουν οι Κρητικοί, φεύγουν οι Γενουβήσοι”
“Πως έχω μάτια και θωρώ! ! Πως έχω φως και βλέπω!”
“με το θλιμμένον πρόσωπον, με τα θλιμμένα μάτια”*

Ένα είδος παραλληλισμού το οποίο ανιχνεύεται είναι η “ισομετρική ταλάντευση” όπου επιτυγχάνεται ο παραλληλισμός του νοήματος μέσα από συνώνυμα ή από ανάλογες συνταγματικές μονάδες με κοινά σημαίνόμενα και νοηματική συγγένεια που ταυτίζονται με το α΄ ημιστίχιο:

*“Θρήνος, κλανμός και οδυρμός και στεναγμός και λύπη,
θλίψις απαραμύθητος...”
“το θάρρος [...] και την απαντοχίν τους”
“Τις τό 'πεν; Τις το μήνυσε;”
“Καράβιν [...] κάτεργον”
“αστραποχάλαξην, ακ την ανεμοζάλην
[...] αστραποκαμένην”.*

²⁴ Σηφάκης, *op. cit.*, σελ. 52.

“κακά δια τους Χριστιανούς, πικρά και δολωμένα”

*“ο φρένιμος, ο δυνατός, ο περισσά ανδρειωμένος,
ο πράγος, ο καλόλογος, η φήμη των Ρωμαίων;”*

“απὴν με βασανίσουσιν και τυραννίσουσίν με”

*“Ἦλιε μου, ανάτειλε παντού, σ' οὐλον τον κόσμον φέγγε
κ' ἔκτεινε τας ακτίνας σου σ' ὄλην την οικουμένη”*

“Γυμνές και ανυπόλητες, δαρμένες, πεινασμένες”

“καθώς την κλήσιν ἔλαβεν και την επωνυμίαν”

“ἐλαμπον, εφωτίζασιν την παναγίαν Πόλην”

“Πως ἔχω μάτια και θεωρώ! Πως ἔχω φως και βλέπω!”

*“στενάζω και οδύρομαι και τύπτω εις το στήθος,
κλαίω και χύνω δάκρυα μεθ' οίμωγής και μόχθου”.*

Η “ισομετρική ταλάντευση” καταγράφεται και μέσα από αντιθέσεις:

“Εβίγλισεν ο ταπεινός δεξιά και αριστερά του”

“φεύγουσιν οι Βενέτικοι κ' εκείνος απομένει”

*“Ευγενικές και φρένιμες, ακριβαναθρεμμένες,
ἀνέγλυτες πανεύφημες, ὑπανδρες και χηράδες”*

*κόσμο μέγαν τον άνθρωπον Θεός επονομάζει,
ον ἔθετο εις τον μικρόν κόσμον, την πάσα κτίση.*

“Ο νεανίας ἔρχεται, ο ἄγγελος ἀπῆλθεν”

Παρατηρείται το “λυρικό εύρημα” της εναλλαγής του χρόνου –ο Αόριστος ή ο Παρατατικός γίνεται Ενεστώτας– που σημειώνεται ως “δυναμική κορύφωση”²⁵ της συγκίνησης που προκλήθηκε από το κοσμοϊστορικό γεγονός της καταστροφής. Η μετάβαση αυτή από παρελθοντικό σε ενεστωτικό χρόνο αισθητοποιείται περισσότερο και με το σχήμα της δεινωσης. Το ανολοκλήρωτο σχήμα δεινωσης το οποίο δημιουργείται ανάμεσα σε ρήματα κινήσεως και στάσεως σημαντικά, υποδηλώνει, ενδεχομένως, συναισθηματική φόρτιση και τον αντίκτυπο που είχε η Άλωση της Κωνσταντινούπολης:

“Καράβιν εκατέβαινε στα μέρη της Τενέδου

και κάτεργον το υπάντησε, στέκει και αναρωτά το”

Το “Ανακάλημα της Κωνσταντινούπολης” είναι το αποτέλεσμα ενός δημιουργικού συγκερασμού προσωπικής και δημοτικής ποίησης, με αναγνωρίσιμα χαρακτηριστικά του δημοτικού τραγουδιού. Οι επιτυχημένες ενσωματώσεις “μεταπλάσεων”, κοινών

²⁵ Λίνου Πολίτη, *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Αθήνα, 1985, σελ. 116.

τόπων ακόμη και παραμέτρων οι οποίες άπτονται της ιδεολογικής διάστασης και της σημασιακής υποδομής του κεντρικού θέματος παραπέμπουν διακειμενικά στο δημοτικό τραγούδι. Το βαθύτατο άλγος που προκάλεσε στην ψυχή του άγνωστου ποιητή η πτώση της Πόλης και όλα όσα ακολούθησαν υπήρξε το κινούν αίτιο για τη δημιουργία αυτού του Θρήνου. Εκτός από την αρετή της συντομίας και τη δροσιά και ζωντάνια των στίχων, που το διακρίνουν, προσφέρεται επίσης για να αποδείξει ότι η λογοτεχνία γεννιέται, ακριβώς όταν καλείται να υπηρετήσει και να εκφράσει την ίδια τη ζωή σε όλες τις εκφάνσεις της. Και τότε μεταρσιώνεται σε “μύθο” και εντάσσεται πλέον στην παράδοση του λαού που τη δημιούργησε. Σωστά, λοιπόν, ο Αγγελος Τερζάκης διατείνεται: “το ποίημα μάς φέρνει ακριβώς στο μαγικό εκείνο μεταίχμιο όπου το ιστορικό γεγονός μετουσιώνεται σε ζωντανή παράδοση μέσω του πόνου”.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ΑΝΔΡΙΩΤΗΣ, Ν. Π.: “Μεσαιωνικά και νέα ελληνικά”, *Αθηνά*, 51 (1941), σελ. 15-54.
- ΑΡΓΥΡΙΟΥ, Αστέριος: “Ιστορία – Ιδεολογία – Γραφή: σχετικά με τους θρήνους για την Άλωση της Κωνσταντινούπολης”, *Ιστορία και λογοτεχνία*, Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου (9-11 Οκτωβρίου 1992), Επιμ. Δημήτρης Παντελοδήμος, Εθνικό Καποδιστριακό πανεπιστήμιο, Αθήνα, 1996.
- ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Φώτης: *Εργόχειρα χειρός*, Υστεροβυζαντινά-δημόδη μεταβυζαντινά κείμενα και μελέτες, Αθήνα, Επικαιρότητα, 2000.
- ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Φώτης: “ ‘Αυτός ο τελευταίος Έλληνας!’ Μνήμες Κωνσταντίνου Παλαιολόγου στη νεοελληνική λογοτεχνία”, *Μνήμη Κωνσταντινουπόλεως*, Επιμ. Ν. Ορφανίδη – Φ. Δημητρακόπουλου, Λευκωσία, Ακτή (Ελληνομνήμων 3), 2000.
- BECK, Hans – Georg: *Ιστορία της βυζαντινής δημόδους λογοτεχνίας*, μτφρ. Νίκη Eidepeier, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1999.
- JACOBSON, Roman: *Huit questions de poétique*, Paris, Seuil, 1977.
- ΙΩΑΝΝΙΔΟΥ, Αιμιλία: *Η Άλωση της Κωνσταντινούπολης*, μια συνθετική καταγραφή, Αθήνα, Εναλλακτικές εκδόσεις (Ιστορική μνήμη 8), 2000.
- ΚΑΨΩΜΕΝΟΣ, Ερατοσθένης: *Δημοτικό τραγούδι, μια διαφορετική προσέγγιση*, Αθήνα, Πατάκης, 1990.
- KARAYIANNIS MOSER, Emmanuelle: “Σκυλιά! Une contribution à l’ étude du bestiaire néo-hellénique”, *Revue des études néo-helléniques*, Π/1-2 (1993), σελ. 125-144.
- KARAYIANNIS MOSER, Emmanuelle: *Le bestiaire de la chanson populaire grecque moderne*, Paris, Presses de l’ Université de Paris Sorbonne, 1997.
- ΚΡΙΑΡΑΣ, Εμμανουήλ: “Ο λαϊκότροπος χαρακτήρας της κρητικής λογοτεχνίας, οι λογοτέ-

χνες της Αναγέννησης και η βυζαντινή δημοτική παράδοση”, *Κρητικά Χρονικά*, 7 (1953).

ΚΡΙΑΡΑΣ, Εμμανουήλ: *Το ανακάλημα της Κωνσταντινούπολης*, το κείμενο με εισαγωγή, σχόλια και γλωσσάριο, Θεσσαλονίκη, 1965².

ΚΡΙΑΡΑΣ, Εμμανουήλ: “Ο εθνικός παλμός της Κύπρου”, *Λογοτεχνία* (Αφιέρωμα στην κυπριακή λογοτεχνία), 2 (Φλεβάρης 1979), σελ. 51-53.

ΚΥΡΙΑΚΙΔΗΣ Π., Στίλπων: *Το δημοτικό τραγούδι. Συναγωγή μελετών*, Επιμ. έκδ. Άλκη Κυριακίδου – Νέστορος, Αθήνα (Νεοελληνικά μελετήματα 3), 1978.

ΜΕΝΑΡΔΟΣ, Σίμος (Επιμ. έκδ.): “Θρήνος της Κύπρου”, *Δελτίον Ιστορικής Εθνολογικής Εταιρίας Ελλάδος*, 6 (1901-6), σελ. 405-432.

ΜΑΣΤΡΟΔΗΜΗΤΡΗ, Π. Δ.: *Η ποίηση του νέου ελληνισμού*, Αθήνα, Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, 1998.

ΡΩΜΑΙΟΥ, Κώστα: *Η ποίηση ενός λαού*, Αθήνα, 1968.

ΡΩΜΑΙΟΥ, Κώστα: *Δημοτικό τραγούδι*, τ. Α', Αθήνα, 1979.

SAUNIER, Guy: “Πικρότητα και θάνατος ‘πικρός και φαρμάκι’ στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια”, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια, Συναγωγή μελετών (1968-2000)*, Αθήνα, Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη, 2001, σελ. 361-385.

ΣΗΦΑΚΗΣ, Γ. Μ.: *Για μια ποιητική του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 1988.

ΣΚΑΡΤΣΗΣ, Σ. Α.: *Το δημοτικό τραγούδι*, τ. Β', Αθήνα, Πατάκης, 1994.

ΤΕΡΖΑΚΗΣ, Άγγελος: “Κείμενα έμψυχα”, *Το Βήμα* (21-3-1956), σελ. 1.

ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, Ν. Γεώργιος: *Μεσαιωνικά και νέα Ελληνικά*, Α', *Ακτή*, έτος ΙΑ', τ. 43 (Καλοκαίρι 2000), σελ. 556.

Tradiciones y leyendas populares en los Trenos por Constantinopla

La historia de Bizancio es rica en tradiciones y relatos apocalípticos que tienen sus raíces tanto en motivos bíblicos como en la tradición árabe. Por diferentes causas, en la última época del imperio, estas tradiciones adquieren mayor relevancia y difusión. Por una parte, influye la cercanía del año 6000 desde la creación, identificado con el 1492, año en el que se profetizaba el fin del mundo. Esta fecha se toma del *Génesis* 2, 1-2, considerando cada día de la creación equivalente a 1000 años¹, mientras que en algunos autores se establece en el año 7000 porque se incluye también el día de descanso. Por otra parte adquiere gran importancia la creencia según la cual el fin del imperio romano supondría el principio del fin de todas las cosas.

Esta tradición apocalíptica bizantina que se remonta a los primeros siglos del imperio enlaza con una segunda corriente oracular que se refiere exclusivamente al destino de Constantinopla. Sin embargo, estos oráculos pueden englobarse también dentro de la tradición apocalíptica, puesto que, acorde con la opinión más generalizada, la capital debía permanecer hasta el fin del mundo. Según la obra de Genadios Scolarios *Refutación del error judío*, los cálculos de los escritos astrológicos de los antiguos griegos permitían afirmar que el fin del mundo estaba próximo. Así se expresa el poeta del treno *Άλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως* cuando se refiere a la toma de la Ciudad, comparándola en varias ocasiones con el gran desastre del mundo, con el diluvio y con el juicio final.

ὅτι ἐν τοῦ κόσμου χαλασμὸς ὡς τὸν καιρὸν τοῦ Νῶε.

que es catástrofe del mundo como en tiempos de Noé.

(*Άλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 20)

Ἐνι τοῦ κόσμου χαλασμὸς καὶ συντελειὰ μεγάλη,

Es desastre del mundo y gran juicio final,

(*Άλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 130)

Además, existía la creencia de que Constantinopla no podía ser tomada por sus enemigos, porque disfrutaba de la protección divina y estaba protegida por la madre de Dios

¹ Cf. Irene, *Contra la herejía*, V, 28, 3.

a la cual se había consagrado. Sostenido por esta creencia, en los últimos momentos del asedio, el pueblo mantenía viva la esperanza de que algún tipo de intervención milagrosa salvara finalmente la Ciudad. Por ello, la incredulidad ante algo que se consideraba imposible, incluso cuando la conquista era un hecho consumado, se refleja en los Trenos cuando los poetas ponen en duda mediante preguntas retóricas la funesta noticia (*Άλωσις* 128-129 y *Ανακάλλημα τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 5) y se manifiesta también en leyendas ampliamente difundidas como la de los pescados a medio freír que deben revivir para que la crea un oyente desconfiado² o la del gallo que se estaba guisando³.

Καὶ τίς τὸ νὰ πιστεύσῃ;

Ἐγὼ ἀπιστῶ το, φίλε μου, τὸ δολερὸν μανδᾶτον.

Υ ἰquién lo creerá?

Yo pongo en duda, amigo mío, la mala noticia.

(*Άλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 128-129)

Τίς τό 'πε; τίς τὸ μήνυσε; πόθ' ἦλθε τὸ μαντᾶτο;

¿Quién lo dijo? ¿quién lo avisó? ¿de dónde llegó la noticia?

(*Ανακάλλημα τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 5)

Circulaban también gran número de oráculos que predecían la pérdida de la Capital ante el empuje de una potencia extranjera. La idea presente entre los hombres cultos era el hecho de que los estados desde su propio nacimiento llevan implícito su final, es decir, la precariedad de las instituciones políticas y de las acciones humanas.

“Desde que los hombres existen, el reino y el poder supremo nunca han permanecido en los mismos, sino que, como las estrellas errantes, éste ha pasado de pueblo en pueblo, de lugar en lugar, estableciéndose por un tiempo en un sitio y sin retornar allí más. No es pues sorprendente que ocurra ahora lo mismo y que el poder y la fortuna abandonen a los bizantinos para pasar a otros, al igual que antes pasó de otros a ellos, ya que este poder conserva siempre su carácter mutable” (Critóbulo, 13-15).

Por su parte, el pueblo consideraba signos anunciadores del final diversas manifestaciones sobrenaturales⁴, fenómenos naturales⁵ e incluso algunos monumentos⁶

² Según distintas versiones un monje, Constantino o algún miembro de su familia.

³ E. Χρυσός, (E. Jrisós), *Η Άλωσις της Πόλης*, Atenas, 1994, pág. 278. Σ. Δ. Ἡμελλος, (S. D. Imelos), *Θρυλοῦμενα για την Άλωση και την εθνική αποκατάσταση*, Atenas, 1991, pág. 61.

⁴ La lengua de fuego que abandona Santa Sofía (cf. Frantzés, 264-265, V. Grecu (ed.), *Georgios Sphrantzes, Memorii 1401-1477*, Bucarest, 1966), el ángel protector de la ciudad [cf. N. Iskándar, 502-516, M. Αλεξανδρόπουλος (ed.), (M. Alexandrópulos), *Η πολιορκία και η άλωση της Πόλης. Το ρωσικό χρονικό του Νέστορα Ισκενδέρη*, Atenas, 1978].

⁵ En 1346 un terremoto provocó la caída de la cúpula de Santa Sofía y se consideró este hecho como señal del abandono de Dios y del futuro desastre.

⁶ La base de la estatua del forum Tauri estaba grabada con figuras que representaban el fin de la ciudad, la estatua ecuestre de Justiniano, señalando hacia Oriente, marcaba el lugar de donde vendría la destrucción

de la ciudad imperial parecían contener las predicciones de la caída de Bizancio. También se hacen eco de estos presagios los historiadores bizantinos que relatan las señales divinas que precedieron a la toma de 1453: el eclipse total de luna, la caída de la imagen de la Virgen en el transcurso de una procesión, la tormenta repentina con lluvia, truenos, relámpagos y granizo y la espesa niebla que cubrió toda Constantinopla⁷. Aunque en los Trenos no aparecen oráculos de este tema, sí se observa en la *Ἄλωσις* una tradición similar relacionada con la figura del emperador Constantino y su fatal destino determinado ya desde el momento de su nombramiento como déspota de Morea y desde que, para afirmar su poder en el Peloponeso, destruyó la fortaleza de Clarentza (*Ἄλωσις* 46-119).

ὦ Κωνσταντῖνε βασιλεῦ, κακὸν ριζικὸν πού ᾔχες,
καὶ τύχην πάνυ βλαβερήν, μοῖραν ἀτυχεστάτην,
καὶ σκοτεινὴν καὶ δολερὴν, ἀστραποκαημένην!
Νὰ ᾔχεν ἀστράψειν οὐρανός, νὰ ᾔχε καὶ ἡ ὥρα,
ὅταν ἐσὺ βασίλευσας ἐκείνην τὴν ἡμέραν.
Ἄπὸ ἀρχῆς ἐφάνηκεν ἡ δολερὴ σου τύχη.

¡Oh emperador Constantino, qué mal destino tuviste,
y qué suerte tan funesta, qué sino tan desafortunado,
negro y triste, abrasado por el rayo!

¡Ojalá hubiera relampagueado el cielo y no hubiera llegado la hora,
en la que tú fuiste coronado aquel día!

Desde el principio se mostró tu triste suerte.

(*Ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 46-51)

Entre todas las tradiciones y leyendas que aparecen reflejadas en los Trenos por Constantinopla tienen gran relevancia las que se refieren al emperador Constantino Paleólogo, que se encuentran sobre todo en los trenos más cercanos al hecho de la Toma: *Ἄλωσις* y *Ἀνακάλυμμα*. El poeta de la *Ἄλωσις* mediante un verso fórmula (46-48) que lamenta el desafortunado destino del emperador mantiene a lo largo de todo el poema latente la atención de los lectores en la persona de Constantino.

Y es que la figura del último emperador de Bizancio quedó en la mente del pueblo griego sobre todo como heroico defensor de la Ciudad y dio lugar al nacimiento de numerosas leyendas y tradiciones que narraban su valentía y sus últimos momentos en la lucha. En el verso 190 se afirma que murió luchando.

καὶ ἀπέθανεν, ὡς λέγουσιν, ἐπάνω εἰς τὸ σπαθὶν του.
y murió, según dicen, sobre su espada.

(*Ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 190)

del imperio (cf. N. Barbaro, 671-677, E. Cornet (ed.), *Giornale dell' assedio di Costantinopoli di Nicolò Barbaro P. V. corredato di note e documenti*, Viena, 1856).

⁷ Cf. Critóbulo 45-46, D. R. Reinsch (ed.), *Critobuli Imbriotae Historiae*, (CFHB, 22), 1983.

También la mayor parte de los historiadores occidentales coinciden en que el emperador Constantino se mantuvo luchando hasta el final en la Puerta de San Romano. Calcocondilas dice que fue encontrado junto a la puerta como un soldado cualquiera.

“Ὅτω τρόπῳ ἀποθάνοι, οὐδεὶς ἤσθετο τῶν νεηλύδων φράσαι. Κατὰ γὰρ τὴν πύλην σὺν πολλοῖς ἄλλοις αὐτοῦ ὡς ὁ τυχὸν ἐτελεύτησε, βασιλεύσας ἕτη τρία καὶ μῆνας τρεῖς (VIII, II, 163)⁸.”

“De qué manera murió, ninguno de los jenízaros podría decirlo. Pues en la puerta con muchos otros de los suyos murió como uno cualquiera, tras reinar tres años y tres meses”.

En cambio, Ducas afirma que se había quedado solo luchando y fue herido por algunos soldados turcos que, por desconocer su identidad, dejaron el cadáver abandonado:

ἦν γὰρ μονώτατος ἀπολειφθεὶς ... τῶν ὄπισθεν δ’ ἕτερος καιρίαν δοῦς πληγὴν, ἔπεσε κατὰ γῆς· οὐ γὰρ ἤδεισαν ὅτι ὁ βασιλεὺς ἐστίν, ἀλλ’ ὡς κοινὸν στρατιώτην τοῦτον θανατώσαντες ἀφήκαν (39, 287)⁹.

“Pues se había quedado solo... Haciéndole uno de los de detrás una herida mortal, cayó a tierra. Pues no sabían que era el emperador, sino que como un soldado cualquiera lo dejaron después de matarlo”.

En efecto, según una tradición difundida más tarde, el emperador se había quitado las insignias para no ser reconocido:

“sed cum tantum facinus audere voluisset nemo, imperatoriis insignibus depositis et abiectis, ne hostibus notus fieret, privatum <se> gerens stricto ense in aciem irruit” (Sagundino, N.¹⁰, *Ad serenissimum principem et invictissimum regem Alfonso oratio* 117-120).

“Pero, al no atreverse nadie a emprender tal acción, tras quitarse y arrojar las insignias imperiales, para no ser reconocido por los enemigos, como uno cualquiera, desenvainando su espada, se lanzó a la lucha”.

Otra versión se encuentra en Néstor Iskándér y en Nicolás de Foligno. El primero afirma que murió combatiendo con sus soldados en la Puerta Áurea (N. Iskándér, 956), mientras que el segundo dice que murió en el interior de Santa Sofía. En cambio, según las fuentes orientales, murió junto a la Puerta Áurea cuando pretendía huir de la ciudad por mar (Tursun Beg¹¹, 579).

Puesto que el cadáver de Constantino no se encontró y sobre su tumba el pueblo no ha dejado de inventar tradiciones, el mismo poeta de la *Ἰλῶσις* entre los versos 824-826 y 1014-1018 pregunta directamente al emperador si ha muerto realmente o permanece todavía vivo.

⁸ E. Darkó (ed.), *Laonici Chalcocondylae Historiarum Demonstrationes*, 2 vols., Budapest, 1922-1927.

⁹ V. Grecu (ed.), *Ducas, Istoria Turco-Bizantina (1341-1462)*, Bucarest, 1958.

¹⁰ V. V. Makusev (ed.), *Monumenta historica Slavorum Meridionalium vicinorumque populorum*, I, Varsovia, 1874, 295-306 (cod. Bonon. Bibl. Com. lat. N 16/b. III 13); Jorga, *Notes*, III, 316-23 (cod. Ambros. lat. J. 28. sup.); A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei/L'eco nel mondo*, 2 vols., Verona, 1976, tom. II, 126-141.

¹¹ Tursun Beg, *Tarîh-i ebu'l-feth sultan Mehmet chân*, M. Arit (ed.), Estambul, 1914, 36-57.

ὦ Κωνσταντίνε βασιλεῦ, Δράγαζι τὸ πινάμιν,
εἶπέ μοι, ποῦ εὐρίσκεσαι; ἐχάθης; ἐκρυβήθης;
ἢ ζῆς; ἢ καὶ ἀπέθανες ἐπάνω 'ς τὸ σπαθί σου;
Oh emperador Constantino, el llamado Dragases,
dime, ¿dónde te encuentras? ¿te perdiste? ¿te ocultaste?
¿acaso vives? o ¿moriste encima de tu espada?

(*Ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 824-826)

ὦ Κωνσταντίνε βασιλεῦ, τί νά 'ναι ἀπὸ σέναν;
Λέγουν ὅτι ἀπέθανες ἐπάνω 'ς τὸ σπαθίν σου,
ἤκουσα πάλιν νὰ λέγουσιν καὶ εἶσαι κεκρυμμένος
ὑπὸ χειρός τε πανσθενοῦς δεξιᾶς τοῦ κυρίου·
μακάρι νά 'σαι ζωντανός, σὰν εἶσαι ἀποθαμμένος!
Oh emperador Constantino, ¿qué ha sido de ti?
Dicen que moriste sobre tu espada,
oí también decir que estás oculto
bajo la mano derecha poderosísima del Señor;
¡ojalá permanezcas vivo, si estás muerto!

(*Ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 1014-1018)

Se refiere aquí a tradiciones populares en las que se decía que el emperador Constantino no murió sino que de forma milagrosa aparece petrificado para resucitar de nuevo y recuperar los territorios perdidos¹². Esta tradición, según N. G. Politis¹³, es la más rica de todas porque encierra en ella gran parte de los deseos y esperanzas del pueblo esclavizado por la libertad y la restauración nacional. Parece que se mantuvo durante siglos y que permanecía aún en 1926, cuando Nicos Bey la escuchó en un pueblo de las montañas de Arcadia. Según otra variante menos conocida el rey se encontraba oculto en una cueva en el interior de Santa Sofía¹⁴.

En efecto, la suerte del cadáver de Constantino está también recogida en numerosas tradiciones que se reflejan en los trenos. Los poetas de la *Ἄλωσις* (827-833) y del *Ἀνακάλυμμα* (37-56) se refieren a la cabeza del emperador. El primero presenta al sultán Mehmet examinando los cuerpos y buscándola inútilmente.

Ὅτι ὁ σκύλος ἀμυρᾶς, ὁ Μαχουμὲτ ὁ κράτωρ,
ὁποῦ αὐθέντευσεν λοιπὸν τὴν ἄτυχον τὴν πόλιν,
πολλὰ γὰρ ἐψηλάφησε τὰ κομμένα κεφάλια,
καὶ τὰ κορμιά ἐδιέγερνεν, λέγω, τὰ κεκομμένα·

¹² Μ. Βαρβούνης, (M. Varvunis), “Τὸ γεγονός τῆς ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως στὸ χῶρο τῆς ἑλληνικῆς λαογραφίας”, *Ἡ ἄλωσις τῆς Πόλης*, Atenas, 1996, 2^η ed., 291.

¹³ Ν. Γ. Πολίτης, (N. G. Politis), *Παραδόσεις*, Atenas, 1904, tom. II, 658-659.

¹⁴ Σ. Δ. Ἡμελλος, (S. D. Imelos), *opus cit.*, 16.

τὸ γύρευεν, οὐδὲν ἦρε· οὐκ οἶδα τίς ἡ χρεία·
νεκρὸν σῶμα, λέγω, τὸ σὸν τί τό 'θελεν ὁ σκύλος,
ἢ τὴν τιμίαν κεφαλὴν, ἀυθέντα, τὴν δικὴν σου.

Porque el perro emir, Mohamet el poderoso,
cuando dominó la desafortunada ciudad,
examinó con mucho detenimiento las cabezas cortadas,
y removió, digo, los cuerpos separados;
la buscaba, nada encontró; no sé qué necesidad tenía;
tu cuerpo muerto, digo, por qué lo quería el perro,
o tu venerable cabeza, señor, la tuya.

(*Ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως 827-831*)

Mientras en el *Ἀνακάλημα* es el mismo emperador el que se dirige a los cretenses pidiéndole que le corten la cabeza y la lleven a su isla para no caer en manos del enemigo.

Κόψετε τὸ κεφάλι μου, χριστιανοὶ Ρωμαῖοι,
ἐπάρετέ το, Κρητικοί, βαστάτε το 'ς τὴν Κρήτην,
νὰ τὸ ἴδοῦν οἱ Κρητικοί, νὰ καρδιοπονέσουν,
νὰ δείρουν τὰ στήθη τους, νὰ χύσουν μαῦρα δάκρυα,
καὶ νὰ μὲ μακαρίσουν, ὅτι οἴλους τοὺς ἀγάπων·
μηδὲν μὲ πιάσουν τὰ σκυλιά, μηδὲν μὲ κυριεύσουν,
ὅτι ἀνελεήμονα τῶν ἀσεβῶν τὰ σπλάγχνα,
μηδὲν μὲ πὰν 'ς τὸν ἀμιρᾶ, 'ς τὸν σκύλον Μαχουμέτην,
μὲ τὸ θλιμμένον πρόσωπον, μὲ τὰ θλιμμένα μάτια,
μὲ τὴν τρεμοῦραν τὴν πολλήν, μὲ τὰ καμένα χεῖλη,
καὶ θέση πόδα ἀτακτο εἰς τὸν ἐμὸν αὐχένα·
εἰς βασιλέως τράχηλον δὲν πρέπει ποῦς ἀνόμου.

Cortadme la cabeza, cristianos romanos,
cogedla, cretenses, llevadla a Creta,
para que la vean los cretenses, que se estremezca su corazón,
que golpeen su pecho, que derramen negras lágrimas,
y que me bendigan, porque los amaba a todos;
que no me cojan los perros, ni se apoderen de mí,
porque no tienen compasión las entrañas de los infieles,
que no me lleven ante el emir, ante el perro Mohamet,
con el rostro triste, con los ojos tristes,
con gran temblor, con los labios quemados,
y ponga su pie insolente sobre mi nuca;
el cuello del emperador no es sitio para el pie del impío.

(*Ἀνακάλημα τῆς Κωνσταντινουπόλεως 37-48*)

También Ducas pone en boca del monarca la misma frase pero sin destinatario, ya que resalta que se había quedado solo:

ὁ βασιλεὺς οὖν ἀπαγορεύσας ἑαυτὸν, ἰστάμενος βαστάζων σπάθην καὶ ἀσπίδα, εἶπε λόγον λύπης ἄξιον “οὐκ ἔστι τις τῶν Χριστιανῶν τοῦ λαβεῖν τὴν κεφαλὴν μου ἀπ’ ἐμοῦ;” (39, 286-287)

Pues el emperador, desesperado y quedándose quieto, apoyado en la espada y en el escudo, dijo estas palabras dignas de lástima: “¿No hay algún cristiano que tome mi cabeza?”.

Leonardo de Quíos (43)¹⁵ da la misma imagen del emperador solo y suplicando que alguien lo mate para no caer vivo en manos de los enemigos.

Y es que este tema, la suerte que corrió la cabeza del monarca, aparecía recogido en todas las fuentes y no de manera unánime. Calcocondilas y Constantino de Ostrovi-ca (*Memorias de un jenízaro* 26, 106-117) coinciden en que la cabeza de Constantino fue llevada ante el sultán por uno de los jenízaros.

Τοῦ μέντοι βασιλέως Ἑλλήνων τὴν κεφαλὴν τῶν νεηλῦδων τις μετὰ ταῦτα παρὰ βασιλέα ἐνεγκάμενος δῶρά τε ἔλαβε καὶ ἀρχῇ ἐδώρηθε.

“Ciertamente, después de esto, uno de los jenízaros, habiéndose llevado ante el sultán la cabeza del emperador de los helenos, la cogió y la ofreció como regalo”.

(Calcocondilas, VIII, II, 163)

Isidoro de Kiev dice que el sultán ultrajó la cabeza y la envió a Adrianópolis como trofeo de guerra.

“...eiusque caput Turco postea dono datum est, qui eo viso plurimum exultavit atque illi petulanti ludibrio improperevit et continuo in Andrinopolim triumphandum misit” (*Epistula ad Bessarionem* 131-134)¹⁶.

“...y su cabeza después se entregó como regalo al turco, que, al verla, saltó de una enorme alegría, insultó a aquel arrogante con escarnio y la envió de inmediato a Adrianópolis en señal de triunfo”.

Según N. Sagundino la cabeza del emperador, clavada en una lanza, fue paseada por el campamento turco y llevada como presente al sultán de Egipto.

“caput abscidi iussit, spiculo deinde infixum pompa adhibita circumferri per castra. Legatos post haec, qui caput ipsum XL adiunctis adolescentulis et XX puellis e tota praeda delectis ad Soldanum Aegypti deferrent, declaravit” (*Ad serenissimum principem et invictissimum regem Alfonso oratio* 124-132).

“Ordenó que se le cortara la cabeza y que, tras clavarla en una lanza, se llevara en proce-

¹⁵ A. Pertusi (ed.), *opus cit.*, tom. I.

¹⁶ G. Hofmann (ed.), “Ein Brief des Kardinals Isidor von Kiev an Kardinal Bessarion”, *Orientalia Christiana Periodica* XIV, 1948, 405-414; A. G. Welykyi, *Duae epistulae cardinalis Isidori ineditae*, *Analecta Ordinis S. Basilii*, tom. III, 289-291.

sión por el campamento. Después de esto nombró unos legados para que la llevaran al sultán de Egipto con cuarenta muchachos y veinte jovencitas elegidos entre todos los prisioneros”.

Sin embargo, Ducas afirma que el sultán mandó clavar la cabeza del emperador, hasta que se secase, en la columna del Augusteion y después la envió por todas partes como símbolo de su victoria.

τότε προσήλωσαν αὐτήν ἐν τῷ κίονι τοῦ Αὐγουστείου, καὶ ἴστατο ἕως ἑσπέρας, μετὰ δὲ ταῦτα ἐκδείρας καὶ ἀχύροις τὸ δέρμα στοιβάσας ἔπεμψε πανταχοῦ, δεικνύων τὸ τῆς νίκης σύμβολον τῶ τῶν Περσῶν ἀρχηγῶ καὶ τῶν Ἀράβων καὶ τοῖς ἄλλοις Τούρκοις. (40, 30)

“Entonces la clavaron en la columna del Augusteion y la dejaron hasta que se secase y, después de esto, desollándola y rellenando la piel con paja, la envió por todas partes, mostrándola como signo de la victoria para el jefe de los persas y de los árabes y a otros turcos”.

Distinta es la versión de Frantzés (III, 9, 291), según la cual los cristianos, que encontraron el cuerpo del emperador, lo reconocieron por las águilas imperiales grabadas en su armadura y por sus botas y lo enterraron con honores reales.

ὁ ἐγνώρισαν ἐκ τῶν βασιλικῶν περικνημίδων ἢ καὶ πεδῶν, ἔνθα χρυσοὶ ἀετοὶ ἦσαν γεγραμμένοι, ὡς ἔθος ὑπῆρχε τοῖς βασιλεῦσι. καὶ μαθὼν ὁ ἀμηρᾶς περιχαρῆς καὶ εὐφραινόμενος ὑπῆρχε· καὶ προστάζει αὐτοῦ οἱ εὐρεθέντες Χριστιανοὶ ἔθαψαν τὸ βασιλικὸν πτώμα μετὰ βασιλικῆς τιμῆς.

“Y él lo reconoció por los adornos reales en las grebas y en las botas, donde había grabadas águilas de oro, como era costumbre entre los reyes. Y dándose cuenta el emir se puso muy alegre y contento. Y ordenó que los cristianos que se encontraban allí enterraran el cadáver del emperador con honras reales”.

Néstor Iskándér (944) dice que fue un serbio el que llevó la cabeza ante el sultán, que éste se emocionó al verla y la entregó al patriarca para que la recubriera de oro y plata y la guardara bajo el altar de la Gran Iglesia. Añade otra versión, según la cual algunos supervivientes encontraron el cuerpo del emperador cerca de la Puerta Áurea, le robaron la cabeza y la llevaron al Gálata.

Igualmente está presente en todos los lamentos por la Ciudad Santa Sofía. La Gran Iglesia formaba parte de gran número de tradiciones y leyendas de amplia difusión entre los griegos. Su pérdida se debía al abandono de la protección divina de la virgen Hodigitria que en estos terribles momentos, como dice el poeta de la *Ἄλωσις* (137-143, 376) y del *Θρηνοῦ τῆς Κωνσταντινουπόλεως* (63-72) había ascendido a los cielos abandonando la ciudad, junto con las reliquias y las sagradas imágenes.

Ἡ Ὁδηγήτρια ἢ κυρά, ἡ δέσποινα τοῦ κόσμου;
Λέγουσιν· ἀναλήφθησαν ἄνω
τὰ λείψανα τὰ ἅγια καὶ τοῦ Χριστοῦ τὰ πάθη·
οἱ ἄγγελοι τὰ πῆρασιν ἐμπρὸς εἰς τὸν δεσπότην.
Καὶ τοῦτο ἔνι ἀληθινόν, ὡς δοῦλοι τοῦ δεσπότη

εἰκόνες τε καὶ λείψανα ὅλα ἀναληφθῆκαν
εἰς οὐρανοῦς, εἰς τὸν Χριστόν, τὸν κύριον τῆς δόξης.
¿La señora Hodiguitria, la reina del mundo?

Dicen: fueron ascendidas al cielo
las santas reliquias y la pasión de Cristo;
los ángeles las llevaron delante del Señor.
Y esto es verdad, como siervos del Señor
las imágenes y todas las reliquias fueron ascendidas
a los cielos, a Cristo, Señor de la gloria.

(*Ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 137-143)

ἡ Ὁδηγήτρια οὐ φαίνεται, ἡ ἁγία Σοφία ἐχάθην,
la Hodiguitria no aparece, Santa Sofía se perdió,

(*Ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 376)

πλὴν τώρα τοῦτον τὸν καιρὸν τὸν πικροκαημένον,
ὕψωθη ἡ πανάχραντος ᾗς τοὺς οὐρανοῦς ἐπάνω,
pero ahora en este momento tan amargo,
subió la inmaculada a lo alto de los cielos,

(*Θρῆνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 68-69)

Uno de los pasajes de más difícil interpretación en los Trenos es sin duda la antigua profecía que se relata al final del *Ἀνακάλημα* (112-118). Según A. Pertusi¹⁷, se trata de una variante de una leyenda popular, transmitida por Sp. Lambros¹⁸, según la cual la Virgen se aparece a Constantino y le pide que le entregue la corona real para que se la guarde hasta que Dios envíe a otro a tomarla. En este caso, la Virgen ha sido sustituida por un ángel y el que llega no es el enviado por Dios, sino el Anticristo. Sin embargo, la alusión del verso 116 al hijo de los constructores (*παῖδας τῶν ἐκτιτόρων*) demuestra que este pasaje se refiere a una leyenda que aparece ya en los *Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως* del s. IX o X y más tarde, en el s. XV, con algunas variantes en Pero Tafur¹⁹. En el s. XIX fue recogida por Henry Carnoy y Jean Nicolaïdes.

“El emperador había ordenado construir Santa Sofía en poco tiempo. Se trabajaba sin descanso. Al medio día, cuando los obreros dejaban el trabajo para comer, un guarda era encargado de vigilar sus herramientas y máquinas. Un día, el arquitecto encargó guardar las herramientas a su hijo. Poco después apareció un hombre vestido como los del emperador. “¿Dónde está tu padre?” Preguntó el hombre. - “Comiendo”. - “Ve a llamarlo”- “No puedo”- “¿Por qué?” - “Porque estoy encargado de vigilar las herramientas”. - “Ve a llamar a tu padre, te digo; yo vigilaré hasta que vuelvas”. El muchacho obedeció y se fue

¹⁷ A. Pertusi, *opus cit.*, tom. II, 485.

¹⁸ Σπ. Λάμπρος, (Sp. Lambros), “Μονοδία καὶ θρῆνοι ἐπὶ τῇ ἀλώσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως”, *NE*, 15, 292-293.

¹⁹ P. Tafur, *Andanças*, 179.

a buscar a su padre. “¿Por qué has dejado las herramientas?” - preguntó el arquitecto. Y el muchacho le contó lo que había pasado. “Este desconocido” –dijo el padre– “es un ángel del Señor. Tú no volverás más al trabajo”. El ángel que había dado su palabra al muchacho sigue esperando que él vuelva. Y, como el hijo del arquitecto de Santa Sofía no volverá a su puesto, el ángel continuará vigilando sobre la iglesia hasta el fin de los siglos”²⁰.

Con respecto al ciclo de abundantes leyendas que expresaban la incredulidad popular ante la noticia de la toma de Constantinopla, no aparecen referencias en los Trenos. Quizás la mención en Mateo de Mira (2425-2426) a la fuente de los milagros pueda interpretarse como alusión a la fuente citada en algunas tradiciones sobre los fenómenos sobrenaturales que hicieron creíble la toma de la Ciudad.

Ποῦ της Βλαχέρνας ὁ ναός, ἢ βρύσις τῶν θαυμάτων,
ἐξ οὗ ἀπολαμβάνομεν πηγὴν τῶν ἰαμάτων;
¿Dónde está el templo de Blaquerua, la fuente de los milagros,
de la que tomamos las aguas medicinales?

(*Mateo de Mira* 2425-2426)

Una tradición muy conocida es la que refiere el milagro de los peces a medio freír que saltaron a esta fuente, recobrando así la vida. Esta tradición aparece sobre todo en canciones populares de Tracia²¹. Algunos han identificado esta fuente con la Ζωοδόχος Πηγή Μπαλουκλή, que está fuera de los muros de Constantinopla. Nicéforo Calisto narra algunos milagros que tuvieron lugar en ella²².

Pero fue tras la toma de la ciudad, cuando los oráculos alcanzaron gran popularidad, ya que predecían el fin de la dominación turca y la victoria de los griegos. Los oráculos más difundidos fueron los de León el Sabio y los de Pseudo-Methodio de Patara. En los trenos más tardíos se observa la gran popularidad que éstos alcanzaron.

Ἐλπίζομεν εἰς τοὺς χρησμούς, ἔς τὰς ψευδοπροφητείας
Tenemos confianza en los oráculos, en la pseudoprofecías,

(*Mateo de Mira* 2335)

ἔχομεν θάρρος ἔς τοὺς χρησμούς καὶ εἰς πολλὰς παρτίδες
tenemos confianza en los oráculos y en muchos escritos,

(*Θρήνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 32)

En este último treno de 58 versos, adaptación del de Mateo de Mira, en el verso 34, se encuentra una alusión a un oráculo de Pseudo-Methodio de Patara.

²⁰ H. Carnoy – J. Nicolaidis, *Folklore de Constantinople*, Collection Internationale de la Tradition, tom. XII-XIII, Paris, 1894, 32-33.

²¹ Σπ. Ζαμπέλιος, (Sp. Zambelios), *Ἄσματα δημοτικὰ τῆς Ἑλλάδος*, Corfú, 1852, nº 2, 600.

²² E. Χρυσός, (E. Jrisós), *opus cit.*, 10-11, 29 y ss. Σ. Δ. Ἡμελλος, (S. D. Imelos), *opus cit.*, 277-279.

διὰ τοὺς Οὐγγρούς λέγουσι, σημαίνουν, παπαρίζουν.
sobre los húngaros dicen que se oyen y suenan.

(*Θρήνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 34)

En el oráculo citado²³ se lee lo siguiente:
Εἰς Οὐγγρίαν ἀκούω, σημαίνουν, παπαρίζουν καὶ φωνάζουν.

El verbo *παπαρίζω* tiene un significado incierto y tal vez se refiere a rumores de guerras y trompetas que llaman a la batalla²⁴.

Este tipo de tradiciones, referentes a la reconquista del imperio y a la restauración nacional, se reflejan también en los Trenos por Constantinopla. Se trata de un ciclo de leyendas, conocidas por casi todo el pueblo griego y creadas en los primeros años del dominio turco, que profetizaban la liberación futura. En ellas ciertos temas, conocidos tanto por turcos como por bizantinos, son utilizados como símbolos. Es el caso del Monodendrio, árbol solo/árbol seco, que aparece en la *Ἄλωσις* 865-867.

μοῖρα νὰ κόψη τὸ σπαθὶν, μοῖρα νὰ διωχθοῦσιν,
νὰ πάσιν ἀπεκεῖ τοῦ ἦλθαν ἕως Μονοδενδρίου,
καθὰ καὶ τὸ μελλούμενον οὕτως μέλλει νὰ πάθουν.
es el destino que la espada corte, es el destino que sean expulsados,
que se marchen allí de donde vinieron hasta Monodendrio
y, según lo esperado, así debe suceder.

(*Ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 865-867)

Desde la tradición judía significaba el árbol quemado a causa de los pecados de los hombres. Es una profecía recogida por Ducas (39,18) según la cual, tras la toma de la Ciudad, sobre la columna de Constantino aparecería un ángel con una espada y se la entregaría a un desconocido para vengar al pueblo del Señor. Entonces los turcos se darían la vuelta y los bizantinos los perseguirían hasta un lugar llamado Monodendrio, en los confines de Persia.

Ἦσαν πρὸ πολλῶν χρόνων ἀκούοντες παρά τινων ψευδομάντεων πῶς μέλλει Τούρκοις παραδοθῆναι ἢ πόλις καὶ εἰσελθεῖν ἐντὸς μετὰ δυνάμεως καὶ κατακόπτεσθαι τοὺς Ῥωμαίους παρ' αὐτῶν ἄχρι τοῦ κίονος τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου· μετὰ δὲ ταῦτα καταβὰς ἄγγελος φέρων Ῥομφαίαν παραδώσει τὴν βασιλείαν σὺν τῇ Ῥομφαίᾳ ἀνωνύμῳ τινὶ ἀνδρὶ εὐρεθέντι τότε ἐν τῷ κίονι ἰσταμένῳ, λίαν ἀπερρίπτῳ καὶ πενιχρῷ, καὶ ἔρει αὐτῷ “λάβε τὴν Ῥομφαίαν ταύτην, καὶ ἐκδίκησον τὸν λαὸν κυρίου” τότε τροπὴν ἔξονται οἱ Τούρκοι, καὶ οἱ Ῥωμαῖοι καταδιώξουσιν αὐτοὺς κόπτοντες, καὶ ἐξελάσουσιν καὶ ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἀπὸ τῆς δύσεως καὶ ἀπὸ τῶν ἀνατολῆς μερῶν ἄχρις ὀρίων Περσίας, ἐν τόπῳ καλουμένῳ Μονοδενδρίῳ. (Ducas, 39, 18)

²³ Cf. cod. Marc. gr. 408, n. coll. 672, f. 150.

²⁴ A. Pertusi, *opus cit.*, tom. II, 488.

“Habían escuchado desde hacía mucho tiempo de algunos adivinos que la Ciudad sería tomada por los turcos y que entrarían dentro con fuerza y los romanos serían empujados hasta la columna de Constantino el Grande. Después de esto, bajando un ángel con una espada, entregaría el poder real con esa espada a un hombre desconocido que se encontraba junto a la columna, muy mal vestido y pobre, y le diría: “Toma esta espada y venga al pueblo del Señor”. Entonces los turcos darán la vuelta y los romanos los perseguirán golpeándolos y los expulsarán de la Ciudad y de occidente y de oriente, hasta los límites de Persia, en un lugar llamado Monodendrio”.

Se considera precursor de esta imagen el pasaje del sueño de Nabucodonosor del *Libro de Daniel* 4, 7-12. Aquí el árbol simboliza el paganismo castigado por Dios; por ello se le representa como solitario y seco. A su vez, el *Corán* le añade la dimensión de límite entre el mundo terrenal y el divino. En Bizancio aparece por primera vez en la *Última visión de Daniel* (1204-1215) como árbol límite.

Esta tradición generalmente está unida, como se observa en el texto de Ducas, a la leyenda del desconocido y harapiento, a veces un emperador, que restablecerá la base territorial del imperio. Otra tradición muy célebre, que aparece en los trenos más cultos, es la que dice que la destrucción de los turcos vendrá de un *pueblo rubio*, identificado finalmente con los rusos.

ἐλπίζομεν καὶ εἰς ξανθὰ γένη νὰ μᾶς γλυτώσουν,
νὰ ἴθοῦν ἀπὸ τὸν Μόσχοβον, νὰ μᾶς ἐλευθερώσουν.
también tenemos esperanza en la raza rubia en que nos salve,
que vengan desde Moscú, que nos liberen.

(*Mateo de Mira* 2333-2334)

La tradición de los pueblos rubios está muy extendida y se remonta a los judíos que los asociaban con los Flavios, familia del emperador Tito. Está presente también entre los musulmanes que relacionan la caída del imperio turco con la llegada de este pueblo que se supone cristiano, pero que no tiene una identidad clara. Sin embargo, los griegos sometidos identificaban al pueblo ruso con esta raza, considerándolo su salvador, y lo expresan en canciones populares.

Καὶ οἱ Μόσκοβες, οἱ φίλοι μου, ἡ μοναχὴ μου ἐλπίδα,
καὶ τί καλὸ μοῦ ἐκάμανε, σὰν ἴλθαν ἔς τὸν Λεβάντε;
Νὰ μὲ ἀφανίσουν τὰ νησιὰ καὶ νὰ μὲ παρατήσουν·
καὶ πάλιν μὲ τὸν τύραννον νὰ κάμουν τὴν ἀγάπην.
Ἐλπίδα ἀπὸ καμμιά μεριά νὰ λυτρώθω δὲν ἔχω²⁵.
Ἄκόμα τούτ' τὴν ἄνοιξι,
ραγιαῖδες, ραγιαῖδες,

²⁵ Γ. Θ. Ζώρας, (G. Zoras), “Τῆς Ρούμελης τὸ τραγούδι”, *NE*, 57.

τοῦτο τὸ καλοκαίρι,
καημένη Ρούμελι,
ὄσο νὰ ρθῆ ὁ Μόσκοβος,
ραγιάδες, ραγιάδες,
νὰ φέρη τὸ σεφέρι,
Μοριά καὶ Ρούμελι.

En el *Θρήνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως* de 59 versos se encuentra un pasaje de difícil interpretación, en el que se profetiza la liberación del pueblo con la ayuda extranjera.

Μαῦρα πουλιὰ ἐφάνησαν ἀπὸ τὴν ἐσπερίαν
κ' ἐχάλασαν τὴν ἄμπελον ἕως τὴν μεσημβρίαν.
Ἐμπῆκε καὶ ἡ ἀλουποῦ κ' ἐχάλασε τ' ἀμπέλι
καὶ τὸ ἀρκούδι μάχεται καὶ νὰ παλέψη θέλει.
Negros pájaros aparecieron por occidente
y destruyeron la viña hacia el mediodía.
Llegó también la zorra y destruyó la viña
y el oso lucha y quiere combatir.

(*Θρήνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως* 35-38)

No es fácil saber a quiénes nombra el autor. Parece seguro que el oso se refiere a los rusos. A. Pertusi²⁶ propone que los negros pájaros son o los húngaros o los españoles y la zorra probablemente Venecia.

Estas tradiciones sobre la reconquista del imperio perdido están vinculadas a la idea del restablecimiento nacional y fueron especialmente queridas y extendidas entre el pueblo griego. La tristeza y la desesperación que se expresaba en trenos y monodias se mitigaba con la esperanza, que aportaban estas tradiciones, conocidas a través de adaptaciones y variantes populares por el pueblo griego durante el periodo de la dominación turca, y mantuvieron viva la idea nacional, contribuyendo a la fijación del cuerpo ideológico de la llamada Gran Idea.

²⁶ A. Pertusi, *opus cit.*, tom. II, 488.

ROSARIO GARCÍA ORTEGA
C.E.B.N.Ch.

Temas y motivos comunes en los Trenos por Constantinopla

Los Trenos por Constantinopla, conjunto de poemas que lamentan la caída de la capital del Imperio Bizantino en manos de los turcos y las consecuencias que de ella se derivaron para el destino del pueblo heleno, constituyen un importante capítulo dentro de la literatura griega y forman parte de un género literario de lamento que comienza en época arcaica y que llega hasta nuestros días. La costumbre de lamentar una desgracia y sobre todo la muerte de un ser querido puede verse ya en la *Iliada*, cuando Aquiles llora junto al cadáver de Patroclo y sus palabras provocan el llanto entre los presentes (23, 108-110) o cuando parientes y amigos lloran en torno al cadáver de Héctor (24, 793-794).

ἽΩς φάτο, τοῖσι δὲ πᾶσιν ὑφ' ἕμερον ὤρσε γόοιο
μυρομένοισι δὲ τοῖσι φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἥώς,
ἀμφὶ νέκυν ἐλεεινόν. (*Il.* 23, 108-110).

Así habló y entre todos ellos surgió el deseo del llanto
y apareció la aurora de rosados dedos mientras lloraban
por el difunto digno de compasión.

ὄστέα λευκὰ λέγοντο κασιγνητοὶ θ' ἕταροί τε
μυρόμενοι, θαλερὸν δὲ κατεΐβετο δάκρυ παρειῶν. (*Il.* 24, 793-794).
recogieron los blancos huesos los parientes y amigos
llorosos, y caía abundante llanto por sus mejillas.

Más tarde, estas composiciones se extienden a otros acontecimientos trágicos y lamentan las desgracias acaecidas a pueblos o ciudades. Como se ve en *Los Persas* de Esquilo (249-252), cuando el mensajero comunica la derrota y extiende su lamento a toda la tierra de Asia, o en *Las Troyanas* de Eurípides (511-514) cuando se llora la caída de Troya.

ὦ γῆς ἀπάσης Ἀσιάδος πολίσματα,
ὦ Περσὶς αἶα καὶ πολὺς πλούτου λιμὴν,
ὡς ἐν μιᾷ πληγῇ κατέφθαρται πολὺς
ἄλβος, τὸ Περσῶν δ' ἄνθος οἴχεται πεσόν. (*Los Persas* 249-252).

¡Oh ciudades de toda la tierra de Asia,
oh, tierra de Persia, abundante puerto de riqueza,

cómo de un golpe se ha perdido la gran
dicha, y al caer arrastra a la flor de los Persas!

Adquieren su mayor auge como consecuencia del avance turco y de la consiguiente pérdida de las ciudades más importantes del Imperio Bizantino. Se lamenta la caída de Tesalónica¹ en manos de los turcos (1430) o la de Atenas² (1456) y en época más reciente, en 1922, la catástrofe de Asia Menor³.

Κάθεται Ἀθήνα καὶ θρηνεῖ, κλαίει καὶ οὐχ ὑπομένει·
Οὐαί μοι τὴν ταλαίπορον, οὐαί μοι τὴν ἀθλίαν,
οὐαί μοι τὴν ἀμαρτωλὸν πλεῖον παρὰ τὰς ἄλλας.
Οὐαί μοι τὴν παλαιζήλον καὶ φθόνων γεμισμένην,
οὐαί τὴν κατονείδιστον περὶ τὰς πόλεις ὅλας, (Ἀνάλωσις Ἀθήνας 24-30).
Allí está Atenas y se lamenta, llora y no se resigna.
Ay de mí, desgraciada, ay de mí, desdichada,
ay de mí, la más pecadora de todas.
Ay de mí, odiada desde antiguo y de muertes llena,
ay de la más deshonrada entre todas las ciudades.
Ἔσεις βουνὰ τῆς Ἄγκυρας καὶ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας,
ποτὲ νὰ μὴ ἀνθίσετε, ποτὲ μὴ λουλουδίστε
γὰ τὸ κακὸ ποῦ πάθαμε στὶς δεκατρεῖς Αὐγούστου.
Γίόμισαν τὰ βουνὰ κορμῖα κι οἱ κάμποι παλληκάρια. (1-4).
Vosotras, montañas de Ancira y de Asia Menor,
no florezcaís, no os llenéis de flores
por el mal que sufrimos el trece de Agosto.
Se llenaron las montañas de cuerpos y los campos de jóvenes.

Pero, sin duda, el momento culminante en la composición de esta clase de trenos es la caída de Constantinopla en manos de los turcos. Pues, inmediatamente después del triste acontecimiento, el tema de la desgracia de la Ciudad y su repercusión en el destino de los griegos empezó a ser lamentado por poetas que narraban con dolor los tristes momentos que se vivieron durante el día de la derrota y los tres siguientes, en los que estuvo a merced de la rapiña y la crueldad de sus conquistadores.

El hecho de que los Trenos por Constantinopla puedan ser considerados como subgénero literario dentro del género de los lamentos se debe fundamentalmente a la posibilidad de establecer temas y motivos comunes entre ellos, además de un

¹ *De Thesalonicensi excidio*, 481-528 (Bonn, 1838). Σπ. Λαμπρος (Sp. Lambros), (ed.), “Μονωδία καὶ θρηνοὶ ἐπὶ τῇ ἀλώσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως”, *NE*, 15, 372-391.

² “Ἀνάλωσις Ἀθήνας”, *BZ* (1903), 273-275.

³ Δ. Α. Πετρόπουλος (D. A. Petropoulos), *Ἑλληνικὰ δεμοτικὰ τραγούδια*, I. Ν. Ζαχαρόπουλος (B. Β. Ἄετοῦ 47), Atenas, 1959, τ. I, 174, n 39, 1-4.

lenguaje formular y tópicos que en gran medida se han incorporado al género. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que el largo período de tiempo transcurrido entre los primeros trenos, que se datan en el mismo año de la Toma, y los más tardíos del s. XVII modifica considerablemente el punto de vista desde el que estos temas se abordan e incluso produce la desaparición de algunos de ellos.

Cuando se habla de temas y motivos comunes siempre se toma como punto de partida los que fueron fijados por G. Zoras⁴ en su obra *Βιζαντινή Ποίησης*:

- a) El lamento por la pérdida de la capital
- b) La determinación de las causas de la catástrofe
- c) La enumeración de las fuerzas del enemigo
- d) La descripción de los últimos momentos de la lucha y de la suerte del emperador
- e) La referencia a los saqueos, robos y rapiñas que sufrieron la ciudad y sus habitantes
- f) La llamada a la intervención extranjera para la liberación del imperio
- g) La confianza en las fuerzas nacionales y en la ayuda divina para la liberación del yugo extranjero.

En un estudio pormenorizado de estos conceptos se puede observar que se refieren especialmente a los trenos más antiguos, sobre todo al conocido como Álosis o Toma de Constantinopla, ya que, aunque los demás trenos en general repiten dichos motivos, no los recogen en su totalidad, presentando algunas variaciones que responden a la época y a las circunstancias personales del autor.

Además de analizar estos temas, estudiando la evolución que se produce en su tratamiento y, podríamos decir, que la desviación hacia otros conceptos, dependiendo, como se ha dicho, de la proximidad en su composición al hecho de la Toma, nos proponemos considerar la existencia de otros de no menor importancia que afectan al conjunto de este subgénero literario.

El *lamento por la pérdida de la capital* es la parte más expresiva en los poemas y está introducido por medio de antiguas fórmulas como βαβαί ο ἀλλοίμονον. Aparece en la mayoría de los trenos: Álosis 2 y Treno por la toma de la Ciudad 23-24, Treno de Constantinopla 49-50 y Treno de los Cuatro Patriarcados 1.

βαβαί παπαί! τῆς συμφορᾶς τῆς Κωνσταντίνου πόλης. (*Álosis 2*).
¡ay! ¡ay! de la desgracia de la ciudad de Constantino.
ἀλλοίμονον, ἀλλοίμονον ᾿ς τὸ γένος τῶν Ρωμαίων,
πῶς ἔγινεν ἀνόσιον καὶ καταφρονεμένον! (*Treno de Constantinopla 49-50*).
¡Ay , ay del linaje de los romanos,
cómo llegó a ser impío y desdeñable!

⁴ Γ. Ζώρας (G. Zoras), *Βιζαντινή Ποίησης*, Ι. Ν. Ζαχαρόπουλος (B. B. Λετοῦ 1), Atenas, 1956, 37.

En algunos trenos el poeta utiliza un tono personal e íntimo, tratando de conmover a sus lectores e inducirlos al llanto y a la lamentación por medio de fórmulas en las que se combinan en tono progresivo sustantivos y verbos de un mismo campo semántico. Por ejemplo κλαίω – κλαυθμός, θρηνῶ – θρήνος, ἀναστενάζω – ἀναστεναγμός. Así puede leerse en el Llanto por Constantinopla o Anakálisma 105-108, Treno de Constantinopla 125 y en el Treno por la Toma de la Ciudad 32-34.

Ὅταν εἰς νοῦν νὰ θυμηθῶ τῆς Πόλεως τὰ κάλλη,
στενάζω καὶ ὀδύρομαι καὶ τύπτω εἰς τὸ στήθος,
κλαίω καὶ χύνω δάκρυα μεθ' οἰμωγῆς καὶ μόχθου·

(Anakálisma 105-108).

Cuando recuerdo en mi mente la belleza de la Ciudad,
gimo, me lamento y me golpeo el pecho,
lloro y derramo lágrimas con gemido y pena;
Κλαύσετε ὅλοι, κλαύσετε τὴν ἄλωσιν τῆς Πόλης

(Treno de Constantinopla 125).

Llorad todos, llorad la toma de la Ciudad;
Στένω, δακρύω τῇ πολλῇ καρδίας ἀθυμίᾳ,
κλονοῦμαι, συνταράττομαι, συνέχομαι τῇ λύπῃ,

(Treno por la Toma de la Ciudad 32-34).

Gimo, lloro con gran abatimiento de corazón,
me conmuevo, me turbo, me atormento en mi pena,

Sin embargo, en los trenos más narrativos el lamento se estructura en torno a preguntas retóricas con la conocida fórmula ποῦ εἶναι; por medio de las cuales el poeta hace una descripción de lo que la ciudad era y ya no es, lamentando su desgracia. Es un recurso frecuente en la Álois 135-155, en Mateo de Mira 2401-2470. Aunque en los trenos más tardíos se observa una variación en este tema, ya que en lugar de la pérdida de la capital se lamenta en realidad la pérdida del imperio: Mateo de Mira 2359 y Treno de Constantinopla 49.

Ποῦ ἔναι οἱ φιλόσοφοι, ῥητορικοὶ Ῥωμαῖοι;
Ποῦ οἱ νηστειεῖς Ῥωμαίων τε, παπάδων, ἡγουμένων,

(Álois 150-151).

¿Dónde están los filósofos, los retores romanos?
¿Dónde los ayunos de los romanos, de los sacerdotes, de los abades...?
Ποῦ εἶν' τὰ μοναστήρια ποῦ ἦσανε κοντά σου,
τώρα τὰ βλέπω ἔρημα διὰ τὸ ὄνομά σου!

(Mateo de Mira 2429-2430).

¿Dónde están los monasterios que había cerca de ti,
ahora los veo desiertos para tu nombre!

El lamento por la pérdida de la capital está unido a la *exaltación de su belleza y de la grandeza del imperio* que es también un motivo que se repite en todos los trenos. La alusión a esta belleza se hace, a veces, de manera general, resaltando aspectos

materiales y espirituales de la misma: Treno de Constantinopla 34-35, Mateo de Mira 2401-2405, Treno por la toma de la Ciudad 23, Treno de Constantinopla 39 y Treno de los Cuatro los Patriarcados 19-20.

ὅπου ἔχες χίλιες ἐκκλησιᾶς καὶ χίλια μοναστήρια,
ὅλα τετραπεντάτουρλα, μὲ θόλους ἐκτισμένα,
καὶ σπίτια δίπατα, μ' αὐλές χρυσομαρμαρωμένες
Εἶχες νερὰ τρεχάμενα, εἶχες πανώριες βρύσες
καὶ περιβόλια εὐμορφα μὲ τὰ καρπίσια δένδρα.

(Treno de Constantinopla 39-43).

que tenías mil iglesias y mil monasterios,
todos con cuatro o cinco cúpulas, construidas con bóvedas,
y casas de dos plantas, con patios de dorados mármoles.
Tenías surtidores de agua, tenías bellísimas fuentes
y hermosos jardines con árboles frutales.
ὅλες τὲς ὠραιότητες, ὅπου ἔμουν στολισμένη,
ὅλα μου τ' ἀφανίσασιν καὶ τὰ ἔμαι στερημένη.

(Cuatro Patriarcados 19-20).

todas las bellezas, que me adornaban
todas me las quitaron y estoy privada de ellas.

Pero a menudo se nombran lugares conocidos como el Palacio Imperial (Álisis. 115, 822), la Puerta de San Romano (Álisis 418) o los barrios del Gálata y del Scútari (Álisis 315, Treno de Constantinopla 101-102), o se recuerdan también los templos y monasterios de la ciudad (Álisis 144, Cuatro Patriarcados 8, Mateo de Mira 2504), como el templo de Blaquerma, el del Pantocrátor o el de San Constantino (Mateo de Mira 2425, 2427, Treno de Constantinopla 103).

La más celebrada entre las iglesias es, sin duda, Santa Sofía, cuya belleza se remonta a los tiempos de su fundación por Justiniano (Anakálisma 99, Mateo de Mira 2421).

Ὅμοίως Ἰουστινιανὸς ἐκόσμησε μεγάλως
ἔκτισε τὴν ἁγίαν Σοφίαν, τὸ θέαμα τὸ μέγα,
παραπλησίον γέγονε Σιὼν τῆς Παναγίας·

(Anakálisma 98-100).

También Justiniano la adornó en gran manera
construyó Santa Sofía, la gran maravilla,
se convirtió en otra Sión dela Virgen;
Κλαύσατε καὶ θρηνήσατε Σοφίαν τὴν ἁγίαν,
ὅπου ὁ κόσμος σὰν αὐτὴν ἄλλην δὲν εἶχεν μίαν.
Ναὸν τὸν Σολομώντειον τίς νὰ ἐγκωμιάσῃ;
Αὐτὴ εἰς τὴν εὐπρέπειαν τὸν εἶχεν ἀπεράσει.

(Mateo de Mira 2467-2470).

Llorad y lamentad a Santa Sofía,
que el mundo como ella otra no tenía.
¿Al templo de Salomón quién lo alaba?
Ella lo había sobrepasado en belleza.

Puede decirse que todos los trenos hablan de la belleza de Santa Sofía de las reliquias que contenía, de sus ricos tesoros y sobre de todo del pillaje y despojo al que fue sometida por los conquistadores (Anakálíma 109-111). Algunos equiparan su importancia a la del Santo Sepulcro o al templo de Salomón (Cuatro Patriarcados 25-45, Mateo de Mira 2467-2470). Mientras los trenos más tardíos se refieren principalmente a su importancia como sede del Patriarcado y centro de la Ortodoxia (Cuatro Patriarcados 41-43, Mateo de Mira 2467-2472) e insisten en algo que conmocionó al pueblo griego y a toda la cristiandad: la conversión de la Gran Iglesia en mezquita que puede verse en la Álosis 155, en el Treno de Constantinopla 46 y en Mateo de Mira 2420-2421, 2526-2528.

ποῦ βλέπω τὴν ἁγίαν Σοφίαν –κ' ἔχω κακὴν καρδίαν–,
ὁποῦ 'τον τὸ πατριαρχεῖον κ' εἶχε πολλὴν ἀξίαν
καὶ τώρα τὴν ὀρίζουσιν ἄλλοι καὶ τὴν κρατοῦσι,

(*Cuatro Patriarcados* 41-43).

cuando miro a Santa Sofía –también se me enferma el corazón–,
que era el patriarcado y tenía mucha dignidad;
y ahora la dominan otros y la poseen,
Ποῦ εἶν' ὁ περιβόητος ναὸς ὁ τῆς Σοφίας,
ἐκεῖνος ὁ ὑπέρλαμπρος καὶ πλήρης εὐλογίας;
Ἄλλοίμονον ἐγίνηκε ναὸς τοῦ Μεχμεμέτη,
τοῦ μιανοῦ καὶ ἄπιστου τοῦ ἀσεβοῦς καὶ ψεύστη,

(*Mateo de Mira* 2417-2420).

¿Dónde está el famoso templo de Santa Sofía,
aquel resplandeciente y lleno de bendición?
¡Ay, se convirtió en templo de Mehmet,
del sacrilego e infiel, del impío y mentiroso!
Ἐγέμωσαν τὲς ἐκκλησιᾶς οἱ Τουρκοκακογέροι
κ' εἰς τὴν Ἁγίαν Σοφίαν λαλοῦν οἱ ἄσοφοι σοφτάδες

(*Treno de Constantinopla* 46-47).

llenaron las iglesias los monjes turcos
y en Santa Sofía hablan los ignorantes softades.

Como se ve, los poetas expresan el sentimiento y la conmoción que este hecho produjo en el ánimo de los griegos. Y es que la pérdida de Santa Sofía significaba también la pérdida de la libertad religiosa, por ello su importancia y belleza es recordada en canciones y monodias pues la Gran Iglesia había entrado en un ciclo de leyendas populares que van desde el momento de su construcción hasta los años de la revolución de 1821, en las que Santa Sofía aparece como símbolo de la liberación del pueblo griego y de la restauración del imperio.

La determinación de las causas de la catástrofe se basa generalmente en la idea que se remonta a la tradición hebrea⁵ de que los desastres ocurren por el mal comportamiento de los hombres. Aunque los poetas más antiguos llegan a asumir a veces personalmente la responsabilidad, la mayoría de ellos la generaliza a las malas acciones de los cristianos y a sus vanas esperanzas: Treno de Constantinopla 95-96, Treno de Constantinopla 13-23.

Ἄμμῃ ὁ Θεὸς δὲν ἤθελεν, ἀλλ' ἦτον ὠργισμένος
διὰ τὰ ἁμαρτήματα καὶ πλημμελήματά μου·

(Treno de Constantinopla 95-96).

Pero Dios no quería, sino que estaba enfadado
a causa de mis pecados y de mis faltas;

Ambas ideas a veces aparecen unidas en un mismo poema. Es el caso del poeta de la Álosis quien en los primeros versos afirma que sus propios errores propiciaron este desastre, pero más tarde (661-671) dice que fueron las malas acciones de los cristianos y sus infundadas esperanzas:

Οἱ ἐδικές μου ἁμαρτιᾶς τὸ προξενήσαν τοῦτο.

(Álosis 162, 230).

Mis propios errores lo propiciaron.

Τὰ ἔργα τῶν χριστιανῶν καὶ οἱ κενὲς ἐλπίδες
ἐκείνες ἐχάλασαν βασιλείαν Ῥωμαίων,

(Álosis 670-671).

Las malas acciones de los cristianos y las vanas esperanzas
ellas destruyeron el imperio de los Romanos.

Los trenos más cultos añaden conceptos nuevos como la vanidad (Mateo de Mira 2319), la envidia (Álosis 835), la avaricia (Álosis 834-836) o la insensatez de los romanos y su falta de atención al estado (Mateo de Mira 2349, Treno de Constantinopla 10), aunque consideran como causa inmediata de la destrucción la cólera divina, propiciada naturalmente por los pecados.

Τριὰ πράγματα ἐχάλασαν τὴν Ῥωμανίαν ὅλην·
ὁ θόνος, ἡ φλαργυριὰ καὶ ἡ κενὴ ἐλπίδα-

(Álosis 834-835).

Tres cosas destruyeron Romania entera:
la envidia, la avaricia y la vana esperanza-

Estas ideas en realidad no son completamente nuevas, ya que el motivo de la envidia como causa de la destrucción del imperio se encuentra ya en *La Narración de Belisario*, 5-10 y 55-58. Con la cólera divina se relaciona la creencia de que la Virgen y las sagradas reliquias habían subido a los cielos, abandonando la Ciudad en estos decisivos momentos como se lee en el Treno de Constantinopla 69-70.

⁵ Cf. *Libro de Job, Lamentaciones de Jeremias y Salmos*.

ὕψωθη ἡ πανάνχρατος ἔς τοὺς οὐρανοὺς ἐπάνω,
γὰρ τὰ πολλὰ μου κρίματα καὶ τὲς παρανομίες,
subió la inmaculada a lo alto de los cielos,
por mis muchos pecados y mis faltas.

La enumeración de las fuerzas del enemigo es una constante sólo en los trenos más tempranos, pues los más cultos y alejados del momento de la toma ni siquiera las mencionan. En efecto, en la *Álisis*, entre los versos 748-773, aparece una enumeración detallada y exhaustiva en la que se nombran todos los cuerpos que formaban el ejército turco, expresando incluso la procedencia de las tropas. Esta relación de las tropas enemigas ha sido utilizada en algunos casos como referencia para el cálculo real de la fuerza del ejército turco, mediante la comparación con otras fuentes históricas⁶. Sin embargo, en otros trenos se hace sólo una simple mención a su excesivo número que sobrepasaba en gran medida al ejército de los griegos (Treno por la Toma de la Ciudad 20). Y no faltan exageradas alusiones a un número que se veía desde la Ciudad como infinito y que induce al poeta en el Treno de Constantinopla a expresarse así:

Ὅσ' ἄστρα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ φύλλα εἰς τὰ δένδρα,
ὅσα πουλάκια πέτουνται εἰς τοὺς ὠραίους κάμπους,
τόσα φουσσᾶτα ἔσυρνε, τόσες χοντρὲς λομπάρδες·

(*Treno de Constantinopla* 80-83).

Cuantos astros hay en el cielo y hojas en los árboles,
Cuantos pájaros vuelan por los bellos campos,
Tantos hordas llevaba, tantas enormes lombardas.

La descripción del ejército enemigo no se refiere sólo a la cantidad de sus efectivos, sino que en algunos trenos, *Álisis* 196, Treno por la Toma de la Ciudad 22, 34-36, se nombra también la *temible lombarda*, la pieza de artillería más grande de las conocidas hasta el momento, a la que consideran causa de la destrucción de las fuertes murallas, que habían sido hasta ese momento inexpugnables, y en el Treno de Constantinopla 104-109 incluso se menciona a *su inventor Urbano*.

Καὶ μῆνας τέσσερεις λοιπὸν πολιορκίζει ταύτην
σὺν πλήθῃ μυριάριθμα ὀπλιζομένων πάνυ,
τῇ δὲ σκευῇ κατέρρηξεν ταύτης τὰ τεῖχη κάτω,

(*Treno por la Toma de la Ciudad* 18-20).

⁶ Frantzés, *Chronicon Minor*, 237, 453; Jacopo Tedaldi 2; Critóbulos 23, 3; Isidoro de Kiev, *Epistola reverendissimi patris domini Isidori cardinalis Ruteni scripta ad reverendissimum dominum Bisarionem episcopum Tusculanum ac cardinalem Nicenum Bononiaeque legatum*, 55-57; Leonardo de Quíos, *Epistola reverendissimi in Christo patris et domini domini Leonardi Ordinis Praedicatorum, archiepiscopi Mitileni, sacrarum litterarum profesoris, ad beatissimum dominum nostrum Nicolaum papam quintum [de urbis Constantinopoleos captivitate]*, 5, 48; *Questo è 'l lamento de Constantinopoli*, 275; Calcocondilas VIII, II, 53; Ducas, 38; Abraham de Ankara, *Treno por la Toma de Constantinopla*, 16.

Y durante cuatro meses la asedia
con miles de hombres fuertemente armados,
con el cañón derribó sus murallas,

La mayoría de estos trenos cercanos a la toma hablan también del jefe del ejército enemigo, *el sultán Mehmet* (Álisis 270, Anakálima 44, Treno por la Toma de la Ciudad 15). Acompañan a su nombre adjetivos y sustantivos de carácter peyorativo, el perro, el impío, la semilla del diablo o el Anticristo, términos usuales también en escritos de la época.

La descripción del *saqueo al que fue sometida la Ciudad y las atrocidades que sufrieron sus habitantes* aparece igualmente sólo en los trenos más tempranos y probablemente no se aleja mucho de la realidad, constituyendo un lugar común en las fuentes históricas⁷ de la época. Dos imágenes impresionan especialmente el ánimo del lector, la desgarradora separación de los hijos de sus madres narrado por el poeta de la Álisis en el verso 194 y siguientes y la penosa situación en la que se encuentran los miembros de la nobleza y del clero, atados y arrastrados por la fuerza al cautiverio. En Anakálima 71-85 el poeta lamenta la suerte de las nobles y monjas vendidas como esclavas.

ἐχάσε μάννα τὸ παιδὶ καὶ τὸ παιδὶν τὴν μάνναν,
καὶ τῶν κυρούδων τὰ παιδιὰ ὑπὰν ἀσβολωμένα,
δεμέν' ἀπὸ τὸν σφόνδυλα, ὅλ' ἄλυσσοδεμένα,
δεμέν' ἀπὸ τὸν τράχηλον καὶ τὸ οὐαὶ φωνάζουν,
μὲ τὴν τρομάραν τὴν πολλήν, μὲ θρηνησμὸν καρδίας.

(Álisis 197-201).

perdió la madre al hijo y el hijo a la madre,
y los hijos de los nobles van cubiertos de ceniza,
atados por los tobillos, todos encadenados,
atados por el cuello y gritan ¡ay!
con gran espanto, con dolor de corazón.

El saqueo realizado en las iglesias y en las casas de los nobles se describe en Anakálima 63-70, Treno por la Toma de la Ciudad 25-30, Treno de Constantinopla 112-115, resaltando el uso sacrilego de los objetos sagrados por parte de los turcos y el robo y la destrucción de las riquezas.

Ἄνδρῶν ταχὺς ὁ θάνατος, τῶν γυναικῶν αἰσχύνῃ,
ἐκκλησιῶν ἐξέλιπεν πᾶσα ἡ ὠραιότης,
τὰ σκεύη τῶν ἐκκλησιῶν ἤρθησαν ἄρδην πάντα,

(Treno por la Toma de la Ciudad 25-27).

De los hombres la muerte rápida, de las mujeres la vergüenza,
de las iglesias desapareció toda la belleza,
las vestiduras de las iglesias se las llevaron todas,

⁷ Frantzés, 8; Ducas, 39.

Sin embargo, en los trenos más tardíos se omiten estas referencias concretas al día de la toma que son sustituidas por la descripción de las *dificultades que tienen los cristianos* sometidos para practicar abiertamente su culto y, sobre todo, por la referencia a las penalidades que sufren al ver cómo los turcos *apartan a sus hijos de la fe ortodoxa* (Mateo de Mira, 2500-2545).

Ἐπῆρε τὰ παιδία μας κ' ἑκαταμίανέν τα,
καὶ ἀσεβεῖς τὰ ἔκαμε καὶ ἐμαγάρισέν τα·
μέσ' ἀπὸ τῆς ἀγκάλης σου ἄρπαξε τὰ παιδιὰ μας,
τοῦ διαβόλου τὰ ἴδωσε χωρὶς τὸ θέλημά μας·
ἀρνήθηκαν τὸ βάπτισμα τὸ τῆς νίθεσίαις,
καὶ τὸ σεπτὸν μυστήριον τῆς θείας κοινωνίας·

(Mateo de Mira 2533-2538).

Cogió a nuestros hijos y los mancilló
y los hizo impíos y los profanó;
de tu regazo arrancó a nuestros hijos,
al diablo se los dio sin nuestro consentimiento;
rechazaron el bautismo de los hijos de Dios,
y el sagrado misterio de la divina comunión;

Uno de los motivos más repetidos en los primeros trenos es, sin duda, la figura del *emperador Constantino* defendiendo heroicamente la Ciudad hasta sus últimos momentos. Esta referencia al emperador se encuentra sólo en los dos trenos más cercanos a la caída: Álois 190 y Anakálíma 17-56.

Ἐκεῖ ἔλαχεν ὁ Δράγασης, ὁ κακομοιριασμένος.
Σὰν εἶδεν τ' ἄνομα σκυλιὰ κ' ἐχάλασαν τοὺς τοίχους,
κ' ἐτρέξασι καὶ ἐμπήκασι πεζοὶ καὶ καθαλλάροι
κ' ἔκοπταν τοὺς χριστιανοὺς σὰν χόρτον ἔς τὸ λιβάδι,
βαριά-βαριά ἵναστέναξεν μετὰ κλαυθμοῦ καὶ εἶπε·

(Anakálíma 20-25).

Allí se encontraba Dragases, el desafortunado.
Cuando vio a los perros impíos destruir las murallas,
y que corrían y entraban a pie y a caballo
y segaban a los cristianos como hierba en el prado,
profundamente suspiró con un gemido y dijo:

El último monarca del Imperio Bizantino constituye una constante en gran número de obras literarias y de tradiciones relacionadas con la pérdida de la Capital. Permaneció en el recuerdo del pueblo griego principalmente por su comportamiento y por su sacrificio en ese trágico día. Sin embargo, parece que esta opinión no era unánime, pues, según el poeta de la Álois (164-172), algunos culpaban al emperador de la pérdida de la Ciudad. Parece que se refiere a las críticas de algunos sectores de la iglesia ortodoxa, dirigidos por Genadios Scolarios, contra

la actitud de Constantino en relación con la Unión de las Iglesias. La culpabilidad del emperador se extendió a otras capas de la sociedad y se refleja en antiguas tradiciones populares.

Ὡ βασιλεῦ παμφρόνιμε, ἀνδρεῖε Κωνσταντῖνε,
δὲν πρέπει ἄνθρωπος τινὰς νὰ σὲ κατηγορήσῃ,
μικρὸς ἢ μέγας, διὰ νὰ πῆ, διὰ νὰ σὲ ὄνειδίσῃ,
λόγον ποτὲ εἰς γέλοιοι, καὶ νὰ ἀναγελάσῃ,
νὰ εἴπῃ πὼς καὶ διὰ σὲ ἐχάθηκεν ἡ Πόλις,
καὶ πὼς τὴν ἐπερίλαβαν οἱ ἄσεβεῖς τὴν Πόλιν.

(Álōsis 64-69).

Oh emperador prudentísimo, valeroso Constantino
ningún hombre debe censurarte,
pequeño o grande, hablando y criticándote,
ni reírse nunca con burlas,
ni decir cómo por ti se perdió la Ciudad,
y cómo tomaron los infieles la Ciudad.

Por la coincidencia en el nombre, Constantino Paleólogo está íntimamente relacionado con el emperador Constantino el Grande, fundador de la ciudad, a quien se alude con frecuencia en los trenos (Álōsis 274, 507), y en algunas tradiciones parece que incluso ambos emperadores se confunden, como un oráculo, citado después de la caída de Constantinopla que afirmaba que la ciudad fundada por Constantino, hijo de Elena, caería bajo Constantino, hijo de Elena⁸.

La mayoría de los trenos, los más tempranos y los más cultos y posteriores, contienen una *petición de ayuda a fuerzas externas*. El poeta de la Álōsis, influenciado por la idea de que sólo con la ayuda de Occidente era posible la salvación del pueblo griego, pide a los monarcas francos que todos los reinos se unan en una cruzada contra los turcos (Álōsis 173-183, 940-ss), insistiendo en el papel preeminente que, colocado a la cabeza de dicha cruzada, debía tener el Papa.

Ἄν θέλετε νὰ βγάλετε τὸν Τοῦρκον ἀφ' τὴν Δύσιν,
τὸν πρῶτον τῶν χριστιανῶν ποίσετε ἀρχηγόν σας,
καὶ νὰ ὁμοφωνήσουσιν αἱ γλῶσσαι τῶν Λατίνων,
τὸν πάπα δὲ τὸν ἅγιον νὰ στήσετε κεφάλιν,
καὶ τὸν σταυρὸν νὰ βάλετε σημάδι ᾗ τ' ἄρματά σας.

(Álōsis 956-960).

⁸ Isidoro de Kiev, *Epistola composita per ser Pasium de Bertipalia notarium ad instantiam reverendissimi Isidori cardinalis Sabinensis*, 27-29, en A. Pertusi (ed.), *La caduta di Constantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei/L'eco nel mondo*, 2 vols., Verona, 1976, t. A; Barbaro, 675, en E. Cornet (ed.), *Giornale dell'assedio di Constantinopoli di Nicolò Barbaro P. V. corredato di note e documenti*, Viena, 1856.

Si queréis sacar al turco de Occidente,
al primero de los cristianos haced vuestro jefe,
y que suenen igual las lenguas de los latinos,
al santo papa colocadlo como cabeza,
y poned la cruz como señal en vuestras armas.

Por su parte, los más autores más tardíos, aunque manifiestan su confianza en los occidentales, sobre todo en España y Venecia, dirigen su mirada hacia los cristianos del norte, primero a Miguel el Bravo de Hungría-Valaquia y más tarde a Rusia.

Θαρροῦμεν ἔς τοὺς Βενέτικους, ἔς τοὺς Οὐγγυροὺς, ἔς τὸν Μιχαῆλη (*Treno de Constantinopla* 43).
κ' ἡμεῖς τὸ θάρρος ἔχομεν τὸν ντελῆ Μιχαῆλη (*Mateo de Mira* 2326).
ἐλπίζομεν καὶ εἰς ξανθὰ γένη νὰ μᾶς γλυτώσουν, (*Mateo de Mira* 2333).

Su esperanza se fundamentaba en antiguos oráculos que profetizaban la liberación de Constantinopla por un “pueblo rubio”, profecías de las que se hace eco el historiador Frantzés y algunas canciones populares que expresan las esperanzas y expectativas que el pueblo tenía en Rusia⁹.

La reconquista cristiana y la conversión final de los turcos al cristianismo, que aparece ya en textos del s. XIII y que está presente también en la tradición turca, revive de nuevo en los siglos posteriores a la Toma y se lee en los trenos cultos más tardíos, como en el de Mateo de Mira (2701-2706). Estos últimos autores, mostrando su condición de clérigos, ponen en Dios o en Cristo sus últimas esperanzas de salvación (Mateo de Mira 2491 y ss, *Treno de Constantinopla* 51 y ss.).

Ἴδε, Χριστέ, τὴν κάκωσιν ἐξ ὕψους σου ἁγίου,
καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης σου τοῦ ὑψηλοῦ καὶ θείου·
σκύψε ἀπὸ τὸν οὐρανόν, ἴδε τὸ ποίμνιόν σου,
διότι ὅλοι εἴμεστε ποίημα τῶν χειρῶν σου.
καὶ ἂν μᾶς ἐπαράδωσες εἰς χεῖρας τῶν ἐχθρῶν σου,
ἐσὸ πάλιν μᾶς λύτρωσε, μὲ θέλημα δικόν σου.

(*Mateo de Mira* 2491 y ss.).

Mira, Cristo, la maldad desde tu santa altura,
y desde el trono de tu gloria alto y divino;
inclínate desde el cielo, mira tu rebaño,
porque todos somos obra de tus manos.
Aunque nos entregaste en manos de tus enemigos,
tú ahora líbranos, con tu voluntad.

⁹ El pueblo rubio, cuya tradición está muy extendida y aparece también en los textos musulmanes que lo relacionan con la caída del imperio turco, no tiene una identidad clara. En canciones populares griegas se observa la identificación de esta raza con el pueblo ruso, al que consideran su salvador [Γ. Θ. Ζώρας, (G. Zoras), “Τῆς Ρούμελης τὸ τραγούδι”, *NE*, 57].

A estos temas pueden añadirse otros que también pueden considerarse comunes como *el hecho de la comunicación de la noticia y la incredulidad ante la misma*. En los trenos más cercanos a la época de la Toma tiene gran importancia el momento en el que se comunica la noticia de la pérdida de la Ciudad. A menudo tiene carácter impersonal y es introducido por las formas verbales *λέγουν* o *λέγουσιν*, pero a veces aparece como sujeto el mismo autor o se introduce un personaje inesperado como la niña del verso 307 en la *Álisis* o el pájaro que lleva la noticia escrita en un papel en el Treno de Trebisonda *Πάρθεν ἢ Ρωμανία*.

ἤξεύρετε πληροφοριάν· ἐχάθηκεν ἡ Πόλις! (*Álisis* 335).

οἱ Τουρκιῶται ἦρθασιν, ἐπήρασιν τὴν Πόλιν, (*Anakálisma* 14).

Esta circunstancia no es exclusiva de los trenos, sino que se convierte en tópico sobre todo en canciones populares, en las que se usan como fórmulas estereotipadas las mismas expresiones. La más usada es *πῆραν τὴν πόλιν* con la que empieza la Canción de Santa Sofía en algunas de sus versiones.

Pero los autores de trenos expresan también, incluso cuando la conquista de la Ciudad era un hecho consumado, *la duda y la incredulidad ante esta noticia*.

Ἐγὼ ἀπιστῶ το, φίλε μου, τὸ δολερὸν μανδᾶτον. (*Álisis* 129).

Τίς τό 'πε; τίς τὸ μήγυσε; πόθ' ἦλθε τὸ μαντᾶτο; (*Anakálisma* 5).

Pues entre los habitantes de Constantinopla existía la creencia de que la Ciudad estaba predestinada desde su fundación y debía permanecer hasta el fin del mundo, como dice el poeta de la Toma de Constantinopla:

Ἔνι τοῦ κόσμου χαλασμὸς καὶ συντελειὰ μεγάλη, (20, 130).

Poco después de la Toma, canciones y leyendas tienen un tema común que se refleja también en algunos trenos: *es voluntad divina que los griegos vuelvan de nuevo a la Ciudad*. Esta idea se basa en tradiciones que se sitúan siempre en Santa Sofía. Entre ellas la más conocida es la transmitida en la *Canción de Santa Sofía* en la que un ángel le promete la recuperación de la Gran Iglesia a la Hodigitria que lloraba.

“Σόπασε κυρά δέσποινα καὶ σεῖς κόνες μὴν κλαῖτε·

Πάλε μὲ χρόνους, μὲ καιρούς, πάλε δικά σας εἶναι”.

“Calla, Señora, y vosotros, iconos, no lloréis,

de nuevo con los años, con el tiempo, de nuevo será vuestra”.

Relacionada con Santa Sofía está presente siempre en los trenos la figura de la Virgen y, cuando se hace una advocación determinada, se refiere siempre a la Hodigitria (*Álisis* 137, 373 y Treno de Constantinopla 64), palladium sagrado de la Ciudad, que desde tiempos de Heraclio era considerada defensora y guardiana de Constantinopla.

También puede considerarse tema común las *circunstancias personales del autor* o más concretamente cómo aparecen reflejadas en los poemas. Los primeros poetas ocultan su nombre, algunos de manera intencionada el ejemplo más claro se puede ver en estos versos de la *Álisis*.

Τώρα σκεπάζω τ' ὄνομα καὶ κρύβω τ' ὄνομά μου,
νὰ μὴ τὸ ξεύρουν οἱ πολλοὶ τίς ὁ τὰ τοιαῦτα γράψας. (*Álosis* 1020-1021).
Ahora encubro y oculto mi nombre,
Para que no sepa nadie quién escribió estas cosas.

Esta actitud no es extraña, ya que los poetas vivían los primeros años de la dominación turca y con sus poemas pretendían mantener viva la idea de reconquista y de renovación del Imperio. Sabemos con seguridad que eran clérigos los autores de los trenos más tardíos como el Pope Sinadinós o Mateo de Mira y podemos afirmar que también lo eran los autores de los primeros trenos. Pero, puesto que desde el principio fue aceptada por los turcos la continuidad de la iglesia ortodoxa, no era probable que sus miembros manifestaran abiertamente ideas contrarias a la dominación, incitando incluso al levantamiento por la liberación, ya fuera en el exterior cuando se dirigen a los Francos o a los territorios dominados.

μὲ πόθον καὶ συγκρότησιν πάντες νὰ συναχθῆτε,
νὰ ἐβγάλετε τοὺς ἀσεβεῖς ἀπὸ τὰ γονικὰ σας,
νὰ πάρετε τοὺς τόπους σας καὶ νὰ χαρῆ καρδιά σας. (*Álosis* 594-596).
con afán y orden reuníos todos,
expulsad a los infieles de vuestra patria,
tomad vuestras tierras y que se alegre vuestro corazón,

Derivado de su condición de clérigos es también el uso de fórmulas y tópicos relacionados con el lenguaje eclesiástico, de clara procedencia bíblica, con las que los poetas se dirigen a Dios, y es también una constante que el poeta exprese su dolor e incapacidad para escribir sus sentimientos.

Τί ἀξιοπρεπέστατον καὶ φοβερὸν καὶ μέγα,
τὶ ἄλλον πολυτίμητον ἔπαινος νὰ σὲ γράψω,
τὶ ξένον καὶ παράδοξον λόγον νὰ στιχοπλέξω,
καὶ ποῖος νοῦς καὶ λογισμὸς λεπτογραφεῖν καὶ λέγειν;
Νὰ καταλέξω ἀστοχῶ τὴν φοβερὴν τὴν Πόλιν. (*Treno de Constantinopla* 1-5).
¿Qué digna, terrible y grande,
qué honrosa alabanza te escribiré,
qué extraño y singular relato compondré,
y qué mente y pensamiento podrían escribir y hablar?_
Me equivoco al narrar el espanto de la Ciudad.

Para concluir, puede afirmarse que los únicos temas que están presentes en todos los trenos sin excepción son el lamento por la Ciudad, extensivo al imperio, unido a la descripción de la belleza e importancia de Constantinopla, la determinación de las causas de la catástrofe, la petición de ayuda exterior y la expresión de los sentimientos y circunstancias personales de cada autor. El resto de los motivos considerados comunes se reparte entre las distintas composiciones atendiendo, como se ha visto, a su mayor o menor cercanía al momento de la Toma.

**Por su dios, por su patria y por su rey: manifestaciones cantadas de un
lamento de esperanza**

El año 1453, uno de los más infortunados en la dilatada historia del mundo y la cultura helénica, supuso el final de la civilización que el gobierno bizantino representaba. El sometimiento a los turcos obligó a las poblaciones griegas a conservar la lengua e identidad que les eran propias para no desaparecer como pueblo allá donde se encontraran, sustentándose y nutriéndose éste en la esperanza de volverlas a recuperar. Las canciones creadas por el acontecimiento de la caída de Constantinopla en manos de los turcos y conservadas hasta hoy día, son uno de los aspectos del mantenimiento de dicha identidad.

Si consideramos que la teoría no puede preceder a la creación y que cualquier norma es una indicación negativa y limitativa, la composición musical dependerá de la lógica, la inspiración, el sentido de la forma y la cultura musical de cada pueblo; por ello, aunque el estudio analítico de los *trenos* podría mostrarlos como un ente aprisionado en una sistemática, reducidos en su música a conceptos sin vida, no es así, si pensamos en que tal afirmación es contrariamente inherente a los elementos que constituyen un hecho histórico. Resulta imposible obviar las múltiples facetas de lo real, creyendo haberlas comprendido con el uso de unas cuantas fórmulas, desatendiendo las transformaciones históricas y las particularidades de cada obra en singular. Es absurdo entender los *trenos* por encima del tiempo y de las personas, así como perder de vista los aspectos en los que se producen las coincidencias, pues serán los mismos paralelismos los que funcionarán como un medio auxiliar de orientación, que nos permitirá estimar las peculiaridades de cada obra concreta, facilitándonos la comprensión. Es de esta forma como debe ser entendido este análisis musico-armónico de los *trenos*.

El *treno* se aproxima en su expresión a dos naturalezas melódicas, a la *μοιρολογία*, entendida esta melodía como un lamento fúnebre probablemente originario de oriente¹, y a la

¹ Herodoto (*Historia* II 79, 2-8) nos ofrece muestras de las influencias orientales, al asegurar la existencia de un cántico fúnebre concreto llamada *linos* que de Egipto pasó a Fenicia, Chipre, Jonia, y toda Grecia. *Linus* era un antiguo aedo de Tebas, hijo del dios Apolo y de la musa Caliope, maestro de Orfeo, Teócrito XXIV 105; Apolodoro I 3, 2; con el mismo nombre son llamados los cantos a él dedicados, *Iliada* XVIII 570.

canción histórica, ambos géneros pertenecientes al gran grupo calificado como *canciones narrativas*².

El que estas canciones hayan pervivido cinco siglos, probablemente se debe, o bien a potencia de la musa inspiradora quien consiguió arraigarlas fuertemente en los corazones de los griegos, o bien al terrible acontecimiento que jamás se perdería en el olvido. Lo que conocemos de ellas, o mejor dicho lo que queda de ellas sin contaminar por el tiempo, los negocios, la pedantería o los extranjeros, se ha mantenido, primero gracias al aislamiento de fragmentos al Norte del Épiro o la isla de Creta, y, segundo, gracias a los maestros eruditos que recogen y transmiten con sensibilidad griega y una ardua labor de atesoramiento, las melodías recuperadas.

Los poemas presentan temas que unen lo legendario con lo real, los cuales aparecen unidos, la mayoría de las veces, en una misma melodía. Si agrupásemos por motivos los argumentos, en los textos encontraríamos las siguientes muestras:

1. La **impotencia y la resignación** que se manifiesta en un pueblo que no puede revelarse, sino únicamente observar la catástrofe para la que no estaba preparado y esperar. En *Πουλάκι νόμαν να πετώ* (Pirgo, Norte de Tracia): “Sal rey y señor Constantino, a ver cómo arde la ciudad, cómo se queman los monasterios...”, o en *Πήραν την Πόλιν, πήραν την*: “Tomaron la ciudad, tomaron; tomaron Salónica, tomaron Santa Sofía el gran monasterio...”.

2. Los dos **prodigios** ocurridos durante la última e inconclusa liturgia de Santa Sofía que se cantan en *Κι εκκλησιά αναστέναζε* (Asia Menor). El primer milagro cuenta que “Cesó al momento la liturgia, callaron los cánticos, la iglesia suspiró, se apagaron los candiles, las imágenes comenzaron a llorar, a derramar lágrimas negras”; el segundo se sostiene sobre dos versiones; en una, los objetos de culto desaparecieron junto con un ángel-santo tras una puerta que los turcos, posteriormente, nunca lograron descubrir; en otra, “un hermoso pope, llevando en su mano la comunión, la cruz y el Santo Evangelio, sacó unas alas de brasa y, como un águila, se elevó y voló a los cielos por una ventana, para que no cayeran en las manos anticristianas de los turcos”.

3. La **no aceptación** de los griegos de ver convertida Santa Sofía en mezquita, que podemos escuchar en *Και σείς πουλιά της Ρούμελης* (Tzismanir, Nicomedia) o *Εμείς δεν θέλουμε τζαμιά* (Skiros): “Obreros no trabajéis, no perdáis vuestro sentido que esto mezquita no será, turcos no reverenciéis, esto permanecerá como Santa Sofía el gran monasterio...”.

² N. G. Politis, *Εκλογή από τραγούδια του ελληνικού λαού*, 5ª edición, Atenas (sin fecha de edición), págs. 5-8, 9-34, 203-215.

4. La necesidad de **propagar** la noticia a toda Grecia, en *Ισείς πουλιά μ' πιτούμινα* (Serrón): “Pájaros de primavera, llevar el mensaje a toda Grecia...”, u otra versión de la misma *Ερ' πήρεν την πόλιν η τουρκιά* (Este de Tesalia).

5. Como **moirología**, manifestando el lamento en sí y comparándolo, en este primer caso, con la pérdida de seres humanos amados, en *Τ' απάνω βήμα πάρθηκεν* (Sinassó, Capadocia): “El quebranto que nació aquel día en que perdió la madre al hijo y el hijo a la madre”, en *Ο Κωνσταντίνος έπεσεν*, que canta el duelo, profundo duelo de los pobres campesinos griegos, o en *Εψές βράδυ κοιμούνται*, con un poema cuya letra une erotismo y aflicción por la pérdida de Santa Sofía: “Ayer por la noche dormía en un rubio abrazo y oí a la muchacha hablar. Levanta, Constante, a la iglesia vamos a orar, levanta, cantan salmos las iglesias, canta Santa Sofía el gran monasterio...”.

6. La **leyenda** de los pescados a medio cocinar, los que todavía hoy nadan en la fuente de Santa Sofía mostrando sus dos colores esperando a que Mohamed salga de la ciudad cabalgando, para que éstos puedan regresar a su sartén, la encontramos en *Καλογριά εμαγέρευε* (Asia Menor) y en *Της καλογριάς* (Epiro).

7. Canciones que presentan dos de los **símbolos** del helenismo, Alejandro Magno y Constantino Paleólogo, son *Του Αλέξανδρου και του Κωσταντή y Αλέξανδρους κα' ου βασιλιάς*, ambas de Tracia. En ambos poemas se agrega la leyenda de los pescados mediofritos, añadiendo en la última un gallo igualmente medio asado que canta cuando Mohamed entra como conquistador en la ciudad. Cuenta la canción que Alejandro no creyó que el turco llegara a convertirse en señor de la ciudad, hasta que oyó cantar al gallo y vio saltar a los peces de la sartén.

8. Sin embargo, el argumento más repetido exactamente con las mismas palabras en la mayoría de los poemas, es el de la conformación de las 400 *simantra* y las 62 campanas de Santa Sofía, a las cuales corresponde una misma cantidad de presbíteros y diáconos. Podemos escuchar este tema en *Της Άγια Σοφιάς; Σημαίνει ο Θός, σημαίν' η γη; Κι η εκκλησιά αναστέναζε; Και σεις πουλιά της Ρούμελης; Ισείς πουλιά μ' πιτούμινα; Εμείς δεν θέλουμε τζαμιά; Ερ' πήρεν την πόλιν η τουρκιά; Τ' απάνω βήμα πάρθηκεν; Εψές βράδυ κοιμούνται* y en *Πήραν την πόλιν, πήραν την*. Una versión diferente presenta Κριάρης³, en cuyo texto aparecen las cantidades de manera más detallada: 400 *simantra*, 18 campanas, 65 obispos, 400 diáconos, 24 salmistas, 90 sacerdotes y 102 confesores espirituales.

Estos textos se encuentran adheridos a melodías tanto adoptadas como propias. El uso de las melodías ya conocidas para ubicar los poemas relacionados con la caída de Constantinopla, tiene el sentido práctico de la fácil memorización popular. Otro sentido tendría si entendiésemos la conservación de las

³ Κριάρης, (1920), págs. 200-201.

antiguas melodías como una forma de mantener la original conformación de la ciudad tomada. Ubicándonos en el ideario de Platón, sabemos que cualquier especie nueva de canto provocaba la corrupción de la educación de varones justos y de provecho, es decir, la formación de los ciudadanos que establecía, a su vez, la estructura de la polis:

Se ha de tener, en efecto, cuidado con el cambio y la introducción de una nueva especie de canto en el convencimiento de que con ello todo se pone en peligro; porque no se pueden remover los modos musicales sin remover a un tiempo las más grandes leyes, como dice Damón y yo creo (*República* 424c).

Tomando melodías más antiguas encontramos el ejemplo de *Σημαίνει ο Θός, σημαίν' η γη*, la cual tiene la misma melodía que la canción del trabajo, *Απρίλη μ' καματέ, Μαή μ' κατακαημέν* (Neokhorio, Halkidiki) o *Εμείς δεν θέλουμε τζαμιά*, melódicamente igual a *Αλά ίλα λα, βοήθα Παναγιά* (Skiro) o *Τα μελιζανία να μην βάλεις πιά*, salvo el estribillo. Por otra parte encontramos melodías distintas que contienen el mismo texto, como son *Του Αλέξανδρου και του Κωσταντή y Αλέξανδρους κα' ου Βασιλιάς*; y textos que contienen el tema de la caída más otro tema añadido, como es el caso de *Εψές βράδυ κοιμούνται*, que toma prestados versos de *Κριματισμένον ο Πουλάκι νάμαν να πετώ* que los toma de *Νάμαν πουλί να πέταγα*.

Las melodías, por otra parte, se encuentran inmersas en **tonalidades**, generalmente menores: *si menor*, *la menor*, *fa# menor*, *re# menor* o *mi menor*; salvo *Σημαίνει ο Θός, σημαίν' η γη*, y *Εμείς δεν θέλουμε τζαμιά* que se presentan en La Mayor, y *Κι η εκκλησία αναστέναζε* y *Και σεις πουλιά της Ρούμελης* que muestran un inicio Mayor con una modulación media o final a menor.

Así, a pesar de que las lamentaciones por un dios, una patria y un rey perdidos, conllevan un doble sentimiento: la tristeza de la pérdida y la alegría onírica de la certeza de la recuperación, estos sentimientos no quedan plasmados en la estructura rítmica, unas veces melancólica y reposada, otras optimista y confiada, ni en la configuración modal que presentan las melodías, sea ésta Mayor o menor. Me explico, teniendo dos canciones con el mismo texto, como son por ejemplo, *Σημαίνει ο Θός, σημαίν' η γη* que coincide con las primeras estrofas de *Κι η εκκλησία αναστέναζε*, ambas se cantan en compás cuaternario, sin embargo, el carácter melódico optimista de la primera es totalmente opuesto al carácter nostálgico de la segunda. Por otro lado, los modos sí dejan entrever una relación entre ellos mismos y la estructura rítmica y de carácter; por ejemplo, dos de las canciones que están en la misma tonalidad, *la menor*: *Πουλάκι νάμαν να πετώ* y *Εψές βράδυ κοιμούνται*, presentan el mismo ritmo salmodiado y melismático y *Τ' απάνω βήμα πάρθηκεν* y *Εσείς πουλιά π' πιτούμινα*, ambas en *fa# menor*, muestran el mismo carácter.

Para entender el significado del término carácter, deberíamos hacer una distinción entre las voces ἦθος⁴ y ἔθος⁵, en cuanto a que ambas tienen estrecha relación con la música griega. El primero de los vocablos puede ser entendido, bien como el lugar habitual de residencia, significado que aquí no nos atañe, o bien como la manera de ser, los hábitos, o aquella disposición del alma o del espíritu que es posible educar; mientras que ἔθος debe ser entendido únicamente como costumbre o hábito “político”; es decir, como las normas que pese a no estar escritas rigen la ciudad⁶. Si seguimos a Aristóteles (*Política* 1287b) podemos entender la necesidad de que la música arraigue en las almas del pueblo, pues aquello que se convierte en acostumbrado de forma general, siendo impuesto por los mismos ciudadanos a través del uso, es más potente y difícil de cambiar que lo estipulado, por norma, de forma escrita.

Por otra parte, el concepto de *éthos* vinculado a las personas en cuanto a la disposición de su alma, se encuentra en estrecha correspondencia con el *éthos* melódico, el cual hace referencia al carácter o manera de ser propia de la música. Una manera de ser que se expresa en ella, y que a ella, al ser emitida, remite.

Evidentemente, el análisis de estas melodías se ha realizado teniendo en cuenta nuestro pobre sistema musical occidental; si intercambiamos las tonalidades citadas con las propias del sistema musical griego, observamos que la tonalidad de *si menor* se corresponde con el tropo *jonio*; *la menor* con el *hipolidio*; *fa# menor* con el *hipereolio* y el *hipojonio*; *mi menor* con el *hiperjónio*, cada uno de ellos en sus tres géneros, y *re# menor* con el *hiperdorio cromático*. Las dos tonalidades de La Mayor y Do Mayor podríamos considerarlas como composiciones más próximas a nosotros en el tiempo.

Es curioso como Platón (*República* 399c-404d) consideró, para la función específica de formación ciudadana, las *armonías* doria o frigia que no aparecen en las melodías analizadas, mientras que rechazaba la lidia⁷ y la jonia por estimular concretamente la tristeza o el placer (Plutarco, *Consejos políticos* 822b).

La capacidad educativa de la música se transforma en poder político como consecuencia del modelado de las inclinaciones de los individuos; así se hace

⁴ Platón, *Político* 310c, 310e, 311b; *Banquete* 183e, 195e, 207e; *Fedro* 243c; *Lysis* 222a, *República* 490c, 492e, 496b, 497b, 549a, 577a, 604e; *Critias* 627a; *Las Leyes* 666c, 679b, 704d, 705a, 711b, 741e, 770d, 775d, 776a, 788b, 791d, 792e, 797c, 832b, 836d, 855a, 859d, 896c, 901a, 903d, 907c, 908b, 908e, 919c, 924d, 929c, 930a, 949e, 963e; *Epinomis* 316a, 322d, 330a, 342d, 358c, 412e, 413b, 413c.

⁵ Esquilo, *Agamenón* 728; Sofocles, *Filoctetes* 894; Jenofonte, *Cyropedia* I 6, 33; Ateneo 12a; Tucídides II 64; Plutarco, *Temístocles* 4, *Demetrio* 4, *Cicerón* 4 y 32; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* X 9, 6; VII 14, 4.

⁶ *TLG*, Isócrates, en *A Nicoclem* XXXI 3, emplea el término ἡγοῶν para designar, no las normas de una ciudad sino el carácter propio de la misma; en *A Demónico*. XV 7, el carácter de los jóvenes, y en *Filipo* (orat. 5), 114 4, el carácter del alma.

⁷ Aristóteles (*Política* 1342b), por el contrario, considera la *armonía* lidia como la única conveniente al alma infantil por propiciar el orden y la educación.

necesario el ejercitar la música de acuerdo a la virtud, pues el orden de la ciudad devendrá por el entendimiento de preservar lo propio y lo común (Aristides Quintiliano, *Sobre la música* II 6).

La estructura musical de los trenos puede ser analizada y clasificada, en cuanto a la razón rítmica, en cuanto a dos grandes bloques, uno que agrupa las melodías compuestas en forma salmodia presentando grandes fragmentos melódicos melismáticos, como son *Πουλάκι νάμαν να πετώ* y *Του Αλέξανδρου και του Κωνσταντή*, y otro que agrupa las melodías conformadas sobre ritmos que poseen una constitución rítmicamente medible, sean binarios como en *Σημαίνει ο Θός, σημαίν' η γη, Κι η εκκλησιά αναστέναζε, Τ' απάνω βήμα πάρθηκεν, Ο Κωνσταντίνος έπεσεν, Καλογρηά εμαγέρευε ο Αλέξανδρους κι' ο Βασιλιάς*; ternarios, como en *Και σεις πουλιά της Ρούμελης, Ερ πήρεν την Πόλιν η τουρκιά, Της καλογριάς ο Πήραν την Πόλιν, πήραν την*; o muestren una combinación de ambos ritmos, como *Εσείς πουλιά μ' πιτούμινα*.

Melódicamente, las composiciones transcurren, de modo general, por grados conjuntos; el mayor salto interválico que se produce es de cuarta, característica general de todas las melodías. Sólo se observa un intervalo de quinta en *Ο Κωνσταντίνος έπεσεν*.

Las tesituras, por otra parte, son más amplias, pues abarcan desde una novena en *Καλογρηά εμαγέρευε*; una octava en *Κι εκκλησία αναστέναζε, Και σεις πουλιά της Ρούμελης* y *Εσείς πουλιά μ' πιτούμινα*; una séptima en *Εμείς δεν θέλουμε τζαμιά*; una sexta en *Του Αλέξανδρου και του Κωνσταντή, Πουλάκι νάμαν να πετώ* y *Ο Κωνσταντίνος έπεσεν*; mientras que el resto de las melodías tienen tesituras que abarcan una cuarta o una quinta.

Así pues, hemos observado que cada *treno* es un elemento único en su conformación, que no existe ninguna característica que los una en un estilo, estructura, ritmo, tonalidad o carácter; únicamente dos elementos permiten establecer un nexo de unión que caracterice a los *trenos*: los temas tratados en los poemas y las distancias interválicas de cuarta. Estas últimas conllevan un tipo de sonoridad que les es inherente, armoniosa, pero inestable e incompleta a la vez. La misma concordancia se establece en el corazón del pueblo bizantino, quien dentro de su aflicción, trata de hallar la armonía arraigando su seguridad en el fortalecimiento de las creencias sobre un futuro afortunado que les devolverá, pues hasta entonces se mantendrá su alma inestable e incompleta, el símbolo de su dios, su patria y su rey: Santa Sofía, el gran monasterio: “No llores, con los años, con el tiempo, otra vez será nuestra”.

Manifestaciones cantadas de un lamento de esperanza

TITULO	COMPÁS	TONALIDAD	TESITURA
Πουλάκι νάμαν να πετώ	SALMODIA	La menor	
Του Αλέξανδρου και του Κωσταντή	SALMODIA	La menor	
Και σείς πουλιά της Ρούμελις	3/4	Do Mayor – la menor	
Καλογριά εμαγέρευε	4/4	Mi menor	
Ο Αλέξανδρους κι' ου Βασιλιά	4/4	Mi menor	
Ερ' πήρεν την πόλι η τουρκιά	3/4	Si menor – la menor – si menor	
Της καλογριάς	6/8	Si menor	
Πήραν την πόλιν, πήραν την	6/8	Si menor	
Εσείς πουλιά μ' πιτούμινα	5/8	Fa# menor	
Τ' απάνω βήμα πάρθηκεν	6/8	Fa# menor	
Σημαίνει ο θός, σημαίν' η γη	4/4	La Mayor	
Κι εκκλησιά αναστέναξε	4/4	La Mayor – sol menor – La Mayor	
Εμείς δεν θέλουμε τζαμιά	5/8	La Mayor	

BIBLIOGRAFÍA

ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, Δ.: *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια 1*, Αθήναι, 1957.

ΠΟΥΛΑΣ, Ι.: *Η φιλολογική μας γλώσσα*, Αθήνα, 1982.

ΚΡΙΑΡΗΣ, Α.: *Πλήρης συλλογή κρητικών δημοδών ασμάτων*, Εν Αθήναις, 1920.

ΚΡΙΑΡΑΣ, Ε.: *Ανακάλυμμα της Κωνσταντινούπολης*, Θεσσαλονίκη, 1965.

FAURIEL, CL.: *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια*, Paris, 1825 (Πολίτης, Α.: Ηράκλειο, 1999).

ΡΩΜΑΙΟΥ, Κ.: *Κοντά στις ρίζες*, Αθήνα, 1980.

ΠΟΛΙΤΟΥ, Ν. Γ.: *Εκλογαί από τα τραγούγια του ελληνικού λαού*, Αθήναι (sin fecha de edición).

Boris L. FONKICH

Κέντρο Παλαιογραφίας, Κωδικολογίας και Διπλωματικής
Ιστιτούτο Παγκόσμιας Ιστορίας
Ρωσική Ακαδημία Επιστημών

**“Μονωδία επί τη Αλώσει της μεγαλοπόλεως”
του Ιωάννη Ευγενικού. Αυτόγραφο του συγγραφέα.**

Η Άλωση της Κωνσταντινούπολης αποδόθηκε σε μία σειρά έργων της ελληνικής γραμματείας του 15^{ου} αιώνα. Τα σωζόμενα κείμενα με την περιγραφή αυτού του γεγονότος χωρίζονται σε τρεις κατηγορίες.

1. *Μονωδίες επί τη Αλώσει της Κωνσταντινουπόλεως* – μεγάλοι και μικροί θρήνοι, που περιγράφουν σε πεζό κείμενο και σε ποιητικό λόγο τα βάσανα των κατοίκων της Πόλης τη στιγμή της εφόδου και της εν συνεχεία πτώσης της από τα τουρκικά στρατεύματα και θρηνούν την τύχη της. Σχεδόν όλα τα έργα αυτά εμφανίστηκαν, αναμφίβολα, αμέσως μετά την Άλωση της Κωνσταντινούπολης και ανήκουν, ως επί το πλείστον, σε αυτόπτες μάρτυρες των γεγονότων και ίσως σε συμμετέχοντες στην ίδια τη μάχη ή σε ανθρώπους που ήταν συνδεδεμένοι με την πρωτεύουσα με στενότετους δεσμούς και είχαν στη διάθεσή τους πρόσφατες, λεπτομερείς πληροφορίες για τη μάχη και την έκβασή της¹.

2. Εκκλήσεις Ελλήνων προς ηγέτες ευρωπαϊκών κρατών για την απελευθέρωση του υποταγμένου στους μουσουλμάνους Βυζαντίου. Η πρώτη έκκληση παρόμοιου τύπου συντάχθηκε ταυτόχρονα με την Άλωση της Κωνσταντινούπολης, ενώ στη συνέχεια παρόμοιες εκκλήσεις επαναλαμβάνονται κατά τη διάρκεια όλου του Β΄ μισού του 15^{ου} αιώνα. Στη συνέχεια, και για μερικές εκατονταετίες, μετατρέπονται σε μόνιμο θέμα της ελληνικής γραμματείας, σχεδόν μέχρι την απελευθέρωση της Ελλάδος. Τα κείμενα του 15^{ου} αιώνα που μας ενδιαφέρουν στη συγκεκριμένη περίπτωση, οι *Μονωδίες*, ανήκουν ή σε συμμετέχοντες στην άμυνα της Πόλης που κατόρθωσαν να διασωθούν από τα χέρια του εχθρού και να διαφύγουν στα ελεύθερα ακόμα τμήματα του βυζαντινού κόσμου, ή σε ελληνικές προσωπικότητες που ευρίσκονταν στην Ευρώπη και ήλπιζαν στην διοργάνωση σταυροφορίας κατά των Τούρκων².

¹ Βλ. H.-G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München, 1971, σελ. 163-167; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner Bd. I*, München, 1978, σελ. 144-145.

² Βλ. Μ. Ι. Μανούσακας, “Εκκλήσεις των ελλήνων λογίων της Αναγεννήσεως προς τους ηγεμόνες της Ευρώ-

3. Περιγραφές της πολιορκίας και της Αλώσεως της Κωνσταντινούπολης, διαφόρων επιπέδων ακρίβειας και λεπτομέρειας, σε έργα των τελευταίων βυζαντινών ιστορικών³.

Από τις τρεις αυτές κατηγορίες έργων στη συγκεκριμένη περίπτωση μας ενδιαφέρει περισσότερο η πρώτη, και μάλιστα όχι όλα τα κείμενα που την αποτελούν, αλλά μόνο το σημαντικότερο έργο από αυτά: η *Μονωδία επί τη Αλώσει της Κωνσταντινουπόλεως* του Ιωάννου Ευγενικού. Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον μας για το έργο αυτό βασίζεται σε τρεις λόγους:

1. Ο Ιωάννης Ευγενικός υπήρξε γνωστή πολιτική και εκκλησιαστική προσωπικότητα της βυζαντινής ιστορίας, επικεφαλής, μαζί με τον αδελφό του Μάρκο, μητροπολίτη Εφέσου, της παράταξης των Ελλήνων πατριωτών, που αρνήθηκαν να αναγνωρίσουν την Ένωση της Φλωρεντίας και αντιστεκόταν δραστήρια ενάντια στην πολιτική της ένωσης με τη Δύση. Ο Ιωάννης Ευγενικός υπήρξε επίσης ένας από τους πλέον διαπρεπείς συγγραφείς της περιόδου της Αλώσεως, το έργο του οποίου δεν έχει μέχρι σήμερα αρκούτως μελετηθεί, ενώ μερικά του κείμενα παραμένουν χωρίς κριτική έκδοση. Μεταξύ των συγγραφέων Μονωδιών, τουλάχιστον κατά την περίοδο της Αλώσεως, είναι η σημαντικότερη μορφή.

2. Η “Μονωδία” του Ιωάννη Ευγενικού, σε αντίθεση με άλλα κείμενα της ίδιας κατηγορίας, υπήρξε, σχεδόν από την πρώτη στιγμή, έργο ιδιαίτερα διαδεδομένο: αν άλλοι “Θρήνοι” αντιγράφηκαν σε έναν ή δύο κώδικες, το έργο του Ιωάννου Ευγενικού από την δεκαετία του 1450 έως τις αρχές του 16^{ου} αιώνα αντιγράφηκε τουλάχιστον πέντε φορές. Επιπλέον, μετά τη συγγραφή του σύντομα μεταφράστηκε στα ρωσικά, προφανώς στην Κωνσταντινούπολη· στα τέλη 15^{ου} - 16^{ου} αιώνα ήταν πολύ δημοφιλές στη Ρωσία και διαδραμάτισε ιδιαίτερο ρόλο στη δημιουργία της ιδεολογίας του τότε ρωσικού κράτους.

3. Μέχρι σήμερα η “Μονωδία” του Ιωάννου Ευγενικού έχει εκδοθεί μόνο μία φορά από ελλιπή κώδικα του 15^{ου} αιώνα που φυλάσσεται στην Εθνική Βιβλιοθήκη στο Παρίσι. Μπορέσαμε να εντοπίσουμε το πλήρες κείμενο αυτού του έργου, αντίγραφο που αντέγραψε ο ίδιος ο συγγραφέας. Αυτό μας επιτρέπει όχι μόνον να μελετήσουμε την ιστορία του κειμένου, αλλά και να προετοιμάσουμε μια νέα του έκδοση.

Τα χειρόγραφα του Ιωάννη Ευγενικού μπορούν να χωριστούν σε τρεις κατηγορίες.

1. Το αρχείο του συγγραφέα: σε πρόχειρη ή καθαρογραμμένη μορφή, τελικές παραλλαγές κειμένων έργων του, που στη συνέχεια από τον ίδιο ή επομένους κατόχους τους ενσωματώθηκαν σε διάφορους κώδικες. Αυτή η ομάδα χειρογράφων είναι η πλέον ενδιαφέρουσα και σημαντική για τους μελετητές του Ιωάννη Ευγενικού, αλλά και για τους εκδότες των έργων του.

της για την απελευθέρωση της Ελλάδας”, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, τόμ. 59 (1984), 1985, σελ. 194-249. Μ. Ι. Μανούσακας, *Εκκλήσεις (1453-1535) των ελλήνων λογίων της αναγεννήσεως προς τους ηγεμόνες της Ευρώπης για την απελευθέρωση της Ελλάδος*, Θεσσαλονίκη, 1965, σελ. 42. *Idem*. “Εκκλήσεις των ελλήνων λογίων προς τους ηγεμόνες της Ευρώπης για την απελευθέρωση της Ελλάδος”, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, τόμ. 59 (1984), 1985, σελ. 194-249.

³ Βλ. H. Hunger, *op. cit.*, σελ. 485-503· *Critobuli Imbriotae*. Rec. D. R. Reinsch, *Berolini et Novi Eboraci*, 1983.

2. Τα χειρόγραφα από τη βιβλιοθήκη του Ιωάννη: τα κείμενά τους έχουν γραφεί εξ ολοκλήρου ή εν μέρει με το χέρι του ιδίου.

3. Κώδικες που, κατά πάσα πιθανότητα, δεν ανήκαν στον Ιωάννη Ευγενικό, αλλά πέρασαν από τα χέρια του, τα μελέτησε και άφησε πάνω τους ίχνη της εργασίας του αυτής.

Στην πρώτη ομάδα ανήκει κυρίως το χειρόγραφο Paris. gr. 2075. Πρόκειται για έναν σύμμεικτο κώδικα που περιέχει πολλά έργα του Ιωάννη Ευγενικού, όπως επίσης και κείμενα διαγόρων αρχαίων και βυζαντινών συγγραφέων (Πλούταρχος, Φίλων, Λιβάνιος, Συνέσιος, Μέγας Βασίλειος, Ιωάννης Χρυσόστομος, Πλήθων κ.α.)⁴. Το χειρόγραφο αυτό είναι αυτόγραφο του Ιωάννη, με εξαίρεση μερικά φύλλα, που έχουν γραφεί από συνεργάτες του⁵. Ο Κώδικας των Παρισίων είναι αρκετά γνωστός στη βιβλιογραφία, αλλά αναφέρεται με λάθος χρονολόγηση: 11-22 Μαΐου 1439⁶. Η ημερομηνία αυτή, σχετίζεται μόνο με το κείμενο των φφ. 244 bis - 281v, όπου ευρίσκονται οι περιγραφές του ταξιδιού του Ιωάννη Ευγενικού από την Ιταλία στα Βαλκάνια⁷. Συνολικά, το χειρόγραφο, στο περισσότερο μέρος του περιέχει καθαρογραμμένες (αλλά όχι μόνο) παραλλαγές πολλών έργων του, όπως επίσης και αντιγραμμένα από τον ίδιο κείμενα άλλων συγγραφέων, συγκεντρωμένα από τον ίδιο τον Ιωάννη, με πίνακα περιεχομένων (φ. 1v) και ενοποιήθηκαν, πιθανότατα, προς το τέλος της ζωής του. Στο συμπέρασμα αυτό μπορούμε να καταλήξουμε βασιζόμενοι στο γεγονός ότι στο χειρόγραφο, στην τελευταία θέση (αν κρίνουμε από τα περιεχόμενα) βρισκόταν η “Μονωδία επί τη Αλώσει της Κωνσταντινουπόλεως”, έργο του 1453, η οποία, την παρούσα στιγμή ελλείπει από τον κώδικα.

Το τμήμα αυτό, ωστόσο, του χειρογράφου δεν έχει χαθεί. Διασώζεται ως μέρος του Κώδικα της Βιέννης Phil. gr. 183, φφ. 259-264 v. Το μέγεθος των φύλλων συμπίπτει με το μέγεθος του Παρισινού κώδικα⁸. Ο κώδικας Phil. gr. 183 βρέθηκε στη Βιέννη στα μέσα του 16^{ου} αιώνα μαζί με άλλα ελληνικά χειρόγραφα που τα έφερε από την Κωνσταντινούπολη ο Πρέσβης της Αυστρίας Αυγέριος Μπούζμπεκ (1522-1592) και είναι σαφές ότι το τετράδιο των έξι φύλ-

⁴ Βλ. H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements. 2ème partie*, Paris, 1888, σελ. 188-189.

⁵ Οι συνεργάτες: I - f. 40v-45, II - f.46v, III-IV - f.191-198v. Βλ. επίσης και άλλους γραφείς: f.232v, 233-233v, 234-234v, 237-243v.

⁶ Βλ. π.χ. M. Vogel, V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig, 1909, σελ. 171; Chr. Hannick, *L'éloge de Jacques le Perse par Jean Eugenikos // Anal. Boll.*, 90, 1972, σελ. 262; E. Gamillscheg & D. Harlfinger, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600. 2. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs*, Wien, 1989, σελ. 94.

⁷ Βλ. S. Pétridès, *Les oeuvres de Jean Eugénikos. - Echos d'Orient*, XIII, 1910, σελ. 281.

⁸ Βλ. την περιγραφή του χειρογράφου της Βιέννης: H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil I. Codices Historici. Codices Philosophici et Philologici*, Wien, 1961, σελ. 291-293. Οι εκτάσεις του Παρισινού χειρογράφου (in 4^ο) - 218x147, του χειρογράφου της Βιέννης (in 4^ο) - 213/220x143/150 (λαμβάνουμε υπόψη μας τις εκτάσεις όλων των μερών αυτής της συλλογής του 14^{ου} - 15^{ου} αι.).

λων της “Μονωδίας” του Ιωάννη Ευγενικού αποσπάστηκε από το χειρόγραφο Paris. gr. 2075 από αυτό τον γνωστό συλλέκτη και ενσωματώθηκε στο νέο κώδικα όπου βρήκε την θέση του ανάμεσα σε έργα του Μάρκου Ευγενικού και του Βησσαρίωνα. Περί της αρπαγής του τετραδίου με τη “Μονωδία” και περί της ανεξάρτητης ύπαρξής του ομολογούν διασωσμένα ίχνη στα έξι φύλλα που πιστοποιούν ότι είχαν διπλωθεί στα τέσσερα και έτσι φυλάχθηκαν από τη στιγμή της απόσπασής τους από τον κώδικα του Ιωάννη (Paris. gr. 2075), έως την ένταξή τους στον κώδικα του Μπούζμπεκ (Phil. gr. 183).

Έτσι, μπορούμε να εξηγήσουμε την απουσία από τον Παρισινό κώδικα της “Μονωδίας” του Ιωάννη Ευγενικού στα περιεχόμενα του οποίου την αναφέρει ο ίδιος ο συγγραφέας. Εκτός τούτου, πιστοποιείται ένα ακόμα γεγονός, σημαντικό για την ιστορία του Paris. gr. 2075, ότι δηλαδή στα μέσα του 16^{ου} αιώνα το χειρόγραφο, αναμφίβολα βρισκόταν στην Κωνσταντινούπολη. Η μελέτη του ίδιου του αρχαιακού κώδικα του Ιωάννη Ευγενικού μας επιτρέπει ακόμα να παρατηρήσουμε ότι και στα τέλη του 16^{ου} - αρχές 17^{ου} αιώνα του χειρόγραφο βρισκόταν ακόμα στην Πόλη: στο φ. 342 υπάρχει μονοκονδυλιά του γνωστού Μεγάλου Λογοθέτου της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας Ιέρακος και του Μεγάλου Ρήτορος Μανουήλ⁹.

Γνωρίζοντας την προσωπικότητα του Ιωάννη Ευγενικού, την προσφορά του στον ελληνικό πολιτισμό της περιόδου της πτώσης του Βυζαντίου, δεν μας εντυπωσιάζει πολύ το γεγονός ότι η “Μονωδία” του γνώρισε σύντομα τόσο ευρεία διάδοση. Αυτό οφείλεται όχι μόνο σ’ αυτό καθαυτό το γεγονός της Αλώσεως που διαδραμάτισε κολοσσιαίο ρόλο στην ελληνική ιστορία, αλλά και στο ότι το συγκεκριμένο έργο προέρχεται από την γραφίδα ενός ανθρώπου ιδιαίτερα γνωστού στον βυζαντινό κόσμο, που αντιτάχθηκε στην επίσημη φιλοδυτική πολιτική και εβίωσε την πολιορκία και την πτώση της Πόλης.

Η ίδια η “Μονωδία” αποτελεί τυπικό δείγμα ύστερης βυζαντινής ρητορικής¹⁰, όπου με σαφήνεια, αλλά χωρίς λεπτομέρειες, περιγράφεται η μοίρα της κατεστραμμένης, παραδομένης στη φωτιά, ερημωμένης, συλημένης, ταπεινωμένης από τον εχθρό μεγάλης Πόλης της χριστιανοσύνης. Πρόκειται για “Θρήνο”, όπως τον απέδωσε στα ρωσικά ο λόγιος μεταφραστής της Παλαιάς Ρωσίας, σχεδόν αμέσως μετά τη συγγραφή του ίδιου του έργου.

Ιδιαίτερα σημαντικό στοιχείο της “Μονωδίας”, από την οπτική γωνία που εξετάζουμε το ζήτημα, είναι το ότι ο συγγραφέας της βρισκόταν μέσα στην Κωνστα-

⁹ Paris. gr. 2075, f. 342, στο κάτω μέρος και ο Ιέραξ μέγας λογοθέτης της μεγάλης Εκκλησίας (με το χέρι του Ιέρακα) και ο ταπεινός Μανουήλ (συχ) μέγας ρήτωρ της υπεραγίας Θεοτόκου (με το χέρι του Ιέρακα;) και ο ταπεινός Μανουήλ και μέγας ρήτωρ της υπεραγίας Θεοτόκου (με το χέρι του Μανουήλ).

¹⁰ Βλ. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur...*, σελ. 144.

ντινούπολη τη στιγμή της Αλώσεως της από τους Τούρκους¹¹. Δυστυχώς, δεν γνωρίζουμε τίποτα για τη συμμετοχή του Ιωάννη Ευγενικού στην άμυνα της βυζαντινής πρωτεύουσας. Σύμφωνα με μερικά στοιχεία από το αρχείο του Μάρκου Εφέσιου όχι παλαιότερα του 1456 (Κώδικας της Σόφιας D 16), από τη γραφή του δικού του αρχειακού κώδικα, όπου και συμπεριλαμβάνεται η “Μονωδία” (Paris. gr. 2075, φφ. 259-264v), τον Κώδικα της Βιέννης Phil. gr. 183, μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο Ιωάννης δεν αιχμαλωτίστηκε από τους μουσουλμάνους, αλλά παρέμεινε ελεύθερος, παρά το γεγονός ότι παρέμεινε, κατά πάσα πιθανότητα, στην Κωνσταντινούπολη, όπου μετά τον θάνατό του έμειναν μερικά από τα χειρόγρατά του, μεταξύ των οποίων και τα τρία που αναφέραμε.

Η “Μονωδία επί τη Αλώσει της Κωνσταντινουπόλεως” διασώθηκε στους εξής κώδικες: W = Wien, Phil. gr. 183, φφ. 259-264v. Αυτόγραφο, καθαρογραμμένο (1453, Ιούνιος-Δεκέμβριος. Κωνσταντινούπολη)¹².

P = Paris, Suppl. gr. 678, φφ. 115-118. Β΄ ήμισυ 15^{ου} αιώνα (φφ. 115-117v) και 19^{ου} αιώνα (φ. 118, αυτόγραφο του Μηνά Μινωϊδή)¹³.

I = Athos, Ivir. 388, φφ. 777v-779v. Το κείμενο του Ιωάννη Ευγενικού συμπεριλαμβάνεται σε ογκωδέστατο και ποικιλόμορφο κώδικα που πιθανότατα εμφανίστηκε στην Ιερά Μονή Ιβήρων κατά το Α΄ τέταρτο του 16^{ου} αιώνα¹⁴.

M = Μετέωρα, Metamorph. 402, φφ. 118-124. Το κείμενο ευρίσκεται σε κώδικα του 17^{ου} αιώνα που αντέγραψε και επιμελήθηκε ο μοναχός Μαρτύριος¹⁵.

Εκτός από αυτά, υπάρχουν ακόμα εννέα κώδικες 15^{ου} - 16^{ου} αιώνα της ρωσικής μετάφρασης της “Μονωδίας” (R) που έγινε, κατά πάσα πιθανότητα στην Κωνσταντινούπολη τη δεκαετία του 1460. Η παλαιορωσική παράδοση του κειμένου μας βοηθά στην κατανόηση της ιστορίας του ελληνικού κειμένου, ενώ συγχρόνως, αξίζει ξεχωριστή μελέτη¹⁶.

¹¹ Дуйчев И.С. О древнерусском переводе «Рыдания» Иоанна Евгеника // ВВ, XII, 1957, С. 199-200. (I. S. Dujcev, “Σχετικά με την αρχαία ρωσική μετάφραση της ‘Μονωδίας’ του Ιωάννη Ευγενικού”, *Βυζαντινά Χρονικά*, 12 (1957), σελ. 199-200). Σ’ αυτό το άρθρο ο Dujcev διορθώνει τον Ν. Α. Mescherskij; βλ. *Μεμερскиѡ Η.Α.* «Рыдание» Иоанна Евгеника и его древнерусский перевод // ВВ, VII, 1953, σελ. 74-77. Ν. Α. Mescherskij, “Η ‘Μονωδία’ του Ιωάννη Ευγενικού και η αρχαία ρωσική μετάφρασή της”, *Βυζαντινά Χρονικά*, 7 (1953), σελ. 74-77.

¹² Βλ. πιο πάνω, σημ. 8.

¹³ Βλ. Η. Omont, *op. cit.*, 3^{ème} partie, Paris, 1888, σελ. 296.

¹⁴ Βλ. Sp. P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Vol. II*, Cambridge, 1990, σελ. 122-138, (ιδιαίτερα σελ. 133).

¹⁵ Βλ. Ν. Α. Βέης, *Γραφαι και νέον τάματος της υπο τη αλώσει της Κωνσταντινουπόλεως μονωδίας του νομοφύλακος Ιωάννου διακόνου του Ευγενικού κατά κώδικα των Μετεώρων* // ВВ, СС, 1913, σελ. 319-327; *Idem. Τα χειρόγραφα των Μετεώρων. Κατάλογος περιγραφικός των χειρογράφων κωδίκων των αποκειμένων εις τας μοναχίας των Μετεώρων*, τόμ. Α΄, Αθήνα, 1967, σελ. 418. Λ. Πολίτης και Μ. Πολίτη, *Βιβλιογράφοι 17^{ου} - 18^{ου} αιώνα. Συνοπτική καταγραφή “Δελτίο του ιστορικού και Παλαιογραφικού αρχείου”*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 6 (1988-1992), 1994, σελ. 546.

¹⁶ Βλ. τα άρθρα του Ν. Α. Mescherskij και του Ι. S. Dujcev (σημ. 11).

Σήμερα, χάρη στο υλικό που διασώζεται γύρω από τον Ιωάννη Ευγενικό, μπορούμε να έχουμε μία λογική ακολουθία της εργασίας του πάνω στη συγγραφή του ενός ή του άλλου του έργου. Έτσι, είναι αναγκαία η υπόθεση του καθαρογραμμένου χειρογράφου της “Μονωδίας” που βρίσκεται στη Βιέννη, προηγήθηκε μία πρόχειρη παραλλαγή. Η ύπαρξη μιας τέτοιας πρόχειρης παραλλαγής αποδεικνύεται και από το ίδιο το κείμενο W: στη σύγκρισή του με τα υπόλοιπα ελληνικά κείμενα ή τις ρωσικές μεταφράσεις προκύπτει ότι στο W ελλείπουν τρεις λέξεις: “Ω ιερων λειψάνων” (φ. 224.25 = W, φ. Φ. 262ν, στίχος 6) που συναντώνται τόσο στο P1M, όσο και στη ρωσική μετάφραση (βλ. π.χ. RNB, KB № 64/1303, φ. 319). Είναι απολύτως σαφές, ότι η παράλειψη αυτή έγινε από τον Ιωάννη Ευγενικό στο πλαίσιο της αντιγραφής του έργου του¹⁷.

¹⁷ Η πιο εκτεταμένη μελέτη μας έχει εκδοθεί στα ρωσικά: *Фонкич Б.Л. Иоанн Евгеник и его «Μονωδία на падение Константинополя»*. - *Византия между Западом и Востоком*. СПб., 1999, σελ. 270-292. (B. L. Fonkich, *Ιωάννης ο Ευγενικός και το έργο του “Μονωδία για την Άλωση της Κωνσταντινουπόλεως” – Το Βυζάντιο μεταξύ της Δύσεως και της Ανατολής*, SPb., 1999, σελ. 270-292).

GÜNTHER STEFFEN HENRICH

Λιψία/Αμβούργο

Ποιος έγραψε το ποίημα *Άλωσις Κωνσταντινουπόλεως* (BB 1, 177-197);

Στις 29 Μαΐου 2003 η Τουρκία γιόρτασε τα 550 χρόνια από την κατάκτηση της Κωνσταντινούπολης, το οπωσδήποτε σημαντικότερο στρατιωτικό και γενικά ιστορικό γεγονός της Β΄ μ. Χ. χιλιετίας για τη Νοτιοανατολική Ευρώπη. Και στα ελληνικά ΜΜΕ ο απόηχος ήταν ανάλογος με το βάρος αυτού του κοσμοϊστορικού συμβάντος που εξακολουθεί να αποτελεί και για τον σύγχρονο Ελληνισμό βαθιά πληγή.

Ο γράφων που δεν είναι ούτε Έλληνας ούτε ιστορικός αλλά φιλόλογος έχει την πρόθεση να συμβάλει με τα δικά του μέσα λίγο στη μνήμη της θλιβερής εκείνης στιγμής παρουσιάζοντας την έρευνά του για το παλαιό επίμαχο φιλολογικό θέμα της πατρότητας του μεγαλύτερου σε έκταση ποιητικού θρήνου για την Άλωση¹.

Ανάμεσα στους ελληνικούς θρήνους της Άλωσις ιδιαίτερο ενδιαφέρον προκαλεί το ποίημα που κατά τον ερυθρό τίτλο του, τον οποίον φέρει στο μοναδικό χειρόγραφο που το σώζει, τον Παρισινό ελλ. κώδικα 2909, λέγεται *Άλωσις Κωνσταντινουπόλεως*. Ο θρήνος αυτός παραδίδεται, όπως και οι άλλοι ποιητικοί ελληνόγλωσσοι θρήνοι για την Πόλη, ανώνυμα, αποτελείται από 1045 –ως επί το πλείστον μη ομοιοκατάληκτους ακόμα-δεκαπεντασύλλαβους στίχους και εκδόθηκε από τους Ellissen, W. Wagner, Legrand και Ζώρα². (Υπάρχουν άλλωστε και πολλοί ξενόγλωσσοι θρήνοι για το ίδιο θέμα, ποιητικοί και πεζοί, από την Αρμενία ως τη Γερμανία).

Πριν να μπούμε στο κυρίως θέμα μας, μια περίληψη του θρήνου θα είναι χρήσιμη:

Ο ποιητής αρχίζει με την παράκληση προς το κοινό του να αντιγράψει το έργο για να διαδοθεί ευρέως. (Προφανώς αυτή η ευχή δεν εισακούστηκε). Έπειτα στρέφεται στην

¹ Έχω ήδη ασχοληθεί με το θέμα, στα γερμανικά: α) “Sprachlich-Philologisches zu M. Limenites; seine Autorschaft der Halosis”, *Origini della letteratura neogreca II* (a cura di N. M. Panayotakis), Βενετία, 1993, σελ. 319-29, ιδίως 325-8, και β) “Als Kundschafter der Johanniter in Rumelien – zu Leben und Werk des rhodischen Dichters Man. Limenites (15. Jh.)”, στο *Φιλερήμιου Άγάπησις* (Τιμητ. Τόμος για τὸν καθηγητὴ Άγαπητὸ Γ. Τσοπανάκη), Ρόδος, 1997, σελ. 155-83.

² α) Adolf Ellissen, *Analekten der mittel- und neugriechischen Litteratur* III, Λιψία, 1857, σελ. 106-249 (με γερμανική μετάφραση στις μονές σελίδες), β) Wilhelm Wagner, *Medieval Greek Texts*, Λονδίνο, 1870, σελ. 141-70, γ) Émile Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire I*, Παρίσι, 1880, σελ. 169-202, δ) Γεώργιος Ζώρας, *Βυζαντινὴ Ποίησις* [= Βασική Βιβλιοθήκη 1], Αθήνα, 1956, σελ. 177-97. Σύγχρονη κριτική έκδοση λείπει όμως ακόμα.

προϊστορία της Άλωσης, αναφέρεται στη δράση Κωνσταντίνου του ΙΑ΄ ως δεσπότη του Μοριά, πριν δηλ. ανεβεί στο θρόνο. Μνημονεύεται όμως και ο προτελευταίος αυτοκράτορας του Βυζαντίου, Ιωάννης ο Η΄, αδελφός του Κωνσταντίνου. Με συγκινητικά λόγια διηγείται ύστερα ο θρηνώδης την καταστροφή και τη βεβήλωση της αγίας Πόλης. (Το ότι όμως δεν πρόκειται για διήγηση αυτόπτη μάρτυρα απέδειξε ο Böhje Knös)³. Επεξεργάζεται ο ποιητής στο εξής διεξοδικά το ένα του θέμα, τον θρήνο για τον χαμό τού αυτοκράτορα, της πρωτεύουσας και του κράτους των “Ρωμαίων” χρησιμοποιώντας με ρητορικά επιδέξιο τρόπο όχι λιγότερο από 14 φορές τον υπέρμετρο λογότυπο “Ω Κωνσταντίνε βασιλεύ, κακὸν ριζικὸν ὄπου ‘χες”. Σπουδαιότερο όμως φαίνεται το άλλο του θέμα, πολιτικής φύσης: Εντονότατα και επανειλημμένα εκλιπαρεί τους Δυτικούς να σταματήσουν τους μεταξύ των πολέμους και ενωμένοι να ξεκινήσουν νέα μεγάλη σταυροφορία, εναντίον του σουλτάνου, για να διώξουν τους Τούρκους πίσω στην Ανατολή και να απελευθερώσουν τους Έλληνες και ιδίως τη σεβάσμια Κωνσταντινούπολη, την οποία μάλιστα χαρακτηρίζει δύο φορές (στ. 134 και 236) “σπίτιν ὀλωνῶν, Ρωμαίων καὶ Λατίνων” – ένδειξη φιλενωτικής τάσης. Η έκκληση απευθύνεται σε όλες σχεδόν τις τότε χριστιανικές δυνάμεις: τον πάπα, τη Βενετία και τη Γένοβα, τον βασιλιά της Γαλλίας και τους Άγγλους, τον δούκα της Βουργουνδίας, τους Προβηγκιανούς⁴ και Ισπανούς. Δεν ξεχνά τους μακρινούς Πορτογάλους ούτε τον Γερμανό αυτοκράτορα ή τον βασιλιά της Ουγγαρίας και φυσικά απευθύνεται επίσης στους ομόδοξους Σέρβους, Ρώσους και Ρουμάνους. Το ότι από το άλλο μέρος δεν αναφέρει το μικρό, αλλά βαρύτατα εξοπλισμένο στρατιωτικό κράτος των Ιωαννιτών στη Ρόδο θα μας απασχολήσει αργότερα.

Με πειστικά επιχειρήματα και ρεαλιστική προφητεία προειδοποιεί στη συνέχεια ο συγγραφέας τους Δυτικοευρωπαίους για τους κινδύνους που θα απειλούσαν τους ίδιους από την πλευρά των Τούρκων, εάν άφηναν πολὺν καιρὸ ανενόχλητο τον κατακτητή σουλτάνο. Πληροφορεί με καταπληκτικές λεπτομέρειες τους αναγνώστες του για την αριθμητική δύναμη των τουρκικών στρατευμάτων που στάθμευαν σ’ όλα τα Βαλκάνια, συνολικά 147.000 άντρες: τις οικογένειες των Ορθοδόξων στη ΝΑ Ευρώπη τις ανεβάζει σε 700.000 και ισχυρίζεται πως ὅλοι αυτοί οι υποδουλωμένοι θα επαναστατήσουν εναντίον της Υψηλής Πύλης, μόλις αντιληφθούν το σημάδι του σταυρού στις ασπίδες των Δυτικών. Μετά αποκαλύπτει στους ποθητούς σταυροφόρους το καλύτερο δυνατό δρομολόγιο διαμέσου της Σερβίας⁵ και της υπό οθωμανική κατοχή Ελληνικής Χερσονήσου ὡς τα Μέγαρα. (Προφανῶς βρισκόμαστε πριν από το 1460,

³ Böhje Knös, *Histoire de la littérature néo-grecque*, Ουψάλα, 1962, σελ. 166 και ο ίδιος, “Autour du poème Άλωσης Κωνσταντινουπόλεως”, *Ἑλληνικά*, 20 (1967), σελ. 311-37, ειδικά 314-5.

⁴ Καλύτερα ὄχι με -η- στη β’ συλλαβή, γιατί το *Προβηγκία* προέρχεται <λατ. *Provincia*, ὄχι <γαλλ. *Provence*.

⁵ Το *Μεντοβόρου* (γενική αρσενικού ή ουδετέρου;) του στ. 968 (Παράρτημα, χωρίο Γ) είναι το ισχυρότατο την εποχή εκείνη φρούριο Smederevo επί του Δούναβη, πρβλ. G. S. Henrich, “Als Kundschafter...” (βλ. σημ. 1), σελ. 173-4, η ἔδρα τότε ἀκόμη του τελευταίου Σέρβου κράλη που μόνο το 1459 οι Τούρκοι την κατέλαβαν. Για τα τοπωνύμια *Οβόμπριδος*, *Στίνι*, *Ἑλλάδα*, *Πάτρα* και *Πρωτόλιο* (στ. 969, 976 και 981 αντίστοιχα) βλ. εκεί τις σελ. 171-4.

χρονολογία της τουρκικής κατάκτησης του Μυστρά.) Στο τέλος δηλώνει ότι δεν θέλει να αποκαλύψει το όνομά του, κάτι ασυνήθιστο για εκείνη την εποχή, το οποίο επίσης θα πρέπει να μας απασχολήσει.

Το ειδολογικό στοιχείο λοιπόν που προσιδιάζει στο προκείμενο ποίημα είναι ο συνδυασμός θρήνου και –όπως το χαρακτήρισε εύστοχα ο μακαρίτης Beck– “πολιτικού φείγ-βολάν”⁶. Κυρίως ως προς αυτό τον συνδυασμό διαφέρει το ποίημά μας από άλλους έμμετρους ελληνικούς θρήνους για μουσουλμανικές κατακτήσεις πόλεων που άλλωστε είναι πολύ μικρότεροι σε έκταση, αλλά συχνά ανώτεροι από άποψη ποιητικής έμπνευσης.

Στους στίχους 749-82 απαντούν οι απίθανα λεπτομερειακές ειδήσεις για τις κατά τόπους τουρκικές φρουρές στην Ελλάδα και τα προς Βορράν γειτονικά μέρη, και διερωτάται κανείς, από ποια πηγή άντλησε ο συγγραφέας όλους αυτούς τους αριθμούς. Ας αναβάλουμε όμως λίγο την απάντηση για να αναρωτηθούμε πρώτα, πότε και πού συντέθηκε το έργο. Στο τέλος θα δούμε αν είναι δυνατόν να αποκαλυφθεί η ταυτότητα του ποιητή.

Από τους στ. 461 και 688 (χωρία Α και Β του Παραρτήματος στο τέλος του παρόντος άρθρου) συμπεραίνεται σαφώς ότι κατά την αποπεράτωση της συγγραφής του δεν είχαν περάσει ακόμα δύο χρόνια από την ημερομηνία της Άλωσις. Με άλλα λόγια: ο ποιητής πρέπει να τελείωσε τους στίχους του ανάμεσα στις 30 Μαΐου 1454 και τις 29 Μαΐου 1455.

Όσο για τον τόπο της συγγραφής μπορούν να ειπωθούν τα εξής:

Ξεκινούμε πάλι από το χωρίο Α του Παραρτήματος, τώρα από τον στ. 463, “... όλους μᾶς θέλει φάγει”, δηλ. “θα ενσωματώσει όλες τις χώρες μας στην αυτοκρατορία του”. Δεν θα περιμέναμε όμως “όλους σᾶς θέλει φάγει”, εφόσον ο ποιητής απευθύνεται στις χριστιανικές δυνάμεις, εάν ο ίδιος ζούσε μέσα στην οθωμανική επικράτεια; Άρα ο συγγραφέας ζει έξω απ’ αυτήν. Μήπως πρόκειται για πρόσφυγα, ο οποίος βρήκε άσυλο κάπου στη Δυτική Ευρώπη; Όχι, αυτό το αποκλείει ο στ. 965 (χωρίο Γ στο Παράρτημα): “ὅτι τοῦ νὰ περάσετε τὸν Ντουίναβην ἐδῶθεν”, όπου τα συμφραζόμενα αποτελούν τη συμβουλή του στους σταυροφόρους για το συντομότερο δυνατό δρομολόγιο της αναμενόμενης επίθεσής τους. Το “ἐδῶθεν” –που την εποχή εκείνη σήμαινε πια “εδῶ” και “προς τα εδῶ”⁷– δεν μπορεί παρά να δηλώνει τη νοτιοανατολική κατεύθυνση. Σ’ αυτήν λοιπόν πρέπει να ζει και ο συγγραφέας, όχι όμως –μόλις το είδαμε– μέσα στην Τουρκία. Έτσι ως τόπος διαμονής του απομένει μόνο κάποια περιοχή του ελληνικού χώρου, η οποία βρισκόταν τότε υπό λατινική κατοχή, δηλ. είτε ένα από τα νησιά που κρατούσαν οι Βενετοί ή οι Γενουάτες είτε το Ροδίτικο κράτος των Ιωαννιτών. Η έκφραση “αἱ γλῶσσαι τῶν Λατίνων” (στ. 958) αποτελεί μάλιστα σαφή ένδειξη για τη Ρόδο, εφόσον το διεθνές εκείνο τάγμα υποδιαιρούνταν κατά τις μητρικές γλώσσες των ιπποτών (linguae / langues / lingue / lenguas / zungen / tongues), ενώ αλλού στη μεσαιωνική δημόδη

⁶ Hans-Georg Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, Μόναχο, 1971, σελ. 164.

⁷ Βλ. Εμμανουήλ Κριαρά, *Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημόδους γραμματείας*, τόμ. V, 1977, σελ. 304.

ελληνική λογοτεχνία δεν εμφανίζεται το “γλώσσα” με τη σημασία “έθνος”⁸. Σ’ αυτή τη διαπίστωση ταιριάζουν πολύ καλά και τα διαλεκτολογικά δεδομένα του κειμένου: πέντε λέξεις ροδίτικες ή τουλάχιστον δωδεκανησιακές (στ. 52 *βαρόμοιρος*, 684 *καταχανᾶς* = βρικόλακας, 271 *λοκτοπατῶ* και *σκόλικος*, 781 *μαδεύω* για μαζεύω)⁹ και επιπλέον δύο φωνητικοί ιδιοτισμοί της Ρόδου, η συχνή ανομοίωση του *ἄπ’* > *ἄφ’* μπροστά στο [t] του άρθρου, π.χ. *ἄφ’ τὸν* (στ. 452, χωρίο Δ του Παραρτήματος), και η τροπή του (ν)τζ > μακρό [zz]¹⁰ στον τύπο *Φραζζέζους* (στ. 354 και στ. 9 του πεζού προλόγου). Την ίδια αυτή τροπή συναντούμε άλλωστε και σ’ ένα επώνυμο, το *Φραζζήης* < Φραγτζής, στον στίχο 447 της *Βελισαριάδας* του Μανόλη Λιμενίτη από τη Ρόδο¹¹, το οποίο έργο (κατά τους Bakker και van Gemert της εποχής του 1490) βρίσκεται μάλιστα στον Παρισινό κώδικα 2909 αμέσως μετά την *Ἄλωσι Κωνσταντινουπόλεως* και ακολουθείται από το *Θανατικὸν τῆς Ρόδου* (γραμμένο στα 1500) που είναι επίσης του Λιμενίτη! Ελπίζω να έχω γίνει πειστικός ως προς τη ροδίτικη προέλευση του συγγραφέα της *Ἀλώσεως*.

Το ότι ήταν και *κατάσκοπος* –πιθανότατα στην υπηρεσία των Ιωαννιτών ιπποτών, των κυριάρχων του νησιού– φαίνεται από τα εξής δύο χωρία:

α) από τον στ. 940, στα συμφραζόμενα για τον αριθμό των Ορθοδόξων στα ευρωπαϊκά εδάφη του σουλτάνου: “καθὼς *ἐδιάταχθηκα*, οὕτως τὸ ἀναγγέλλω” – γράφει λοιπὸν κατ’ ἐντολήν τρίτου ἢ τρίτων. Το ἄλλο χωρίο είναι ακόμα πιο σαφές:

β) στους στ. 985-6 (απόσπασμα Γ του Παραρτήματος) ο ποιητής εκφράζεται ως εξής:

“Ἡξεύρετε, ἀθέντες μου, τὲς χῶρες ὅπου εἶπα
ὄλες τὲς εἶδα, ἐπάτησα πεζὸς καὶ καβαλλάρης”

και στον στ. 988 χρησιμοποιεί το ρήμα “ἀνεσκέπασα” που λέγεται για *μυστικά*.

Γνωρίζουμε άλλωστε από μια εγκύκλιο του μεγάλου μαγίστρου των Ιωαννιτών Pierre d’ Aubusson προς τους προϊστάμενους του τάγματος στη Δ. Ευρώπη (της 31-7-1477) ότι [μεταφράζω]: “Ἐχω μάλιστα ειδήσεις ἀπὸ την ἴδια την Υψηλὴ Πύλη, ὅπου διατηρῶ ... *σπιούνους και κατασκόπους*”¹². Είναι φυσικό να υποθέσουμε ότι και 22 περίπου χρόνια νωρίτερα το σύστημα των ιπποτών της Ρόδου να συλλέγουν πολιτικές και στρατιωτικές

⁸ Τη μόνη εξαίρεση αποτελεί ένα χωρίο των Ασιζών (23, 14), οι οποίες όμως *μεταφράστηκαν από τα γαλλικά*, πβ. το *Λεξικό Κριαρά* (βλ. την προηγούμενη σημ.), τόμ. IV (1975), σελ. 329.

⁹ Βλ. τα λήμματα *βαρο-*, *καταχανάς*, *μαδείζω*, *σκόλικος* στον Χριστόδουλο Ι. Παπαχριστοδούλου, *Λεξικὸ τῶν ροδίτικων ἰδιωμάτων* (Αθήνα, 1986), σελ. 106, 244, 337, 573 αντίστοιχα, και *λοκτοπατῶ* (< λακτοπατῶ) στον Νικόλαο Andriotis, *Lexikon der Archaismen in neugriechischen Dialekten*, Βιέννη 1974, αρ. 3672 (Κάρπαθος).

¹⁰ Βλ. Agapitos G. Tsopanakis, *Essai sur la phonétique des parlers de Rhodes* [= Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie, Nr. 40], Αθήνα, 1940, 161, § 152: “[ozzizzikas] < ὁ τζιτζίκας”.

¹¹ Wim F. Bakker / Arnold F. van Gemert, *Ἱστορία τοῦ Βελισαρίου*, κριτική έκδοση των τεσσάρων διασκευῶν με εισαγωγή, σχόλια και γλωσσάριο, Αθήνα, 1988, σελ. 120-244 (“Λ”, στο κάτω ἕμισυ των ἄρτιων σελίδων), συγκεκριμένα 188, κριτ. υπόμνημα (το *Φραζζήης* ως ροδίτικος τύπος θα ἔπρεπε να αποκατασταθεῖ στο κείμενο). Η υποθετική χρονολογία της *Βελισαριάδας* του Λιμενίτη εκεί στη σελ. 70.

¹² Adolf von Winterfeld, *Geschichte des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem*, Βερολίνο, 1859, σελ. 226.

ειδήσεις για την τόσο επικίνδυνη και πάντα εχθρικά διατεθειμένη γείτονα μεγάλη δύναμη δεν θα ήταν και πολύ διαφορετικό. Μπορούμε λοιπόν να προσθέσουμε στον ειδολογικό χαρακτηρισμό του έργου ακόμη ένα τρίτο στοιχείο: Δεν πρόκειται μόνο για συνδυασμό θρήνου και φειγβολάν, αλλά συγχρόνως και για “έκθεση κατασκοπευτικού ταξιδιού”!

Έτσι συνάγεται επίσης η απάντηση στο ερώτημα, γιατί από τον κατάλογο των χριστιανικών δυνάμεων, των οποίων ζητείται η έμπρακτη αρωγή εναντίον των Τούρκων, λείπει το κράτος της Ρόδου: Εφόσον ο ποιητής δούλεψε στην υπηρεσία και με εντολή των Ιωαννιτών, δεν μπορούσε να του περάσει η ιδέα να τους παρακαλέσει και αυτούς να βοηθήσουν – πιθανότατα και το τάγμα θα συμμετείχε σε μια τέτοια αναμέτρηση. Αλλά επειδή ο συγγραφέας είχε κάνει τον κατάσκοπο, δεν στάθηκε βέβαια δυνατό μέσα στο ποίημα να πει ανοιχτά το όνομά του, γιατί αυτό θα εξέθετε φοβερά όχι μόνο τον ίδιο αλλά προπάντων την κυβέρνησή του στα μάτια του σουλτάνου, τον οποίον και βρίζει πολύ άσχημα, όπως άλλωστε γενικά τους Τούρκους και τον ισλαμισμό. Σ’ ένα σημείο καταφέρεται μάλιστα επίσης εντονότατα εναντίον του “ρήγα της Γρανάτας”, στους στ. 440-52 (απόσπασμα Δ του Παραρτήματος).

Το γεγονός όμως ότι δεν επιτρεπόταν να ομολογήσει το όνομά του πρέπει να του ήταν δυσάρεστο. Αυτό γίνεται φανερό από τους στ. 1019-26 του ποιήματός του που αποτελούν το απόσπασμα Ε στο Παράρτημα. Υπέθεσα, όπως άλλοι φιλόλογοι πριν¹³, πως πρόκειται για τον *Μανόλη Λιμενίτη* (βλ. άνω), ο οποίος παλαιότερα ήταν γνωστός ως *Έμμ. Γεωργηλλᾶς*¹⁴. Προσπάθησα λοιπόν να βρω ένα ονοματικό στοιχείο (ή και περισσότερα) του Ροδίτη στους στίχους κοντά στο τέλος της *Άλωσεως*, όπου μιλά για τον εαυτό του. Επειδή στον στ. 1019 δεν γράφει “*(απο)σιωπώ το όνομά μου” αλλά “το σκεπάζω και το κρύβω”, το αναζήτησα στα συμφραζόμενα έχοντας υπόψη την ποικιλία των δυνατών τύπων ([*manólis*] ή *Έμμανουήλ*;) και των τότε γραφών (πβ. π.χ. αυτές του χειρογράφου στον στ. 183 του *Θανατικοῦ*¹⁵: *μανόλης λιμενήτης*).

Δεν υπάρχει βέβαια ακροστιχίδα ούτε μεσόστιχο ή τελέστιχο, εντύπωση προκαλούν όμως οι πάρα πολλές διπλές εκφράσεις της περικοπής (στον στ. 1019 δύο φορές “όνομα” καθώς τα συνώνυμα “σκεπάζω” και “κρύβω”, 1021-3 οι δύο τάχα [βλ. κάτω] ελιές στα χέρια του ποιητή, 1024 το “ισόσταθμα, ισόμετρα”, 1025 πάλι “δυὸ σημάδια ... δυὸ χέρια”). Ξεκινώντας

¹³ <Αδαμάντιος Κοραῖς> *Ἄτακτα II*, Παρίσι, 1829, Προλεγόμενα γ’ - στ’, και μερικές φορές στο κύριο μέρος. Émile Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire I*, Παρίσι, 1880, σελ. 169. Jean Psichari, *Essais de grammaire historique néo-grecque*, Παρίσι, I (1886), σελ. 73-4, 114-5 και συχνά, II (1889), σελ. 68-70 και αλλού. Χριστόδουλος Ι. Παπαχριστοδούλου, *Ἱστορία τῆς Ρόδου*, Αθήνα, 1972, σελ. 358. Cobaltina Morrone, “Il problema della paternità della Άλωσις τῆς Κων/πόλεως”, στο *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Napoli XXI* (n.s. IX, 1978-1979), σελ. 199-217.

¹⁴ Το πραγματικό του επώνυμο το αποκατέστησε στον ποιητή ο Arnold F. van Gemert, “*Έμμανουήλ Λιμενίτης καὶ ὄχι Έμμανουήλ Γεωργηλλᾶς*”, στο *Ἀντίχρη. Ἀφιέρωμα στὸν καθ. Σταμάτη Καρατζᾶ*, Αθήνα, 1984, σελ. 111-3. Για το ὅτι το *Γεωργηλλᾶς* (καλύτερα με “δίδυμο” λάμδα, λόγω της ροδίτικης προφοράς του ονόματος με μακρὸ [Π], “fortis”) ἦταν το μικρὸ ὄνομα του πατέρα του, βλ. G. S. Henrich, “*Μανόλης Λιμενίτης τοῦ Γεωργηλλᾶ*” (γερμ.), *Ὀνόματα*, 10 (1986), σελ. 121-30. (Για τον ίδιο λόγο γράφτηκε ἐδὼ στον στ. 986 [απόσπασμα Γ] και το *καβαλλᾶρης* με δύο λ).

¹⁵ Παρισινὸς ἐλλ. κὼδ. 2909 (μη ἀυτόγραφος, φ. 69 r - 90 r), φ. 75 v. Πβ. την ἐκδ. Γεωργίου Ζώρα, *Βασικὴ Βιβλιοθήκη I*, Αθήνα, 1956, σελ. 223-35, συγκεκριμένα 226 (με τη σημερινή ὀρθογράφηση: *Μανόλης Λιμενίτης*).

από το “ὄνομα ... ὄνομά μου” του στ. 1019 ἔλπισα αρχικά να υφίσταται ἐδῶ διπλασιασμένη ἡ πρώτη *συλλαβή*, το [ma], του [manólis] και προσπάθησα να βρω ἄλλες επανάληψεις *συλλαβών* ἐνὸς ονομαστικῆς στοιχείου (ἢ περισσότερων) του υποτιθέμενου ποιητῆ, χωρὶς ὅμως ἀποτελέσματα. Τότε αντικατέστησα τὴν προφανῶς ἐσφαλμένη ἰδέα επανάληψης *συλλαβών* με μιαν ἀπλούστερη ἀρχὴ επανάληψης *γραμμάτων*. Καὶ πράγματι, αὐτὴ στάθηκε ἡ λύση. (Στο Παράρτημα υπογράμμισα τὰ σχετικὰ γράμματα του κειμένου, και για ευκολότερη ἀναγνώριση τὰ σημείωσα και στο περιθώριο βάζοντας κεφαλαῖο για τὴν 1^η ἐμφάνισή τους και μικρὸ για τὴ 2^η.) Μία μικρὴ δυσκολία υπῆρξε ὅμως ἀκόμα: Πού ἦταν τὸ ἓνα ἀπὸ τὰ δύο -v-, τὰ ποῖα χρειάζονται κατὰ τὸ σύστημα αὐτὸ για τὸ [manólis]; Ἡ ἀπάντηση: Το -v πρέπει να συμπληρωθεῖ στο τέλος του “μή” (στ. 1020: “νὰ μή<v> τὸ ξεύρουν οἱ πολλοί, ...”), πβ. π.χ. τον στ. 322 τῆς *Ἀλώσεως*, “Μὴν τοὺς ἀφήσετε λοιπὸν στήν Πόλιν νὰ σταθοῦσιν”. (Αὐτὴ ἡ διόρθωση του παραδομένου κειμένου εἶναι πιθανότατη, γιατί σε χειρόγραφο του 16^{ου} αἰῶνα –ὅπως ακριβῶς και σε πολλὰ χωρία του Παρισινῆς κώδικα 2909– τὸ τελικὸ -v σημειώνεται συχνὰ μόνο με μικρὴ ὀριζόντια γραμμὴ, ἡ ποῖα κατὰ τὴν ἀντιγραφή χανόταν εύκολα)¹⁶.

Κατ’ αὐτὸ τὸν τρόπο φτάνουμε λοιπὸν πράγματι σ’ ἓνα ΜΑΝΟΛΙΣ ΛΙΜΕΝΗΤΗΣ που κρύβεται διπλασιασμένο στους στ. 1019-24. Το -i- του *Μανόλις* μάς ξενίζει βέβαια σήμερα, ἀλλὰ κατὰ τὸν 15^ο αἰῶνα ἡ γραφὴ αὐτὴ ἦταν ἐπίσης δυνατὴ¹⁷. (Το -ήτης το εἶδαμε στο *Θανατικόν*, στ. 183)¹⁸. Τὶ γίνεται ὅμως με τους δύο ἐπόμενους στ. 1025-6 που προφανῶς και αὐτοὶ ἀνήκουν ἀκόμα στο ἴδιο μέρος του θρήνου; Υποτίθεται ὅτι, καθὼς ἡ πρώτη ἐμφάνιση τῆς λέξης “ὄνομα” στον στ. 1019 ἀποτελεῖ τὴ “λέξη-σήμα” για τὴν ἐναρξὴ του παιχνιδιῆς, ἔτσι τὸ “ὄνομά Μ(‘)ΟΥ” του 1026 μπορεῖ να σημαδεύει τὸ τέλος τῆς. Χρειάστηκε ὅμως καιρός για να καταλάβω ὅτι προσθέτοντας στο κρυμμένο ονοματεπώνυμο ἀκόμη ἓνα μικρὸ φιλικὸ “ΣΟΥ” (ὡς ἀποστροφή του ποιητῆ προς τον “εἰδήμονα” ἀναγνώστη του) συμπεριλαμβάνουμε στο ὅλο χωρίο τῆς ἀπόκρυψης και τους δύο τελευταίους στίχους του ἀποσπάσματος Ε. Ἡ συμπλήρωση αὐτὴ συνεπάγεται βέβαια τὸ να ἐνσωματωθῶν στο ἀποκρυπτικὸ χωρίο ἐπίσης τὰ δύο ὀμικρον του πρώτου “ὄνομα” (στ. 1019) ὡς ἀπαραίτητο ὀριστικὸ *ἄρθρο* σὴν πλήρη πια λύση “Ο ΜΑΝΟΛΙΣ ΛΙΜΕΝΗΤΗΣ ΣΟΥ”. (Πιθανότατα ἄλλωστε τὸ [mu] στο 1026 τὸ ἤθελε ο ποιητὴς διφορούμενο, ἐφόσον εἶναι δυνατό να ἐκληφθεῖ τόσοσ ὡς ἀντωνυμία *μόνο*, “μου”, ὅσο και ὡς ἀντωνυμία ± *ἀρνηση*, “μ’ οὐ”). Ὁ Λιμενίτης θα ἐννοεῖ λοιπὸν ἐδῶ:

¹⁶ Ἄλλωστε ἤδη ο μητρικὸς ομιλητὴς Γ. Χατζιδάκις ἔγραψε στο χωρίο αὐτὸ “μήν”: Georgios N. Hatzidakis, “Ist Georgillas der Verfasser des Gedichtes von der Eroberung Konstantinopels?”, *B.Z.*, 3 (1894), σελ. 581-98, εἰδικὰ 583.

¹⁷ Erich Trapp, H. V. Beyer, R. Walther και ἄλλοι, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Βιέννη, 1976-96, ἀρ. 17937, 19532 και 21513.

¹⁸ Μπορεῖ κανεῖς μεν να βγάλει ἀπὸ τὴν *Ἄλωσι* και τὸ “κανονικὸ” *Λιμενίτης* – τότε τὰ σχετικὰ γράμματα των στ. 1022-4 ἔχουν ὡς ἐξῆς:

“... δακτύλιν	Ι
καὶ εἰς τὴν χέραν πὴν ζαρβὴν ἄλλην ἐλαίαν πάλιν,	Ἰ Τ τ Η η
ἰσόσταθμα...”	Σ ς

τον λόγο, για τον οποίον ὅμως προτιμῶ τὸ *Λιμενίτης*, θα τον ἐκθέσω ἀμέσως, σὴν ἐπόμενη παράγραφο.

“Γράφω το όνομά μου και δεν το γράφω”).

Ο στιχουργός μας ήταν άλλωστε πολύ επιδέξιος και καλόγουστος ως προς την “οικονομία” του αποκρυπτικού του παιχνιδιού: Κατόρθωσε να κλείσει με τις επαναλήψεις των τελικών -ς και των δύο ονοματικών του στοιχείων τόσο δύο στίχους (1020: *Μανόλις*, 1024: *Λιμενήτης*) όσο και δύο προτάσεις. Αυτό το συμπέρασμα –που δεν το θεωρώ απλή σύμπτωση– εξάγεται όμως μόνο με την προτίμηση της γραφής *Λιμενήτης* (απέναντι στην *-ίτης*, βλ. σημ. 18).

Ευχαριστώ τον Ακαδημαϊκό κ. Αθανάσιο Καμπύλη για την καλοσύνη του να μου ανακοινώσει ευφύες εύρημά του σχετικό με τους στ. 1023-4: Η “έλαια” στη μέση της *αριστερής παλάμης* θα συμβολίζει το επίσης στρογγυλό *κεντρικό* γράμμα *όμικρον* του MAN-Ο-ΛΙΣ – όταν εκφέρουμε κατά φυσικό τρόπο το ονοματεπώνυμο, το βαφτιστικό λέγεται πρώτο και γράφεται *αριστερά*. Προσθέτω τώρα κατ’ αναλογίαν της ωραίας σκέψης του δασκάλου μου πως η άλλη “έλαια”, των στ. 1021-2, αυτή τάχα του *δεξιού μικρού δάχτυλου*, θα σημαίνει το όμικρον του *εγκλιπτικού* ΣΟΥ, δηλ. του δευτερεύοντος στοιχείου του *δεξιά* γραμμένου επωνύμου ΛΙΜΕΝΗΤΗΣ. (Έτσι με τα άλλα τέσσερα *δάχτυλα του δεξιού χεριού* πιθανόν να εννοούνται οι ισάριθμες *συλλαβές* ΛΙ-ΜΕ-ΝΗ-ΤΗΣ του προηγούμενου κυρίως επωνύμου.) Δεν είμαστε λοιπόν υποχρεωμένοι να πάρουμε κατά λέξιν την κουβέντα του ποιητή για τις δήθεν *ελιές* του – μπορεί κάλλιστα να πρόκειται για λογοτεχνικό τέχνασμα.

Συγκεφαλαιώνω τις αρχές αυτού του συστήματος απόκρυψης του ονόματος ενός ποιητή, το οποίο προτείνω να ονομαστεί *κρυπτοσφραγίδα*, από τον όρο *σφραγίδα* που χρησιμεύει –όπως είναι γνωστό– για την *ανοιχτή* δήλωση του ονόματος (και όχι σπάνια και της πατρίδας) του ποιητή, συχνά στο τέλος του κειμένου:

α) Διαπιστώνουμε το 1^ο γράμμα του ονόματος του υποτιθέμενου στιχουργού κατά την 1^η εμφάνισή του στον 1^ο στίχο δεδομένου ποιήματος ή μέρους του·

β) προχωρούμε ως τη 2^η εμφάνιση αυτού του 1^{ου} γράμματος (τυχόν 3^η, 4^η κτλ. εμφάνιση του ίδιου γράμματος είναι αμελητέα)·

γ) επαναλαμβάνουμε τα βήματα α) και β) για τα άλλα γράμματα του ονόματος -το τελικό γράμμα πρέπει να κάνει τη 2^η εμφάνισή του στον τελευταίο στίχο. Είναι όμως και δυνατό κάποιος στίχος να μην περιέχει καθόλου γράμματα του ονόματος του δημιουργού του· αυτό γινόταν ιδίως στο *δίστιχο*, το οποίο θεωρούνταν μονάδα ενός στίχου (ένα παράδειγμα στο απόσπασμα ΣΤ του Παραρτήματος, στ. 24).

Φυσικά οι αποστάσεις ανάμεσα στα σχετικά γράμματα δεν επιτρέπεται να είναι πολύ μεγάλες. Βρήκα μετά την περίπτωση της *Άλώσεως* πάμπολλες τέτοιες κρυπτοσφραγίδες σε άλλα ελληνικά ποιητικά κείμενα (μεταξύ τους και μία στην επώνυμη *Βελισαριάδα* του Λιμενίτη, στ. 832-9: Ο ΜΑΝΟΛΙΣ ΣΟΥ)· συχνά αντί του ονόματος του στιχουργού εμφανίζεται και το πατριδωνυμικό του. Το πράγματι εκτεταμένο υλικό που συγκέντρωσα ως τώρα δείχνει καθαρά πως ο αριθμός των στίχων, οι οποίοι περιέχουν τα γράμματα του ονόματος ή του εθνικού, δεν επιτρέπεται να είναι μεγαλύτερος από τον αριθμό των ίδιων των γραμμάτων.

Κάποια νύξη ότι ο Λιμενίτης δεν θα έχει *εφεύρει* το σύστημα της κρυπτοσφραγίδας

διέβλεψα στον στ. 1020: “νά μῆ<ν> τὸ ξεύρουν οἱ πολλοί, τίς ὁ τὰ τοιαῦτα γράφας”. Δεν υποδηλώνεται ἔτσι πῶς ορισμένοι ὀλίγοι θα ἦταν σε θέση να καταλάβουν την ἀπόκρυψη, αυτοὶ που γνώριζαν το σύστημά της; Αυτό με ὠθήσε να ψάξω σε πολλά ποιήματα, πρώτα στην *Παλατινὴ Ἀνθολογία* (εκεῖ μάλιστα με ἀπίθανη ἐπιτυχία) – ὕλη για κάμποσα ἄρθρα ἢ μάλλον ἓνα βιβλίο.

Ενῶ οι κρυπτοσφραγίδες που αναφέρθηκαν ὡς ἐδῶ μπορούν να ονομαστούν “κατιούσες”, στην περαιτέρω ἔρευνα προέκυψε και μεγάλος ἀριθμὸς “ανιουσῶν” κρυπτοσφραγίδων, οι οποίες δηλ. ἀρχίζουν ἀπὸ το τέλος του σχετικῆς κειμένου και προχωροῦν ἀντίστροφα προς την ἀρχή του.

Μίαν ἀπὸ τις ἀρχαιότερες περιπτώσεις ποιητῶν, οι οποίοι χρησιμοποίησαν αὐτὸ το σύστημα, ἀποτελεῖ ἤδη ο *Θεόγνης*: Διαπίστῶσα μάλιστα κρυπτοσφραγίδες στο σύνολο των ἐλεγειακῶν του διστίχων, ἀπὸ την ἀρχή του Α΄ ὡς το τέλος του Β΄ βιβλίου! Εναλλάσσονται τμήματα με *κατιούσες* και με *ανιουσές* κρυπτοσφραγίδες, πότε “Ο ΘΕΟΓΝΙΣ”, πότε “Ο ΜΕΓΑΡΕΥΣ”, ἐν μέρει μαζί με το “σου”, το οποίο ἔχει και τον ἐπικό τύπο “σεῖο” ὄνομα και ἐθνικό ἐμφανίζονται ἢ στην ονομαστική ἢ στη γενική. Ὡς τελευταῖο ἀπόσπασμα (ΣΤ) του Παραρτήματος δίνω μόνο τους στ. 19-30 του Α΄ βιβλίου, με *ανιούσα* κρυπτοσφραγίδα: “Ο ΜΕΓΑΡΕΥΣ ΣΕΙΟ” (τα 13 x 2 γράμματα του ἐθνικοῦ σε 12 στίχους). Εκεί ο Θεόγνης μιλά για τὴ “σφρηγίδα” του (στ. 19), και μ’ αὐτὸ κατὰ τὴ γνώμη μου δεν ἐννοεῖ ἄλλο ἀπὸ τὴν *κρυπτοσφραγίδα*.

Πιστεύω λοιπὸν ὅτι με τὴ βοήθεια τῆς *κρυπτοσφραγίδας* ἔχει λυθεῖ ἐπιτέλους το ζήτημα τῆς πατρότητας¹⁹ τῆς *Ἀλώσεως Κωνσταντινουπόλεως*: Πρόκειται για το τρίτο ποίημα του Ροδίτη *Μανόλη Λιμενίτη*, γιου του *Γεωργηλλᾶ*.

Το ὅτι το σύστημα τῆς *κρυπτοσφραγίδας* ἔχει και ἄλλες πολλές ἐνδιαφέρουσες ἐπιπτώσεις στην ἐλληνική φιλολογία, ἰδίως ὅτι θα μας βοηθᾶ σε ἐνῆριθμα προβλήματα πατρότητας ἢ γνησιότητας, ἐλπίζω να δείξουν μελλοντικές²⁰ ἐργασίες.

Θέλω να ευχαριστήσω και ἀποδώ τὴ συνάδελφο Παρασκευὴ Κοτζιά, Α.Π.Θ., για βελτιώσεις στη γλωσσική διατύπωση αὐτοῦ του κειμένου.

¹⁹ Ενῶ στη σημ. 13 δόθηκαν οι βιβλιογραφικὲς ἐνδείξεις των παλαιότερων *υποστηρικτῶν* τῆς πατρότητας του “Γεωργηλλᾶ”, δηλ. Λιμενίτη, ἀς ἀκολουθήσουν ἀκόμη, παρ’ ὅλο που ἐδῶ δεν θα υπήρχε ἀρκετὸς χώρος για τις σχετικὲς συζητήσεις, τα ὀνόματα ἐκείνων των φιλολόγων που στράφηκαν *ἐναντίον* τῆς πατρότητας του Ροδίτη ποιητῆ: Adolf Ellissen (βλ. σημ. 2 α), σελ. 12 κεξ. - Émile Egger, *L’Hellénisme en France* 1 (1869), σελ. 439, σημ. - Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Μόναχο, ¹1897, σελ. 839-40. - Georgios N. Hatzidakis (βλ. σημ. 16). - Spyridon P. Lambros, “Der Codex des Gedichtes über die Eroberung von Konstantinopel”, *B.Z.* 9 (1900), σελ. 161-9, κυρίως 161. - Γεώργιος Ζώρας (βλ. σημ. 2 δ), σελ. 37. - Börje Knös, *L’histoire de la littérature néo-grecque*, Στοκχόλμη/Göteborg/Οσνᾶλα 1962, σελ. 165-6, και ο ἴδιος, “Autour du poème Ἀλώσις Κωνσταντινουπόλεως”, *Ἑλληνικά* 20 (1967), σελ. 311-37. - Λίνος Πολίτης, *Ποιητικὴ Ἀνθολογία Β΄*, Αθ., ¹1977, σελ. 153. - Hans-Georg Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, Μόναχο, 1971, σελ. 164. - Armin Hohlweg, *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, Μόναχο/Ζυρίχη, 3^η ἐκδ. 1982, σελ. 228.

²⁰ Δύο σχετικὰ μου ἄρθρα τυπώθηκαν ἤδη: α) “Ο Κορνάρος ποιητῆς και τῆς *Θυσίας* – ἡ μαρτυρία των κρυπτοσφραγίδων”, Πρακτικά Β΄ Ευρωπαϊκοῦ Συνεδρίου Νεοελλ. Σπουδῶν, (Ρέθυμνο, 10-12 Μαΐου 2002), τόμ. Ι, σελ. 85-94, Αθήνα, 2004 και β) “Die Kryptosphragis bei einigen byzantinischen Dichtern”, στο *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie*, Wiesbaden, 2005, σελ. 649-61.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Χωρία που συζητούνται στο άρθρο “Ποιος έγραψε το ποίημα Άλωσις Κων/πόλεως;” (τα χωρία Α΄ - Ε΄, Άλωσις Κων/πόλεως, με βάση την έκδοση Γ. Ζώρα, BB 1, 177-97)

- A.** Λοιπόν, αν τὸν αφήσετε μόνον καὶ δύο χρόνους
εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν νὰ περιηνασάνη,
463 ὁμνέω σας εἰς τὸν Θεόν, ὅλους μάς θέλει φάγει.
- B.** Εἰ δέ, αν τὸν αφήσετε νὰ περιηνασάνη,
νὰ κάμη λιγοστὸν καιρὸν ἄχρι καὶ χρόνους δύο,
ὁμνέω σας εἰς τὸν Θεόν, κι ὅλοι πιστεῦσατέ μοι,
960 ν' ἀγανακτήσετε πολλὰ ἐπάνω εἰς τὴν χρείαν.
- Γ.** Τοῦτο σᾶς λέγω ἀληθινά, πιστεῦσατε τὸν λόγον,
965 ὅτι τοῦ νὰ περάσετε τὸν Ντουναβην ἐδώθεν,
τῆς Δύσης^{21*} οἱ χριστιανοὶ εἰς μιὰν νὰ προσκυνήσουν.
Τοῦτο σᾶς λέγω, αὐθέντες μου, ἀλλοῦ μὴ πέση ὁ νοῦς σας,
τὸ πέραμά σας νὰ γενῆ μέσον τοῦ Μεντοβόρου,
νὰ ἴθετε τὸν Ὀβόμπριδον, περάσετε τὰ Σκόπια,
970 ἔχετε δὲ καὶ Καστοριὰν καὶ ὄλην τὴν Ἀχρίδα,
ἔχετε δὲ τὴν Βουλγαριὰν καὶ τὴν Ἀρβανιτιὰν.
Οἱ Βλάχοι οἱ ἀνδρικότατοι μετὰ Μποσνί<ων> καὶ ἄλλων,
ἢ Σαλονίκη πάραυτα ἔνι προσκυνημένοι,
αἱ Σέρρες, τὸ Δεμότοιχον, ἢ Βέργοια καὶ τὰ Σέρβια,
975 τὸ νὰ ἰδοῦσι τὸν σταυρὸν, ὅλα σᾶς προσκυνοῦσιν·
τοῦ Στίνι ὁ τόπος πάραυτα, ὁ Γρεβενὸς στὴν ὄραν
νὰ προσκυνήσουν τὸν σταυρὸν χωρὶς τινος ἐμπόδου·
τὰ Τρίκαλα μετὰ τὴν Βλαχίαν, Λάρισος καὶ Φανάρι,
τὰ Φέρσαλα, ὁ Δομοκός, Ζητούνι, Λιβαδεῖα,
980 τὸ νὰ ἰδοῦσι τὸν σταυρὸν, στὴν ὄραν προσκυνοῦσιν·
Ἑλλάδα, Πάτρα, Ἄγραφα, Βελούχιν καὶ Πρ<ω>τόλιο,
Ἀθήνα, Θήβα, Μέγαρο, Σάλων', ἀφ' τ' ἄλλα ὅλα,
Ἄρτα καὶ τὰ Γιάννινα, ὅλον τὸ Δεσποτάτον,
τὴν ὄραν ἔνι στὸν σταυρὸν τὰ χέρια των δεμένα.
985 Ἦξεῦρετε, αὐθέντες μου, τὲς χώρες ὅπου εἶπα
ὅλες τὲς εἶδα, ἐπάτησα πεζὸς καὶ καβαλλάρης·
διὰ τοῦτο τὲς ἐσύνθεσα μετὰ θρῆνον διὰ στίχου,
διὰ τοῦτο ταῦτα ἔγραψα καὶ ἀνεσκέπασά τα,
νὰ τὰ διαβάση ὁπῶχει νοῦ καὶ νὰ μετρᾷ τὰ πάντα.

^{21*} Δύση: ἐδῶ τα “δυτικά”, δηλ. ευρωπαϊκά μέρη της Βυζαντινῆς καὶ ἔπειτα τῆς Οθωμανικῆς Αυτοκρατορίας (Ροῦμελη), ἀντίθετα πρὸς τὴν Ανατολή, Μικρασία.

Δ.

- 440 καὶ μετ' αὐτοὺς καὶ ὁ εὐγενὴς ὁ ρήγας τῆς *Γρανάτας*...
 Ἄμμῃ καὶ αὐτὸν ἀφήσετε^{22**} τὸν ἀσεβὴν τὸν σκύλον
 καὶ οὐδὲν τὸν ξεριζώσετε** πάραυτα διαχρήμα.
 Σιγοπατῶ καὶ ἀφήνω τα κι ἐσεῖς νὰ τὸ εὐρήητε·
 ὅτι βλέπω κι ἐπήδησε κι ἔκατσε κι εἰς τὴν Δύσιν,
 445 ὡς πάρδος λεοντόπαρδος, ὡς λέων πεινασμένος,
 καὶ τρώγει σας τὴν σάρκαν σας καὶ πίνει σας τὸ αἷμα,
 ὡσὰν γλυκὸν μαγεῖρευμα καὶ δίχα θέλημά σας.
 Κι ἔδε κρίμα τὸ κάμνετε, καὶ ὡς πότε νὰ ἴναι οὕτως,
 νὰ κάθεται στὸν τόπον σας, νὰ τρώ' τὰ σωτικά σας;
 450 Ὅμως ὁ Θεὸς ὁ δυνατὸς νὰ σᾶς ἐγκαρδιώσῃ,
 νὰ ποίσετε ὁμόνοιαν εἰς μιὰν καρδιὰν οἱ ὅλοι
 καὶ νὰ τὸν ξεριζώσετε παντάπαν ἀφ' τὸν κόσμον.

Ε.

- Τώρα σκεπάζω τ' ὄνομα καὶ κρύβω τ' ὄνομά μου —> Ο ο Μ μ Α
 1020 νὰ μῆ<ν> τὸ ξεύρουγ οἱ πολλοί, τίς ὁ τὰ τοιαῦτα γράμας. α Ν ν Ο ο Λ λ Ι ι Σ σ·
 Ἄλλ' ὅμως νὰ γινώσκετε: Ἐλαίαν ἔχει μαύρην Λ λ Ι ι Μ
 ὀπού ἔγραψε τὸ ποίημα εἰς δεξιὸν μικρὸν δακτύλιν μ Ε ε Ν ν
 καὶ εἰς τὴν χέραν τὴν ζαββὴν ἄλλην ἐλαίαν ἅλιν, Η η
 ἰσόσταθμα, ἰσόμετρα, στήν μέσσην τῆς παλάμης. Τ τ Η η Σ σ·
 1025 Αὐτὰ τὰ δυὸ σημάδια ἔχει στὰ δυὸ τοῦ χέρια. Σ σ Ο ο Υ
 Τὸ ὄνομά Μ(·)ΟΥ γράφω το διὰ τίποτες ποῦ ξεύρω. υ.

ΣΤ. Θεόγνιδος *Ἐλεγείων* Α' 19-30, κατὰ τὴ 2^η ἐκδοσὴ D. Young, Λιψία 1971
 (με *ανιούσα* κρυπτοσφραγίδα):

- Κύρνε, σοφιζομένοι μὲν ἐμοὶ *σφρηγῆς* ἐπικείσθω .ο
 20 τοῖσδ' ἔπεσιν, λήσει δ' οὔποτε κλεπτόμενα, Ο ι Ι
 οὐδέ τις ἀλλάξει κάκιον τοῦσθλοῦ παρεόντος· ε Ε ε Σ
 ὦδε δὲ πᾶς τις ἔρει· “Θεὸγνιδός ἐστιν ἔπη ·σ Σ υ
 τοῦ Μεγαρέως· πάντας δὲ κατ' ἀνθρώπους ὀνομαστός”. Υ ε Ε ρ
 ἀστοῖσιν δ' οὔπω πᾶσιν ἀδεῖν δύναμαι -
 25 οὐδὲν θαυμαστόν, Πολυπαῖδη· οὐδὲ γὰρ ὁ Ζεὺς Ρ
 οὔθ' ὕον πάντεσσ' ἀνδάνει οὔτ' ἀνέχων. α Α
 σοὶ δ' ἐγὼ εἶ φρονέων ὑποθήσομαι, οἷά περ αὐτός, γ
 Κύρνη, ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν παῖς ἔτ' ἐὼν ἔμαθον· Γ
 πέπυσο, μηδ' αἰσχροῖσιν ἐπ' ἔργμασι μηδ' ἀδικοῖσιν ε Ε
 30 τιμὰς μηδ' ἀρετὰς ἔλκεο μηδ' ἄφενος. μ Μ · Λ ο Ο

^{22**} Οριστικές αορίστου = ἀφήσατε, ξεριζώσατε.

DZHAMILYA RAMAZANOVA

Ινστιτούτο της Παγκόσμιας Ιστορίας της Ρωσικής Ακαδημίας

Το έργο των Λειχουδών για την Άλωση της Κωνσταντινουπόλεως

Το έργο, για το οποίο θα γίνει λόγος, ανήκει στους αδελφούς Ιωαννίκιο (1633-1717) και Σωφρόνιο (1652-1730) Λειχουδες και ονομάζεται “Θρήνος της αγίας του Χριστού ανατολικής εκκλησίας”. Στην βιβλιογραφία οι Λειχουδες είναι γνωστοί χάρη στην διαφωτιστική, αντιρρητική και συγγραφική τους δραστηριότητα.

Οι Λειχουδες προέρχονται από την Κεφαλονιά. Μετά την στοιχειώδη εκπαίδευση στην πατρίδα τους, οι δύο αδελφοί, σύμφωνα με την αυτοβιογραφία τους, έφυγαν για την Βενετία, στον περίφημο διδάσκαλο Γεράσιμο Βλάχο. Το 1670 τελείωσαν την ανώτατη εκπαίδευσή τους στο Ελληνικό Κολλέγιο του Αρσείου Καλλούδη, στο Πανεπιστήμιο της Πάδοβας. Γυρίζοντας από την Ιταλία, διδάσκουν περισσότερο από δέκα χρόνια σε διάφορα σχολεία του ελληνικού κόσμου και μερικές φορές παίρνουν μέρος σε θεολογικές διαμάχες. Όλο αυτό επηρέασε πολύ τη δραστηριότητά τους στη Μόσχα. Εξαιρετική υπηρεσία των Λειχουδών είναι η ίδρυση στη Μόσχα το 1685 του πρώτου εκπαιδευτικού ανώτατου ιδρύματος της Ρωσσίας της Σλαβο-Γραικο-λατινικής Ακαδημίας.

Η κληρονομία των Λειχουδών σώθηκε με τη μορφή πολυάριθμων χειρογράφων που εμπεριέχουν τα εγχειρίδιά τους, θεολογικά έργα, πανηγυρικούς λόγους και τα λοιπά. Η έρευνά της πραγματοποιείται επί 150 χρόνια στα έργα του Σ. Σμιρνόφ, Μ. Σμεντσόβσκι, Δ. Γιαλαμά, Μπ. Φόνκιτς και άλλων. Μέχρι τώρα όμως δεν προσέλκυσε την προσοχή των μελετητών ένα μικρό κείμενο των Λειχουδών, στο οποίο και αφιερώνεται η ανακοίνωσή μας.

Το χειρόγραφο, στο οποίο βρίσκεται το κείμενο αυτό, σώζεται στη Βιβλιοθήκη της Ρωσικής Ακαδημίας επιστημών στην Αγία Πετρούπολη, στη συλλογή του Μεγάλου Πέτρου (BAN. Π.Ι. Β. 141)¹.

Στον τίτλο του “Θρήνου” δεν αναφέρεται το όνομα του συγγραφέα του. Αποκαλύπτεται μόνο από το κείμενο και μάλιστα από την προσφώνηση προς τον Μεγάλο Πέτρο: “Είμαστε

¹ Για τις παραπομπές βλ. στην περιγραφή αυτής της συλλογής της Βιβλιοθήκης της Ακαδημίας επιστημών: *Ιστορικό δοκίμιο και ανασκόπηση των συλλογών του Τμήματος χειρογράφων της Βιβλιοθήκης της Ακαδημίας επιστημών. Ι. ΧVΙΙΙ αι. Μόσχα-Λένινγκραντ, 1956, σελ. 419 (στα ρωσικά) Κατάλογος του Τμήματος χειρογράφων της ΒΑΕ της ΕΣΣΔ. Ιστορικές συλλογές 18ου-19ου αι. Τ.3,3, Λένινγκραντ, 1971, σελ. 136-137 (στα ρωσικά) Η Βιβλιοθήκη του Πέτρου Ι, Λένινγκραντ, 1978, σελ. 33 (στα ρωσικά).*

μετά την βυζαντινή άλωση κεφαλίνης, ευχέτες της βασιλείας σου Λειχούδες...” (φ. 3). Αν κρίνουμε από το ίδιο το κείμενο, μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι συντάκτες του είναι και οι δυο αδελφοί. Η πατρότητα συλλογικού τύπου είναι χαρακτηριστική στα έργα των Λειχουδών, ένα μεγάλο μέρος των κειμένων τους φέρει τα ονόματα και του Ιωαννικίου και του Σωφρονίου. Σε μερικές όμως περιπτώσεις η έρευνα των έργων τους μας επιτρέπει να καθορίσουμε το όνομα του συγγραφέα και να αποδώσουμε την πατρότητα σε ένα και μοναδικό αδελφό. Για παράδειγμα μπορούμε να αναφέρουμε το έργο “Πνευματικόν Εγχειρίδιον”, που έχει τα ονόματα και των δυο αδελφών, αλλά στην πραγματικότητα είναι γραμμένο από τον Σωφρόνιο². Κατά πάσα πιθανότητα, ο “Θρήνος” των Λειχουδών μας δείχνει μια παρόμοια περίπτωση που επιβεβαιώνεται από την κωδικολογική και παλαιογραφική έρευνα του χειρογράφου, όπως επίσης και από τη μελέτη του κειμένου.

Πρώτ’ απ’ όλα, η διευκρίνιση του ονόματος του συγγραφέα είναι στενά συνδεδεμένη με την χρονολόγηση του έργου. Στο ίδιο το κείμενο δεν βρίσκεται καμμία χρονολογία, αλλά μπορούμε να καταλήξουμε στο κατάλληλο συμπέρασμα με βάση την έρευνα του περιεχομένου του, τον προσδιορισμό του σκοπού του, όπως επίσης και την κωδικολογική μελέτη του χειρογράφου.

Το έργο απευθύνεται άμεσα προς τον Μεγάλο Πέτρο με την παράκληση να ελευθερώσει την Κωνσταντινούπολη από τους Αγαρηνούς. Αυτό μπορεί να είναι συνδεδεμένο με μία από τις δύο εκστρατείες του Πέτρου εναντίον των Τούρκων, με την εκστρατεία στο Αζόβ το 1694-1696, ή με την εκστρατεία του Προύθου το 1711. Η μελέτη της βιογραφίας των Λειχουδών, της ζωής τους στη Μόσχα μας επιτρέπει να αμφιβάλουμε ότι ήταν δυνατό να γράψουν ένα παρόμοιο κείμενο στα μέσα της δεκαετίας του 1690, όταν οι Λειχούδες απομακρύνθηκαν από την Ακαδημία και στην ουσία έπεσαν σε δυσμένεια. Κατά τη γνώμη μας είναι πιο πιθανό να κατατάξουμε το “Θρήνο” στην πρώτη δεκαετία του 18^{ου} αιώνα και να το συνδέσουμε με προσεχείς πολεμικές επιχειρήσεις της Ρωσίας κατά της Τουρκίας, με την Εκστρατεία του Προύθου, η προπαρασκευή της οποίας είχε αρχίσει πριν τουλάχιστον μερικά χρόνια: στα τέλη του 1709 πραγματοποιήθηκε συμμαχία κατά των Τούρκων με τον οσποδάρο της Βαλαχίας Μπραγκοβάνο, ενώ το Μάιο του 1710 στη Μόσχα ήρθε ο Μπογδάν Ποπόβιτς, αντιπρόσωπος των Σέρβων της Αυστρίας, για να ζητήσει βοήθεια από τον Ρώσο βασιλέα.

Η πιθανή αλλαγή κατεύθυνσης των στρατιωτικών σχεδίων του Μεγάλου Πέτρου –από το βορρά στο νότο– ήταν ίσως γνωστή μερικά χρόνια πριν την εκστρατεία και προέτρεψε τους Λειχούδες να απευθυνθούν προς τον Ρώσο τσάρο με την παράκληση “να διώξει από την βασιλεύουσα πόλη τα ακάθαρτα κτήνη”, την παράκληση που την παρουσίασαν στο έργο αυτό. Οι ελπίδες των Λειχουδών ήταν βασισμένες στις επιτυχείς πολεμικές επιχειρήσεις του Πέτρου στο Βόρειο πόλεμο κατά του ρήγα της

² Το “Πνευματικόν Εγχειρίδιον” επιγράφεται με τα ονόματα των δυο αδελφών, γεγονός που από τα μέσα του 19ου αι. προκαλεί αμφιβολίες.

Σουηδίας. Έτσι λοιπόν μπορούμε να προϋποθέσουμε ότι η χρονολογία συγγραφής αυτού του έργου των Λειχουδών τοποθετείται μεταξύ των ετών 1709-1711.

Άγνωστος είναι και ο τόπος της γραφής του “Θρήνου”, αλλά πρέπει να σημειώσουμε ότι ο συγγραφέας ήταν αναμφίβολα γνώστης των συμβάντων και επομένως έπρεπε να βρισκόταν στη Μόσχα ή στην Πετρούπολη. Εκείνη την στιγμή μόνο ένας από τους αδελφούς Λειχούδη –ο Σωφρόνιος– ζούσε στη Μόσχα, όπου γύρισε από το Νόβγοροντ στα τέλη του 1707. Ο Ιωαννίκιος συνέχιζε τη δραστηριότητά του στο σχολείο του Νόβγοροντ μέχρι το 1716. Συνεπώς μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο “Θρήνος” γράφτηκε στη Μόσχα και ότι συντάκτης του είναι ο Σωφρόνιος Λειχούδης.

Τις υποθέσεις μας σχετικά με την χρονολόγηση και την τοποθέτηση του έργου, βασισμένες στην έρευνα του κειμένου του, τις επιβεβαιώνει η μελέτη του ίδιου του χειρογράφου της Πετρούπολης. Το χειρόγραφο έχει 6 φύλλα, στα 3 από τα οποία (2-4v) βρίσκεται το κείμενο που μας ενδιαφέρει. Το υδατόσημο του χαρτιού “Εμβλημα του Άμστερνταμ” (Διάνοβα 380) χρονολογείται 1709 και 1711³. Ο γραφέας είναι άγνωστος, αλλά ο γραφικός του χαρακτήρας πιστοποιεί την ομοιότητά του με την “σχολή” του Ευφυμίου, ιερομονάχου της μονής Τσουντοβ στη Μόσχα.

Πρέπει να σταθούμε ειδικά στο είδος του έργου. Οι μονωδίες, θρήνοι για την Άλωση της Κωνσταντινούπολης παίρνουν στη μεταβυζαντινή λογοτεχνία μια ιδιαίτερη θέση. Ένα από τα πιο γνωστά έργα του είδους αυτού είναι η Μονωδία του Ιωάννη Ευγενικού, μάρτυρα αυτών των τραγικών γεγονότων⁴. Την πιο μεγάλη διάδοση την λαμβάνει το θέμα αυτό στα τέλη του 15^{ου} - τον 16^ο αιώνα. Για τον 18^ο αιώνα ένα κείμενο τέτοιου είδους είναι σπανιότατη περίπτωση. Έργα που υπάρχουν στην λογοτεχνία με αυτές τις ονομασίες, όπως οι “Θρήνοι”, πρέπει να έχουν τις δικές τους ορισμένες ιδιομορφίες του είδους. Εν τούτοις, ο “Θρήνος” των Λειχουδών δεν ανταποκρίνεται απόλυτα στις κανονικές αντιλήψεις για αυτό το είδος των κειμένων.

Το περιεχόμενο του “Θρήνου” του Σωφρονίου δομείται με βάση την ερμηνεία της προφητείας που υπάρχει στον τάφο του Μεγάλου Κωνσταντίνου στην Αγία Σοφία, που δόθηκε από τον πατριάρχη Γεννάδιο Σχολάριο. Στο πρώτο μέρος του έργου οι Λειχούδες θρηνούν για την κατάσταση της χριστιανοσύνης, πράγμα που ανταποκρίνεται στο είδος των θρήνων, ωστόσο, στη συνέχεια, βασιζόμενοι στην ερμηνεία του Σχολαρίου καλούν τον Μεγάλο Πέτρο να ελευθερώσει την Κωνσταντινούπολη από τους Τούρκους. Βλέπουν στο πρόσωπο του Μεγάλου Πετρου τον μελλοντικό νικητή των μουσουλμάνων και υποθέτουν ότι ειδικά με αυτόν σχετίζεται η προφητεία για την απελευθέρωση της Κωνσταντινούπολης.

³ Βλ.: T. V. Dianova, *Υδατόσημα του 17ου-18ου αι.* “Εμβλημα του Άμστερνταμ”, № 380 (1709, 1711).

⁴ Για την “Μονωδία” του Ιωάννη Ευγενικού βλ.: B. L. Fonkitch, *Ιωάννης ο Ευγενικός και η “Μονωδία για την Άλωση της Κωνσταντινούπολεως”* – “Βυζάντιο μεταξύ της Δύσεως και της Ανατολής”, SPb., 1999, σελ. 270-292 (στα ρωσικά).

Στο έργο των Λειχουδών απουσιάζουν τα στοιχεία του είδους των θρήνων, ενώ μερικά από αυτά συναντώνται μόνο εν μέρει. Ουσιαστικά, το έργο αυτό αν και φέρει την ονομασία του θρήνου, δεν εντάσσεται σ' αυτό το είδος.

Δεν είναι δυνατόν να εντοπίσουμε με απόλυτη ακρίβεια τις πηγές του “Θρήνου” των Λειχουδών, μπορούμε ωστόσο να υποθέσουμε, ότι θα μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν ύστερες χρονογραφίες, όπως αυτές του Ψευδοδωροθέου και του Ματθαίου Κιγάλα. Είναι γνωστό ότι η χρονογραφία του Ψευδοδωροθέου, που ήταν ευρύτατα διαδεδομένη και ιδιαίτερα δημοφιλής, εκδόθηκε για πρώτη φορά στη Βενετία το 1631 και στη συνέχεια επανεκδόθηκε πολλές φορές: είναι γνωστές εννέα εκδόσεις της κατά τον 17^ο αιώνα. Ένα από τα αντίτυπα της χρονογραφίας αυτής, που βρίσκεται σήμερα στη Μόσχα, ανήκε στο μοναχό Ευθύμιο, και επομένως ήταν προσβάσιμη στους Λειχούδες. Όσον αφορά τη χρονογραφία του Ματθαίου Κιγάλα, από τα έγγραφα της υπηρεσίας εξωτερικών της παλαιάς Ρωσίας, γνωρίζουμε ότι ένα από τα αντίτυπά της ανήκε στους ίδιους τους Λειχούδες. Στις τελευταίες σελίδες των δυο αυτών έργων υπάρχει το κείμενο της ερμηνείας της προφητείας του τάφου του Μεγάλου Κωνσταντίνου στην Αγία Σοφία, που αποτέλεσε την πηγή του “Θρήνου” των Λειχουδών. Η περαιτέρω έρευνα του εντοπισμού των πηγών του έργου αυτού παραμένει σημαντική για την κατανόηση του είδους, της μορφής και του σκοπού του.

Το έργο διασώθηκε στη ρωσική γλώσσα. Το ελληνικό πρωτότυπο, εφόσον υπήρχε, παραμένει άγνωστο.

Ο “Θρήνος” των Λειχουδών παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον για την ιστορία των ελληνορωσικών σχέσεων του τέλους του 17^{ου} - αρχών 18^{ου} αιώνα, για την κατανόηση του ρόλου του τσάρου της Ρωσίας στην αποκατάσταση της ορθοδοξίας στη χριστιανική Ανατολή. Η μοναδικότητα του έργου υπογραμμίζεται και από την περίοδο της συγγραφής του, καθόσον τότε δεν ήταν σε χρήση παρόμοια κείμενα. Η ολοκληρωτική αξιολόγηση του έργου αυτού είναι δυνατή μόνο εάν εξετασθεί όχι μόνο στα πλαίσια του ρωσικού πολιτισμού της εποχής του, αλλά και ευρύτερα, υπό το φως ολόκληρης της μεταβυζαντινής παράδοσης προφητειών για την απελευθέρωση της Κωνσταντινούπολης.

MARIA CARACAUSI

Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici

***Umme Dunia*, un romanzo italiano sulla Caduta di Costantinopoli**

Umme Dunia è il titolo di un romanzo italiano del XIX secolo¹, ad opera di un non meglio identificato Alberto Furse². Il nome di Furse non compare nelle storie letterarie italiane, e neppure nei repertori di autori; le mie ricerche su periodici del tempo non hanno dato risultati apprezzabili, se non che l'opera è menzionata di passaggio nelle rubriche sulle novità librarie³. Da una recensione anonima sul "Fanfulla della domenica" si evince che il Furse, diplomatico monegasco presso la Santa Sede, avrebbe impiegato lunghi anni in ricerche bibliografiche preliminari alla stesura del romanzo⁴.

¹ Con il solo titolo in turco (*Umme Dunia*), senza sottotitolo, il romanzo è stato pubblicato a Roma, presso Loescher, nel 1884. Una seconda edizione dal titolo in italiano *Costantinopoli (Madre del Mondo)*, che non riporta né le parole turche, né il nome dell'autore, è comparsa a Roma nel 1888, per i tipi della libreria Enrico Filiziani. Ho avuto la fortuna di consultare entrambe le edizioni. Un esemplare della prima edizione, già appartenuta al principe Paolo Borghese, come si evince da un *ex libris* sulla seconda di copertina e dalla firma apposta sul frontespizio, si trova nella biblioteca "Ghennadios" di Atene. Quanto alla seconda edizione, l'esemplare da me consultato fa parte del "Fondo Mercati" della Biblioteca dell'Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici" di Palermo. Il primo proprietario, il bizantinista Silvio Giuseppe Mercati, vi ha annotato di suo pugno il nome dell'autore e il titolo originario del libro.

² Furse è anche autore di uno scritto di argomento storico: *Un torneo in Roma nel secolo decimosettimo*, pubblicato a Roma intorno al 1830. Si tratta di un fascicoletto in sedicesimo, rilegato in verde pallido e dal titolo manoscritto, verosimilmente un estratto della "Rassegna Italiana" (VII, gennaio 1887), che ho potuto consultare presso la Biblioteca della Fondazione "Marco Besso", in Roma. Lo scritto, che rievoca un torneo, organizzato il 25 febbraio del 1634 in occasione della visita a Roma del principe di Polonia, è caratterizzato da gusto antiquario e descrizioni dettagliate.

³ Ho potuto così appurare che il libro è presumibilmente uscito in primavera: infatti è menzionato ne *La Cultura*, 3 (1884), V, n. 10, pag. 283, nella rubrica "Libri nuovi"; in *Fanfulla della domenica*, 6 (1884), n. 22 (1° giugno), nella rubrica "Libri ricevuti in dono"; in *Nuova Antologia*, 46 (1884), f. XI (1° giugno), nella rubrica "Notizie": "*Umme Dunia*, è il titolo di un volume edito dal Loescher, e nel quale il signor Alberto D. Furse discorre di Costantinopoli frammischando alla parte descrittiva la parte storica. È un libro importante e dilettevole al tempo stesso, anche per le belle incisioni unite al testo". In altri periodici (compreso il "Giornale storico della letteratura italiana", pure pubblicato da Loescher), nessuna menzione.

⁴ *Fanfulla della domenica*, VI (1884), n. 33 (17 agosto): «Ci hanno detto che l'autore consacrò cinque anni di studi intorno a questo libro: la cosa non ci fa meraviglia, perché in esso il romanziere è in seconda linea: figuratevi il conservatore e l'ordinatore d'una biblioteca e d'un museo: ma l'archeologo e lo storico vi hanno parte grandissima. Il cavaliere Alberto D. Furse appartiene alla rappresentanza diplomatica del Principato di Monaco presso il Vaticano. Mancandogli, naturalmente, l'occasione di fare della politica mediocre, egli ha

Il titolo *Umme Dunia* è una citazione dalla storia ottomana di von Hammer⁵: secondo quanto afferma lo studioso si tratta di un'espressione turca riferita a Costantinopoli e significa "madre del mondo".

Si tratta di un romanzo di argomento bizantino⁶, che ripropone –arricchendola naturalmente con elementi di fantasia– la storia dell'assedio e della caduta di Costantinopoli, avvenuta il 29 maggio del 1453.

Il romanzo è suddiviso in 48 capitoli, per complessive 490 pagine. A ciascun capitolo è premesso un exergo poetico (versi di Dante, Petrarca, Ariosto e soprattutto di Aleardi e Prati, cronologicamente più vicini all'autore), quasi con implicito riferimento alle teorie manzoniane sul rapporto tra storia e poesia⁷. I titoli dei capitoli si riferiscono per lo più a zone o edifici di Costantinopoli, legati alle vicende narrate in ciascun capitolo⁸. Il volume è corredato di illustrazioni in bianco e nero (riproduzioni di opere d'arte e fotografie di scorci e monumenti della città) e di due carte, una di Costantinopoli ed una degli "avanzi dell'impero romano" (pagg. 3-4).

Nel complesso si può dire che il romanzo di Furse risponda fedelmente ai requisiti individuati dal Manzoni per un romanzo storico, avendo "il vero per oggetto, l'utile per iscopo, l'interessante come mezzo"⁹. In realtà, piuttosto che di "vero", si potrebbe parlare di "verisimile" perché, sebbene il Furse si premuri di citare le fonti delle notizie che riporta¹⁰, il suo interesse –incentrato sulle vicende personali e sen-

scritto un buon libro: lodevolissimo esempio per i diplomatici condannati al dolce ozio. Ah se tutti i suoi colleghi del corpo diplomatico ne seguissero l'esempio!" M. Bernabò, *Ossessioni bizantine e cultura artistica in Italia*, Napoli, 2003, pag. 50 definisce Furse "ufficiale britannico", senza peraltro indicare le sue fonti.

⁵ J. von Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Pest, 1827-1835, 10 Bände, I, pagg. 513-514 (che cito d'ora in poi "Hammer 1827"): "(...) wie die Araber Mekka die *Mutter der Städte* beybenennen, so legt der Osmane der Hauptstadt seines Reiches den prächtigen und durch ihre Lage nicht unverdienten Namen *Mutter der Welt (Ummed – dünja)* bey". Hammer aveva già citato questo appellativo della città nella sua precedente opera *Constantinopolis und der Bosporos*, Pest, 1822, pag. 4. E. De Amicis, *Costantinopoli*, 2 voll., Milano, 1878, storpiò l'appellativo in "Ummelunià", che traduce "la madre del mondo" (I, pag. 7).

⁶ L'interesse per il mondo bizantino è tutt'altro che raro nelle letterature europee: sulla presenza di temi e personaggi bizantini in letteratura, cfr. R. Lavagnini, *Bisanzio nella letteratura del XIX e XX secolo*, ne *Lo spazio letterario del Medioevo*, 3. *Le culture circostanti*, Roma, 2004, I, pagg. 729-764.

⁷ A. Manzoni, *Lettera a M. Chauvet*. Cfr. A. Manzoni, *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1973.

⁸ Per esempio "Bucoleone" (cap. VIII), "L'Ippodromo" (cap. IX), "Santa Sofia" (cap. XIII) etc.

⁹ A. Manzoni, *Lettera sul Romanticismo al D'Azeglio* (1846). Cfr. Manzoni, *Tutte le opere*, cit. (vd. supra, nota 7).

¹⁰ Furse cita fonti coeve all'espugnazione della Città, come: Nicolò Barbaro, Laonico Chalcocondyles, Critobulo di Imbro, Michele Ducas, Leonardo di Chio, Giorgio Sphrantzès (sulle diverse grafie di quest'ultimo nome, cfr. G. Sfranze, *Cronaca*, a cura di R. Maisano, Roma, 1990, pag. 1*, nota 2; d'ora in poi cito questa edizione come "Maisano, 1990"). Tali testimonianze, unitamente a numerose altre –precedute da una puntuale ed esaustiva *Cronologia*– sono reperibili nei due volumi curati da A. Pertusi: *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*. Testi a cura di A. Pertusi, Milano, 1976; *La caduta di Costantinopoli. L'eco nel mondo*. Testi a cura di A. Pertusi, Milano, 1976. (Ai due volumi rinvio di volta in volta, rispettivamente con le sigle "Pertusi I" e "Pertusi II"). Molto importante anche un terzo volume del compianto bizantinista, uscito postumo per cura di A. Carile: A. Pertusi, *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli*, Bologna, 1983 (che cito con la sigla "Pertusi III"). Come è noto, un *topos* letterario diffuso nei romanzi storici consiste

timentali di alcune figure create dalla sua fantasia— lo induce a manipolare, talora anche piuttosto liberamente, le notizie fornite dalle fonti su alcuni personaggi storici, in particolare sull'imperatore Costantino¹¹ e la sua famiglia e sul genovese Giovanni Guglielmo Giustiniani Longo¹² (che è uno dei protagonisti della vicenda). Tuttavia il romanzo si distingue per la fedeltà di base alle fonti¹³ —sia pure relativa— e per la sobrietà dell'invenzione, rispetto ad altre opere incentrate sullo stesso periodo storico, la cui trama, allontanandosi parecchio dalle vicende realmente accadute, procede in modo molto più libero e fantasioso¹⁴.

nel fare riferimento alle fonti: *cf.* al riguardo M. Spanaki, *Aspects of Byzantine History in Modern English fiction*, in *Byzantinische Stoffe und Motive in der europäischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts*, hsg. E. Konstantinou, Frankfurt, 1998, pag. 286: "It is a convention of historical fiction to refer to historical sources, and often, writers of this genre remain close to informations provided by these textual sources and their generic patterns. Some writers assert their claims to be faithful to the truth of their sources, so they name them in brief statements. This practice links fictions to those narratives classified as historiographic texts and introduces the reader to historical studies through the mode of fiction. Also it is a well established act that popular history is often based upon well known historical events".

¹¹ Tra le numerose biografie dell'imperatore Costantino si ricordi: D. Nicol, *The immortal emperor*, Cambridge, 1992. Non mi pare peregrino ricordare l'omaggio letterario tributato all'ultimo imperatore di Bisanzio da Kazantzakis, che gli dedicò una tragedia: *Κωνσταντίνος ὁ Παλαιολόγος* (Θέατρο, Τραγωδίες, II, pagg. 479-481) e da Elitis, con l'omonima poesia (*Τὰ ἑτεροθαλή*, Atene, 1974, pagg. 41-43).

¹² Sul carattere di Giustiniani e sulla sua "investitura" da parte di Costantino, *cf.* M. Ducas, *Historia Byzantina*, par. 38, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae: Ducas, ex recensione I. Bekkeri*, Bonnae, 1834, pagg. 265-6 (edizione citata d'ora in poi come "Bekker 1834"). Vd. anche *infra*, nota 54.

¹³ A quanto si è osservato (vd. *supra*, nota 10) bisogna aggiungere che Furse dimostra di conoscere a fondo alcune opere storiche diffuse nel suo tempo. Anzitutto un classico, qual è la storia dell'impero romano di Gibbon (*History of the decline and fall of the Roman empire*, London, 1776-1788; trad. it.: E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, trad. di G. Frizzi, Torino, 1967, 3 voll., che cito "Gibbon"); poi altri testi non meno autorevoli: Ch. Lebeau, *Histoire du Bas Empire* (nouveau édition), Paris, 1821, 21 tomes (che cito "Lebeau"); J. von Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reichs*, *cit.*; G. Finlay, *History of the Byzantine empire*, London, 1856, 2 vols. (che cito "Finlay"); E. Creasy, *History of the Ottoman Turks, from the beginning of their empire to the present time*, London, 1878 (che cito "Creasy"); E. A. Vlasto, *Les derniers jours de Constantinople*, Paris, 1883 (che cito "Vlasto"). Furse rinvia anche ad altre opere più antiche, come: R. Knolles, *The generall historie of the Turkes*, Oxford, 1621; D. Cantemir, *Histoire de l'empire othoman, où se voyent les causes de son aggrandissement et de sa decendance*, Paris, 1743, 2 tomes. Infine, fa riferimento a monografie, testi di storia dell'arte, resoconti di viaggi: C. Buondelmonte, *Descriptio urbis Constantinopolis* (ignorando quale edizione abbia consultato Furse, rinvio a quella curata da E. Legrand: *Description des Iles de l'Archipel par Christophe Buondelmonti, Version grecque par un Anonyme*, Paris, 1897); P. Gyllius, *De topographia Constantinopolis et de illius antiquitatibus*, Lugduni, 1562; P. Gyllius, *The antiquities of Constantinople*, London, 1729; A. F. Andreoussy, *Constantinople et le Bosphore de Thrace pendant les années 1812, 1813 et 1814 et pendant l'année 1826*, Paris, 1828; R. Walsh, *Constantinople*, London, 1838. A. Baratta, *Costantinopoli effigiata e descritta con una notizia su le celebri Sette Chiese dell'Asia Minore*, Torino, 1840; J. Labarte, *Le palais imperial de Constantinople et ses abords*, Paris, 1869; E. De Amicis, *Costantinopoli*, *cit.*; W. J. Brodrick – W. Besant, *Constantinople*, London, 1879; Ph. A. Dethier, *Études archéologiques*, Constantinople, 1881; A. G. Paspates, *The great palace of Constantinople*, London, 1893. Le citazioni di Furse, tuttavia, non sono puntuali, perché egli si limita a riportare il nome dell'autore e talvolta il titolo dell'opera, senza ulteriori precisazioni, sicché non mi è stato possibile risalire a tutte le opere che menziona.

¹⁴ Per es. Neale, *Theodora Phranza or the Fall of Constantinople* (1857), o i più recenti J. Tralow, *Irene von Trapezunt* (1947) e M. Waltari, *Johannes Angelos* (1954). Un caso a parte è costituito dalla tragedia in tre atti

Il romanzo *Umme Dunià* è caratterizzato da una buona tecnica narrativa: l'intreccio, avvincente grazie all'argomento, insieme eroico e patetico, nonché alla componente amorosa, è arricchito da descrizioni minuziose e documentate, ma evidenzia anche una sapiente capacità di drammatizzazione. I personaggi del romanzo sono dipinti a vividi colori, anche se l'indagine psicologica dei caratteri rimane piuttosto superficiale.

Umme Dunià prende l'avvio dal mese di settembre del 1452 per concludersi con la presa di Belgrado nel 1456¹⁵. Tutti gli eventi storici vengono trattati dettagliatamente, con dovizia di particolari e minuziose descrizioni. Tuttavia è importante notare che Furse anticipa o ritarda alcuni eventi per poterli includere nel periodo compreso nel romanzo¹⁶. La narrazione ha inizio, in particolare, il 21 di settembre del 1452, giorno in cui si sarebbe verificato un terremoto che avrebbe causato il crollo della Porta d'Oro¹⁷. L'evento semina il panico nella popolazione, tormentata dal ricordo di varie profezie¹⁸; tuttavia ciascuno s'impegna come può per la ricostruzione della porta. Successivamente viene descritto il ritorno degli ambasciatori che si erano recati presso Maometto II perché aumentasse il sussidio elargito al suo congiunto, principe Orkhan, in ostaggio presso la corte bizantina: la richiesta, com'era prevedibile, risultò infruttuosa e suscitò le ire del sovrano¹⁹ (cap. II).

Bisanzio di F. Herczeg, rappresentata per la prima volta a Budapest nel 1904 (cfr. E. Varady, *Teatro ungherese*, trad. di F. Tempesti, Milano, 1956, pagg. 199-299). La vicenda, che si svolge nell'ultimo giorno di Costantinopoli, presenta una situazione caratterizzata da estrema negatività e decadenza morale: ciascuno dei personaggi (eccetto Costantino, Giustiniani e la giovane Herma, "creatura" di Herczeg) rivela il peggio di sé, poiché l'autore li mostra intenti a cercare di salvarsi dalla catastrofe generale con disincanto e spregiudicato cinismo; tra di essi si distingue una imperatrice Irene, moglie di Costantino, pronta ad abbandonare il marito per darsi a Maometto. Da ricordare anche la discussa tragedia *Irene* di Samuel Johnson (rappresentata per la prima volta nel 1749, sebbene composta dodici anni prima): cfr. C. Spurgeon, *The works of Samuel Johnson*, London, 1898, pagg. 14-16 (su Johnson, cfr. *Encyclopaedia Britannica*, Chicago 198915, s. v.). Sulla presenza di temi e personaggi bizantini nelle letterature moderne, vd. anche *supra*, nota 6.

¹⁵ Sulla battaglia di Belgrado cfr. Sfrantzès, XXXVII, 13 (Maisano, 1990, pagg. 146-7); Ducas, 45 (Bekker, 1834, pag. 337); Cantemir, *cit.*, pag. 107; Creasy, pagg. 88-9.

¹⁶ Con questa forzatura, che costituisce una sorta di "licenza artistica", Furse riesce a inserire come oggetto della propria narrazione gli eventi storici che considera più importanti, evitando i flash-back che caratterizzano l'opera del Gibbon (per es. a proposito dell'unione delle chiese). Su esempi di spostamenti temporali vd. *infra*, note: 20, 25, 33, 34 etc.

¹⁷ Sulla Porta d'Oro e sui motivi per cui fu murata (ma senza alcuna menzione del terremoto di cui parla Furse) cfr. Hammer 1827, pag. 518. Con la leggenda della Porta d'Oro si intreccia quella del "re di marmo", Costantino Porfirogenito, che proprio attraverso tale porta farà il suo ingresso trionfale nella Città per liberarla. Cfr. N. G. Politis, *Παραδόσεις*, Atene, 1904, I, pag. 22; II, pagg. 658-74 e N. G. Politis, "Croyances populaires sur le rétablissement de la nation hellénique", in *La revue de Grèce*, I, 1 (sett. 1918), pag. 160.

¹⁸ Su varie profezie legate alla caduta di Costantinopoli, cfr. Hammer 1827, pag. 521 sgg. Cfr. anche Barbaro, *Giornale dell'assedio di Costantinopoli* (Pertusi I, pagg. 29-30).

¹⁹ Cfr. al riguardo Gibbon, pag. 2712; Finlay, II, pag. 622, la cui fonte è probabilmente M. Ducas, 34 (Bekker, 1834), pagg. 234-40. In generale, le notizie sul carattere e il comportamento di Maometto concordano nell'evidenziarne la straordinaria mutevolezza e crudeltà. Sull'indole di Maometto, cfr. Isidoro, *Lettera alla Signoria di Firenze* (Pertusi III, pagg. 16-21); Gibbon, pagg. 2709-10 e 2717, che riporta notizie di Ducas 33

Nei capitoli iniziali del romanzo vengono presentati, in modo alquanto teatrale, di personaggi che avranno un ruolo fondamentale nella vicenda: Giovanni Guglielmo Giustiniani Longo²⁰ e la principessa Irene, fidanzati che tornano a Palazzo (cap. III); il giannizzero Kari-bey che fa un giro in barca insieme al compagno Hassan²¹, il che offre a Furse il destro per descrivere la città²²(cap. IV). E ancora: il primo incontro tra la principessa e il giovane Kari-bey, con l'inspiegabile gelosia di Giustiniani (cap. VII); la descrizione della piccola corte della principessa Irene (cap. VI), composta da Tamar Franza, figlia del consigliere e amico dell'imperatore, Giorgio Sfrantzès, e dai figli di Luca Notaràs, Anna²³ e Costantino (il paggio che, a causa della sua avvenenza, cadrà tragicamente vittima degli appetiti sessuali del sultano dopo l'espugnazione della città)²⁴.

Segue la trattazione minuziosa degli eventi anteriori alla conquista della città: il ritorno dell'ambasceria mandata a scopi matrimoniali da Costantino in Georgia e guidata da Sphrantzès²⁵ (cap. V); le nozze per procura (che però non si verificarono nella realtà)

(Bekker, 1834, pagg. 230-1), relative alla sua condotta immediatamente dopo la morte del padre e Ducas 35 (Pertusi, II, pagg. 162-165), sulla sua abitudine di girare in incognito per indagare sulla sua fama presso il popolo, oltre a varie leggende sulla sua efferatezza (uccisione dei paggi e di una schiava di cui si era incapricciato). Hammer 1827, pagg. 500-501 rievoca l'inizio del regno di Maometto e il suo ordine di assassinare il fratellastro in fasce: vd. Ducas 33 (Bekker, 1834, pagg. 230-1). Cfr. inoltre Creasy, pagg. 75 sgg.; Brodribb – Besant, *cit.*, pagg. 241-244. Al contrario, in termini entusiastici nei confronti di Maometto si esprime Cantimir, *cit.*, pag. 103. Su Maometto II è irrinunciabile la monografia di Babinger, *Maometto il Conquistatore*, Torino, 1967², pagg. 461-2 (ed. or. *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, München, 1953). Vd. anche *infra*, nota 62.

²⁰ In realtà Giustiniani arrivò a Costantinopoli successivamente (26 gen. 1453). Così –evidentemente sulla base di una notizia riportata da Ducas, 38 (Bekker, 1834, pag. 265 sgg.)– riferiscono Gibbon, pag. 2721 (secondo il quale arrivò con 2000 uomini), Finlay, II, pag. 629 (scrive che giunse con tre galere e 300 uomini), Creasy, pag. 78; Vlasto, pag. 62. Leonardo di Chio, *Lettera (...) a papa Nicolò V sulla presa di Costantinopoli* (Pertusi, I, pagg. 132-3) sostiene che giunse per caso e non con il deliberato intento di portare soccorso alla città, ma tuttavia non ne nega le oggettive capacità militari e organizzative. Per la *factio* di Furse, evidentemente, risulta essenziale che il Genovese si trovasse a Costantinopoli da più tempo, in modo da aver conquistato non solo la piena fiducia dell'imperatore, ma anche l'amore –e la mano– della figlia. Vd. anche *supra*, nota 12.

²¹ Furse utilizza per il compagno di Kari-bey il nome di quello che pare essere stato effettivamente il primo giannizzero penetrato nella Città. Cfr. Gibbon, pag. 2735; Creasy, pag. 84. Hassan è menzionato anche in Sphrantzès III, 7, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*: G. Phrantzes, I. Cananus, *I. Anagnostes ex recensione I. Bekkeri, Bonnae*, 1838, pagg. 284-5 (edizione citata d'ora in poi come "Bekker, 1838"). Sui giannizzeri cfr. anche Pallis, *In the days of the janissaries*, London, 1951, pagg. 23-38.

²² La descrizione di Furse riecheggia, tra l'altro, quella fatta da Hammer 1827, pagg. 514-518.

²³ Su Anna Notaràs Furse segue probabilmente Lebeau, XXI, pag. 291, secondo il quale sarebbe riuscita a scampare alla strage della sua famiglia, successivamente all'assedio. In realtà Anna era stata allontanata dal padre in precedenza e viveva a Venezia al tempo dell'assedio: cfr. D. Nicol, *The last centuries of Byzantium 1261-1453*, London, 1972, pag. 412, nonché M. Crusius, *Turcograeciae libri octo*, Basilea, 1584, pag. 55. Sulla figura di Anna si veda anche il romanzo storico di V. Gheorghiadis *Άννα Νωταρά, ο δρόμος προς την Εσπερία*, Atene, 1992.

²⁴ Vd. *infra*, nota 61.

²⁵ Di fatto Sphrantzès era tornato dalla Georgia nell'autunno del 1451: sulla sua missione, anche di "mediatore matrimoniale" per Costantino, cfr. Maisano, 1990, pag. 5*. Sulle incertezze di Costantino sul nuovo matrimonio, cfr. Gibbon, pagg. 2706-7. A proposito dell'amicizia tra Costantino e Sphrantzès, Furse si rifà evidentemente a Gibbon, pagg. 2707-8 il quale, riportando financo dialoghi tra i due, utilizza come fonte Sphrantzès XXXIII, 3 (Maisano, 1990, pagg. 120-1). Tuttavia quest'ultimo riferisce di trattative matrimoniali

tra Costantino e la figlia del re di Georgia²⁶ (cap. VIII), con uno spaccato sul popolo e la vita quotidiana dei costantinopolitani (cap. IX). In modo parimenti dettagliato Furse narra vicende effettivamente accadute: l'allestimento dell'artiglieria turca ad Adrianopoli²⁷ (cap. XI "La Basilica"); l'arrivo di rinforzi da parte del papa²⁸ (cap. XII), guidati dal cardinale Isidoro di Kiev; la celebrazione della discussa unione delle Chiese d'Oriente e d'Occidente²⁹ con una messa latina in Santa Sofia³⁰ (cap. XIII); la costruzione della fortezza di Rumeli Hissar³¹, denominata *λαμυκοκιά*³², in terra dell'impero bizantino,

con la figlia del re d'Iberia e non di Georgia: Sphrantzès XXXII, 9 (Maisano, 1990, pagg. 118-9). Cfr. Anche Vlasto, pag. 43.

²⁶ Tale cerimonia non si verificò mai, nella realtà, e probabilmente è stata ideata da Furse come pretesto per descrivere il popolo. La figlia del re di Georgia (terza promessa sposa di Costantino, senza che il matrimonio avesse luogo) è menzionata da Gibbon, pag. 2706; Lebeau, XXI, pag. 274. Sulla situazione matrimoniale di Costantino, cfr. F. de Saulcy, *Essai de classification des suites monétaires byzantines*, Metz, 1836, pagg. 469-470; ma soprattutto S. Lambros, "Ὁ Κωνσταντῖνος Παλαιολόγος ὡς σύζυγος", *Neos Ellinonimion*, 4 (1907), pagg. 417-466. Lambros riporta scrupolosamente tutte le notizie relative alla famiglia di Costantino, giungendo alla conclusione (pagg. 465-6) che l'imperatore morì vedovo e senza figli. M. Crusius, *cit.*, pag. 57, fa riferimento a una moglie di Costantino perita tragicamente dopo l'espugnazione della Città: "(...) δέσποινα miserima, de qua scribitur: Imperatoris Constantini uxorem, filias et alias nobiles foeminas, iussu Tyranni, in convivium adductas fuisse et post contumeliam dissectas. Nomen eius nondum ex libris invenire, sed nec Constantinopoli nec Venetiis cognoscere potui. Mirum, personae tum illustris, tantam in historiis oblivionem esse". Più avanti (pag. 96) riporta una notizia di Zigomalàs (presente anche in Lambros, *cit.*, pagg. 449-50) secondo cui l'imperatore Costantino avrebbe fatto uccidere moglie, figli e vari parenti, dopo aver fatto impartire loro i sacramenti, perché non cadessero vivi in mano turca. Curiosamente, anche Nestore Iskinder, *Racconto di Costantinopoli* (Pertusi, I, pag. 294), menziona un'imperatrice che, fattasi monaca subito dopo il commiato dal marito, si sarebbe infine salvata.

²⁷ Sulla "basilica", le palle di cannone di incredibile grandezza e l'artefice Orban, cfr. Gibbon, pag. 2718, fonte Leonardo di Chio (Pertusi, I, pagg. 130-1); la testimonianza di quest'ultimo è utilizzata da Furse che rappresenta il personaggio dell'arcivescovo mentre descrive in modo colorito a Irene e Tamar le palle del cannone (pag. 315). Cfr. inoltre Hammer 1827, pagg. 510-1; Baratta, *cit.*, pagg. 35-37; Finlay, II, pagg. 631-2. Il cannone turco sarebbe poi malamente scoppiato (Furse, cap. XXXVI): cfr. Gibbon, pag. 2725, che riporta le testimonianze di Sphrantzès III, 3 (Bekker, 1838, pag. 239); Ducas 35 (Bekker, 1834, pag. 247) e Chalcocondyles, *Esposizione delle storie*, VIII (Pertusi II, pagg. 208-9); inoltre Lebeau, XXI, pag. 251. Sulla perizia turca nell'artiglieria, cfr. anche Finlay, II, pagg. 631-632.

²⁸ Sull'arrivo dall'Occidente cfr. Gibbon, pag. 2721; Lebeau, XXI, pagg. 245-6; Finlay, II, pag. 629; Creasy, pag. 80; Vlasto, pagg. 60-2. Sul ruolo del papa, in particolare, cfr. Gibbon, pag. 2722; Finlay, II, pag. 625. Molto critico al riguardo Sphrantzès XXXVI (cfr. Maisano, 1990 pagg. 138-139). Isidoro giunse a Costantinopoli nell'ottobre 1425: cfr. Pertusi I, pag. LXV.

²⁹ I sudditi di Costantino erano per lo più contrari a tale unione: Ducas 36 (Bekker, 1834, pagg. 2521-7); Barbaro (Pertusi I, pag. 11). Importante il parere di Leonardo di Chio, direttamente parte in causa, in quanto arcivescovo cattolico di Mitilene (Pertusi I, pagg. 126-129). Cfr. inoltre *Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos sive Concilii Florentini Exactissima Narratio graece scripta per Sylvestrum Sguropulum*, Hagae-comitis MDCLX. Per una valutazione dell'unione delle chiese da parte degli storici più moderni: cfr. Hammer 1827, pagg. 525; Finlay, II, pagg. 626-7; Creasy, pag. 78; Vlasto, pagg. 65-6.

³⁰ Anche Ducas, 36 (Bekker, 1834, pagg. 255-6) descrive la messa. Cfr. Gibbon, pagg. 2722-4; Hammer 1827, pag. 525; Vlasto, pag. 64 sgg.

³¹ Viene descritta tra gli altri da Finlay, II, pag. 623. Fiabesca e chiaramente falsa la notizia riportata da Cantemir, *cit.*, I, pag. 104, che riecheggia la mitica fondazione di Cartagine ad opera della regina Didone.

³² Cfr. Ducas, 34 (Bekker, 1834, pagg. 241-2), Sphrantzès III, 3 (Bekker, 1838, pagg. 233-4); Chalcocondyles VIII (Pertusi II, pagg. 196-8). Hammer 1827, oltre alla descrizione (pagg. 505-7), fornisce dettagliate spiegazioni sul

proprio di fronte all'altra fortezza sulla sponda opposta³³ (cap. XVI); i combattimenti fra turchi e cristiani appena al di fuori della città, per esempio i sanguinosi episodi accaduti nel villaggio di Epibate³⁴ (cap. XIX), fino alla vera e propria dichiarazione di guerra da parte del sultano³⁵(cap. XXI). Quindi si entra *in medias res* con la descrizione dei preparativi dei Franchi al servizio dei Bizantini per la difesa della città³⁶ (cap. XXII); l'incendio del palazzo della Peghe³⁷ (cap. XXIII); la proclamazione della guerra santa (*gihad*), i preparativi dei musulmani, infine l'inizio dell'assedio, il 6 aprile 1453³⁸ (cap. XXIV).

Vengono ricordati i numerosi segni premonitori della disfatta della Città, arricchiti da elementi di fantasia, come il matrimonio di Anna Notaràs con Jacopo Coco³⁹ (cap. XXV). Viene dato spazio a episodi significativi, come una sortita guidata da Giustiniani⁴⁰ (cap. XXVI); una prima battaglia navale con vittoria dei Cristiani⁴¹ (cap. XXVIII); le perfide trame di Luca Notaràs contro gli occidentali⁴² in un momento di grave crisi economica dell'impero (cap.

nome (pag. 509). *Cfr.* inoltre la testimonianza di Vlasto, pag. 57.

³³ La costruzione della fortezza iniziò nella primavera del 1452: *cfr.* Gibbon, pagg. 2713-5 ma anche le fonti precedenti: Barbaro (Pertusi I, pagg. 8-9), e i citati Sphrantzès e Chalcocondyles (vd. *supra*, nota 32). Furse menziona nella nota 6 di questo capitolo la datazione fornita da Ducas 34 (Bekker, 1834, pagg. 237-40). *Cfr.* anche De Amicis, *cit.*, II, pagg. 561-2.

³⁴ Per motivi connessi con l'economia narrativa del romanzo, questo episodio è collocato da Furse in una data successiva a quella reale – che è l'inizio dell'estate del 1452, subito dopo la costruzione della fortezza: *cfr.* Ducas 34 (Bekker, 1834, pagg. 243-4); Sphrantzès XXXV, I (Maisano, 1990, pagg. 130-1); Chalcocondyles VIII (Pertusi II, pagg. 198-9). Inoltre: Gibbon, pag. 2715; Hammer 1827, pag. 508; Finlay, II, pag. 624. Nel romanzo, però, questo episodio prelude alla fase finale della guerra: l'espugnazione della Città. Fonte di Furse, oltre al citato Ducas, è Evliya Celebi (XVII secolo), autore di una monumentale descrizione topografica dei paesi dell'impero ottomano in 10 volumi: *cfr.* al riguardo Pallis, *cit.*, pagg. 39-66 e A. Bombaci, *La letteratura turca*, Sansoni Accademia, Milano, 1969, pagg. 399-407.

³⁵ La guerra di fatto fu dichiarata dopo le vicende di Epibation, nel giugno 1452: *cfr.* Sphrantzès XXXV, 2 (Maisano, 1990, pagg. 130-1); Ducas 34 (Bekker, 1834, pagg. 245-6).

³⁶ Sull'organizzazione della difesa, *cfr.* Vlasto, pagg. 79-84 e Gibbon, pag. 2721.

³⁷ “Il riverbero rossastro del vasto incendio illuminò per più notti l'orizzonte qual lugubre caparra del triste fato che impendeva alla Metropoli del Mondo: *Umme-Dunia!*” (Furse, pag. 247).

³⁸ *Cfr.* Ducas 37 (Bekker, 1834, pag. 263 sgg.). Gibbon, pag. 2720, descrive lo schieramento delle truppe turche, con indicazione delle fonti. Anche Finlay, II, pag. 629 indica le postazioni dei difensori, come pure Lebeau, XXI, pag. 246, che indica nomi e rispettive postazioni (pagg. 260-1). Contrastanti le notizie sulle forze di Maometto: *cfr.* Vlasto, pagg. 75-76.

³⁹ Coco, eroe veneziano, aveva già famiglia (per proprio conto), tant'è che la Serenissima assegnò pensioni ai suoi figli maschi e dotazioni matrimoniali alle figlie rimaste orfane: *cfr.* Pertusi I, pag. 89.

⁴⁰ *Cfr.* Ducas, 38 (Bekker, 1834, pag. 266), Gibbon, pag. 2724.

⁴¹ Dell'arrivo di cinque navi con rinforzi che ebbero la meglio sulle navi turche riferisce Ducas 38 (Bekker, 1834, pagg. 268-9), seguito da Gibbon, pagg. 2727-8; Hammer 1827, pagg. 530-2; Leonardo di Chio (Pertusi I, pagg. 138-40) parla invece di quattro navi; così anche Lebeau, XXI, pag. 253 sgg.; Vlasto, pagg. 88-92.

⁴² Proprio in questo capitolo (pag. 351) Furse, basandosi su una notizia di Sphrantzès III, 4 (Bekker, 1838, pagg. 262-3), ricorda che Notaràs negò rinforzi a Giustiniani. Così anche Leonardo di Chio (Pertusi I, pagg. 152-3). Di seguito Furse cita la famosa frase attribuita a Notaràs da varie fonti: “Meglio le mille volte io stimo veder entro le mura di Costantinopoli il turbante di Maometto che non la berretta esecrata del Papa di Roma!” *Cfr.* Gibbon, pagg. 2723-4, che riprende Ducas 37 (Bekker, 1834, pag. 264). Su Notaràs, vd. anche *infra*, nota 61.

XXIX)⁴³; l'arrivo nel porto della Città delle navi turche via terra⁴⁴ (cap. XXX); l'eroica sortita del veneziano Jacopo Coco, conclusasi con la sua morte⁴⁵ (cap. XXXI); la scoperta del tunnel scavato dai Turchi per insinuarsi all'interno delle mura⁴⁶ (cap. XXXII); la costruzione di una torre turca di legno per scalare le mura⁴⁷ (cap. XXXIV); un primo attacco dei Turchi alla torre di San Romano⁴⁸ (cap. XXXV); una valorosa impresa di Giustiniani, che tenta di incendiare le navi turche⁴⁹ (cap. XXXVI); l'ultimo invito alla resa rivolto dai Turchi ai Bizantini e la fiera risposta di Costantino, in una città ormai dominata dal panico per nefasti presagi⁵⁰ (cap. XXXVII). Infine gli eventi precipitano e Furse rievoca la notte prima dell'assalto⁵¹ e l'ultimo discorso di Costantino⁵² (XXXVIII); l'espugnazione della città, prima dell'alba del 29 maggio⁵³ (cap. XXXIX); la morte di Giustiniani⁵⁴ (cap. XL). In questo caso Furse riesce

⁴³ Cfr: Leonardo di Chio (Pertusi I, pagg. 146-7); Sphrantzès III, 4 (Bekker, 1838, pag. 256). Furse approfitta dell'occasione per presentare Notaràs che accumula ricchezze senza contribuire alle raccolte di denaro finalizzate al rafforzamento delle mura. Nello stesso capitolo si fa riferimento agli "Illustrissimi Conservatori della Mura", Neofito da Rodi e Manuele Giagari, monaci imbroglioni che preferirono mettere da parte per uso personale il denaro raccolto per riparare la cinta muraria. Cfr: anche Hammer 1827, pag. 541.

⁴⁴ Vd. Leonardo di Chio (Pertusi I, pagg. 136-9); Ducas 38 (Bekker, 1834, pag. 271). Cfr: Gibbon, pagg. 2729-30; Lebeau, XXI, pag. 255; Finlay, II, pag. 638.

⁴⁵ Sull'impresa di Coco vd. Sphrantzès III, 4 (Bekker, 1838, pagg. 257-8). Gibbon, pag. 2730 menziona appena questo drammatico episodio, senza fare i nomi dei protagonisti, che definisce solo "giovani valorosi". Cfr: anche Vlasto, pagg. 96-7. Su Jacopo Coco vd. *supra*, nota 39.

⁴⁶ Cfr: Leonardo di Chio (Pertusi I, pagg. 134-5); Isidoro di Kiev, *Lettera (...) al reverendissimo signor Bessarione* (Pertusi I, pagg. 72-3); Chalcocondyles VIII (Pertusi II, pagg. 204-5).

⁴⁷ Di questa torre fanno menzione Gibbon, pag. 2726; Hammer 1827, pagg. 527-8; Lebeau, XXI, pag. 252 e anche Finlay, II, pag. 637 "a tower of timber", rifacendosi a Leonardo di Chio (Pertusi I, pagg. 130-1), Chalcocondyles VIII (Pertusi II, pagg. 204-5). Anche Sphrantzès III, 3 (Bekker, 1838, pagg. 242-6) descrive diffusamente i macchinari bellici di cui disponeva Maometto.

⁴⁸ Cfr: Isidoro, *Lettera a Bessarione* (Pertusi I, pagg. 70-1).

⁴⁹ Riprendendo Ducas, 38 (Bekker, 1834, pag. 277 sgg.), Hammer 1827, pag. 535, sostiene che il tentativo di Giustiniani fallì, come pure il successivo di Coco. Finlay, II, pag. 639 riferisce di due attentati contro le navi turche ad opera di Veneziani e Genovesi. L'episodio è negato da Vlasto, pag. 101, che lo considera una pura invenzione.

⁵⁰ Sulla replica di Costantino alle proposte di resa, cfr: Gibbon, pag. 2731; Finlay, II, pag. 640, che si basano evidentemente su Ducas, 39 (Bekker, 1840, pagg. 279-80). Sui presagi della sconfitta vd. Sphrantzès III, 4 (Bekker, 1838, pagg. 264-5); Iskinder (Pertusi I, pagg. 282-3).

⁵¹ Fonti di Furse per questo capitolo sono Gibbon, pagg. 2731-2 e Finlay, II, pagg. 641-2. Cfr: anche Sphrantzès III, 5 (Bekker, 1838, pagg. 269-70); Leonardo di Chio (Pertusi I, pagg. 156-9); Barbaro (Pertusi I, pagg. 27-9).

⁵² Sull'ultimo discorso di Costantino alla sua corte cfr: Gibbon, pag. 2732; Hammer 1827, pag. 545; Lebeau, XXI, pagg. 269-70; Finlay, II, pag. 641; Vlasto, pag. 118. La fonte per tutti deve essere il dettagliato resoconto di Sphrantzès III, 4 (Bekker, 1838, pagg. 271-9).

⁵³ Cfr: Gibbon, pag. 2736; Hammer 1827, pag. 546 sgg.; Lebeau, XXI, pag. 271 sgg.; Finlay, II, pag. 643 sgg. Anche in questo caso si avvertono tracce della testimonianza di Leonardo di Chio (Pertusi I, pagg. 158-65); Sphrantzès III, 7 (Bekker 1838, pagg. 283-4).

⁵⁴ È noto che Giovanni Giustiniani, che costituiva il più grande sostegno dell'imperatore nella lotta contro i Turchi e che in varie occasioni aveva dato prova del suo coraggio e della sua sagacia, fu ferito e costretto a ritirarsi proprio mentre, insieme a Costantino, difendeva la Porta di San Romano, principale bersaglio degli attacchi turchi. Su questa sua *defaillance* nel momento cruciale dell'assedio è molto varia la valutazione delle fonti. Piuttosto severi nei suoi confronti appaiono alcuni tra i testimoni (che pure ne avevano altrove riconosciuto il valore), che vissero

efficacemente a conciliare storia e invenzione e, insieme, a riabilitare il suo eroe, Giovanni Giustiniani. Dopo averlo mostrato, nel capitolo precedente mentre, ferito, abbandona il suo posto al fianco dell'imperatore presso la porta di San Romano, lo presenta nell'estremo, disperato commiato dall'amata Irene –allorché, dopo essersi fatto medicare, torna a combattere– e infine, a conclusione del capitolo stesso, trasportato ormai cadavere a Palazzo, dove Irene, vedendolo morto, perde i sensi. Ancora in questo capitolo viene descritto Costantino che, ormai isolato anche dai fedelissimi, continua a combattere da prode, cercando di arrestare l'orda che irrompe in città⁵⁵. Si giunge così alla profanazione di Santa Sofia⁵⁶ e al sacco di Costantinopoli⁵⁷ (cap. XLI).

in prima persona l'esperienza della caduta della Città: Isidoro, *Lettera a Bessarione* (Pertusi I, pagg. 74-5); Leonardo di Chio (Pertusi I, pagg. 133-4 e 160-1); Barbaro (Pertusi I, pag. 33); Sphrantzès III, 4 e 7 (Bekker, 1838, pagg. 263, 283-4). Altri autori appaiono più clementi con Giustiniani, giustificandolo in quanto seriamente ferito: Ducas 39 (Pertusi II, pagg. 172-3); Critobulo (Pertusi II, pagg. 234-5). Controverse sono anche le valutazioni degli storiografi moderni. Sulla base delle testimonianze di Isidoro, Leonardo di Chio, Barbaro e Sphrantzès anche alcuni storici, come C. Richerius, *De rebus Turcarum ad Franciscum Gallorum regem libri V*, Parigi, 1540, pagg. 547 e 673; Knolles, *cit.*, pagg. 346-7, addossano a Giustiniani, più o meno severamente, la responsabilità della sconfitta e della perdita della Città. Tra gli storici più moderni si distingue per la sua severità Gibbon, pagg. 2734-5, che riporta un dialogo del Genovese con Costantino (cfr. Chalcocondyles VIII in Pertusi II, pagg. 212-5); tale dialogo però, secondo Finlay, II, pag. 647 è frutto di "pura invenzione retorica". Interessante la variante del dialogo, riportato da Adamo di Montaldo, *La distruzione di Costantinopoli* (Pertusi III, pagg. 194-7), secondo cui Costantino, sdegnato per la sua defezione, scaccia il Genovese ("lo trattò male e gli disse di andarsene alla malora"). Tra gli storici che sostengono Giustiniani, difendendo il suo operato e sollevandolo dalla responsabilità della sconfitta (che non poteva evidentemente ricadere su una sola persona): Crusius, *cit.* I, pag. 10; Hammer 1827, pagg. 546-7; Lebeau, XXI, pagg. 286-8 (addirittura riporta la diceria, già ricordata da Crusius, secondo cui Giustiniani sarebbe stato colpito da un sicario di Notaràs); Finlay, II, pagg. 643, 647, che fornisce anche una rassegna delle fonti contemporanee; Creasy, *cit.* pagg. 83-5; Brodribb-Besant, *cit.*, pag. 265; Dethier, *Études, cit.*, pagg. 33-34; Vlasto, pagg. 116, 123-5; Nicol 1972, pagg. 400, 408. Il controverso dialogo tra Costantino e Giustiniani è riportato da Furse (pag. 397), che però fa tornare Giustiniani sul campo di battaglia, per morirvi da eroe (pagg. 407-8). Furse compendia in una nota le posizioni degli storici, senza però rinunciare aun'estrema difesa del suo personaggio (che comunque ha già riabilitato, presentandolo mentre torna combattere dopo essersi recato a palazzo per farsi medicare la ferita!): "Nessuno storico nega che Giustiniani morì a bordo della sua galera della ferita toccata sulla breccia. E dire che scrittori anche Italiani non hanno esitato di ripetere leggermente l'accusa di codardia, lanciata contro questo eroe genovese da cronisti bisantini che al primo sentore dell'assalto finale avevano preso rifugio sulle navi italiane stazionate nel porto!" (pag. 398).

⁵⁵ Furse (pag. 404) riporta la voce secondo cui Costantino implorava l'aiuto di un cristiano per farsi uccidere e non cadere vivo nelle mani dei turchi, conformandosi a Gibbon, pag. 2735, che segue a sua volta la testimonianza di Ducas 39 (Pertusi II, pagg. 176-7), negata da Lebeau, XXI, pag. 273. Furse non mette in discussione l'eroismo dell'imperatore e riporta (cap. 42, nota 1, pag. 430) quanto riferiscono le fonti: secondo Ducas 39 (Bekker, 1834, pag. 287 e Pertusi II, pagg. 176-7) fu colpito simultaneamente da due turchi di fronte e di spalle; per Chalcocondyles VIII (Pertusi II, pagg. 214-5) fu ferito ad una spalla e poi morì. Hammer 1827, pag. 548 si rifà *in toto* alla citata testimonianza di Ducas, mentre Lebeau, XXI, pag. 275 sottolinea che la sua fine è avvolta nel mistero (travolto dalla folla o ucciso dai Turchi?). Significativo il commento di Vlasto, pag. 128: "Était la plus belle fin que Constantin pût souhaiter, la seule qui fut digne d'un César grec".

⁵⁶ Cfr. Gibbon, pag. 2737 che si basa evidentemente su Ducas, 39 (Pertusi II, pagg. 182-3) e Isidoro, *Lettera a Bessarione* (Pertusi I, pagg. 76-9). Sulla profanazione della basilica di Santa Sofia si sofferma anche De Amicis, *cit.* I, pagg. 263-267.

⁵⁷ Cfr. Gibbon, pag. 2736 sgg. Pare che Furse utilizzi come fonte Isidoro *Lettera a Bessarione* (Pertusi I, pagg. 76-9); Sphrantzès III, 8 (Bekker, 1838, pagg. 287-90); Critobulo 61-63 (cfr. Pertusi II, pagg. 237-245). La

Con la narrazione degli eventi storici si alternano episodi creati dalla fervida fantasia dell'autore e arricchiti dal suo gusto antiquario, nutrito dallo studio delle fonti storiche e dagli studi sulla città: così per esempio la descrizione del teatro e di uno spettacolo teatrale (cap. X); del foro Bovario (cap. XIV); di una serata a corte con relativo *shopping* (cap. XV); vicende di gente comune (capp. XVII, XVIII – XX, XXXIII); l'incontro fra la principessa Irene e il padre naturale (cap. XVII); la storia dei genitori della principessa Irene (cap. XXVII), narrata da Sphrantzès a Giustiniani.

L'ultima parte del romanzo, pur non essendo avulsa dalle vicende storiche, è quella maggiormente caratterizzata dagli elementi di fantasia. Nel cap. XLII Kari-bey va in cerca di Irene nella città saccheggiata e assiste alla valorosa morte di Costantino⁵⁸. Sapientemente Furse riesce a dosare invenzione e documentata realtà storica: infatti presenta Kari-bey che ritrova Irene, colpisce l'uomo che la teneva prigioniera (non altri che il suo padre naturale) e per rassicurarla la conduce in Santa Sofia. Il capitolo successivo (XLIII) descrive il trionfale ingresso di Maometto II nella città delle sue brame e soprattutto nel tempio di Santa Sofia⁵⁹, ma attira l'interesse del lettore soprattutto sulla tragica odissea di Irene⁶⁰, che passa da un padrone all'altro.

Di seguito Furse narra le drammatiche vicende della famiglia Notaràs⁶¹ (cap. XLIV) e poi la morte accidentale del padre naturale di Irene, che affoga nella cisterna delle 1001 colonne, dove si era recato per recuperare un tesoro che vi aveva nascosto (cap. XLV). Il culmine drammatico si tocca però nel cap. XLVI, allorché Maometto

crudeltà dei Turchi viene enfatizzata: *cf.* Gibbon, pagg. 2738-40 e Lebeau, XXI, pagg. 301-2; altri studiosi, invece, sottolineano la straordinaria crudeltà del precedente sacco dovuto ai latini in confronto a quello operato dai Turchi: Finlay, II, pag. 644; Brodribb - Besant, *cit.*, pag. 268.

⁵⁸ Sulla morte di Costantino vd. *supra*, nota 55.

⁵⁹ *Cf.* Gibbon, pagg. 2740-1; Finlay, II, pag. 645. A differenza di altri, Hammer 1827, pagg. 553-4 riferisce che smontò da cavallo prima di entrare: *cf.* Ducas 40 (Bekker, 1834, pag. 298 sgg. e Pertusi II, pagg. 188-189).

⁶⁰ Di un personaggio di nome Irene non ci sono tracce nelle fonti, se non in uno dei compianti, in cui si fa menzione di una kirà Irini che sta per cadere vittima dei Turchi: *Cfr.*, vv. 116-121 (Pertusi II, pagg. 386-7):

Τί πίκραν, πόσην συμφορὰν εἶχεν ἡ Τρίτ' ἐκείνη,

Τί θλίψιν καὶ ἀδημονιὰν εἶχεν ἡ κυρὰ Εἰρήνη,

Ὅταν τὴν ἐκατέβαζαν Τοῦρκοι ἀπὸ τὸν πύργον,

Ὅταν τὴν ἐκατάστυρνεν ἕξω ἀπὸ τὸ κάστρον,

Ὅταν τὴν ἐξεζώνασιν εἰς τὸ Κατουνοτόπι,

Ὅταν τὴν ἐξεγύμνωσαν, κ' ἦσσαν νὰ τὴν ὕβρισουν.

Sembra dunque che Furse abbia combinato la notizia su una fantomatica imperatrice Irene (moglie o figlia dell'imperatore, che però, come sappiamo, era vedovo e senza figli!) con una leggenda relativa a Maometto II, che avrebbe ucciso di suo pugno una Irene di cui era perduto innamorato per dimostrare pubblicamente di essere padrone di sé e costantemente in grado di dominare le proprie passioni (vd. anche *supra*, nota 19).

⁶¹ Luca Notaràs, che aveva accolto Maometto con tutti gli onori ricevendone in cambio un trattamento di favore, fu poi da questi ucciso in seguito al suo rifiuto di consegnargli il figlio adolescente, di cui Maometto si era incapricciato. Tale fine riscattò l'ambiguo comportamento tenuto dal megaduca durante l'assedio. Le fonti sono generose al riguardo: Ducas, 40 (Pertusi II, pagg. 182-5, 188-93); Chalcocondyles VIII (Pertusi II, pagg. 224-227), Sphrantzès III, 9 (Bekker, 1838, pagg. 291-3); piuttosto sintetico Gibbon, pagg. 2741-2; *cf.* Anche Hammer 1827, pagg. 558-9; Creasy, pag. 86. Su Luca Notaràs, vd. anche *supra*, nota 42.

uccide pubblicamente Irene⁶², mentre successivamente Kari-bey uccide Kalil Pascià.

Del dopo espugnazione, della ripresa di una parvenza di normalità nella città ormai divenuta turca⁶³, il Furse sceglie di non occuparsi, limitandosi a riferire alcune leggende narrate in canti popolari e riportate anche da Politis⁶⁴.

Nei due capitoli finali si sviluppa la parte più fantastica del romanzo. Nel cap. XLVII Kari bey, giunto fortuitamente nella Morea appena conquistata da Maometto⁶⁵, incontra Sphrantzès nel monastero di Tarchaniotes, dove questi si era fatto monaco⁶⁶. In seguito a un drammatico colloquio, viene da lui riconosciuto come perduto figlio dell'imperatore Costantino⁶⁷: sfruttando positivamente il consueto espediente dell'agnizione, Furse realizza in questo modo un magistrale colpo di scena, in modo da riguadagnare attenzione e partecipazione emotiva del lettore. Nel capitolo conclusivo (XLVIII) Kari bey – Costantino muore nella battaglia di Belgrado⁶⁸, dopo essere riuscito a ferire Maometto II.

Come si è detto, Furse ha utilizzato diversi testi storici e archeologici⁶⁹, oltre ad alcune fonti del tempo, ma talvolta si ha l'impressione che abbia consultato anche altri testi che non cita (per es. i compianti sulla Caduta di Costantinopoli); era evidentemente un erudito, che aveva dimestichezza con le biblioteche e conosceva diverse lingue europee. Furse dispone la materia della narrazione – che va dal 21 settembre del 1452 al 21 luglio

⁶² Cfr: Gibbon, pag. 2710; Babinger, *cit.*, pagg. 461-2. La notizia relativa si trova in una cronaca di Giovanni Maria Angiolello degli Angiolelli (Donado da Lezze, *Historia turchesca (1300-1514) publicata, adnotata, impreuna cu o introdurre de I. Ursu*, Bucaresti, 1909, pagg. 121-122. Notizie su Angiolello degli Angiolelli si trovano nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1961 s. v. Cfr: inoltre G. I. Arvanitidis, "J. M. Angiolello περιηγητής και ιστορικός (1452-1525)", *Ο βιβλιόφιλος*, 12 (1958), pagg. 3-6. Sulla vicenda è incentrata una nota novella di Matteo Bandello: "Maometto imperador de' Turchi crudelmente ammazza una sua dama" in M. Bandello, *Le novelle*, 1810-12, pagg. 136-146). Rifacendosi evidentemente a fonti storiche (vd. *supra*, nota 10) Furse (pag. 459) sottolinea come tale delitto sia da imputare alla ragion di stato. Prevedibilmente, secondo la morale del tempo e lo spirito puritano di Furse, Irene muore pura e innocente come quando era entrata nell'harem, al contrario della bella schiava del cui amore era preso Maometto. Cfr: anche la testimonianza di Knolles, *cit.*, pagg. 350-353 (che non parla della nostra Irene, beninteso, ma di una bella prigioniera) e Creasy, pag. 86 che riporta la diceria relativa a un francese rinnegato padre di una favorita di Maometto. Su Maometto, vd. anche *supra*, nota 19.

⁶³ Cfr: Gibbon, pag. 2742.

⁶⁴ Si tratta del noto aneddoto dei pesciolini che, balzati fuori dalla padella in cui friggevano, tornano a nuotare nell'acqua: cfr: Politis, *Παραδόσεις*, *cit.*, I, pag. 21; II, pagg. 656-8.

⁶⁵ Cfr: Ducas 45 (Bekker 1834, pagg. 339-40).

⁶⁶ Cfr: Sphrantzès, *passim* (Maisano 1990, pagg. 4-5; 182-3; 194-5). Se coincide il nome del monastero, non così la località in cui si trova, che non è il Peloponneso, ma Corfù: cfr: Maisano 1990, pag. 223, s. v.).

⁶⁷ Lambros, *cit.*, pag. 447, riporta per dovere di cronaca una notizia di E. S. Piccolomini (*Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt*, pag. 162 – rinvio che però non ho potuto verificare personalmente) relativa a un figlio dell'imperatore Costantino, che sarebbe riuscito a salvarsi dall'assedio della Città rifugiandosi a Pera.

⁶⁸ Vd. *supra*, nota 15.

⁶⁹ Vd. *supra*, note 10, 13.

del 1456⁷⁰ – in modo lineare, seguendo un rigoroso ordine cronologico, senza tralasciare alcuno degli eventi verificatisi tra il 1452 e il 1453 che, come si è già notato, riferisce con dovizia di particolari e con rinvii alle fonti del tempo. Particolare accuratezza si nota nella descrizione dei terribili momenti dell’assedio, dell’espugnazione, del saccheggio della splendida città. Furse non dimentica neppure di elencare dei nomi dei difensori della città, sia Greci che Franchi, delineando al tempo stesso microstorie di personaggi senza nome, con le loro vicende quotidiane, fatte di speranze, paure, passioni.

La capacità inventiva del Furse si esplica soprattutto nella creazione di alcuni caratteri che ruotano intorno ad un personaggio storico di indiscutibile verità storica, l’imperatore Costantino Porfirogenito. Uno dei più affascinanti, senza dubbio, è la sventurata Irene –nella *factio* di Furse figlia adottiva dell’imperatore, in quanto figlia di primo letto di una sua fantomatica terza moglie, una Maria Notaràs⁷¹, sorella di Luca; altro personaggio di spicco, essenziale nella vicenda di *Umme Dunià*, è l’unico figlio di Costantino (frutto del terzo matrimonio con la suddetta Maria Notaràs), che Furse immagina perduto – perché rapito in fasce dai Turchi e allevato come giannizzero col nome di Kari-bey. Personaggi di fantasia sono anche alcuni popolani (padron Niceforo, Castore il traditore, il valoroso Leonida), dai caratteri piuttosto stereotipati, e le loro donne (Zaira, Cleopatra), descritte in modo colorito e con qualche tocco di originalità. Anche certi personaggi storici –che pur essendo di secondaria importanza nell’economia del romanzo, con la loro presenza lo arricchiscono, rendendo la narrazione più vivace e realistica– appaiono trasformati quanto basta per assumere un’aura romanzesca: Sfrantzès e sua figlia Tamar, Anna Notaràs, figlia del megaduca, alcuni genovesi e veneziani illustri⁷². Infine, molta attenzione è rivolta ai personaggi storici che hanno un ruolo di primo piano: l’imperatore Costantino e il crudele Maometto⁷³, il fidato protovestiaro Sphrantzès, l’ambiguo megaduca Notaràs e il valoroso e fedele Giustiniani⁷⁴ (qui –contro ogni verosimiglianza– presentato anche nel suo aspetto privato, come fidanzato di Irene).

L’atteggiamento di Furse è chiaramente di parte e riflette il punto di vista dei cristiani, contrapposti agli “infedeli”. I suoi personaggi –ad eccezione di quelli negativi, per i quali non c’è alcuna giustificazione –sono per lo più idealizzati, descritti con simpatia e

⁷⁰ Vd. *supra*, nota 15.

⁷¹ Sulle mogli dell’imperatore, che al tempo della caduta della città era vedovo, ma progettava di risposarsi anche per stringere nuove alleanze, vd. *supra*, nota 26.

⁷² Tamar, la figlia di Sfrantzès, appare ad esempio in età da marito, mentre nel 1453 era bambina: cfr. Sphrantzès III, 2 e IV, 14 (Bekker, 1838 pagg. 225 e 385); Jacopo Coco, ammiraglio di Trebisonda, è presentato come giovane sposo di Anna Notaràs, mentre doveva già essere in età matura (vd. *supra*, nota 39). Del resto anche Giovanni Giustiniani appare nel romanzo nel fiore degli anni, in qualità di prestante fidanzato della principessa Irene: vd. *supra*, nota 12.

⁷³ Vd. *supra*, nota 19.

⁷⁴ Cfr. *supra*, note 20 e 54.

notevole partecipazione emotiva. In contrapposizione al crudele e sanguinario Maometto, Costantino è presentato come saggio ed eroico campione della cristianità⁷⁵, con il suo braccio destro Giustiniani, eroe senza macchia e senza paura, che concentra nella sua persona gli ideali cavallereschi di ogni tempo. Carattere più romanzesco hanno, com'è naturale, i due personaggi interamente inventati, l'affascinante, sventuratissima Irene e il non meno sventurato Costantino jr.- Kari-bey, eroe negativo suo malgrado.

Dal punto di vista dell'attendibilità, bisogna ammettere che –anche grazie al consueto espediente di indicare le fonti⁷⁶– Furse risulta abbastanza convincente, anche quando dà libero sfogo alla fantasia, come si è visto nella patetica vicenda di Irene⁷⁷. Quanto all'altro personaggio di fantasia, del tutto ignoto alle fonti storiche, al quale sono interamente dedicati gli ultimi capitoli del romanzo –il perduto Costantino jr., divenuto musulmano col nome di Kari-bey– la sua presenza è probabilmente legata ad un estremo tentativo di conferire un carattere eroico ai discendenti dell'impero. La morte gloriosa in battaglia di questo personaggio, il cui comportamento precedente non era sempre stato irreprensibile⁷⁸, assolve evidentemente a una funzione catartica, grazie all'affermazione dei valori cristiani della virtù e dell'espiazione delle colpe.

Furse è piuttosto obiettivo quando descrive gli eventi; sebbene sia evidente la sua partecipazione emotiva alla tragica sorte della Città e dei suoi abitanti, non assume il ruolo del giudice, perché il giudizio finale spetta a Dio.

Umme Dunia non si può certo considerare una grande opera d'arte, ma è senza dubbio un dignitoso prodotto letterario, soprattutto testimonianza di amore e ammirazione profonda nei confronti dell'immortale civiltà greca.

⁷⁵ Su questo punto, peraltro, concordano tutte le fonti storiche: vd. *supra*, nota 55.

⁷⁶ Vd. *supra*, nota 10 (a proposito della manipolazione delle fonti).

⁷⁷ Vd. *supra*, nota 6.

⁷⁸ Basti pensare alla decapitazione del defunto imperatore Costantino, compiuta da Kari-bey, sia pure con il nobile scopo di riscattarne la figlia (Furse, pag. 440) Sulla testa mozzata di Costantino *cfi*: Ducas, 40 (Pertusi II, pagg. 190-1); Hammer 1827, pagg. 556-7; vd. anche *supra*, nota 55.

La caída en la literatura contemporánea

Η Άλωση στη σύγχρονη λογοτεχνία

Ο Γεώργιος Βιζυηνός και η Άλωσις της Κωνσταντινουπόλεως

Ι. Η Κωνσταντινούπολη –μαζί με τις παραδόσεις που την αφορούν– επανέρχεται πάνω από μια φορά, με ζοηρή συγκίνηση, στο έργο του Γεωργίου Βιζυηνού (Βιζύη 1849 - Αθήνα 1896): πρόκειται τότε για απλές νύξεις σε δοξασίες του λαού, τότε για γνήσιες λογοτεχνικές συνθέσεις βασισμένες σε μικρούς θρύλους που κυκλοφόρησαν στην Ελλάδα μετά την πτώση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και έγιναν πολύ δημοφιλείς.

Ο Βιζυηνός, συχνά, μας μιλά με συμπάθεια για την ταπεινή ζωή του μικρού κέντρου της ανατολικής Θράκης, όπου γεννήθηκε τον καιρό της Τουρκοκρατίας: έτσι οι σελίδες του έχουν ένα έντονο τοπικό χρώμα, μια και η πραγματικότητα της επαρχίας προβάλλει μέσα από τη νοσταλγική και λυρική οπτική των άμεσων εντυπώσεων και των αναμνήσεων της πρώτης ηλικίας, τυλιγμένων, όχι σπάνια, σε μια παραμυθένια ατμόσφαιρα.

Ο συγγραφέας πέρασε τουλάχιστον τα δέκα πρώτα χρόνια της ζωής του στη γένετρά του, δεν είναι δύσκολο επομένως να αντιληφθούμε γιατί τα ήθη και τα έθιμα της Βιζύης δημιούργησαν, στο βάθος της ψυχής του, ένα είδος “λαογραφικού υποστρώματος”, πάνω στο οποίο, όπως λέει ένας μελετητής του αργότερα κατόρθωσε να οικοδομήσει “στερεόν και τέλειον το λαογραφικόν του οικοδόμημα [...]”¹. Πρόκειται για θρύλους, παραδόσεις, λαϊκές δοξασίες, μύθους, τραγούδια· ένα πολύχρωμο υπόβαθρο που θα γινόταν το σήμα κατατεθέν της αφήγησής του.

Αλλά ποια είναι η συνειδητή σχέση του συγγραφέα με τη λαογραφία και τα προβλήματά της; Όπως σοφά υποστηρίζει ο Παν. Μουλλάς, ο Βιζυηνός “μπορεί να κλείνει μέσα στο έργο του ένα πλήθος από λαογραφικά στοιχεία, βρίσκεται όμως πολύ μακριά από τους απλοϊκούς ηθογράφους της γενιάς του που καταγράφουν τις εμπειρίες και τις μνήμες τους, κατά τις εντολές του Νικολάου Γ. Πολίτη, χωρίς πάντοτε να

¹ Χ. Γ. Ανδρεάδης, “Ο Γεώργιος Βιζυηνός ως πρόδρομος λαογράφος (Από ανέκδοτον υπόμνημά του εις το Υπουργείον Εξωτερικών)”, *Αρχαίον Θράκης*, 38 (1975), σελ. 103 (= Εταιρείας Θρακικών Μελετών, αρ. 181). Για την λαογραφική προσφορά του Βιζυηνού βλ. επίσης Κυριακή Μαμώνη, *Βιβλιογραφία Γ. Βιζυηνού (1873-1962)*, Αθήνα, 1963, λήμματα 573, 732, 733, 740 και 742.

ξέρουν γιατί. Συγγραφέας-διανοούμενος, αυτός [...] δεν είναι ο αφελής παραμυθιάς που ανασκαλεύει τα μεταλλεύματα της μνήμης του, ανυποψίαστος για την αξία τους· είναι ο λόγιος που παρακολούθησε από κοντά στο εξωτερικό την πορεία του θετικισμού ή του νατουραλισμού, την εξέλιξη της πειραματικής ψυχολογίας, της φιλοσοφίας και της αισθητικής, τις θεωρητικές συζητήσεις για το φολκλόρ [...]”².

Δεν είναι τυχαίο ότι το 1885 το Υπουργείο Εξωτερικών αναθέτει “εις τον καθηγητήν κ. Βιζυηνόν εν συνεργασία μετ’ άλλων ειδικών [...] την σύνταξιν δημοτικών ασμάτων και κειχωρισμένως αυτών διηγημάτων, ειλημμένων εκ της ειδικής ιστορίας των υπό τον τουρκικόν ζυγόν ελληνικόν επαρχιών [...]”³.

Η εργασία μου αυτή θα εξετάσει κείμενα που βρίσκονται στην ποιητική συλλογή *Ατθίδες Αύραι* (Λονδίνο 1883)⁴, και παρουσιάζουν μία στροφή του συγγραφέα μας σε σχέση με την πρώτη έμμετρη παραγωγή – καθαρά φαναριώτικου γούστου. Αγαπημένα του θέματα είναι αφελείς μύθοι και χαριτωμένοι θρύλοι και τότε αυτός γίνεται, όπως σημειώνει ο Κλέων Παράσχος “γοργός, ελαφρός, παιχνιδιάρης ...”⁵. Σ’ αυτές τις σύντομες συνθέσεις φυσά ένας νέος άνεμος που μυρίζει θρακιώτικο χρώμα και αγροτική ζωή, της Βυζός. “Η αγάπη του Βιζυηνού στο χωριό του, στο στοιχείο το λαϊκό, το ζωντανό, κορυφώνεται μέσα σ’ αυτά τα απλά, τα γεμάτα θερμική και λυρισμό τραγούδια”⁶.

² Π. Μουλλάς, “Το νεοελληνικό δίγημα και ο Γ. Μ. Βιζυηνός, ‘Εισαγωγή’ στον Γ. Μ. Βιζυηνό”, *Νεοελληνικά διηγήματα* (Επιμ. Παν. Μουλλάς), NEB, Αθήνα, Ερμής, 1980, νστ’-νζ’.

³ Πβ. Ανδρεάδη, *ό. π.*, σελ. 104. Το ενδιαφέρον για τις λαογραφικές μελέτες προβάλλει σαφώς από ολόκληρο το έργο του μεγάλου συγγραφέα, από τις *Ατθίδες Αύραι* (1883), το δοκίμιο για τους Καλόγερους (1888), τις έμμετρες συνθέσεις, και εκτενώς από τα διηγήματά του. Αξίζει να σημειωθεί ότι το Ελληνικό Υπουργείο Εξωτερικών ζητώντας την προσφορά του τον θεωρεί ικανό να αναλάβει επιστημονικές ευθύνες μεγάλης σημασίας, αναγνωρίζοντας του την αξία ενός ορισμού λαογραφικής μεθόδου, “πριν ή διατυπωθούν υπό του πατρός της ελληνικής λαογραφίας Νικ. Γ. Πολίτη οι κανόνες και οι τρόποι της συλλογής του λαογραφικού υλικού” (Ανδρεάδης, *ό. π.*, σελ. 108, ο οποίος παραπέμπει κατόπιν στις απόψεις του Πολίτη για τη “διττή” εργασία του λαογράφου, στο *Λαογραφία*, (1909), σελ. 9 κε.). Η πρωτοβουλία του Υπουργείου όμως δεν πραγματοποιήθηκε, κι αυτό προκάλεσε μια βαθεία απογοήτευση στον συγγραφέα μας. Γράφει ο βιογράφος του: “Ενθυμούμαι με πόσον πόνον μοι διηγείτο ο Βιζυηνός την αποτυχίαν μιας λαμπράς ιδέας του υπουργείου της παιδείας, ίνα τα εις τον Ελληνισμόν πάντα – παραδόσεις, έθιμα, τραγούδια, παροιμιαί και είτι έτερον – περισυλλεγώσι παρά των απανταχού προξένων και ποιηθώσι προσηκόντως εις εγκόλπια εθνικού συνδέσμου. Ο ποιητής θα εμεγαλουργεί εν τω στοιχείω του. Τον πόνον του επί τη αποτυχία ταύτη μοι είπεν, ότε γερμανός εκδότης τω απεπάθη, ίνα μετάφραση εμμέτρως γερμανιστί δημόδη ελληνικά ποιήματα. Σπείρα μικρονόον εύρε το πράγμα ανάξιον προσοχής!”. (Ν. Ι. Βασιλειάδης, “Γεώργιος Μ. Βιζυηνός (ο Έλλην Γκυ Δε Μωπασσάν)”, *Εθνικόν Ημερολόγιον Σκόκου του έτους 1894*, Αθήνα, 1894, σελ. 311 (= *Εικόνες Κωνσταντινουπόλεως και Αθηνών*, Αθήνα, 1910, σελ. 317-318), πβ. Μουλλά, *ό. π.*, σελ. νθ’. Αλλά και στα πρόθυρα του Φρενοκομείου, το 1892, στο δοκίμιό του για τον Ίψεν, ο Βιζυηνός επαινεί τους Νορβηγούς P. Ch. Asbjornson και Ioergen Moe που μάζεψαν “παλιές λαϊκές παραδόσεις και παραμύθια” και ακόμη ελπίζει “ότι και εν Ελλάδι ποτέ θα γείνη τιαύτη τις ενιαία εργασία” (Γ. Μ. Βιζυηνός, “Ερρίκος Ίβσεν”, *Εικονογραφημένη Εστία*, (1892), α’ εξάμ., σελ. 154, πβ. Μουλλά, *ό. π.*, σελ. νθ’).

⁴ Στα *Άπαντα του Γεωργίου Βιζυηνού*. Πρόλογος του Σ. Μελά, “Εισαγωγή” των Κ. Παράσχου – Κ. Μαμώνη, Επιμ. Κ. Μαμώνη, Αθήνα, 1967.

⁵ Παράσχος, *αυτ.*, σελ. 364.

⁶ Μαμώνη, *αυτ.*, σελ. 28.

Π. Και να τα κείμενα, από τα οποία παραθέτω κάποιο απόσπασμα.

α) *Η Αγία Σοφία*.

Η σύνθεση αποτελείται από 17 στροφές έξι ομοιοκατάληκτων στίχων (ABC-ABC όπου εξιστορείται η θαυμαστή ανοικοδόμηση της Αγία Σοφιάς⁷.

Η παράδοση μας λέει πως δύο άξιοι αρχιτέκτονες, ο Ανθέμιος και ο Ισίδωρος, κατόρθωσαν να δημιουργήσουν εκείνο το θαύμα της αρχιτεκτονικής που είναι η Αγία Σοφία της Κωνσταντινούπολης. Γύρω απ' αυτό το θέμα υπάρχουν επίσης πολλές δοξασίες που αναφέρονται από βυζαντινούς συγγραφείς, καθώς και μία *Διήγησις περί της οικοδομής του ναού της του Θεού Αγίας Σοφίας* όπου λέγεται πως θείες δυνάμεις συνεργάστηκαν για την πραγματοποίηση του έργου⁸. Τι διαφορά όμως ανάμεσα σ' αυτές τις διηγήσεις και σ' εκείνη τη λαϊκή και ποιητική, γνωστή μόνο στη Θράκη, που μας παραδίδει ο Βιζυηνός! Σ' αυτή φαίνεται σαφώς πως η ψυχή του λαού είναι ικανή για τολμηρές εμπνεύσεις και παράλληλα για εκπληκτική αθωότητα⁹.

[...] *Μέρα και νύχτα μελετά
ο βασιλές στην Πόλη
να χτίση την Αγία Σοφιά.
Σ' όλο τον κόσμο ερωτά
και σχέδια φέρνουν όλοι,
κτιστά, ή μόνο ζωγραφιά.
Ο Αρχικτίστης οδηγά,
κι' ο υπουργός προτείνει
εμπρός σε θρόνον αψηλό.
Ο βασιλές, αυτός σιγά,
αυτός μόνο δεν κρίνει
κανένα άξιο και καλό. [...]*

Η πιο ενδιαφέρουσα νότα σ' αυτή την αφήγηση του Βιζυηνού δίνεται από το ασυνήθιστο μοτίβο που παρουσιάζει, ως τον “από μηχανής θεό”, ένα σμήνος, αναμφίβολα ευλογημένων, μελισσών, ώστε να βγουν από το αδιέξοδο στο οποίο βρίσκονταν ο πρωτομάστορας και ο βασιλιάς προκειμένου να επιλέξουν το σχέδιο του πρώτου ναού της Χριστιανοσύνης. Είναι, κατά βάθος, ανάγκη του λαού να θεωρεί θεϊκή δημιουργία ό,τι είναι αντικείμενο λατρείας· ως σκεφτούμε τις εικόνες της Παναγίας, που ακριβώς λέγονται “αχειροποίητες”. Σε παρόμοια λατρευτική ψυχολογία οφείλεται και η ανάλογη δοξασία για το χτίσιμο της Αγία Σοφιάς. Το σχέδιό της δεν μπορεί να είναι έργο ανθρω-

⁷ Αυτ., σελ. 51-54. Εμφανίστηκε για πρώτη φορά στο *Αττίδες Αύραι*, Λονδίνο, 1883, 1884, σελ. 48-52.

⁸ Κ. Ρωμαίος, “Το χτίσιμο της Αγία Σοφιάς”, στον τόμ. *Κοντά στις ρίζες*, Αθήνα, 1980, σελ. 245.

⁹ Ο Πολίτης την περιλαμβάνει στις *Παραδόσεις* του, βλ. Ν. Γ. Πολίτη, *Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Παραδόσεις. Το σχέδιο της Αγίας Σοφιάς* (Βιζύη Θράκης), Αθήνα, 1965 (1899¹), Α', αρ. 30, σελ. 20, Β', σελ. 655 - 56.

πινο. Ωθούμενες από το Άγιο Πνεύμα, υπακούγοντας σε μια θεία έμπνευση, οι μέλισσες φτειάχνουν με το κερί το σχέδιο της εκκλησίας¹⁰:

*Για τ' αγιασμένο Του ψωμί
το καθαρό μελίσι
διες, τι κερήθρα συγκροτεί!
Για του Υψίστου την τιμή
ο βασιλέας κτίση
μιαν εκκλησία σαν αυτή.*

β) *Ο τελευταίος Παλαιολόγος*¹¹.

Κι αν τα λαογραφικά ενδιαφέροντα προσδίδουν στα διηγήματα του Βιζυηνού ένα ιδιαίτερο χρώμα, ασφαλώς πρέπει να του αναγνωριστεί ότι έδωσε λογοτεχνική μορφή σε μερικούς θρύλους, έκφραση του αγνού αισθήματος του λαού¹², αφαιρώντας τους από την αόριστη φολκλορική ατμόσφαιρα.

Συχνά οι στίχοι των *Αιθίδων Αυρών* αναφέρονται σε αληθινά περιστατικά. Άνθρωποι, τόποι, πανηγύρια, περιπέτειες, ιστορίες καθημερινής ζωής... “Κι αυτή ακόμα η γιγαλία, που είδεν τον τελευταίο Παλαιολόγο, δεν είναι φανταστική. Είναι η δική του. Και την άκουσε με τ' αυτιά του”¹³:

*- Τον είδες με τα μάτια σου, γιαγιά, τον Βασιλέα,
ή μήπως και σε φάνηκε, σαν όνειρο να πούμε,
σαν παραμύθι τάχα;
- Τον είδα με τα μάτια μου, ωσάν και σένα νέα,
πα να γενώ κατό χρονώ, κι ακόμα το θυμούμαι,
σαν νάταν χθες μονάχα.*

Ο τίτλος της σύνθεσης είναι *Ο τελευταίος Παλαιολόγος*, μια παραλλαγή ανάμεσα σε τόσες που μας έφτασαν γύρω από τις τελευταίες στιγμές της Πόλης πριν πέσει σε οθωμανικά χέρια¹⁴. Αλλά, αν το περιεχόμενο είναι γνωστό, η μορφή στην οποία αναπτύσσονται οι 108 στίχοι του Βιζυηνού (κάθε δύο 15σύλλαβοι ένα επτασύλλαβο, ομοιοκαταληξία ABC-ABC), φέρει το σήμα του μεγάλου συγγραφέα. Αξιοση-

¹⁰ Κ. Ρωμαίος, *ό. π.*, σελ. 245 κε.

¹¹ *Ο τελευταίος Παλαιολόγος, Τα Άπαντα του Γεωργίου Βιζυηνού, ό. π.*, Β', σελ. 57-60 (*Αιθίδες Αύραι, ό. π.*, σελ. 59-63).

¹² Πολυάριθμες οι συλλογές στις οποίες βρίσκουμε τραγούδια για την Πόλη: από τον Πολίτη στον Πετρόπουλο, Passow, Χριστοβασιλή, Legrand, Μέγα. Και πάρα πολλοί οι ποιητές, και στην καθαρεύουσα και στη δημοτική, που ενδιαφέρθηκαν γι' αυτό το θέμα: Καρατζάς, Παν. Σούτσος, Α. Παράσχος, και μετά Ζαλακόστας, Παλαμάς, Πολέμης, Προβελέγγιος, Δροσίνης, πβ. σχετικά Γ. Ζώρα, *Περί την Άλωσιν της Κωνσταντινουπόλεως*, Αθήνα, 1959, ΙΔ', σελ. 298 κε., όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

¹³ Μελάς, στα *Άπαντα του Γεωργίου Βιζυηνού, ό. π.*, σελ. 16.

¹⁴ Βλ. Ζώρα, *ό. π.*

μείωτη και στο στίχο 52 “οι Τούρκοι σαν τα κύματα κ’ οι Χριστιανοί σαν βράχοι” η επιρροή του Σολωμού¹⁵ “Η δύναμη σου πέλαγο κι η θέλησή μου βράχος”.

Για το τέλος του τελευταίου αυτοκράτορα του Βυζαντίου, του Κωνσταντίνου ΙΑ’ του Παλαιολόγου, κυκλοφόρησαν διάφορες εκδοχές: για μερικούς έπεσε μαχόμενος, γι’ άλλους κατόρθωσε να φύγει, γι’ άλλους πάλι έμεινε κρυμμένος στην Πόλη. Επί πλέον παροιμίες γεννήθηκαν για το φτωχό βασιλιά, και αναπτύχθηκαν κατόπιν στις *Οράσεις* του Δανιήλ (γνωστές ήδη από τον 10ο αι.)¹⁶ και στις συλλογές μεταγενέστερων χρησμών. Μεταδιδόταν εκεί η εικόνα ενός Σωτήρα του γένους ως ανδρός “ασήμου, πένητος, νομιζομένου νεκρού”.

Σύμφωνα με αυτούς τους χρησμούς, οι κάτοικοι της Κωνσταντινούπολης πίστευαν πως, την ίδια μέρα της αλώσεως της Πόλης, θα έφτανε ινκόγνωστο για να εκδιώξει τους Τούρκους κοντά στην κολώνα του Μεγάλου Κωνσταντίνου ένας άντρας ταπεινός και ατημέλητος. Πρόκειται για μια έμμετρη παραλλαγή που αποδίδεται, όπως οι περισσότεροι από τους χρησμούς, στον Λέοντα το Σοφό.

Εντελώς διαφορετική είναι η εμφάνιση του τελευταίου βασιλιά όπως απεικονίζεται από τη λαϊκή παράδοση¹⁷. Ο Σωτήρ του έθνους κατά τις παραδόσεις αυτές δεν είναι ο ρακενδύτος άνθρωπος των χρησμών αλλά ο ηρωικός βασιλιάς που μάχεται σκληρά μέχρι εσχάτων για να σώσει την Πόλη και που μεταμορφώνεται, χάρη στη φαντασία του λαού, στον “μαρμαρωμένο βασιλιά”. Αυτόν, διηγείται το παραμύθι, όταν κατακτήθηκε η Πόλη από τους Τούρκους, ένας άγγελος τον απήγαγε τη στιγμή που κάποιος Αράπης ήταν έτοιμος να τον σκοτώσει, και τον οδήγησε σε μια βαθιά σπηλιά κοντά στη Χρυσή Πύλη. Εκεί, μαρμαρωμένος πια, αναμένει να αναστηθεί από τον άγγελο. Οι Τούρκοι το ξέρουν, αλλά δεν μπορούν να βρουν την πύλη από την οποία φοβούνται ότι θα μπει ο βασιλιάς για να ξαναπάρει την Πόλη. Όταν θα θελήσει ο Θεός, ο άγγελος θα κατεβεί στη σπηλιά, θα τον ξυπνήσει και θα του δώσει το σπαθί που είχε στη μάχη. Ο βασιλεύς θα σηκωθεί, θα εισέλθει στην Πόλη από την Χρυσή Πύλη και θα καταδιώξει τους Τούρκους ως την Κόκκινη Μηλιά. Και θα γίνει σφαγή και το μοσχάρι θα πλέει στο αίμα¹⁸.

¹⁵ *Ελεύθεροι πολιορκημένοι*, Σχέδιασμα Β’, στ. 51.

¹⁶ Σύμφωνα με τι διάφορες παραλλαγές των *Οράσεων*, ο βασιλιάς, εξαιτίας της φτώχειας του ονομάζεται Πτωχολέων.

¹⁷ Πολίτης, *ό. π.*, Β’, σελ. 665 κ.ε.

¹⁸ Κατά τον Πολίτη ο όρος είναι τουρκικής προελεύσεως γιατί ο λαός αυτός καλεί κόκκινον μήλον όλες τις μεγάλες οχυρωμένες πόλεις. Όσο για τη σφαγή που θα πραγματοποιηθεί όταν θα γίνει η αποφασιστική μάχη στην οποία οι Τούρκοι θα κατατροπωθούν, η παράδοση παρουσιάζει μια πολύ γραφική εικόνα μιας λίμνης αίματος τόσο μεγάλης όπου θα μπορεί να κολυμπά ένα μοσχάρι. Η εικόνα είναι μίμηση πιο αρχαίων προφητειών που ξαναβρίσκονται, μεταξύ άλλων, στις *Οράσεις* του Δανιήλ, σύμφωνα με τις οποίες ένα πηγάδι με δύο στόματα θα σχηματιστεί από το αίμα των Ρωμαίων και των Ισμηλιτών. Πρότυπο αυτών των εικόνων είναι το βιβλίο της Αποκαλύψεως (ιδ’, 20). Ο Carnoy και ο Nicolaidès (H. Carnoy - J. Nicolaidès, *Folklore de Constantinople*, Paris, 1894, σελ. 79-80) βεβαιώνουν πως, σύμφωνα με μια ίδια παράδοση τουρκική και ελληνική, από την εποχή της Κατάκτησης τρεις άγιοι άνθρωποι κοιμούνται στην υπόγεια κρύπτη του Γκιουλ τζαμινί, δηλ. του Τζαμιού των ρόδων, που μια φορά ήταν ελληνική εκκλησία αφιερωμένη στην Παναγία, με όνομα “Το ρόδον το αμάραντον”.

Πάνω από ένας είναι οι λόγοι της μεγάλης λαϊκής εύνοιας που ανέκαθεν συνόδευε το θρύλο του “μαρμαρωμένου βασιλιά”. Ο Νικόλαος Πολίτης¹⁹ δίκαια τονίζει πως η δυσπιστία περί του θανάτου επιφανών ανθρώπων ωθεί τον λαό να πιστεύει –για να μην απαρνηθεί τα όνειρά του– ότι η απώλειά τους είναι μόνο φαινομενική ή προσωρινή και ότι θα ξαναγυρίσουν, αφού θα έχουν διασωθεί από μια υπερφυσική δύναμη. Αυτό το συναίσθημα είναι διαδεδομένο σε όλους τους πολιτισμούς, και βρίσκουμε παραδείγματα στους Γερμανούς, Γάλλους, Πορτογάλους, Βοημούς, Δανούς κλπ., και επ’ αυτού διαθέτουμε μαρτυρίες συγγραφέων, από τον Φραντζή στο Θεοφάνη, αλλά και πριν ακόμη, λ.χ., στον Ησίοδο²⁰ και στον Βακχολίδη²¹.

Νομίζω, πάντως, ότι πρέπει να τονιστεί κι ένα άλλο στοιχείο, δηλαδή το άγχος που ο μύθος αποκρύβει στις πτυχές του, και το οποίο του χαρίζει ένα ιδιαίτερο φως: το άγχος για την επιβίωση. Ποιος δε θα ήθελε να δει τη ζωή να νικά το θάνατο; Μη μπορώντας να τον εκμηδενίσει στην πραγματικότητα, ο άνθρωπος το κατορθώνει με τη φαντασία του. Απ’ αυτή την άποψη, η παράδοση παίρνει μια πιο βαθιά σημασία. Εν ολίγοις, είναι μια απέριτη, αλλά και συνεσταλμένη μεταφορά, στην οποία καθρεφτίζεται ο τρόπος του σκέπτεσθαι (δηλαδή η στοχαστική συμπεριφορά) της λαϊκής ψυχής, τα ερωτηματικά της για το μυστήριο του κόσμου και την ανθρώπινη μοίρα.

Καταχωρώ ακόμα μερικούς στίχους απ’ όπου προβάλλει ευκρινώς η εικαστικά δυναμική εικόνα του βασιλιά που ανασηκώνει το κεφάλι να δει μήπως έφτασε η στιγμή της εξέγερσης:

*Απέθανε, γιαγιά; - Ποτέ, παιδάκι μου! Κοιμάται,
κοιμάται μόνο! Την χρυσή κορώνα από κεφάλι,
το σκήπτρο του στο χέρι.*

[...]

- Και τώρα πια δεν ημπορεί, γιαγιάκα, να ζυτνήση;

Όποιος μπαίνει στην κρύπτη βλέπει τρεις ανθρώπους που κοιμούνται όρθιοι ή, κατ’ άλλους στο στασίδι τους. Όταν μπαίνει ένας Χριστιανός, ακούει τους τρεις να λένε με αυστηρή φωνή: “Δεν είναι ακόμα καιρός· η ώρα δεν ήλθε· οι αμαρτίες δεν αφήθησαν”. Οι ίδιοι εκδότες δημοσίευσαν και μια άλλη παρόμοια παραλλαγή (σελ. 103-104), σύμφωνα με την οποία στη Χρυσόπορτα, πάνω στο Επταπύργιο, κοιμάται ο Ευαγγελιστής Ιωάννης ή ο Ιωάννης ο Παλαιολόγος, γέρος με μια μακριά λευκή γενειάδα, και κρατά στα χέρια ένα βιβλίο στο οποίο καταχωρίζει τις αμαρτίες των Χριστιανών και των Τούρκων. Λέγεται ότι θα ’ρθεί μια μέρα που επτά έθνη θα πολιορκήσουν την Πόλη και το αίμα θα ρέει ποτάμι στους δρόμους. Τότε ο Ευαγγελιστής Ιωάννης (ή ο Ιωάννης ο Παλαιολόγος) θα ξυπνήσει και θα σταματήσει τη σφαγή (πβ. Πολίτη, *ό. π.*, σελ. 670 κ. ε.), ο οποίος σημειώνει ότι αυτή η παράδοση βασίζεται σε χρησμούς του φωχού βασιλιά, του οποίου το όνομα είναι Ιωάννης).

¹⁹ Πολίτης, *ό. π.*, Α’, 33, σελ. 22, Β’, σελ. 658-674. Πβ. επίσης Κ. Ρωμαιοῦ, *Κοντά στις ρίζες*, *ό. π.*, σελ. 370 κ.ε. και το *Θρήνο* του Γεωργιλλά.

²⁰ Βλ. Ησίοδο, *Εργα*, στ. 157 κ.ε., σχετικά με το μύθο της ηλικίας των ηρώων, σύμφωνα με τον οποίο ο Ζευς μετέφερε μερικούς ήρωες μακριά από τους ανθρώπους, “εις τας νήσους των Μακάρων”. Δεν διαφέρει πολύ η μοίρα της Ιφιγένειας στο *Ιφιγένεια εν Αυλίδι*. Κάτι παρόμοιο υπάρχει και στο μύθο του Κεφάλου. Πβ. και τον Εκκλησιαστή, Μιχ. Ακομινάτο και πολλές ιουδαϊκές και χριστιανικές παραδόσεις αναφορικά με τον προφήτη Ηλία, τον Ιωάννη τον Θεολόγο, την Παναγία.

²¹ III, 58 (έκδ. Les belles Lettres, Paris, 1993, σελ. 107).

- Ω, βέβαια! Καιρούς καιρούς, σηκώνει το κεφάλι,
στον ύπνο τον βαθύ του,
και βλέπ' αν ήρθεν η στιγμή, πόχ' ο Θεός ορίσει,
και βλέπ' αν ήρθ' ο άγγελος για να του φέρη πάλι
το κοφτερό σπαθί του.

- Και θάρθη ναι, γιαγιάκα μου; - Θάρθη, παιδί μου, θάρθη.
Και όταν έρθη, τι χαρά στη γη στην οικουμένη,
σ' όποιους θα ζούνε τότε!

Διπλό τριπλό θα πάρουμεν αυτό που μας επάρθη,
κ' η Πόλη κ' η Αγιά Σοφιά δική μας θενά γένη.

Το θέμα του μαρμαρωμένου βασιλιά συναντάται, όπως είναι γνωστό, και σ' ένα στίχο της *Φλογέρας του βασιλιά*. Η αναφορά του Παλαμά είναι, στην περίπτωση αυτή, σχετική με το θάνατο του Διγενή Ακρίτη: “Δεν πέθανε. Μαρμάρωσε. Κοιμάται. θα ξυπνήση”²².

Ο Βιζυηνός²³, πάλι, μας λέει, στο διήγημα *Ποίος ήτον ο φονεύς του αδελφού μου*²⁴, πού βρίσκεται και πώς είναι ο τάφος του τελευταίου βασιλιά, βάζοντας μια συγκινητική περιγραφή του τόπου στα χείλη της μητέρας του. Και παρόλο που ο βυζαντινός λόγιος Φραντζής²⁵ διηγείται ότι, κατά διαταγή του εμίρη, το σώμα του βασιλιά ετάφη με βασιλικές τιμές, αποσιωπά ωστόσο τον τόπο της ταφής. Με τη σειρά της μια τουρκική παράδοση²⁶ θέλει θαμμένο τον αυτοκράτορα σ' ένα μοναστήρι, όπου τώρα υψώνεται το Πατριαρχείο των Αρμενίων. Πιο διαδεδομένη, ωστόσο, είναι η πίστη ότι ο τάφος αυτός βρίσκεται στο *Βεφά-Μειδάνι*, μια περιοχή της Κωνσταντινούπολης, κοντά στο “ροζ τζαμί”, όπως ακριβώς το βρίσκουμε στο Βιζυηνό. Η περιγραφή του τελευταίου, γραμμένη με απλοϊκή λαϊκή φρασεολογία, είναι άλλη μια φορά πιο ζωνχή και δροσερή σε σύγκριση με τα λόγια κείμενα, και εντυπωσιάζει τον αναγνώστη με την αμεσότητα του ύφους:

*Πρώτα πρώτα επήγαμεν εδώ κοντά στην Αγιά-Σοφιά. Ύστερα μ' επήγαν κ' επροσκύνησα στον τάφο του Κωνσταντίνου, στο Βεφά-Μειδάνι*²⁷. *Να πας και συ, παιδί μου! Εδώ μεριά έχουν τον Αράπη, που τον εσκότωσε, σκεπασμένο όλο λαχούρια και χαλιά. Κ' εκεί μεριά τον φτωχό τον βασιλέ, με μόνο μια μικρή κανδύλα πα' στο μνήμα του!*²⁸

²² Κ. Παλαμάς, *Η φλογέρα του βασιλιά*, Δ' Λόγος, στ. 235-237.

²³ Από τον Βιζυηνό παίρνει ο Πολίτης, *ό. π.*, Α', σελ. 22-23, Β', σελ. 675-678.

²⁴ Γ. Μ. Βιζυηνός, *Νεοελληνικά διηγήματα*, Επιμ. Π. Μουλλάς, *ό. π.*, σελ. 78.

²⁵ III, 9, σελ. 291, εκδ. Bonn.

²⁶ Πβ. Πολίτη, *ό. π.*, Β', σελ. 675.

²⁷ Πιο διαδεδομένη είναι η δοξασία ότι ο τάφος του Κωνσταντίνου ΙΑ' του Παλαιολόγου βρίσκεται στο Βεφά-μειδάνι, περιοχή της Κωνσταντινούπολης, κοντά στο “ροζ Τζαμί” όπως γράφουν το 1847 ο Χ. Παρμενίδης, το 1858 ο Mordtmann και έπειτα ο Νικ. Δραγούμης και Κ. Γ. Ζησίου, πβ. Πολίτη, *ό. π.*, σελ. 675 κε.

²⁸ “Ποίος ήτον ο φονεύς του αδελφού μου”, στο Γ. Μ. Βιζυηνός, *Νεοελληνικά διηγήματα*, *ό. π.*, σελ. 78

γ) Το Μπαλουκλί (Τα ψάρια της Ζωοδόχου Πηγής)²⁹

Κι αυτή η έμμετρη σύνθεση, πολύ γοητευτική έχει ως θέμα ένα παραμυθάκι που ο Νικ. Πολίτης καταγράφει με τον τίτλο *Τα τηγανισμένα ψάρια*³⁰.

Μπαλουκλί –τουρκικός όρος που σημαίνει “ιχθυοφόρο”, επειδή βρίσκεται εκεί μια δεξαμενή με μικρά ψάρια που μόνο από τη μια πλευρά είναι κόκκινα– ονομάζεται στα τουρκικά η Ζωοδόχος Πηγή, ορθόδοξη εκκλησία κοντά στην πύλη της Σηλυμβρίας στην Κωνσταντινούπολη.

Ο θρύλος λέει πως, την εποχή της πολιορκίας της Πόλης από τους Τούρκους, ένας ηγούμενος, ενώ τηγάνιζε ψάρια, έμαθε ότι οι εχθροί νίκησαν. Μην πιστεύοντας, αναφώνησε ότι αν ήταν αλήθεια, τα ψάρια θα έπρεπε να ξαναζωντανέψουν αμέσως. Έτσι κι έγινε, και σήμερα ακόμη αναμένουν να απελευθερωθεί η Πόλη και να αναστηθεί ο γέρος να τα αποτηγανίσει.

Πολύ γνωστή στον ελληνικό χώρο –σημειώνω μεταξύ άλλων τα τραγούδια που καταχωρίζει ο Passow³¹ κι έπειτα ο Ζαμπέλιος³²– η παράδοση βρίσκεται και σ’ ολόκληρη την Ευρώπη³³. Στέκομαι εν συντομία σε μια ιταλική νοβελλίνα, για την ακρίβεια της Σαρδηνίας, *Santa Filomena e l’appicato*, όπου έχουμε την εμφάνιση ενός “*deus ex machina*” που κάνει το θαύμα. Πρόκειται, σ’ αυτή την περίπτωση, για την Αγία Φιλομένα που σώζει ένα νέο ο οποίος, πριν τον απαγχονίσουν, της είχε απευθύνει μια προσευχή. Όταν οι αρχές, στο γέυμα μετά την εκτέλεση, μαθαίνουν ότι ο νέος είναι ακόμη ζωντανός, μη πιστεύοντας αναφωνούν: “Ο εκτελεσμένος είναι ζωντανός όπως αυτά τα ψημένα κοτόπουλα που έχουμε μπροστά μας!” Τότε τα κοτόπουλα ως δια μαγείας σηκώνονται από τη γαβάθα κι αρχίζουν να λαλούν και να χτυπούν τα φτερά τους. Οι αρχές τρέχουν στον τόπο της εκτέλεσης και βρίσκουν την Αγία Φιλομένα να κρατά στην αγκαλιά της το νέο, σώο και αβλαβή³⁴.

Γυρίζοντας στη νοβελλίνα του Βιζυηνού, αποτελείται από οκτώ στροφές η καθεμία με τέσσερις στίχους (32 στίχοι, 15σύλλαβοι και επτασύλλαβοι εναλλασσόμενοι, με ομοιοκαταληξία - ABAB)³⁵. Κύριος ήρωας ο γέρος ηγούμενος που, παράλληλα με την 40ήμερη πολιορκία της Πόλης –όπως 40ήμερη είναι η πάλη του βασιλιά κατά του ίδιου του Μωάμεθ, στον *Τελευταίο Παλαιολόγο*– έχει να φάει ψάρι σαράντα μέρες. Κάποια στιγμή, επιθυμώντας τηγανιτό ψάρι, ρίχνει τα δίχτυα και πιάνει τρία ψαρά-

²⁹ *Αθίδες Αύραι*, Β’, σελ. 50-51.

³⁰ Πολίτης, ό. π., Α’, σελ. 21-22, και Β’, σελ. 656-658 (αρ. 31-32).

³¹ *Popularia carmina Graeciae Recentioris*, A. Passow (ed.), Athenis, 1860, σελ. 146-147.

³² *Η Άλωσις της Κωνσταντινουπόλεως*, στο *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος*, εκδοθέντα μετά μελέτης ιστορικής περι Μεσαιωνικού Ελληνισμού υπό Σπυριδώνος Ζαμπέλιου, Τυπογραφείον Ερμής, Κέρκυρα, 1852, σελ. 599-600.

³³ Θυμίζω ιδιαίτερα τις παραλλαγές τις καταχωρισμένες, π.χ., στην Αγγλία και στη Γερμανία από τους R. Köhler, F. Wolf και από τους αδελφούς Grimm στις οποίες, αντί για ψάρια, ξαναζωντανεύουν κοτόπουλα. Σε όλες έχουμε την παρουσία του δύσπιστου που τελικά πείθεται μόνο από το θαύμα.

³⁴ “*Santa Filomena e l’appicato*”, στο *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*. Τρίμηνο περιοδικό με επιμέλεια των G. Pitré και S. Salomone-Marino, τόμ. 21, Palermo-Torino, 1902, σελ. 52.

³⁵ Με ημερομηνία 16.11.1881.

κια (εφτά σύμφωνα με άλλες παραλλαγές, όπως εφτά τα κοτόπουλα στις ευρωπαϊκές αποδόσεις στις οποίες προαναφέρθηκα)³⁶.

[...] *Απ'τες σαράντα κ' ύστερα, πεθύμησε να φάγη
τηγανισμένο ψάρι.
- Αν μας φυλάγη η Παναγιά καθώς μάσε φυλάγει,
την Πόλη ποιος θα πάρη;
Ρίχτει τα δίχτυα στον γιαλό, τρία ψαράκια πιάνει,
- Θεός να τα βλογήση!
Το λάδι βάλλει στην φωτιά μεσ' στο 'αργυρό τηγάνι,
για να τα τηγανίση. [...]*

Και το ποίημα τελειώνει με το όνειρο που η λαϊκή ψυχή δεν παύει να καλλιεργεί: εκείνα τα ψάρια

*Ακόμ' ως τώρα πλέουνε, κόκκιν' από το μέρος,
όπου τα είχε ψήσει.
Φυλάγουν το Βυζάντιο ν' αναστηθή κι' ο γέρος
να τ' αποτηγανίση.*

δ) Άλλοι θρύλοι³⁷

1. Το χέρι της Δικαιοσύνης κρεμασμένο με μια αλυσίδα από ένα δέντρο³⁸.

Ο Βιζυηνός αναπτύσσει αυτό το θέμα σ' ένα ποίημα με τίτλο *Η χείρ του Δικαίου* (που δεν περιέχεται στις *Αθίδες Αύραι*, και είναι γραμμένο σε μια λόγια και άχαρη γλώσσα καθώς και σε ένα περίεργο μέτρο): κάνει μια νύξη επίσης στο διήγημα που αναφέραμε πριν: “Κ' επήγαμε και σ' ένα τζαμί και είδαμεν επάνω σ' ένα παλαιό δένδρο την αλυσίδα, που ήταν κρεμασμένη η χείρα της Δικαιοσύνης [...]”.

Κατά την παράδοση, που πιθανώς διαμορφώθηκε εξ αφορμής των “εν Κωνσταντινουπόλει χαλκών χειρών” για τα οποία γράφει η Άννα η Κομνηνή³⁹, το χέρι κατασκευάστηκε από τον αυτοκράτορα Λέοντα το Σοφό και ήταν κομμένο με τέχνην αστρονομικήν.

Παρόμοιες με τις ελληνικές για “το στόμα της αλήθειας” που, καθώς έλεγαν, είχε κατασκευάσει και είχε στείλει στη Ρώμη ο Βιργίλιος⁴⁰. Το όνομα του Βιργιλίου έχει συνδεθεί μ' ένα από

³⁶ Μια άλλη παραλλαγή, όπως μας πληροφορεί ο Πολίτης, διαδεδομένη στα Τρίκαλα Κορινθίας έχει ως πρωταγωνιστή τον ίδιο το βασιλιά, Αη Κωνσταντίνο.

³⁷ Η νύξη σ' αυτούς τους θρύλους βρίσκεται πάντα στο διήγημα “Ποίος ήταν ο φονεύς του αδελφού μου”, στο *Γ. Μ. Βιζυηνός, Νεοελληνικά διηγήματα, ό. π., σελ. 78*.

³⁸ Πολίτης, *ό. π., Α'*, αρ. 28, σελ. 19-20, Β', αρ. 28, σελ. 651-655. Πβ. Έστια ΚΖ, 1888, σελ. 103-105.

³⁹ *Annae Comnenae Alexias, recens. D. R. Reinsch et A. Kambylis [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XL/1-2], Berolini et Novi Eboraci MMI, IB', 6, 8, 9.*

⁴⁰ D. Comparetti, *Virgilio nel medio Evo. Νέα έκδοση με επιμέλεια του Giorgio Pasquali, τόμ. II, Firenze, σελ. 121-124.*

τα ανέκδοτα που κυκλοφορούσαν γύρω από τη γυναικεία απιστία και πονηριά, με την πρόθεση να αποδείξει ότι ακόμη και η μεγαλύτερη σοφία του κόσμου είναι ανεπαρκής μπροστά στις πανουργίες των γυναικών. Ο Βιργίλιος θα είχε δημιουργήσει στη Ρώμη μια μορφή από πέτρα με ανοιχτό το στόμα στο οποίο, οι ύποπτοι για συζυγική απιστία, έπρεπε να βάλουν το χέρι τους διακινδυνεύοντας τα δάχτυλα σε περίπτωση ενοχής. Αλλά, μια γυναίκα πολύ πονηρή, εξαπάτησε το ίδιο το “στόμα της αλήθειας”, και ο Βιργίλιος αναγκάστηκε να ομολογήσει πως οι γυναίκες ήξεραν περισσότερα απ’ αυτόν⁴¹.

2. “Το χεϊρ’ χεϊρ’ χειρότερο”⁴².

Μια νύξη του Βιζυηνού σε άλλη γνωστή δοξασία φανερώνει άλλη μια φορά πως ο Βιζυηνός αρέσκεται να ξαναζωντανεύει στο έργο του την ελληνική λαϊκή παράδοση, γεμάτη παραμύθια και μύθους, αλλά και διαποτισμένη νοσταλγία για τη χαμένη Πόλη και λύπη για την μακρόχρονη σκλαβιά: “Και επάνω στην Πόρτα που επάρθηκεν, είδαμε τα γράμματα, που έγραψεν ο άγγελος εκείνη την ημέρα, τάχα για την Πόλι: ‘Το χεϊρ’ χεϊρ’ χειρότερο’”⁴³.

Ο Νικηφόρος Γρηγοράς⁴⁴, το 14ο αι., αναφέρει μια φράση που υπάρχει ψηλά στις πόρτες του παλατιού της Αδριανούπολης, κάνοντας νύξη σε παρόμοια παράδοση για την επιγραφή πάνω στο επιστήλιο –γραμμένη από χέρι προφητικού αγγέλου– για κάτι φοβερό που επρόκειτο να συμβεί.

Είναι φανερή, εδώ όπως κι αλλού, η συγκίνηση και η τρυφερότητα με την οποία ο Βιζυηνός αρέσκεται να ξαναζωντανεύει στο έργο του την ελληνική λαϊκή παράδοση, γεμάτη παραμύθια, μύθους, παραλογές, αλλά και διαποτισμένη νοσταλγία για τη χαμένη Πόλη και λύπη για την επώδυνη σκλαβιά.

⁴¹ Όμοια πλοκή βρίσκεται στο Cukasaptati, ινδικό βιβλίο με νουβέλλες, και στην ιστορία του Ardsc hi Bordschi Chan, μογγολικό βιβλίο ινδικής προέλευσης (Sinhâsanadvâtrinaçat). Στην Ευρώπη το θέμα ήταν ήδη γνωστό από την αρχαία εποχή, π.χ. στον Μακρόβιο βρίσκεται ένα ανέκδοτο –προερχόμενο ασφαλώς από αρχαίους λατίνους συγγραφείς– που είναι απόλυτα όμοιο εκτός από το ερωτικό στοιχείο. Το πιο αρχαίο γραπτό είναι ένα ανώνυμο γερμανικό ποίημα, του πρώτου μισού του 14ου αι., με τίτλο Di una effigie in Roma che strappava coi denti le dita alle donne adultere. Ένα μνημείο υπάρχει ακόμη στη Santa Maria in Cosmedin και ονομάζεται Bocca della verità. Είναι μια αρχαία μεγάλη μάσκα πηγής που τη θεωρούσαν ως ένα στόμα το οποίο πρόφερε χρησμούς (Πβ. επ αυτού Comparetti, *ό. π.*, σελ. 122-124).

⁴² Πβ. Πολίτη, *ό. π.*, Α’, αρ. 39, σελ. 24-25, Β’, αρ. 39, σελ. 683-684.

⁴³ Ποίος ήταν ο φονεύς του αδελφού μου, σελ. 78.

⁴⁴ Ζ, τγ, 2, σελ. 278, εκδ. Bonn.

PENÉLOPE STAVRIANOPULU
Universidad Complutense-Madrid

“Πόλη, ὦ Πόλη!... τῆς γῆς τὸ περιβόλι”
El mundo bizantino en torno a la Caída de Constantinopla y el
“Dodecálogo del Gitano” de Costís Palamás.

Los aniversarios, son siempre una oportunidad no sólo para recordar a los autores sino también para volver a examinar su obra a través de la perspectiva del tiempo¹...

Este aniversario de los 550 años desde la caída de Constantinopla coincide con el 60 aniversario del gran poeta Costís Palamás. Tal vez extrañe a alguien esta relación en un congreso dedicado al magno evento histórico de la caída de Constantinopla. Pero, este mismo hecho histórico, cuyas consecuencias, junto con las penas y las esperanzas del helenismo, se cristalizaron en aquel verso popular de los trenos de Constantinopla: “Πάλι μὲ χρόνους μὲ καιρούς πάλι δικά μας (σας) θάναι”, constituyó el motor y el núcleo de La Gran Idea que prevaleció en las aspiraciones políticas de Grecia durante el siglo XIX hasta la catástrofe de Asia Menor en 1922. Palamás, figura señera de las letras griegas durante medio siglo, confiesa haber sido ferviente partidario de esta Gran Idea.

¡La Gran Idea! ¡Me enorgullezco de ella! Desde los primeros años de mi vida, creí en ella con devoción religiosa, la vi como la mayor embrujadora de nuestros padres, la vi asomarse entre las ruinas de la Capital tomada y reavivarse con el postrero aliento del último emperador bizantino y extenderse hacia el Occidente... y después la vi volver de nuevo aquí y, sin encontrar dónde quedarse, anclarse en los tenebrosos oráculos... Y cuando después miré La Gran Idea en la vida, la encontré herida, mutilada y deshonrada por las palabras de los charlatanes y las tonterías de los que son indignos. Tal como hice con mis esperanzas, mis amores y mis religiones, me estremecí por su crucifixión y lloré por la muerte de La Gran Idea en medio del interminable martirologio de la vida².

Sobre la conciencia histórica que recorre la obra de Palamás, escribe Marcos Avyeris³: “Con los años, Palamás se convirtió en la voz del helenismo y abraza toda

¹ Costas Steryópolos, “Ο Παλαμάς χθές και σήμερα”, *Διαβάζω*, 334 (1994), pág. 103.

² Costís Palamás, “Η Μεγάλη Ιδέα”, *Obras Completas*, vol. VI, pág. 285.

³ Marcos Avyeris, *Έλληνες Λογοτέχνες*, Atenas, 1982, págs. 91-132.

la vida y la historia griega llegando a ser un poeta nacional en el sentido pleno de la palabra, ya que los avatares de su patria ocupan su pensamiento de manera intensa y continua”. Y sigue diciendo: “en la obra de Palamás se refleja fielmente la trayectoria histórica de su patria”.

A esto contribuyó, sin lugar a dudas, su enorme erudición en la que ocupa un lugar destacado su profundo interés por la historia y la literatura en Bizancio. “La historia bizantina me maravilla y me emociona”, confiesa el poeta. Es más, Palamás consideraba a Bizancio tan inseparable de la unidad de la historia griega que opinaba que el helenismo moderno debería verse como una prolongación del bizantino. Este planteamiento lo sostuvo de manera firme a lo largo de toda su obra. El apego de Palamás al mundo bizantino le sirvió, por otra parte, de fuente de inspiración al encontrar allí una gran abundancia de temas, teniendo además en cuenta que se trataba de una época de la historia helénica poco tratada, e incluso desaprovechada hasta entonces.

La juventud de Palamás coincide con el momento de la “explosión” de las investigaciones bizantinísticas en las que los estudiosos sacaban a la luz imágenes maravillosas de un mundo olvidado y a la vez despreciado en Europa. Palamás mostró un especial interés por todo lo bizantino, interés que se percibe desde su primera antología *Las canciones de mi Patria*. Él mismo apunta en la segunda edición de esta antología en 1931:

en esta obra se encuentra otra característica importante: la aparición de la historia bizantina con la ambición de nutrir el nuevo lirismo con temas que hasta entonces no denotaban más que ciertos esfuerzos estéticos de algunos dramaturgos para los certámenes en los que participaban. Mi libro de notas en papel azul está repleto de argumentos, temas e historias tomadas de la obra de Constantino Paparrigópulos, de Szasz y, más aún, de las fuentes de cronógrafos como Manasés, Cedreno, Acropolita y otros que he tenido entre manos. Eran obras y poesías épico-líricas. Empezaban con la fundación de Constantinopla y se extendían hasta su caída. Eran sólo apuntes, pero dejaban huella. Uno de éstos es la visita soñada desde 1886 del Bulgaroctono al Partenón. Todos estos escritos terminan con la “coronación” arquitectónica de La flauta del rey⁴.

Las causas de este interés las explica él mismo en su discurso con ocasión del Congreso de Estudios Bizantinos, celebrado en Atenas en 18 de Octubre de 1930 bajo la presidencia de Charles Diehl. Palamás subraya que “Bizancio se ha convertido en una rama inseparable del patriotismo de nuestra poesía”, declara que “somos los herederos de los bizantinos” y alude al hecho de que Santa Sofía, como todo lo relacionado con la pérdida de Constantinopla, seguía siendo el símbolo del sueño nacional llamado “Gran Idea”. Apunta también el poeta que “queriéndolo o no, los

⁴ Costís Palamás, *Obras Completas, op. cit.*, vol. I, pág. 22.

poetas neogriegos, siendo herederos de Bizancio, están muy cerca de Constantino Manasis y de la canción popular. Con el amor a los clásicos griegos y con contricción cristiana, aristócratas o demócratas están, quizás, siempre más próximos a Romano el Melodo y a Casiani que a Píndaro y Safo”⁵.

Podríamos seguir demostrando a través de sus poesías, y de sus numerosísimos comentarios también, el interés del poeta por Bizancio. Pero, tal vez se ha vislumbrado ya que Palamás no ve la historia sólo como fuente de inspiración y de temas. El poeta ve el helenismo como una única unidad en el espacio y el tiempo, y desea conseguir “una inmensa solidaridad entre los muertos y los vivos”, como escribió Seferis sobre el poeta,⁶ o como dice el propio Palamás: “Κελλάρης Λυράρης εἶμαι, σ’ ἔμένα ἀνήκει νὰ τὸ κεράσω στὰ νέα ποτήρια τὸ ἀρχαῖο ποτό”. (Soy tabernero-poeta; a mí me corresponde ofrecer en nuevos vasos el vino antiguo).

Creando profundamente en la misión histórica y profética del poeta, Palamás quiere sacar sus lecciones del pasado para construir el futuro. Observa, reflexiona, relaciona y enseña. El carácter dialéctico de su pensamiento domina el argumento histórico de sus extensas obras y en concreto del *Dodecálogo del Gitano*. “El *Dodecálogo* entero se desarrolla en una lucha de contrarios: el mundo antiguo choca con el nuevo, la tradición fosilizada y las formas envejecidas de la vida chocan con las nuevas. Toda la obra avanza en medio del antagonismo entre tesis y antítesis y, finalmente, se completa en una síntesis”⁷.

Palamás, en un discurso sobre “la herencia bizantina en la poesía neohelénica”, apunta: “de dos maneras se beneficia el poeta de las tradiciones históricas y mitológicas: o bien se adapta de manera más dramática a su tema, o de manera más lírica adapta el tema a su idiosincrasia”⁸.

En otro punto explica: “no siempre sigo la tradición, ni sólo la completo, la amplío o la transformo de buen grado. También luché contra ella y reniego de ella”⁹.

Teniendo en cuenta estos dos apuntes, podemos señalar que en el *Dodecálogo del Gitano*—que el mismo poeta califica en su *Poética* como “poesía completa de sus ideas” y en cuya introducción expresa el deseo de que se incluya en la serie de poemas bajo el epígrafe de *Grandes Visiones*, ofrece un ejemplo sólido de la relación del poeta con sus fuentes. En su *Poética* escribe:

Mi poeta es, o mejor dicho, parece que adora a los antiguos griegos, pero su adoración es más una religión mental a la vez que resultado y señal de una cultura. Mi pobre corazón le dice

⁵ *Ibidem*, “Ἡ Βυζαντινὴ κληρονομία εἰς τὴν Νέαν Ἑλληνικὴν”, vol. VIII, págs. 561-570.

⁶ Yorgos Seferis, “Κωστής Παλαμάς”, *Δοκιμές*, vol. I, Atenas, 1984³, pág. 215.

⁷ Marcos Avyeris, *op. cit.*, pág. 99.

⁸ Costis Palamás, *op. cit.*, vol. VIII, págs. 568-569.

⁹ *Ibidem*, vol. X, pág. 502.

*algo distinto. Le dice que desde los antiguos han pasado muchos años; que corre dentro de él sangre de monje. Es retoño de cristianos... Le dice su conciencia que... junto con la Atenea del Partenón... le aparece la Virgen ateniense y a ésta le canta con más cordialidad y sinceridad*¹⁰.

La obra fue escrita entre 1899 y 1907, es decir, en una época crítica para Grecia tras la derrota de 1897. El poeta siente la necesidad de que el país supere la crisis moral en la que está sumido. Vacilando entre la resignación y la acción, en esta obra llega a renegar de la tradición y de la historia para ser el apátrida gitano libre de todo tipo de ataduras. En la introducción, que precede a la obra, dice el poeta:

*En el Dodecálogo del Gitano habla la tradición épica y el pensamiento lírico... En el fondo del fresco aparece la palidez de la ensoñación protegida por Dios –entonces maldecida por Dios– la gran Ciudad “la tierra de nuestro deseo” como la saluda en algún sitio Marcorás... En el gitano encontré el pretexto... para expresar yo también de nuevo –aunque mi voz es débil– la emoción del hombre ante ciertos problemas de la vida, mi sumisión o mi rebeldía; la emoción del ciudadano o del estudioso ante ciertos acontecimientos de la Historia de su Nación... Para los grandes ideales nacionales, cuando florecen y viven en casa de cualquiera, el poeta construye palacios; cuando los grandes ideales nacionales vienen a menos, y todos los echan de su casa, el poeta los recoge en su choza y les da cobijo*¹¹.

Así pues, el poeta, una vez más, señala su doble deber frente a los problemas nacionales, es decir, como ciudadano pero, también, como poeta protector de los ideales, aunque en el conjunto de esa obra, en concreto, partiendo de hechos de la historia griega vinculados íntimamente con el lugar histórico donde ha nacido y, sobre todo, donde ha desarrollado su personalidad, quiere abordar también la problemática relativa a cualquier nación o a cualquier ser humano. Pero, dado que su vida está por nacimiento, y por consiguiente por definición, enmarcada dentro de la vida de su país, no puede más que ver la Historia no sólo como fuente de argumentos, sino, y sobre todo, como motor determinante para su expresión intelectual y lírica. Como dice Emilio Jurmuzios¹²: “El poeta del *Dodecálogo* arranca con la historia de su raza, valora el pasado, distingue su prolongación en el presente y, soñando con su futuro, amplía esta visión convirtiéndola en ideal de vida”.

De las doce partes del *Dodecálogo* sólo cuatro, los Cantos I, V, VI y VIII se enmarcan en el periodo en torno a la Caída de Constantinopla. Desde el punto de vista cronológico no hay una continuidad en la obra, así que nuestro análisis sigue el orden en el que aparecen.

En el primer Canto, titulado Ὁ Ἐρχομός, Palamás nos describe la Constantinopla del siglo XIV, en la terrible época de la agonía de Bizancio. La descripción de la Ciudad anhelada por todos, objeto de las ambiciones de dos mundos opuestos, nos ofrece los mejores versos escritos sobre esta legendaria ciudad en la literatura neohelénica.

¹⁰ *Ibidem*, vol. X, pág. 455.

¹¹ *Ibidem*, “Introducción al Dodecálogo del Gitano”, vol. III, págs. 294-296.

¹² Emilio Jurmuzios, *Ὁ Παλαμάς καὶ ἡ ἐποχὴ του*, Αθήνα, 1959, vol. II, pág. 37.

Καὶ εἶταν ὅπου κόσμοι ἀντίμαχοι
μὲ τὴν ἴδιαν ἐρωτόπαθη μανία
ν’ ἀγκαλιάσουνε λαχτάριζαν
τὴν πανώρια Βοσπορίτισσα, τὴ μία
καὶ κατάλαμπρα ντυμένοι καταστάλαζαν
καὶ φιλούσανε τὰ χόματα
καὶ τὰ πόδια τῆς πατοῦσαν·
σὰν ἀκρίδες πέφταν οἱ λαοί,
μέλισσες ἐκεῖ οἱ λαοὶ πετοῦσαν
καὶ εἶτανε, ἡ πανώρια, δύο γιαιλῶν
ἄφροκάμωτη νεράϊδα
καὶ εἶσουν ἐσύ, Πόλη, ὦ Πόλη
καὶ εἶτανε τῆς γῆς τὸ περιβόλι¹³

Constantinopla es también el sitio donde el helenismo prevaleció en medio de un abanico de pueblos:

Καὶ εἶταν ὅπου ἀπὸ τὰ πέρατα τοῦ κόσμου
Βάρβαροι δυσκολοταίριαστοι
στὴ Ρωμαία τῶν Κωνσταντίνων
πολεμοῦσαν κάτω ἀπὸ το λάβαρο
τῶν Ἑλλήνων

En las costas del Estrecho se multiplicaban las bellas ciudades, los ricos palacios, los monasterios, los jardines, las murallas, formando un mundo de ensueño:

Καὶ εἶταν ὡς νὰ πλέκονταν
καὶ εἶταν ὡς νὰ λύνονταν
κάποιες μάϊσας μάγια
ἀποπάνω ἀπὸ τοὺς τρούλλους κι ἀπὸ τὰ σαράγια

Pero en esta nostálgica rememoración de la gloria y la grandeza de Constantinopla aparece tímidamente el espectro de la decadencia, de la muerte, de la destrucción:

Καὶ λαμποκοποῦσες ὦ ψυχὴ μου,
μ’ ὄλους τοὺς ἀσάλευτους σταυροὺς
καὶ μαυρολογοῦσες, ὦ ψυχὴ μου,
μὲ τὰ κυπαρίσσια.

En el puerto, la inmovilidad de la antaño invencible flota bizantina, con sus arrogantes naves que ahora se mecen inactivas en las aguas del Bósforo, hace que el poeta les pregunte:

¹³ Estas frases de admiración inspiradas, sin lugar a dudas, por la historia de la caída de Constantinopla del historiador bizantino Miguel Ducas prueban, una vez más, el interés que tenía Palamás por la historia bizantina. Escribe Ducas (Capítulo 41): ὦ πόλις, πόλις, πόλεων πασῶν κεφαλὴ! ὦ πόλις, κέντρον τῶν τεσσάρων τοῦ κόσμου μερῶν! ὦ πόλις, πόλις, Χριστιανῶν καύχημα καὶ βαρβάρων ἀφανισμός! ὦ πόλις, πόλις, ἄλλη παράδεισος φυτευθεῖσα πρὸς δυσμάς, ἔχουσα ἔνδον φυτὰ παντοῖα βριθοντα καρποὺς πνευματικῆς!

Τὶ ὄνειρεύστε; τὶ ἀράγματα νικῶν
καὶ θανάτων;

Constantinopla ya no es más que una pálida imagen de aquel “vergel de la tierra”
τῆς γῆς τὸ περιβόλι. El peligro del turco es inminente.

Καὶ εἶταν οἱ καιροὶ ποῦ ἀτίναχτο
μέγα ἀστροπολέκι, κάτι
πρωταγρίκητο κι ὡς τότε κι ἀνιστόρητο,
ἀπ’ τὴν Ἄσπρη Θάλασσα ὡς τὸ Δούναβη
καὶ ἴσα πέρα ἀπὸ τὰ πόδια τοῦ Εὐφράτη
κρέμουνταν ἀπάνω ἀπὸ τὸν κόσμο,
κάψαλα καὶ στάχτη νὰ τὸν κάμη.

El peligro de este μέγα ἀστροπελέκι, gran rayo, amenazaba todo el mundo:

Λιγοθυμοῦσ’ ἢ Ἀνατολή,
κι’ ἔτρεμε καὶ ἡ Δύση σὰν καλάμι.

El poeta señala con desaliento el declive generalizado que prevalece en la Capital;
por un lado, la amoralidad, la relajación de todo tipo de incentivos, el fatalismo
enfermizo; por otro, la religiosidad estéril que roza el fanatismo

Καὶ εἶταν οἱ καιροὶ ποῦ ἡ Πόλη
πόρνη σὲ μετάνοιες ξενυχτοῦσε
καὶ τὰ χέρια της δεμένα τὰ κρατοῦσε
καὶ καρτέραγε ἓνα μακελάρη.

~
καὶ καρτέραγε τὸν Τοῦρκο νὰ τὴν πάρη.

Y diríamos, recordando a Cavafis, que “esperando a los bárbaros” en medio de
este letargo e incapacidad, con más fuerza que nunca, circulan en Constantinopla los
oráculos de León el Sabio¹⁴ como para justificar la falta de acción y de reacción, para

¹⁴ *Oracula Imperatoris Leonis*, Migne, 106.

Οὐαί σοι ὃ ἐπτάλοφε ὅτι οὐ χιλιάσεις.
Χρησιμὸς ἦν περιφόρητος Κωνσταντινοπολίταις.
Αὐτὸ τὸ Βοῦς βοήσει τε καὶ ταῦρος τε θρηνήσει.
Ἐκ τούτου γοῦν ἀνέπλαττον καὶ συμφορὰς καὶ φόβους.
Ioannes Tzetzes, pág. 1125.

Αἶ, αἶ τάλαινα τληπαθεστάτη πόλις.
Οἰκτρὸν γάρ οἰκτρὸν νῦν ὑποφθῆση φάος,
Ἦμος κρατήσει πρὸς μακρὸν κάππα χρόνον.
Σφαγαὶ γάρ ἐν σοὶ καὶ προχύσεις αἱμάτων.
Oraculum VIII, pág. 1136.
Οὐαί σοι, πόλις Ἐπτάλοφε, ὅταν τὸ εἰκοστὸν
Στοιχεῖον εὐφημίζεται εἰς τὰ τεῖχῃ σου.
Τότε ἤγγικεν ἡ πτώσις καὶ ἡ ἀπώλεια

atribuir el desastre al destino. Y escribe Palamás haciéndose eco de aquellos oráculos que circulaban por el pueblo:

Δὲν ἔμειν' ἕνα στόμα
ποὺ νὰ μὴν ψιθύριζε γλωμὸ
σοφοῦ κάποιου βασιλιᾶ χρησμό,
κάποιου ὀλέθρου προφητεία.

También en medio de este clima, las supersticiones encontraron el camino libre para sellar con profusión el ambiente de fatalismo:

Καὶ τὰ ξωτικὰ καὶ οἱ πειρασμοὶ
ἀπὸ τῆ νυχτιᾶ κ' ἀπὸ τὸν Ἄδη
ξαπολύθηκαν καὶ ζούσανε
μὲ τὸν ἄνθρωπο ὁμάδι

En este primer Canto, “Constantinopla se prepara para pagar sus pecados. Es el momento en que la Historia vuelve la página y empieza una nueva época, en la que el mundo medieval entrega las llaves al hombre moderno, al hombre que va a ser creado gracias a los esfuerzos de siglos desde el Renacimiento hasta hoy”¹⁵.

En el quinto Canto titulado *La muerte de los antiguos* nos encontramos en aquel momento en que la historia volvió la página. El poeta pone como cabecera del Canto este texto de Leopardi: “Los griegos, en el momento en que iban a caer bajo el yugo de los bárbaros perdiendo el nombre y la existencia, enviaron el último destello de aquella llama que se apagaba... Pero después de la caída, huyendo de la catástrofe de la patria, se convirtieron inmediatamente en los tutores espirituales de Europa”.

Constantinopla está ya en manos de los turcos. Un momento crítico, de un simbolismo inmenso para el helenismo, cuando, en una triste letanía, los sabios, abrazando los manuscritos, emprenden el camino del exilio.

“La ira de Dios y la locura del demonio” (Θεοῦ ὀργή καὶ δαίμονα μανία) se acerca a las costas de Asia mientras barcos de Occidente esperan en el puerto. Es entonces cuando:

ἄπ' τὶς πόρτες διάπλατες ποὺ ἀνοίξανε
κόσμος βγαίνει, κι ἄργοπάτητο
σέρνει καὶ βαρὺ τὸ πόδι,
κ' εἶναι μιὰ πομπή, καὶ δὲ γνωρίζεις
δέξιμο κι ἄν εἶναι, ξεπροβόδισμα
γάμος, λιτανεῖα ἢ ζόδι

τῶν δυναστῶν σου, καὶ τῶν ἀδικίᾳ κρινόντων.

Oraculum X, pág. 1136.

¹⁵ I. M. Panayotópulos, *Costís Palamás*, pág. 165.

La descripción de esta procesión lenta no muestra signos externos de religión, y el poeta se pregunta:

ποιᾶς λατρείας μυστήρια εἶναι αὐτά;

Son los ancianos sabios, los servidores y sacerdotes de las letras clásicas que

Κρατᾶν καὶ σφίγγουν
τυλιγάδια καὶ βιβλία
σὲ χρυσὲς κι ἔλεφαντένιες
πλούσια σκαλισμένες θήκες
..... τὰ βαστᾶνε
λείψαν' ἄγια σάμπως νᾶναι
καὶ θαματουργὲς εἰκόνες
καὶ βαριά σταμνιά γιομάτα
μὲ τὴ στάχτη τῶν προγόνων.

En este punto, Palamás expresa con claridad sus reflexiones sobre la gran trascendencia de Bizancio que salvaguardó los valores de la Antigüedad clásica y los transmitió a continuación, gracias a esta diáspora de sabios bizantinos, al resto de Europa. Pero además hace una valoración del mundo clásico, llamándoles “Inmortales y hermosos”, “fuentes claras del pensamiento”, “cielos claros del Arte”, “fieles de la Belleza plena”, “maestros de la Verdad”:

οἱ πηγὲς οἱ ἀθόλωτες τῆς Σκέψης,
οἱ ἀσυγνέφιαστοὶ τῆς Τέχνης οὐρανοί,
οἱ Ἀθάνατοι κι οἱ Ὠραῖοι
.....
τῆς Ἀλήθειας οἱ διδάχοι
τῆς ἀκέριας Ὁμορφάδας οἱ πιστοί

El poeta prevé su diacrónica y eterna vigencia diciendo: “como muertos que no los llore el mundo”:

“Dejan su última patria echados,
perseguidos por un fuerte vendaval
y se convierten en gitanos y judíos,
pero siempre, errantes y vencedores a la vez.
¡Se convierten en ciudadanos del mundo
los Inmortales y los Hermosos!

Si a veces en manos de los eruditos τὰ ἀπολλώνια τὰ κορμιά (los cuerpos apolíneos), según escribe el poeta, “se convirtieron en fantasmas y espectros”, “del alma de aquellos papiros creí oír un himno triunfal” dice el poeta:

Θὰ διαβοῦμε καὶ στεριᾶς καὶ πέλαγα,
θὰ σταθοῦμε ὅπου τὸ πόδι δέν μπορεῖ
Τούρκου κανενὸς νὰ μᾶς πατήση
ἀπὸ τὴν πατρίδα μας διωγμένοι,
καὶ σβησμένοι ἀπ’ τὴν Ἀνατολή,
θ’ ἀνατεῖλουμε στὴ Δύση.

.....

ὅπου τόποι, ὅπου γεράματα, θὰ σπείρουμε
μιὰν Ἑλλάδα καὶ μιὰ νιότη.

(Donde haya un lugar, donde haya vejez, sembraremos una Grecia y una juventud).

Pero el realismo del poeta destaca a continuación que la Grecia clásica existió una vez pero no volverá más. Las nuevas ciudades serán sólo adoradoras de su espíritu y serán los ídolos de la Grecia que se fue para siempre.

μὰ ἡ Ἑλλάδα μιά, καὶ ἀγύριστη
πάει, καὶ νὰ τὴν κλαῖς!

Posteriormente comenta y censura el ambiente de la llamada estéril “προγονολατρία” o “ἀρχαιολατρία” tan extendida en sus tiempos y que tanto daño causó en su época. (Recordemos sobre esto la novela de Andreas Carcavitsas “El Arqueólogo”). Aconseja, pues, dejar de lado la imitación y la esclavitud al mundo antiguo. Hay que escoger “las flores”, lo mejor de este mundo y permanecer auténtico para alcanzar así el progreso, la creación y la libertad, en definitiva, la evolución individual y colectiva. Sólo así, de las semillas de los antiguos, brotarán los hombres libres.

Κι ὅποιος δοῦλος θὰ γίνῃ
καὶ σᾶς πάρη καταπόδι,
ἢ ἕνας μόνος ἢ ὅλο τὸ γένος,
θα σβηστῇ μὲ σᾶς.
Καὶ μονάχα ὅποιος μαζὶ σας
δὲ θὰ χάσῃ τὸν ἑαυτό του
καὶ θὰ κόψῃ μόνο ἀπ’ τ’ ἄνθια σας
γιὰ νὰ στεφανώσῃ τὰ μαλλιά του,
μόνο ἐκεῖνος ἐδῶ κάτου
στολισμένος θὰ τραβήξῃ σὰ γαμπρός,

.....

θὰ τραβήξῃ ἐμπρός!

El Canto Sexto, titulado *Alrededor de una hoguera*, empieza con dos citas: una del Patriarca Genadio Escolario, primer patriarca de Constantinopla ocupada, y otra del Cardenal Besarión, acompañadas de un verso de Leconte de Lisle. Las citas de los dos bizantinos se centran en el argumento que es el hecho histórico de

la quema de los manuscritos de ‘Νόμων Συγγραφή, de Jorge Gemisto Pletón en Constantinopla por orden del Patriarca Genadio.

En cierto modo, esta parte se puede considerar como continuación del Canto quinto. Las obras de la antigüedad clásica y los brillantes estudiosos están ya en Occidente. En Constantinopla, la Ciudad soberana de los bizantinos, no quedan más que las cenizas de su esplendor (εἶταν ὁ τόπος κάψαλο). El “φακιόλιον” del turco dicta sus destinos. Una crisis, no sólo política sino sobre todo religiosa e ideológica, enturbia el clima entre los que acababan de convertirse en esclavos de los turcos. Por un lado, las fuerzas religiosas, los antiguos antiunionistas, encabezados ahora por el patriarca; por otro, los seguidores de Gemisto Pletón, que con débil voz quieren resucitar el espíritu y la religión griega clásica. Una vez más, la eterna cuestión y la continua lucha entre el cristianismo y el ideal helénico.

Y comenta Constantino Tsatsos¹⁶ sobre el Canto:

aquí se enfrenta con un drama interior de la conciencia griega, el más grande para la nueva vida griega. El poeta cree que el antagonismo entre los elementos nacional y cristiano en la conciencia griega es la piedra angular de nuestra psicología e historia. De este antagonismo resultan nuestra fortuna e infortunio, de éste depende la posibilidad de la transformación de una nueva personalidad nacional.

Probablemente en 1456, es decir, poquísimos años después de la muerte de Pletón –este constantinopolitano murió en Mistrás, un año antes de la caída de su ciudad–, Genadio entregará a las llamas el “Tratado sobre las leyes” de su eterno antagonista en cuestiones filosóficas y religiosas.

En la cita que Palamás puso en la cabecera del Canto que analizamos, el patriarca Genadio explica a Exarco la causa por la cual ordenó la quema del libro de Pletón.

“Διὰ ταῦτα, τοίνυν, καὶ ὅτι οὐ πατρόθεν τοιοῦτος ἦν, ἀλλ’ ἀποστάτης, καὶ πάνδεινος ἀγροικία τὸ ἡμέτερον νῦν ἔχει γένος, οὐκ ἀφανισμοῦ μόνον χάριν, ἀλλὰ ποινηῆς εἴνεκα μάλιστα, δοθῆναι πυρὶ πεποιηκάμεν τὸ βιβλίον”.

Pero sobre este mismo Pletón, “este apóstata”, Besarión escribirá el famoso epigrama, donde exalta el gran valor del filósofo de Mistrás frente a otros sabios griegos:

Πολλοὺς μὲν φῦσεν ἀνέρας θεοειδέας Ἑλλὰς προὔχοντας σοφίῃ, τῇ τε
ἄλλῃ ἀρετῇ
Ἄλλὰ Γεμιστός, ὅσον Φαέθων ἄστρων παραλλάσσει τόσων τῶν ἄλλων
ἀμφότερον κρατεῖ.

¹⁶ Constantino Tsatsos, *Παλαμάς*, págs. 154-55.

En su poesía Palamás describe en primer lugar la hoguera rodeada por monjes, por sacerdotes, por acérrimos cristianos que alimentaban el fuego presos de miedo y de placer. (Καὶ ρύθμιζε τὸ βῆμα τους μιὰ τρομάρα, μιὰ ἡδονή). Las llamas quemaban los papeles

“y eran como cuerpos, como manos
como rostros que, entre los humos,
las llamas y las chispas,
unos espíritus volaban hacia las alturas
emparejando su vuelo
con las alondras matutinas”

Un poco más lejos estaba otro grupo, los discípulos de Pletón, pensativos y tristes. Eran “los anticristianos, los paganos, los filósofos, los perseguidores del sueño, los adoradores de los Griegos que ya no volverán.

Τὴ φωτιά τὴν ἀντικρίζανε
σὰν ἱερὸ βωμό,
σὰ νὰ παραφύλαγαν τὰ λείψανά της
νὰ τὰ συμμαζώξουνε γιὰ τὸ ναό.

(Miraban el fuego/ como altar sagrado/ como si vigilaran/ para reunir los restos para el templo).

La postura de ambos grupos, que nos describe Palamás, por un lado los fanáticos que entregan a las llamas los escritos “con miedo y con placer”, por el otro los seguidores de Gemisto que aguardan con ἀκατάδεκτη σκέψη καὶ θλίψη εὐγενικιά, representan no sólo la situación concreta después de la Caída de Constantinopla, sino que reflejan además la falta de entendimiento que imperaba en Grecia en los tiempos de Palamás.

El gitano/poeta pregunta el porqué de este enfrentamiento, y de este modo suscita la exposición del mutuo odio entre los dos grupos:

ἔρμη, σκλάβα, πικρὴ Ρωμιοσύνη
(ἢ σαΐτα τοῦ Ἀντίχριστου).
σὲ τρυπάει στὴν καρδιά καὶ σὲ σβήνει
ἔρμη, σκλάβα, πικρὴ Ρωμιοσύνη
κατὰ σένα ἢ βλαστήμια τινάχτη
φωτιά! κάψε την, κάμε τη στάχτη.

gritan los cristianos y por el otro los paganos, los “πολύθεοι” responden:

Ὅμως ὁ ἀέρας τριγύρω στὴ φλόγα σου
πνοὴ σοφίας κι ἀλήθειας πνοὴ γίνεται...
τ' ἀποκαΐδια σου κρύβουμε γκόλφια μας,
καὶ θησαυρὸς τῆς φωτιᾶς σου εἶναι ἡ στάχτη!

En unos se aprecia el fanatismo, la cerrazón; en los otros la inercia embebida de una nostálgica contemplación. El poeta contesta censurando a ambos:

Ἕλληνες Χριστιανομάχοι

.....

Καὶ τοῦ Ναζωραίου ἐσεῖς πιστοί,
ὄλοι εἰδωλόλατρες εἶστε!

.....

Μήτε ἢ Σπάρτη, μήτ' ἢ Ἀθήνα, μήτε ἢ Πόλη!
Τὴν Ἀθήνα τὴν ἀφιόνισε μιὰ Ἑβραία
μεσ' ἀπὸ τὸ Γεσθημανί.
-Ποῦ εἶν' ἢ Σπάρτη; Δὲν τὴν ξέρω. Ξέρω
τὸ Μυστρᾶ. Κ' ἢ Πόλη ἢ κοσμοζάκουστη
τώρα Τούρκισσα κι αὐτή.

Son vanos, pues, los esfuerzos de los cristianos para combatir el clasicismo, como inútiles son los intentos de los paganos para hacer que renazcan los antiguos:

Τὸ χτίσμα σου δὲν εἶναι παρά μνήμα
κι ἄς εἶναι ἄσπρο καὶ μεγάλο καὶ σεμνό.

Sólo en una reconciliación se puede encontrar la fuerza, precisamente aquélla que faltó antes, durante y después de la caída. En el sincretismo de estos elementos contrarios, en su síntesis, se pueden hallar los elementos de la resurrección.

Θᾶρθη μέρα, καὶ θὰ δώσετε τὰ χέρια σας,
Ἑθνικοὶ καὶ Γαλιλαῖοι...
Ποτισμένοι τὸ βοτάνι τῆς ζωῆς.

Las fuerzas que regularon la conciencia espiritual de la nación, el cristianismo y el clasicismo renacerán juntos en perfecta armonía en el nuevo mundo que surge, el Renacimiento:

Y una luz desde Oriente

agujereó la niebla del Occidente;
¡por todos los lados la carne, por todos
los lados la locura y la voluptuosidad!
¡Helicones e Himetos envían la luz
Los Crucificados como Apolo son
y los Cristos las liras de los Orfeos llevan!

La última parte del Dodecálogo, que se refiere netamente al mundo en torno a la caída, es el Canto octavo, titulado *Profético*. Cronológicamente volvemos atrás; nos situamos en los tiempos anteriores a la caída, en una época de decadencia y de deterioro moral. Introduciendo este Canto con la cita de un oráculo de León el Sabio, el poeta describe a continuación la magnificencia del Hipódromo, el lujo de los dignatarios y al pueblo reunido para festejar la fiesta tradicional de la llegada de mayo. Más allá, alejados de esta demostración caduca de lujo oriental, el poeta sitúa los verdaderos artífices de la gloria bizantina, los Acritas:

Καὶ εἶταν οἱ Ἄκρίτες, καὶ εἶταν
σκόρπιοι καὶ παρατημένοι
τρίψαλα κι' ἀπομεινάρια
τὰ στερνὰ τὰ παλληκάρια
(y eran los Acritas, estaban
dispersos y apartados
añicos y restos los últimos
de los valientes).

Mientras ὁ Πήγας ο Μεθοκόπος, χαρακόπος, los “Prásinos” y los “Vénetos” se divierten indiferentes ante la inminente llegada de los Turcos, haciendo oídos sordos al grito de los vigilantes: “Στ’ ἄρματα! Στ’ ἄρματα! ὁ Τοῦρκος!” los Acritas lloran indignados ante la pérdida del honor y de la valentía viendo el desorden y la inconsciencia que dominaban en la Ciudad Soberana:

Μεθύσι ἀνάξιο σέρνει τα ὅλα
στὰ θέατρα καὶ στὰ καπηλιά,
τὴν παλλακίδα Πολιτεία
τὸ γλεντοκόπο Βασιλιά.
(¡indigna embriaguez todo lo guía
en los teatros, en las tabernas,
a la prostituta Ciudad,
al rey juerguista!)

Sobre este punto Tsatsos apunta: “La canción de los Acritas arde por el enfado del justo y sufre la vergüenza de la derrota. Sólo los héroes sufren por la derrota”¹⁷.

Palamás expone aquí, una vez más, un motivo muy querido por él, un símbolo del helenismo, el Διγενῆς Ἄκρίτας. Repetidas veces en su poesía encontramos este personaje mítico que reúne todos los valores nacionales para el poeta. Aquí en este Canto, ante la incapacidad de los gobernantes de hacer que renazcan los ideales de los Acritas, el poeta ve el fin del helenismo:

El gran Diyenis Acritas
en la oscuridad
fue encerrado por el Caronte,
¡se acabó el corazón del helenismo!

y anuncia la llegada de los turcos:

Πλακώνει, πλάκωσε ἡ Τουρκιά!

¹⁷ C. Tsatsos, *Πολυμάς*, pág. 150.

El profeta/poeta, Ὁ Προφήτης πὸ κοιτάζει/ μὲ μάτια τοῦ Ὁραμάτου/ κι ὁ Προφήτης πὸ κηρύττει/ μὲ τοῦ Αὔριου τὸ στόμα, ahora, en este Canto, predecirá el futuro trágico y sintiendo la angustia de los destinos de su patria (hay que recordar que Palamás, según testimonios, escribió este Canto inmediatamente después de la derrota de 1897) y viendo todo este panorama de deterioro se estremece:

κι' ἀνατρίχιασε ὁ Προφήτης!

Prevé, pués, que llegará el momento en que esta χώρα παινεμένη caerá y que “sobre ella la Fama hará sonar su último toque de trompeta en el Norte, el Oriente, el Sur y el Occidente”.

Καὶ θὰ φύγῃς κι' ἀπ' τὸ σάπιο κορμί,
ὦ ψυχὴ παραδαρμένη ἀπὸ τὸ κρῖμα
καὶ δὲν θάβρῃ τὸ κορμὶ μιὰ σπιθαμὴ
μεσ' στὴ γῆ γιὰ τὴν κάμη μνημῆα.

.....

ὅσο νὰ σὲ λυπηθῆ,
τῆς ἀγάπης ὁ Θεός
καὶ, νὰ ξημερώσῃ μιὰν ἀγῆ,
καὶ νὰ σὲ καλέσῃ ὁ λυτρωμός.

(Te irás del cuerpo podrido/ oh, alma atormentada del pecado/ y no encontrará el cuerpo ni un palmo/ de tierra para hacer la tumba. ... hasta que te compadezca/ el Dios del amor/ y amanezca el día/ en que te llame la salvación).

El profeta/poeta juzga y prevé los tormentos. Lloro por la desgracia que abate su patria de la que todos reniegan, incluso los que un día dependían de ella. Pero, si se acaba el cuerpo, —el estado, la fuerza—, quedará siempre el alma, el espíritu que un día resucitará. Así, pués, Palamás, en su papel de profeta, quiere dar esperanzas a sus conciudadanos partiendo de los hechos históricos.

El profeta/poeta, en este Canto, expondrá la decadencia de Bizancio hasta el último escalón. Pero queda ahora por ver, también, la resurrección:

Καὶ μὴν ἔχοντας πῶς κάτου ἄλλο σκαλὶ
νὰ κατακυλίσῃς πῶς βαθιὰ
στοῦ Κακοῦ τὴ σκάλα,
γιὰ τ' ἀνέβασμα ξανὰ πού σὲ καλεῖ
θὰ αἰστανθῆς νὰ σοῦ φυτρώσουν, ὦ χαρά,
τὰ φτερά!
τὰ φτερά τὰ πρωτινά σου τὰ μεγάλα

(no teniendo más otro escalón/ para bajar más/ en la escalera del Mal/ para la subida en que ahora te llama/ sentirás crecer, ¡qué alegría!/ las alas/ las alas grandes de antaño!).

Además, Palamás señala un punto muy conocido que es la opinión, extendida después de la Caída y expresada, también, en todos los trenos, de que la catástrofe de 1453 ocurrió a causa de los pecados y que sólo el arrepentimiento pudiera conmovier a Dios. A lo largo de este Canto se ve el castigo, pero se vislumbra también la catarsis y la salvación.

Así Palamás, por un lado, –como escribió en su *Poética*–, “con el reproche censura la época y a su nación como un representante que está por encima de todos”¹⁸ y, por el otro, abre la esperanza para una recuperación.

En este Canto, como dice Tsatsos, Palamás “expresa la melancolía... pero no el abismo del dolor”¹⁹.

El *Dodecálogo del Gitano* fue para el poeta “la obra representativa de sus ideas”. En otro momento, apuntó también que esta poesía, “nacida de diversos elementos históricos, míticos y filosóficos, muestra un alma-idea en un cuerpo épico-lírico”. Y en otro punto la considera como “los propileos” de la otra obra épica de inspiración bizantina que es *La Flauta del Rey*. Jurmuzios señala que “el poeta con el *Dodecálogo del Gitano* trata de tomar conciencia por primera vez de la trascendencia del mundo bizantino, de valorar su aportación a la civilización antigua y también a la posterior, de asimilar los elementos que se podían considerar viables y útiles para la composición de sus nuevos valores de la vida”²⁰.

Por otro lado, Petros Vlastós, cuya crítica incluyó el poeta en la segunda edición del *Dodecálogo* en 1921, llega a decir que esta obra “es el dodecálogo legislador del helenismo (τῆς Ρωμοσύνης), el libro que el pueblo griego esperaba durante años para leer allí su alma. La nación griega tiene hoy su propia conciencia, si no en lo cotidiano, por lo menos en el mundo poético. Ve de dónde vino y aprende hacia dónde tiene que ir”.

En definitiva, para la conciencia histórica de Palamás, Bizancio en general, y Constantinopla en particular, constituyó un símbolo tal como él mismo apunta en su *Poética* diciendo: “Constantinopla bizantina fue el corazón del helenismo medieval, pero bajo los francos y bajo los turcos, nos quedó ella como el símbolo soñado del alma griega restablecida en toda su gloria”²¹.

¹⁸ C. Palamás, *op. cit.*, vol. X, pág. 457.

¹⁹ C. Tsatsos, *op. cit.*, pág. 154.

²⁰ Emilio Jurmuzios, *op. cit.*, vol. II, pág. 44.

²¹ Costis Palamás, *op. cit.*, vol. X, pág. 500.

BIBLIOGRAFÍA

- ΠΑΛΑΜΑΣ, Κ. (ΠΑΛΑΜΑΣ, Κ.): *Obras completas*, Atenas, Γκοβόστης, s/f, vv. I-XVI.
- ΑΝΥΕΡΙΣ, Μ. (ΑΥΓΕΡΗΣ, Μ.): *Έλληνες Λογοτέχνες*, Atenas, Μπούρας, 1982.
- ΚΑΝΕΛΟΠΟΥΛΟΣ, Ρ. (ΚΑΝΕΛΟΠΟΥΛΟΣ, Π.): *Ίστορία τοῦ Ἑὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος*, Atenas, 1959.
- ΙΟΥΡΜΟΥΖΙΟΣ, Ε. (ΧΟΥΡΜΟΥΖΙΟΣ, Ε.): *Ὁ Παλαμᾶς καὶ ἡ ἐποχὴ του*, Atenas, Διόνυσος, 1959, vv. I y II.
- ΚΑΡΑΝΔΟΝΗΣ, Α. (ΚΑΡΑΝΔΟΝΗΣ, Α.): *Κωστής Παλαμᾶς, ἀπὸ τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του*, Atenas, Νικόδημος, s/f.
- ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ, Ε. Ρ. (ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ, Ε.): *Παλαμᾶς, Καβάφης, Σικελιανός*, Atenas, Ἴκαρος, 1977.
- ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Μ. (ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Μ.): *Κωστής Παλαμᾶς*, Atenas, Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1987.
- ΣΕΦΕΡΗΣ, Υ. (ΣΕΦΕΡΗΣ, Γ.): *Δοκιμές*, vol. I, Atenas, Ἴκαρος, 1984.
- ΤΣΑΤΣΟΣ, Κ. (ΤΣΑΤΣΟΣ, Κ.): *Παλαμᾶς*, Atenas, Ἐστία, s/f.
- ΤΟΜΑΔΑΚΗΣ, Ν. (ΤΟΜΑΔΑΚΗΣ, Ν.): *Δούκα-Κριτοβούλου-Σφραντζή-Χαλκοκονδύλη Περὶ Ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως (1453)*, Tesalónica, 1993.
- ΖΩΡΑΣ, Υ. (ΖΩΡΑΣ, Γ.): *Αἰ πρὸ καὶ μετὰ τὴν Ἄλωσιν διαμορφωθεῖσαι ἰδεολογικαὶ καὶ πολιτικαὶ κατευθύνσεις*, Atenas, Σπουδαστήριον Βυζαντινῆς καὶ Νεοελληνικῆς Φιλολογίας Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, 1953.
- ΖΩΡΑΣ, Υ. (ΖΩΡΑΣ, Γ.): *Περὶ τὴν Ἄλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως*, Atenas, 1959.
- “Κωστής Παλαμᾶς”, *Νέα Ἐστία*, 397 (1943).
- “Ἐπιτροπὴ στὸν Κωστὴ Παλαμᾶ”, *Τετράδια Ἐθνῆς*, 21 (1983).
- Πρὸ Κοντὰ στὴν Ελλάδα/ Más cerca de Grecia*, 5-6 (1989-1990) Madrid.
- “Κωστής Παλαμᾶς”, *Διαβάζω*, 334 (1994).

Constantino Paleólogo, personaje del teatro neohelénico

Es bien sabido, y en este Congreso se ha puesto de relieve en las numerosas aportaciones presentadas, que el hecho histórico de la caída de Constantinopla, la ciudad símbolo vivo de toda una civilización, ha quedado plasmado en múltiples formas y manifestaciones de la literatura neohelénica. Y en todas ellas, sobre el fondo de ese cuadro de destrucción que representan los últimos días de mayo de 1453, destaca en primer plano la figura de Constantino Paleólogo. Aquí no nos ocuparemos del fondo del cuadro, sino de la figura central que destaca en él, el último emperador bizantino. La gesta heroica de la defensa de la ciudad contra el prolongado asedio turco, su negativa a entregarla a pesar de las ofertas de rendición, el progresivo abandono de sus esperanzas en recibir ayuda y su inevitable final, todos esos datos convierten la figura de Constantino en uno de los héroes que pasan a la leyenda popular y se convierten, asimismo, en fuente de inspiración literaria. El misterioso fin del emperador, a quien nadie vio morir y cuyo cadáver no fue identificado, los portentos y visiones que, según dicen, acompañaron esos momentos históricos han quedado reflejados de un modo u otro en los textos griegos.

La figura del último emperador ha quedado plasmada en los textos por la caída de Constantinopla, en leyendas y mitos creados en torno a su muerte, mitos que ayudaron al pueblo griego en los años difíciles de la ocupación turca. Igualmente, poetas y novelistas se han ocupado abundantemente de esa figura en alusiones, evocaciones o relatos. Recordemos, entre otros, un poema de Jristovasilis con el título de *Ο μαρμαρωμένος βασιλιάς*, un largo poema de Visiinos, *Ο τελευταίος Παλαιολόγος*, en el que una abuela cuenta la famosa leyenda a su nieto. Junto a éstas podríamos citar, de Papadiamandis *Η κοιμωμένη βασιλοπούλα*, la obra de Zalokostas, *Το σπαθί και η κορώνα*, o la de Karagatsis, *Χριστούγεννα του 1448 μ. Χ.*, o abundantes evocaciones en diversas obras de Palamás, o Drosinis, así como el *Θρηνητικό*

Συναξάρι του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου de Kóndoglu¹ en el que se nos presenta al emperador como el hombre que recibió una triste herencia a punto de perderse, el rey sin reino, testigo doliente del abandono de todos y mártir de una gran responsabilidad cargada sobre sus hombros.

Igualmente, la figura de Constantino, Ο τελευταίος Έλληνας, en palabras de Elitis, es también el protagonista de obras dramáticas. ¿Cómo vieron los autores teatrales griegos al último emperador bizantino? ¿Cómo utilizaron aquella figura agobiada por el peso de la responsabilidad para construir sus dramas? Hemos manejado varias obras teatrales tituladas con el nombre de Constantino Paleólogo y hemos tomado para nuestro análisis dos de ellas que nos parecen muy significativas no sólo en cuanto a la visión que presentan del protagonista sino también desde el punto de vista teatral. Se trata, por un lado, del primer texto dramático titulado *Constantino Paleólogo*, una tragedia de Zambelios, escrita en 1818², en los albores del teatro neohelénico, y por otro la que escribió más de cien años después Nikos Kazantzakis con el mismo título³. Son muy distantes en el tiempo, y también en la personalidad y estilo literario de sus autores, condicionantes que nos han parecido interesantes para hacer un estudio contrastivo que pondrá en evidencia una gran diferencia en cuanto a estructura teatral y en cuanto a la visión de los personajes.

Buscando ciertos paralelismos entre los dos autores, paralelismos que no podemos asegurar que sean relevantes, señalaríamos que los dos son originarios de islas con una fuerte tradición teatral, uno del Heptaneso, aunque la isla de Leukada se incorporó más tarde que las demás a aquella herencia literaria, y el otro de Creta, de donde aquella tradición procedía. Podríamos señalar también que los dos autores se sintieron quizá empujados por situaciones históricas de un cierto paralelismo. Zambelios vive y escribe la obra en los momentos en que se está fraguando la insurrección contra los turcos, mientras que Kazantzakis vive otra situación de especial sensibilidad para los griegos, la ocupación del país por los alemanes⁴. Quizá eran momentos en los que resultaba consolador para los autores el volver los ojos a la historia doliente de Grecia que superó una y otra vez sus derrotas, y dejar patente en una obra escrita las gestas de los héroes que las llevaron a cabo.

Unos pocos datos ayudarán a enmarcar histórica y literariamente a los dos autores. Zambelios, natural de la isla de Lefkada (1787-1856), fue en su tiempo una importante personalidad, conocida tanto por su actividad patriótica como por sus tragedias. Miembro de la *Filikí Etería*, puso su empeño en activar la conciencia patriótica en la

¹ Cf. *Η πονεμένη Ρωμοσύνη*, Atenas, 1976^{3a}, págs. 59-71.

² Hemos utilizado una edición antigua: *Τραγωδία έκτη παρά Ιωάννου Ζαμπελίου*, του Λευκαδίου. Εν Αθήναις, 1843, εκ του τυπογραφίου Χρ. Αναστασίου.

³ Ν. Καζαντζάκης, *Θέατρο. Τραγωδίες με βυζαντινά θέματα*, Atenas, s/d.

⁴ Nos referimos a la primera versión de la obra que, años después, tomaría su forma definitiva.

isla, tal como Bótsaris le había recomendado. Asimismo, fue responsable del envío de suministros y voluntarios al Epiro para ayudar a la lucha de esta región en defensa de su libertad. Durante sus años de estudios en Francia, mantuvo relaciones de amistad con numerosos intelectuales como Fóskolo o Koraís, a quien dedicó su primera tragedia antes de marchar de París. Parece que fueron ellos quienes le inspiraron la pasión por la patria y por su gloria y le empujaron a escribir. Koraís le dice en una carta: “Γράψον, γράψον, περιποιήθητι την μουσαν δια της νέας γλώσσης μας και θέρμανον των ομογενών την καρδίαν δια την ανάστασιν της πατρίδος”. Parece que esa frase definiría la futura actividad de Zambélios.

Escribió una serie de tragedias que representan las primeras muestras teatrales en la isla, primeros pasos que luego darán sus mejores frutos en el Heptaneso con nombres como Mátesis y Xenópulos. Muchos de sus temas, además del que tratamos aquí, giran en torno a héroes nacionales como Γεώργιος Καραϊσκάκης, Μάρκος Μπότσαρης, Ρήγας ο Θεσσαλός y Καποδίστριας. *Constantino Paleólogo*, que fue su segunda obra, está escrita en trímetro yámbico y en lengua kazarévusa. Durante los años en que vivió en Corfú, donde moriría, mantuvo una estrecha amistad con Solomós. En aquella isla fue editada por primera vez, y representada en numerosas ocasiones, la tragedia que aquí estudiamos.

La personalidad y la obra del otro autor, Nikos Kazantzakis, es de todos conocida y no nos detendremos en ella. Únicamente señalar que, a pesar de que no fue este género literario el que le consagró mundialmente, y de que su teatro no fue, y todavía no ha sido suficientemente apreciado, Kazantzakis se consideró un autor dramático desde que entró a formar parte de las letras griegas y continuó siéndolo a lo largo de toda su vida. Su producción teatral es mucho más extensa que sus novelas. Al final casi de sus días, alejado ya definitivamente de su patria, leemos todavía en una carta: “Aj, ojalá se hubieran representado obras mías en el teatro; yo habría tomado entonces un camino completamente diferente, porque siento que mi esencia es dramática. ¡Ay, estos “griegos” que me echan del teatro hace decenios! El hecho de insistir en escribir teatro significa que esa es mi esencia”⁵.

La tragedia *Constantino Paleólogo* es una de las últimas tragedias que escribió Kazantzakis a lo largo de casi cincuenta años. Sin embargo, su elaboración tiene una larga historia interrumpida por la marcha definitiva del autor a Francia. La primera noticia que tenemos sobre la obra es una carta a Kakridís del año 1944 donde le dice su intención de escribir esa tragedia⁶. Ese mismo año, desde Egina, habla con entusiasmo a su amigo Jurmuzio sobre lo que tiene *in mente* acerca de ella⁷.

⁵ Cf. *H Aέζη*, 139 (1997), pág. 245.

⁶ Cf. *Néa Eostía*, 1211 (1977), pág. 275.

⁷ Cf. *H Aέζη*, 139 (1997), pág. 244.

Dos años después, la cita ya entre sus obras escritas⁸. Instalado definitivamente en Francia, leemos en una carta a Prevelakis del año 1949: “El día 29 de mayo, más o menos, recibí de Egina un manuscrito que creía ya perdido, la tragedia *Constantino Paleólogo*, que había terminado días antes de mi marcha a Inglaterra el año 1946”⁹. En otra carta dirigida al mismo amigo un mes después, le dice: “He terminado *La manzana de Oro* y me he puesto con *Constantino Paleólogo*; será una tragedia sobria, sin excesos poéticos, fuerte y concisa”¹⁰. En cartas posteriores dice haber dado forma definitiva a la tragedia pero, dos años después, leemos que está trabajando en ella de nuevo¹¹. Fue publicada, como era habitual en aquellos años, en la revista *Nea Estía*, 630 (1953) con el subtítulo *Ο εθνικός Θρόνος της Αλώσεως*. Escrita en versos de 13 sílabas alternando con partes en prosa, no fue representada en vida del autor, siguiendo la misma suerte que corrieron todas sus tragedias con excepción de *Capodistrias*. El 4 de octubre de 1953, Karandonis presentó en la radio la tragedia de Kazantzakis. El compositor griego Kalomiris escribió una ópera sobre la obra, que fue presentada en la Ópera Nacional de Atenas en 1961. La tragedia se representó por primera vez en agosto de 1962 en el teatro de Herodes Ático.

Las dos obras que presentamos son evidentemente distintas. Las separan más de cien años de evolución teatral y las diferencia también la especial orientación e impronta que imprime Nikos Kazantzakis a sus tragedias. Si tuviéramos que definir en dos palabras una y otra, diríamos que la tragedia de Zambelios es una escueta exposición lineal escenificada que sigue los datos históricos recibidos sobre los últimos momentos de Constantino y sobre su decisión de no entregar la ciudad. Kazantzakis, una vez más, pone de relieve en su obra el existencialismo trágico del protagonista, su mesianismo, la elección trágica del héroe que será, como siempre, la más difícil y dolorosa. En este caso la elección trágica se concreta en no entregar la ciudad, aun sabiendo que eso significa la muerte, exaltando así el autor la lucha sin esperanza como la más alta expresión de libertad del hombre, uno de los *leit motiv* de las tragedias de este autor.

Entrando ya en el análisis de las dos obras, observamos que el drama de Zambelios gira en torno a las dos figuras centrales, Constantino y Mohamet. En un segundo plano juegan su papel otros personajes, dos pachás que asesoran al turco, Teófilo, primo de Constantino y su confidente y amigo. Además de éstos, tiene una corta intervención Ana, a la que Zambelios presenta como esposa del emperador, dato que no parece estar muy claro en la historia. Pero estos personajes secundarios, que aparecen siempre en

⁸ Cf. *Néa Estía*, 1211 (1977), pág. 276.

⁹ Cf. P. Prevelakis, *Τετρακόσια Γράμματα του Καζαντζάκη στον Πρεβελάκη*, Atenas, 1984², pág. 610.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 612.

¹¹ *Ibidem*, págs. 614, 640.

escena dialogando con Constantino o con Mohamet, sirven de contrapunto a los largos parlamentos de los protagonistas, de forma que su intervención sólo parece ser un apoyo de diálogo con los personajes centrales. También existen hombres del pueblo que funcionarán como coro, sobre todo al final de la obra, como veremos después.

El autor nos presenta a los dos protagonistas como dos grandes rivales enfrentados dialécticamente al mismo nivel de honor y responsabilidad. Los dos son dignos enemigos; Zambelios no carga las tintas ensalzando sólo la figura de Constantino, realza igualmente el orgullo y el honor de Mohamet. Sin duda, el hecho de poner en evidencia el valor de este último es un recurso para elevar aún más la figura de su oponente. Son dos rivales orgullosos, consciente el uno de la superioridad que le confiere el encarnar un imperio con muchos siglos de historia, sabedor el otro de su superioridad militar. Los dos son herederos de un imperio; Mohamet persigue la gloria de ampliar la herencia que recibió, Constantino, el honor de no entregar el último bastión de la suya.

En la tragedia de Kazantzakis no aparecen dos protagonistas; no se presenta a Mohamet, de modo que la figura de Constantino se yergue sola por encima de todos los demás. Intervienen junto a él muchos personajes que, según no ha transmitido la historia, jugaron un gran papel en los últimos días de la Polis: Esfrantzés, amigo incondicional del emperador, el genovés Justiniani, el gran duque Notarás, el Cardenal Isidoro, el abad del monasterio, que quizá pueda responder a lo que en la historia representa el patriarca Genadio, el *pirobatis*¹², Teófilo, primo de Constantino, Karitinós, Ana y el capitán Kurtakis. El episodio histórico de la oferta de rendición está presentado por un emisario turco en una corta intervención. Además de los anteriores, juegan un importante papel los coros, muy variados, de señores, de ancianos, de guardias de las murallas, de unas magas echando los dados, de unos astrólogos; y por detrás de este conjunto abigarrado está el pueblo, personaje colectivo que interviene de vez en cuando. Gracias a todos ellos, la obra dramática adquiere gran movimiento, y el espectador capta la gravedad de la situación sin los largos parlamentos que son la base de la tragedia de Zambelios.

Añadiríamos quizá otros personajes mudos: uno podría ser la ciudad; ese fondo del cuadro que en la obra de Zambelios está completamente desdibujado y simplemente se adivina al fondo de la escena en la escueta indicación escenográfica que sitúa el segundo acto, mientras que en la de Kazantzakis la ciudad es el lugar donde se desarrolla la acción. En la obra de este último se la oye bullir continuamente desde que, al abrirse el telón, en una escena apocalíptica, el pueblo, los arcontes, los ancianos, el abad, el *pirobatis*, recorren sus calles anunciando la

¹² No encontramos un término que pueda traducirlo. Se trata de aquellas personas que en las Anastenarias pasan descalzos sobre ascuas llevando en sus manos iconos de los santos Constantino y Elena. Al personaje de esta tragedia, se le presenta como un visionario, descalzo, con hábito, barba roja, y dicen que lo vieron pisando las ascuas dos días antes, en la fiesta de San Constantino, llevando el icono de la Virgen en sus manos.

llegada del tercer arcángel. En varios momentos de la obra, la ciudad aparece como personificada, o es identificada con el alma de Constantino. Otro personaje mudo, pero también presente en la acción, es la figura de la Virgen, la Stratilátisa, a la que invoca el pueblo desde el principio para que tome en sus manos la defensa de la ciudad cantando el himno “τη υπερμάχῳ Στρατηγῶ τα νικητήρια”, y que luego será invocada por unos y otros esperando que venga de sus manos la última salvación. Es la gran protagonista de la escena final en la visión que de la última liturgia en Santa Sofía nos presenta el autor. Este componente religioso es un aspecto que no aparece en la obra de Zambelios. Sin duda, a este último le interesaba más despertar la exaltación patriótica poniendo de relieve el valor y la dignidad de Constantino en aquellos momentos transcendentales.

Entremos en el análisis de los personajes apoyándonos en ciertos fragmentos ilustrativos. ¿Cómo se nos presenta en las dos tragedias la figura de Constantino? En Zambelios responde a lo que nos transmiten los datos históricos: triste, aislado, lleno de soledad y cargado con la gran responsabilidad encima de sus hombros. Pero también orgulloso y desafiante con el enemigo, ante el cual se crece manteniendo el honor por encima de todo.

Αυλή του θρόνου τούτο, λαμπροί αιώνες,
Της δόξης του, πού είσθε; κλαυτόν Μονάρχην,
Ουδείς ολογυρίζει, ουδείς σιμώνει·
Ἄοι· ἄτεκνος, χήρος, ορφανός εἶμαι,
Παντέρημος τελείως.

pág. 116.

(dirigiéndose a Ana)

Σύ, και ο θρόνος και ο λαός και η Πόλις,
Όλοι βαθέως, το στήθος μου κεντείτε·
Αλλ' ό, τι πλέον, κατάκαρδα με πλήττει·
Ό, τι με θανατώνει, του Γένους είναι,
Η έσχατος, τελεία βαρβαρωτάτη,
Εντροπαλή δουλεία, ήτις τινάσσει,
Ρίπτει την άλυσσόν της πανταχού τώρα·

pág. 113.

(dirigiéndose a Mohamet)

Την δύναμιν τω όντι ατυχής εἶμαι
Το ήθος όμως, και την καρδιάν, μέγας.
Και ζω, και βασιλεύω, τοιούτος πάντα.
Και θέλει έτι, τοιούτος αποθάνω.
Ούτε ποτέ, Μωάμεθ, με σε ή μ' άλλον
Περίμενε ν' αλλάξω.

La visión de Constantino en la obra de Kazantzakis es muy especial. Constantino es otra vez el estereotipo de los héroes trágicos que encontramos en las obras dramáticas del autor. Son bien conocidas las características que los marcan y que, según decía el autor en su última obra, responden a dos cualidades, el heroísmo y la santidad. Son hombres puestos en una situación límite donde no existe ninguna esperanza, que tienen que tomar la gran decisión trágica que saben que les llevará a la muerte. Una vez más, la obra de Kazantzakis es una manifestación del pensamiento y de las inquietudes del autor proyectadas en sus personajes. Son la libertad del hombre, la lucha interior en ese camino, en ese *ανήφορος* que le lleva hacia la espiritualidad, el pesimismo trágico, la obsesión religiosa, la lucha sin esperanza, la soledad, la sublimación del dolor como camino para la liberación, el valor para mirar de frente al destino, el mesianismo. Esas características, más o menos acentuadas unas u otras, se aprecian también en esta obra, e incluso su especial visión de la mujer, como veremos después.

El propio autor expresó cómo quería que fuera su personaje. En la carta en que Kazantzakis anuncia a su amigo Jurmuzios su intención de escribir una tragedia sobre el emperador le dice: “Voy a escribir sobre la caída de la Polis con Constantino Paleólogo como héroe. Este tema ha empezado a inquietarme mucho. Y he observado *–a posteriori–* que los héroes que elijo, Chang, Juliano, Capodistrias, Paleólogo, son todos “desesperados” (la palabra española es completamente intraducible; absolutamente diferente del término “désesperé”). Stefan Zweig, en su estudio sobre Nietzsche, define al desesperado así: “No conquista nada para sí mismo ni para ningún otro, ni para un dios ni para un rey ni para una fe; lucha por el placer de la lucha; no quiere poseer nada, no quiere ganar nada. No pone condiciones, no construye casas...”. Es todo eso y algo más profundo todavía, más salvaje, y, al mismo tiempo, más sereno. Intentaré crear un Constantino Paleólogo con la más alta moral del desesperado, que ha llegado exactamente a la cumbre del valor y de la serenidad cuando ha comprendido que Dios le abandona”¹³.

Verdaderamente, ésa es la cualidad que sobresale en esta tragedia, la lucha sin esperanza. No hay que olvidar que esa conciencia de haber llegado al final de la esperanza, la imperiosa necesidad de tomar la decisión trágica, es un *leit motiv* que se repite en otros héroes suyos. Igual que Cristóbal Colón decide seguir adelante, aun a sabiendas de que los marineros se amotinarán contra él, y Juliano decide quemar las naves y cortar el camino de retirada enfrentándose a sus tropas, Constantino decide no entregar la ciudad y cargar sobre sus hombros la muerte de todos los que estaban bajo su responsabilidad. Esa responsabilidad está siempre

¹³ Cf. *H Λέξη*, 139 (1997), pág. 244.

unida en los héroes de Kazantzakis al sentimiento mesiánico de su existencia. La defensa de la ciudad es un mandato divino que le ha deparado el destino y que defenderá hasta la muerte.

Algunos pasajes ayudarán a comprender la figura de Constantino bajo la visión de Kazantzakis. Constantino, tal como lo retrata Zambelios también, se siente solo y abandonado de los hombres y de Dios y con la carga de la gran responsabilidad sobre sus hombros.

Φραντζή, κουράστηκε η ψυχή μου να φωνάζει,
να πολεμάει, να προσκυνάει, να φοβερίζει·
ν'ανοιγοκλείνει τις αγκάλες στον αγέρα·
βασίλικά κορόνα δε φορώ, μα αγκάθια. pág. 510.

Το λαό, τους αρχόντους; τους Τούρκους; τη Μοίρα;
όπου πατήσω, φίδι! pág. 517.

Φωνές εντός μου αθάνατες γρoικό· σωπάτε
ν'ακούω καθαρά κι απόκριση να δώσω·
μιλούν εντός μου, πιο βαθιά από σας και μένα,
οι πρόγονοι μας και τ'αγγόνια· και δεν πρέπει
τούτος ο λόγος που θα πω να τους ντροπιάσει.
Σηκώσου ορθή στα σωθικά μου κι αποκρίσου,
τρισεύγενη χαροκαμένη Μάνα, Ελλάδα! pág. 524.

En el diálogo con el emisario turco, quien le propone que huya, Constantino renuncia a las ofertas de rendición con estas palabras:

Τούρκος-
Μαζί σου η Πόλη θα χαθεί, δεν τη λυπάσαι;
Κωνσταντίνος-
Αν τη λυπούμαι! μη ρωτάς, μα πρέπει.
Τούρκος-
.....Αφέντη,
γι' αυτό το “πρέπει” να χαθείς δεν είναι κρίμα;
Κωνσταντίνος-
Γι' αυτό το “πρέπει” ο κόσμος στέκει ακόμα.
.....
.....θα μείνω
στη θέση αυτή που μπιστεύτηκε ο Θεός μου·
χιλιάδες πρόγονοι ακριβοί, χιλιάδες χρόνια
με βλέπουν, να του πεις, και ντρέπoυμαι να φύγω. pág. 527.

Es evidente el mesianismo con el que Kazantzakis presenta la figura del héroe Constantino en este caso:

Με λεύτερη βουλή στις πλάτες μου του Γένους
επήρα το σταυρό, σταυρώνουμαι και πάω
με μάτια ολάνοιχτα στο θάνατο· κιοτεύω
μιάν αστραπή, κορμί' μαι και πονώ, μα πάλι
τινάζουμαι και λεύτερα ακλουθώ τη μοίρα μου. pág. 511.

Incluso encontramos resonancias bíblicas en un diálogo final con Esfrantzés:

Κωνσταντίνος-
Ποιος ήταν ο στερνός λόγος του Χριστού απάνω στο σταυρό;
Φραντζής-
Τετέλεσται.
Κωνσταντίνος-
Τετέλεσται, Φραντζή, τετέλεσται. pág. 529.

Un elemento de ese mesianismo de Constantino es la identificación de la salvación de su alma con la salvación de la Polis:

Φυσούν οι άνεμοι του χαμού· σαλεύει ο κόσμος·
μα εμείς ασάλευτη ας κρατούμε την ψυχή μας
τι απάνω της θεμελιωμένη στέκει η Πόλη·
τρέμουμε εμείς; κι η Πόλη ευτύς κινάει και τρέμει·
λυγίζουμε; κι αυτή λιγάει και παραδίνεται·
η αληθινή' ναι Πόλη, αδέρφια μου, η ψυχή μας! pág. 505.

Τότε μονάχα εγώ θα σώσω την ψυχή μου,
αν σώσω την πατρίδα. Αυτή' ναι γι εμένα η στράτα. pág. 555.

Como hemos dicho anteriormente, la sublimación de la desesperanza es uno de los motivos que se repiten en Kazantzakis:

Τα χέρια μου στην άγια ετούτη νύχτα ασκώνω·
ορκίζουμαι, ο Θεός γραμμένο ό, τι κι αν έχει,
στην άκρα απελπιστά θα πορευτώ σαν άντρας. pág. 505.

(Diálogo con Esfrantzés)

Να μην απελπίζουμαι; Μα άλλη ελπίδα δεν απομένει,
Φραντζή,
άλλη ελπίδα δεν απομένει
παρά η απελπισιά, μεγάλη η χάρη της! pág. 530.

Φίλε ακριβέ, να κλαίμε, όσο ακόμα ελπίζαμε, ντροπή
δεν ήταν·
μα τώρα πια, στην άκρα απελπισιά,
τι μας απομένει; ένα μονάχα· η περιφάνια. pág. 531.

Quisiéramos llamar la atención también sobre dos personajes de la obra de Kazantzakis cuyo papel viene a confirmar hasta qué punto en esta tragedia vuelve el autor a utilizarlos para personificar en ellos las ideas expuestas. Uno de ellos es el capitán cretense, Karkutsis, el cual no aparece en la tragedia de Zambelios. La historia nos ha transmitido el dato de los cretenses que acudieron en socorro de la ciudad y que se mantuvieron allí en una heroica resistencia hasta la caída de la Polis. Y el tema de la lucha sin esperanza de la que hemos hablado como tema central de la tragedia, queda en evidencia en el diálogo de Constantino con el capitán cretense. Éste venía a transmitir al emperador la noticia de que no había ya esperanza de ayuda por parte de Occidente, y a pesar de ello, entra en la ciudad sabiendo que no había ya posibilidad de salida. Sin duda, fue la exaltación de su sentimiento de cretense el que empuja a Kazantzakis a presentarlo como participando en el mismo secreto que el propio emperador: la capacidad de sublimación de la lucha en la total desesperanza. Es una escena muy significativa de la visión de Kazantzakis:

Κωνσταντίνος-
Ε, καπιτάν Καρκούτση, Κρητικέ, μολόγα μου·
ελπίδα η Πόλη να σωθεί καμιά δεν έχεις;
Καρκούτση-
Καμιά.
Κωνσταντίνος-
Μα τότε;
Καρκούτση-
.....Μα γι' αυτό με βίαση ήρθα·
κι άλλοι σαράντα τέτοιοι Κρητικοί μαζί μου.
.....
Γιατί τα μάτια σου βούρκωσαν, βασιλιά μου;
Κωνσταντίνος-
Από χαρά· απροσκύνητη ψυχή, αδερφέ μου,
το φοβερό λοιπόν το μυστικό το ξέρεις;
Καρκούτση-
Ποιο μυστικό;
Κωνσταντίνος-
Να πολεμάς χωρίς ελπίδα·
και να νογάζ βαθιά ν' αυξάνει η δύναμή σου

στην άκρα απελπισιά.

Κωνσταντίνος-

.....Συμπάθα, βασιλιά μου,

δεν είναι ετούτο μυστικό· το ξέρουν όλοι

μες στο καράβι οι Κρητικοί μου κι οι σαράντα. pág. 548.

Otro personaje del que queremos hacer mención es Ana, la que, según la historia dice, era hija del gran duque Notarás y de la que tenemos dos versiones distintas. Zambelios la presenta como esposa fiel de Constantino, la cual intenta hacerle cambiar de idea y que luego se quitará la vida ante el cadáver de su esposo. Otra visión completamente distinta es la de Kazantzakis. Se constata de nuevo que la única mujer que aparece en la obra es presentada por el autor con el mismo estereotipo con el que aparece la mujer en todas sus tragedias, es decir, el obstáculo que aparta al héroe de su responsabilidad atrayéndole como mujer. En esta obra, Kazantzakis presenta a Ana como prometida de Justiniani, a quien intenta apartar de su obligación como soldado en la defensa de la ciudad y convencerle de que huya con ella en una nave que tiene preparada para escapar¹⁴. Como en otras ocasiones, la mujer pretende impedir al héroe llevar a término su ανήφορος, su ascensión en ese duro camino de renuncia a través del cual la carne se convierte en espíritu. Es una visión bien distinta de la que presenta Zambelios:

Άννα-

Η Πόλη δε γλιτώνει, θα χαθεί· ποιος ξέρει,
τούτη η στερνή, στερνή, μονάκριβή της νύχτα·
τούτη η στερνή κι εμάς μονάκριβή μας νύχτα
δε θέλω, δεν μπορώ να κοιμηθώ μονάχη.

Γιουστινιάννης-

Σώπα, μην κάνεις τη ζωή γλυκιά, κύρα μου,
πίοτερο απ' ό, τι πια ταιριάζει σ' έναν άντρα.

.....
Άννα, καλήν αντάμωση, ο θεός αν θέλει!

Άννα-

Ωχ, μην το μελετάς, αυτός ποτέ δεν θέλει!
δεν έχει σάρκα αυτός και δεν νογáει τι θάμα
να σμίγουν δυό κορμιά μες στο σκοτάδι·
γύρνα την όψη απ' το θεό και κοίταξε με·
του κάκου λούστηκα, χτενίστηκα για σένα;

¹⁴ Quizá Kazantzakis se inspiró para este pasaje en los datos históricos según los cuales Ana escapó de la ciudad antes de la caída, y Justiniani, después de ser herido, logró romper el cerco y huyó en una nave hasta Quiós donde murió poco después.

Γιουστινιάννης-
Του κάκου μου 'δωκε ο θεός ψυχή μεγάλη,
το σώμα αυτό και τις χαρές του ν' αφεντεύω;

.....
Κυρά μη με κρατάς· πιο πάνω από τη γλύκα
στέκει η τιμή του αντρός, ανάθεμά τη!

pág. 540.

Motivos coincidentes en las obras.

Frente a la visión tan diferente de los protagonistas de las dos tragedias, encontramos sin embargo motivos comunes y que responden fielmente a los datos históricos. Nos referimos al enfrentamiento de los griegos con los occidentales, al desprecio de Constantino por los arcontes que sólo quieren su bienestar, o a la exaltación de aquella esperanza que constituiría “La Gran Idea”.

La enemistad, odio en algunos casos, política y religiosa con Occidente, en unos momentos en que el problema de la unión de las iglesias era causa de grandes enfrentamientos interiores y rencillas entre griegos, venecianos y genoveses, se pone de relieve en las dos tragedias. La desconfianza ante las promesas de los francos se presenta en la tragedia de Zambelios por boca de Constantino:

Εκ δε των Φράγγων, καλόν μη περιμένης·
Σκληράς επιθυμίας, προσδέχου μάλλον,
Να τελεσθώσιν, αι μαύραι των κατάραι·
Κυττάζοντες μας ν' απλώνωμεν τας χείρας,
Έμπροσθεν, μας λυπούνται, τάσσουσι τάχα·
Οπίσω, όμως, χαίρονται και γελώσιν,
Εις την φθοράν μας όλοι.

pág. 114.

Este problema tiene más fuerza en la tragedia de Kazantzakis. Se siente desde que, al abrirse el telón, el pueblo denuncia que Constantino ha vendido la ciudad a los francos y al Papado, y que ésa será la causa del abandono de Dios y del rechazo del pueblo, rechazo de los nobles griegos y odio exacerbado de los dignatarios eclesiásticos. El mayor enemigo de Constantino no es aquí el turco, es el abad del monasterio. Es toda una escena la que desarrolla este motivo del enfrentamiento entre los propios defensores de la ciudad. La situación de encono es evidente en las palabras de irritación con las que el gran duque Notarás se dirige al cardenal Isidoro:

Ως πότε Φράγκοι, με ψευτιές θα μας πλανάτε;
Πουλήσαμε την άγια πίστη μας στον Πάπα,
τους δολερούς πιστέψαμε όρκους του, πως τάχα
της γης θα ξεσηκώσει τους λαούς κι αρμάδες
θα πέψει, θα σωθεί της Παναγιάς η Πόλη...

Πού 'ναι οι γαλέρες κι οι στρατοί και τ'άγια φλάμπουρα
με το σταυρό, κι οι σιδερόφραχτοι άρχοντές σας; pág. 499.

Αν φύγετε, ο Θεός θα' έρθει μαζί μας, Φράγκε·
Σα λέπρα απάνω μας κολλήσατε, αζυμίτες! pág. 502.

Y Kazantzakis pone en boca de Notarás la frase que tan expresivamente ilustra el odio político y religioso de los griegos hacia Occidente cuando le dicen que sin la ayuda de los francos se hundirá la ciudad:

Ας κρεμιστεί! Καλύτερα σαρίκι Τούρκου
παρά κουκούλα φράγκη να βάλει η Πόλη! pág. 503.

Otro motivo común que se observa en los dos autores es el desprecio por la cobardía del pueblo, que sólo se queja y exige de Constantino que acepte las condiciones de rendición que le ofrece Mohamet y pase por encima del honor. Hay en la obra de Zambelios unas duras palabras del emperador que arroja de su lado a los que intentan salvarse por encima de todo:

.....Να σπείρης φόβον ήλθες,
Άνανδρος γέννα; το στράτευμα να λύσης; pág. 94.
Να μη σας ίδω,
Περιπατούντας και κλάιοντας του γύρου,
Διότι δεν σας σώζει, μήτε το γήρας,
Μήτε η ωχρή σας όψις.

Φιλώζωοι· τωόντι, άνανδροι είσθε·
Την δε τιμήν σας διόλου δεν ψηφάτε; pág. 95.

También en Kazantzakis oímos palabras de desprecio por los que le rodean con el único interés de que los salve por encima de todo; es el pueblo, son los arcontes, sólo les interesa su bienestar. Les da lo mismo unirse al rey o al turco:

Κωνσταντίνοσ-
.....Δούλους κι αρχόντους,
όλους τους δοκίμασα· χέρια, στόματα, καρδιές, όλα,
τα δοκίμασα· συχώρεσέ με, Θεέ μου,
σιχάθηκα τον άνθρωπο! pág. 508.

Άρχοντες-
.....Αν δεν μπορεί ο
βασιλιάς να διαφεντέψει το βίός μας,
θα πάμε στον Ηγούμενο της Παναγιάς, κι αν δεν μπορεί
κι αυτός, έχω τη θάρρη μου στον Τούρκο· Αυτός θα βάλει τάξη! pág. 519.

El tema de la exaltación patriótica está quizá más fuertemente expresado en Zambelios En el último acto de la tragedia, el coro entona un himno a la Libertad, y a la independencia que volverá algún día. Lo hacen del modo en que lo hacían los coros del teatro del Renacimiento, es decir, recurriendo a los personajes y hechos históricos de la antigüedad que dieron gloria a los antepasados. Con este himno, compuesto en estrofas y antistrofas, Zambelios trata de remover en el espectador de su tiempo aquellas ansias de independencia y de libertad que se vivían en aquel momento:

Ας καύση πάλι ο Πέρσης τας Αθήνας.
Αίμα αθών, Ελληνικόν ας χύση·
Ας κατασκάψη τα μνήματα, τας πόλεις·
Εις τους σωρούς εκείνους, η νέα πλάσις
Να αναβή να σκούζη· ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ.
Την Σταυροφόρον, Σημαίαν μας να στήση,
Και να κηρύξη την Αναγέννησίν της.

.....
Τότε σύ κάθου, σύνεσις του Λυκούργου·
Σύ από του Ολύμπου, τα ύψη δράμε,
Ζυγίτρα Θέμις, Σεις Ελικωνιάδες,
Στρέψατε πάλι εις τα σκηνώματά σας.
Σεπτή Θρησκεία, σύ θέρμανον και λάμψον·
Ν' ανοιχθή νέα, Ελληνική λαμπρότης·
Και νέα φήμη να κράζη, να σαλπίζη,
ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ, ΟΜΟΝΟΙΑ ΚΑΙ ΔΟΞΑ.

pág. 138.

En Kazantzakis no existe una soflama de tal clase, pero también aparece un sentimiento de orgullo en la referencia a la resurrección de Grecia tras las calamidades de las que siempre surgió como un ave Fénix de sus cenizas:

Το πιο μεγάλο μυστικό 'ναι της Ελλάδας·
χίλιες φορές αυτή κατέβηκε στον Άδη,
και πάλι χίλιες ανατήθηκε.

pág. 579.

Y en otro pasaje del último acto, el abad del monasterio suplica a Dios con estas palabras:

Δεν είμαι εγώ, Χριστέ, που σε παρακαλιέμαι·
μα όλο το Γένος των Ελλήνων, το τρισεύγεννο,
όλοι οι παλιοί τρισεβάστοι Έλληνες πατέρες,
που τις μεγάλες αρετές, τις δύο αδερφάδες,
την Ομορφιά και Λευτεριά στον κόσμο γέννησαν.
Ο σπόρος του σταριού στο χώμα κι αν χωθεί
την άνοιξη πηδάει κι ανεφριρίζει αστάχου.
όμοια στη γης, Χριστέ, κι η Ρωμοσύνη ας πέσει!

pág. 566.

El tema de La Gran Idea aparece de algún modo, aunque difusamente, en la obra de Zambelios. Constantino está moribundo en su tienda junto a Teófilo y Ana, y exhala sus últimas palabras con una visión profética del futuro:

Αλλ' όμως θάρρει· η φωτεινή ημέρα
Καθ' ην ευαγγελίσθη, ο Θεός Λόγος,
Ιδού προβαίνει... α ναι· ήχει, βροντάει,
Αφρίζει το Αιγαίον, η χέρσος όλη,
Καπνοβολεί· σημαίαι, Σταυρού υψούνται·
Εξύπνησαν, κινούνται, μάχονται όλοι·
Ελευθερίαν, ή θάνατον ζητούσι. pág. 142.

En Kazantzakis esa idea se descubre en los momentos finales de la obra en una visión llena de motivos populares en una escenificación de la última liturgia en la iglesia de Santa Sofía. En ella aparecen todos esos elementos que la tradición griega ha conservado de aquel momento. Es la predicción del abad del monasterio:

Θα έρθει

καιρός, γυρίζει η ρόδα του Θεού, στον Ήλιο μας
ο λειτουργός να ξαναβγεί, να ξετελέψει
στη λυτρωμένη Αγία Σοφία τη λειτουργία
κι από τις άγιες ρίζες των δεντρών μιάν άνοιξη
με το σπαθί του Αρχάγγελου στο χέρι, ο μέγας
μαρμαρωμένος βασιλιάς θ' ανηφορίσει,
μυρίζοντας θυμάρι!

Después, coge en sus manos la imagen llorosa de la Virgen y pronuncia aquellas palabras que alimentaron de esperanza el alma griega durante generaciones:

Σώπασε, κύρα Δέσποινα, μην κλαις και μη δακρύζεις·
πάλι με χρόνους με καιρούς πάλι δικιά μας θα'ναι! pág. 581.

Estructura teatral de las obras.

Esos más de cien años de evolución teatral que separan las dos tragedias, se ponen de manifiesto en los aspectos formales. La obra de Zambelios, en cinco actos, no tiene movimiento escénico. No existe, salvo alguna excepción, movimiento de personajes entrando o saliendo. Hay una pequeña intervención del coro en gente del pueblo, sobre todo en el acto final en un himno de exaltación de la raza griega evocando símbolos de la grandeza antigua. Muy pocas indicaciones escénicas, a veces se reducen a ingenuas explicaciones de “mirando hacia la ciudad” o “dirigiéndose a él” etc. La acción se desarrolla a lo largo de los cinco actos alternativamente, en la tienda de Constantino y en la de Mohamet. Ninguna escenografía explícita.

Únicamente en la escena final, muy corta, el autor reúne a todos los personajes de la obra presentes en el desenlace final de la muerte de Constantino y de su esposa. No hay tensión dramática sino la que se desprende de las palabras que los personajes dicen sobre la situación o del enfrentamiento dialéctico de los dos grandes protagonistas, Constantino y Mohamet. Básicamente, todo lo dicen los actores. Es evidentemente una etapa primera del teatro. Incluso podríamos señalar en algunos momentos evocaciones de las tragedias del Renacimiento cretense, el famoso tema del *ubi sunt*, el de la rueda de la fortuna, el de la fugacidad de la vida. Sin duda, está muy viva todavía en Zambelios la herencia teatral recientemente recibida. Se lamenta el emperador ante Teófilo y en otro pasaje ante Ana:

Αοι! πού είν' η δόξα
Των παλατιών τούτων; πού είν' αι νίκαι;
Πού είν' αι λεγεώνες;

.....
Ω, πώς και πόσον ήλλαξαν οι αιώνες!

pág. 88.

Completamente diferente es la estructura formal de la tragedia de Kazantzakis. La acción se desarrolla en distintos lugares dentro de la ciudad. Existen recursos como el del narrador, que cuenta al espectador hechos que ocurren fuera de la escena. A veces se recurre a un personaje de dentro de la escena que, mirando a través de una ventana, nos hace saber lo que ocurre fuera de la vista del espectador o avisa de la llegada de un nuevo personaje. Utiliza incluso recursos de tipo cinematográfico en alguna ocasión. El coro está muy diversamente representado y actúa a lo largo de la obra. En grupos de tres personas que intervienen alternativamente, tres ancianas, tres esclavos, tres arcontes, tres guardias. Su papel sigue siendo de algún modo el del antiguo coro clásico, lamentaciones, premoniciones, reflexiones de tipo ideológico, diálogo con el protagonista. También en las visiones actúan alternativamente en grupos de tres, tres magas, tres astrólogos, tres monjes. Junto a ellos, también existe el coro del pueblo actuando al unísono.

Se crea ya tensión dramática desde el comienzo de la obra. Se levanta el telón y las campanas tocan a duelo, las palabras apocalípticas del “*pirobatis*” anuncian la llegada del tercer ángel del Apocalipsis, el pueblo repite sin parar su lamento; “salva a tu pueblo, Señor”. Todo ello crea ya un ambiente tenso, precursor de desgracias, que se irá agravando a medida que transcurre la acción. Las visiones forman parte del aumento progresivo de la tensión dramática; son siempre premoniciones nefastas de un final inevitable: las magas echando los dados fatales, los astrólogos que sólo repiten el mismo final, el *pirobatis* que ve en sus alucinaciones al arcángel San Miguel con la espada y a la Virgen con una herida en la mejilla en forma de media luna.

Kazantzakis utiliza otros recursos creadores de tensión dramática. Se mantiene cierto *suspense* en una carta que aparece de un modo un tanto extraño y que juega un importante papel en la acción como premonición de la desgracia. Esa especie de suspense lo crea el autor también en otras tragedias. En *Cristobal Colón* es una manzana de oro que lleva grabadas las rutas que llevan al nuevo mundo. En *Capodistrias*, aparece una carta encima de una mesa, sin que nadie sepa quién la ha dejado, y que lleva escritas premoniciones de lo que ocurrirá después. Son piezas clave en el planteamiento como un avance del desenlace final.

La escenografía es muy rica desde el principio. En el último acto, la acumulación de elementos escénicos es la que ayuda a dar mayor tensión al ambiente; la iglesia llena de fieles con el celebrante en el momento de la consagración, la masa del pueblo que se acerca en procesión repitiendo letanías, las luces de las hogueras que se ven a lo lejos, las campanas que doblan, el estruendo de tropas y de caballos, tambores, cañonazos, toda esa acumulación crea el ambiente tenso en el que se desarrollará la apoteosis final con visiones y apariciones que llevarán la tragedia a un desenlace muy recargado. La escena final, sobre todo, es un cuadro lleno de barroquismo: la iglesia iluminada con candelabros, el arcángel San Miguel en oro y púrpura, el pueblo en éxtasis contemplando la visión de la Virgen llevando en sus brazos al emperador escenificando así la leyenda transmitida por la voz popular.

Hemos intentado presentar aquí con unas cuantas pinceladas dos muestras del teatro neohelénico sobre la figura del último emperador bizantino, dos obras diferentes en su forma y en la visión de sus autores, Zambelios y Kazantzakis, empujados los dos, cada uno con su estilo, a consagrar en la literatura a la figura histórica que representó el fin a toda una civilización, a Constantino Paleólogo, el *μεγαλομάρτυρας βασιλιάς, αυτός ο τελευταίος Έλληνας*.

ΣΤΑΜΑΤΙΑ ΛΑΟΥΜΤΖΗ

Πανεπιστήμιο Κύπρου

**“Πήραν την πόλιν πήραν την” “Πάλε με χρόνια και καιρούς”·
η εικόνα της Πόλης στον εθνικό ποιητή της Κύπρου Βασίλη Μιχαηλίδη,
ο διάλογος με τη δημοτική παράδοση**

Ο Βασίλης Μιχαηλίδης (1849-1917) ο εθνικός ποιητής της Κύπρου, διακρίνεται ως μία από τις πιο αξιοπρόσεχτες ποιητικές φυσιογνωμίες στον χώρο της σύγχρονης νεοελληνικής λογοτεχνίας. Γνήσιος εκφραστής της εποχής και του τόπου του αποτελεί σημαντικό παράδειγμα της νεότερης καλλιτεχνικής περιόδου της Κύπρου καθώς η σύγχρονη ιστορία, αυτή που αφορά το παρόν του τόπου και του έθνους του, σφραγίζει την ποιητική του πορεία¹.

Η ζωή του Μιχαηλίδη είναι μυθιστορηματική, όπως ταιριάζει σε μιαν ανήσυχη πνευματική προσωπικότητα. Γεννήθηκε το 1849 σε ένα μικρό χωριό, το κατεχόμενο σήμερα Λευκόνοικο της Μεσαορίας· σε ηλικία 7 χρονών έχασε τη μητέρα του, και 17 χρονών μαθήτευσε στη Λευκωσία στην Αρχιεπισκοπή σε μια περίοδο κατά την οποία ήταν οικότροφος ταυτόχρονα ο Γεώργιος Βιζυηνός και ο Στυλιανός Χουρμούζιος. Ένας άτυχος νεανικός έρωτας και η σύγκρουσή του με το συντηρητικό περιβάλλον της Μητρόπολης Λάρνακας τον ώθησαν στην απόφαση να φύγει από την Κύπρο. Το 1876/1877 βρίσκεται στην Ιταλία (Ρώμη ή Νεάπολη) κάνοντας προσπάθειες να σπουδάσει ζωγρα-



¹ Ο ίδιος ο ποιητής στη διάρκεια του βίου του, είχε δημοσιεύσει δύο ποιητικές συλλογές: την *Ασθενή Λύρα*, Λεμεσός, 1882 και τα *Ποιήματα*, Λεμεσός, 1911 ενώ το 1888 κυκλοφόρησε τον *Διάβολο* εφημερίδα “εμέτρως ομιλούσα”. Επιπλέον η ποιητική πορεία του εμφανίζεται διασκορπισμένη στον τύπο της εποχής με τη μορφή ποιημάτων, λαϊκότροπων στιχουργημάτων και επικαιρικής στιχουργίας.

φική· το 1878 πέρασε στην Ελλάδα, κατατάχθηκε εθελοντής στον Ελληνικό Στρατό και πολέμησε για την απελευθέρωση της Θεσσαλίας. Επέστρεψε στην ιδιαίτερη πατρίδα του, όπου ένας νέος έρωτας, επίσης άτυχος, σφράγισε για πάντα τη ζωή του (βιωματική και ποιητική). Πέθανε σε ηλικία 68 χρονών σε ένα Φτωχοκομείο, αλκοολικός, αλλά ταυτόχρονα έχοντας την αναγνώριση όλου του πνευματικού κύκλου του τόπου του².

Η απήχηση της ποίησης του Μιχαηλίδη, ωστόσο, δεν περιορίζεται στον πνευματικό περίγυρο της πόλης όπου πέρασε τα τελευταία χρόνια της ζωής του· η δημοτικότητά του στην Κύπρο είναι τέτοιας έκτασης, ώστε τα ποιήματά του έχουν καταλήξει να λέγονται από το στόμα του λαού ως λαϊκές αφηγήσεις (ιδιαίτερα η “Ανεράδα”, η “Χιώτισσα” και η “9η Ιουλίου”). Η δημοτικότητα της ποίησής του, ως ανάγνωσμα και ως προφορική αφήγηση τεκμηριώνεται από το γεγονός ότι τα κείμενά του σώζονται και ως γραπτή και ως προφορική παράδοση³. Το φαινόμενο αυτό θυμίζει την ανάλογη επενέργεια του *Ερωτόκριτου* του Κορνάρου στο δημώδη λόγο όχι μόνο της Κρήτης, αλλά και της Κύπρου⁴. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο ότι ο γλωσσολόγος Γ. Ν. Χατζηδάκης χαρακτήρισε την “9η Ιουλίου 1821” του Μιχαηλίδη, ως τον “Κυπριακό *Ερωτόκριτο*”⁵.

Ο Μιχαηλίδης ζει και δημιουργεί σε μία κρίσιμη για την Ελλάδα και την Κύπρο ιστορική περίοδο. Βιώνει με ιδιαίτερη φόρτιση τους εθνικοαπελευθερωτικούς αγώνες και γράφει εμπνεόμενος από αυτούς στη βάση ενός μεγάλου εθνικού οράματος: της επανάκτησης της μεγάλης πρωτεύουσας του Βυζαντινού-ελληνισμού, της Κωνσταντινούπολης⁶. Το όραμά του αυτό διαθλάται και πραγματώνεται στην ποίησή του μέσα από διάφορους αναβαθμούς περνώντας από τη συγκινημένη αξιοποίηση των τρόπων του δημοτικού τραγουδιού στο επίπεδο της μορφολογίας και της θεματικής.

² Για τη ζωή και το έργο του Β. Μιχαηλίδη βλ. Μιχάλης Πιερίδης, “Χρονολόγιο Βασίλη Μιχαηλίδη”, στο *Βασίλης Μιχαηλίδης, “Η Ρωμιοσύνη εν’ φυλή συνότζιαρη του κόσμου”* (Επιμ. Μιχάλης Πιερίδης), Θ.Ε.Π.Α.Κ., Ιούλιος 2001, σελ. 9-41 (όπου και σχετική βιβλιογραφία). Βλ. επίσης το λήμμα Βασίλης Μιχαηλίδης στο Α. Α. Κουδουνάρης, *Βιογραφικόν Λεξικόν Κυπρίων 1808-1920*, Λευκωσία, 2001 και Γιάννης Κατσούρης, *Βασίλης Μιχαηλίδης: Η ζωή η προσωπικότητα και το έργο του*, τόμ. Α’, Λευκωσία, 2002.

³ Διάφοροι εκδότες συμπεριλαμβάνουν ποιητικές αφηγήσεις του Μιχαηλίδη στον κυπριακό δημώδη λόγο βλ. Μενέλαος Ν. Χριστοδούλου, *Κυπριακά Δημώδη Άσματα*, τόμ. Α’, Δημοσιεύματα του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών Χ, Λευκωσία, 1987, σελ. 194-207 όπου η “9η Ιουλίου” περιλαμβάνεται στην ενότητα με τα “Ιστορικά και Ομοιοκατάληκτα” άσματα για την καρατόμηση, το 1821, των αρχιερέων της Κύπρου. Η Αθηνά Ταρσούλη, *Κύπρος*, τόμ. Β’, Αθήνα, 1963, σελ. 400-415 τοποθετεί τον Μιχαηλίδη στην ενότητα “Η άνθηση της διαλεκτικής ποίησης” μετά τους ποιητάρηδες. Βλ. τα όσα αναφέρει ο Γιάγκος Ηλιάδης για την “9η Ιουλίου” στο “Ένας Κυπριώτης Ποιητής”, *Γράμματα Αλεξάνδρειας*, τόμ. Δ’, αρ. 3, Ιαν. - Ιουλ. 1918, σελ. 696: “Κι αξίζει δω πέρα να αναφέρω κάτι το πολύ σημαντικό για την αξιότη του τραγουδιού αυτού. Πολλούς άκουσα ναπαγγέλλουε κομμάτια του. Σαν τους ράτση να ξέρουν τον ποιητή τους, μ’ απαντήσανε πως είναι δημοτικό Κυπριώτικο”.

⁴ Βλ. Θεόδωρος Παπαδόπουλος, “Ερωτοκρίτειες αφηγήσεις στην κυπριακή δημώδη ποίηση”, *Κυπριακαί Σπουδαί*, ΜΑ’, 1977, σελ. 211-252.

⁵ Σύμφωνα με μαρτυρία που μας παραδίδει ο Γιάγκος Ηλιάδης στο “Ένας Κυπριώτης Ποιητής...”, *ό. π.*, σελ. 697.

⁶ Για την άλλη εθνική ελπίδα η οποία εμφανίζεται στην ποίησή του, την ένωση της ιδιαίτερης πατρίδας του, της Κύπρου, με την Ελλάδα βλ. ενδεικτικά τα ποιήματα “Η Κύπρος προς τους λέγοντας ότι δεν είναι ελληνική” και “Η Κύπρος” στην μάναν της”.

Ο πρώτος αναβαθμός αυτού του εθνικού οράματος, περνά ως υπαινικτική αναφορά στο επίγραμμα που προτάσσει στη συλλογή των *Ποιημάτων* του το 1911, και το αφιερώνει στον εθνομάρτυρα του 1821, τον απαγχονισμένο από τους Τούρκους, Αρχιεπίσκοπο Κυπριανό:

*Συ που σκοτώθης για το φως
σήκου να δεις τον ήλιο·
ζύπνα να δεις το αίμα σου
πως έγινε βασιλείο*

Το επίγραμμα αυτό αφενός απεικονίζει με μια δυνατή μεταφορά το νέο ελληνικό κράτος όπως διαμορφώνεται ιστορικά εκείνη την περίοδο και αφετέρου με την κρίσιμη ρίμα “ήλιο” – “βασιλείο” διαλέγεται αριστοτεχνικά με το ακόλουθο κυπριακό ερωτικό δίστιχο:

*Θεγέ μου, να 'ξημέρονε μια μέρα δίχως νήλιον
να πήρ' εγιώ τήν α(γ)από κι η Πόλι το βασιλείον⁷*

Οι επόμενες δύο αναφορές στην Πόλη βρίσκονται στο επικό-δραματικό ποίημά του, την “9η Ιουλίου”. Ποίημα το οποίο πραγματεύεται τα ιστορικά γεγονότα του 1821 (της επανάστασης στην Ελλάδα) και τα αντίποινα των Τούρκων στην Κύπρο, με αποκορύφωμα τον απαγχονισμό του κύπριου Αρχιεπισκόπου, την καρατόμηση των δεσποτάδων και τις σφαγές των προκρίτων της νήσου.

Στην πρώτη περίπτωση ο αρχιεπίσκοπος Κυπριανός μιλά για τον απαγχονισμό του Πατριάρχη στην Πόλη:

*Εσείς χειροττερεύκετε τα πράγματα θωρώ τα
στην Πόλιν εκρεμμάσετε τον Πατριάρκην πρώτα*

Στη δεύτερη μνεία (στην οποία λανθάνει η ιδέα της ανακατάληψης της Κωνσταντινούπολης) μιλά ένας βοσκός· ο Δημήτρης από τη Μαλούντα που μπροστά στους ανακρίτες του, αναφέρει ότι ο γιος του έχει φύγει ακολουθώντας τον λαό που πολεμά και βαδίζει προς την Πόλη. Στα λόγια του, ο βοσκός φαίνεται να εγκρίνει τη θυσία του μοναχογιού του μόνο αν μάχεται για το καλό (για τον δίκαιο αγώνα):

23

*Είπαν μου πως εφύασιν 'πό κει 'πού το Καρπάσιν
μια κοπή παίδκιοι τοπιανοί και πως επήαν πέρα.*

24

*Πέρα στους λας που πολεμούν και πάν' κατά την Πόλιν.
Αν πολεμούν για το καλόν και πολεμά κι ο γιος μου
ας έν' χαλάλιν του Θεού, αν μου τον φά' το βόλιν,
κι ας πά' να μείνω δίχως του να ζήσω μανιχός μου.*

⁷ Βλ. Αθανάσιος Σακελλάριος, *Τα Κυπριακά*, τόμ. Β', Αθήνα, 1890, σελ. 218, “Άσματα δίστιχα ερωτικά και σκωπτικά”, δίστιχο αρ. 162. Για τη σύνδεση του επιγράμματος με το συγκεκριμένο ερωτικό δίστιχο χωρίς ωστόσο να γίνονται οι ανάλογες διασυνδέσεις με το εθνικό όραμα του Μιχαηλίδη βλ. Γιάννης Κατσούρης, *Βασίλης Μιχαηλίδης...*, ό. π., σελ. 344-345.

“Στον βασιλέα Κωνσταντίνον”, “Ο Κωνσταντίνος”, “Το Όρομαν του Ρωμιού”. Η συγκινημένη επαφή με τη δημοτική παράδοση

Ο δεύτερος αναβαθμός της σχέσης του Μιχαηλίδη με την προφορική παράδοση είναι η ρητή πλέον αποτύπωση του φυλετικού οράματος της ανακατάληψης της Κωνσταντινούπολης. Για το πώς αναπαρίσταται και πώς εξελίσσεται αυτό το όραμα στην ποίηση του Μιχαηλίδη θα συνεξετάσω τρία ποιήματα (γραμμένα και τα τρία την τελευταία περίοδο της ζωής του). Τα ποιήματα αυτά είναι “Στον βασιλέα Κωνσταντίνον” (1913), “Ο Κωνσταντίνος” (1915) και “Το Όρομαν του Ρωμιού” (1917).

Πάνω στον θεματικό άξονα αυτών των ποιημάτων βλέπουμε την ποιητική βίωση εθνικών πόθων και επιδιώξεων που περνούν μέσα από τα δημοτικά τραγούδια και ιδιαίτερα αυτά που αφορούν στους θρήνους για την πτώση της Πόλης, και τους λαϊκούς θρύλους ιδιαίτερα αυτούς που σχετίζονται με το πρόσωπο του τελευταίου αυτοκράτορα της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου.

Το πρόσωπο του διαδόχου Κωνσταντίνου και ιδιαίτερα το όνομά του και η ιδιότητά του (βασιλιάς) όπως είναι φυσικό τροφοδότησε τη φαντασία του λαού⁸. Ήταν επόμενο λοιπόν να γραφούν για το πρόσωπό του ποιήματα με τα οποία εκφραζόταν η αναβίωση αυτής της εθνικής ελπίδας η οποία περνούσε μέσα από τον χώρο των λαϊκών θρύλων.

Ο Μιχαηλίδης γνωστός για την αφοσίωσή του στους αγώνες του έθνους δεν έμεινε έξω από το γενικό κλίμα. Η πρώτη αναφορά στον διάδοχο Κωνσταντίνο γίνεται το 1913 στο ποίημά του “Στον Βασιλέα Κωνσταντίνον” (εφ. *Κήρυξ*, 24.5.1913). Ποίημα γραμμένο στην καθαρεύουσα όπου το κέντρο εστίασης αποτελούν οι απελευθερωτικοί αγώνες του ελληνικού στρατού με ηγέτη τον διάδοχο, ο οποίος παρουσιάζεται ως ο “νέος Μιλτιάδης”:

*Τα κόκκαλά μας χαίρονται χαίρεται κι η ψυχή μας
στον νέον Μιλτιάδην μας αδελφικά φιλήματα*

Στο λεκτικό του το ποίημα είναι αρκετά ψυχρό, ενώ η αναφορά στην Κωνσταντινούπολη ως τελικό στόχο μιας νικηφόρας στρατιωτικής πορείας απουσιάζει. Παραθέτω τους πρώτους στίχους:

*Στην χώραν που ελευθέρωσες στην χώραν την ευρείαν
που κι οι νεκροί της ένιωσαν ακόμη την χαρά της,
τρέχει η δόξα αγκαλιαστή με την ελευθερίαν
και το όνομά σου τραγουδούν μαζί με τα βουνά της.*

Δύο χρόνια αργότερα, θα δημοσιεύσει στην ίδια εφημερίδα το ποίημα “Ο Κωνσταντί-

⁸ Χαρακτηριστικό είναι ότι τα εξώφυλλα μαθητικών τετραδίων της περιόδου των Βαλκανικών Πολέμων διακοσμούταν με λαϊκές εικόνες όπου συστοιχούνταν η εικόνα του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου με αυτήν του βασιλιά Κωνσταντίνου. Βλ. για παράδειγμα ένα χαρακτηριστικό εξώφυλλο τετραδίου γραφής του 1913-1914, στο αναμνηστικό λεύκωμα *Η Αθήνα των Βαλκανικών Πολέμων, 1912-1913*, Αθήνα, Πνευματικό Κέντρο Δήμου Αθηναίων, Ε.Λ.Ι.Α., 1993, σελ. 71.

νος” (1.1.1915) γραμμένο στην κυπριακή διάλεκτο. Εδώ η συναισθηματική θερμοκρασία ανεβαίνει. Ο τίτλος γίνεται πιο ελλειπτικός και ταυτόχρονα πιο υποβλητικός καθώς (σε σχέση με το προηγούμενο ποίημα) αφαιρείται η λέξη “βασιλεύς” που παραπέμπει σε σύγχρονο ιστορικό πρόσωπο (δηλαδή στον διάδοχο). Με τον πρώτο στίχο του ποιήματος:

Κωνσταντίνος ο ξακουστός το πρώτον παλληκάριν

πραγματοποιείται μια δυναμική είσοδος σε έναν μυθικό χώρο καθώς ο Μιχαηλίδης αξιοποιεί από το δημοτικό τραγούδι τον συνηθισμένο τρόπο σύστασης του ήρωα (δήλωση του ονόματος και προσδιορισμός των ιδιοτήτων του). Αξιοσημείωτη συγγένεια βρίσκω με τον πρώτο στίχο από ένα ακριτικό κυπριακό δημοτικό τραγούδι, το “Άσμα του Κωσταντά”:

Ο Κωσταντάς έν' άδρωπος, μα 'ναι και παλληκάριν⁹

αλλά και θεματική συγγένεια με τους στίχους:

*Ο Κωσταντάς έν' άξιος του κόσμου παλληκάριν
άνταν να πκιάσει το σπαθίν ο κόσμος τον τρομάρει¹⁰.*

Μία άλλη αφομοίωση (κυρίως θεματικής και επιμέρους μορφολογικής τάξεως) είναι η παρουσίαση του αλόγου του Κωνσταντίνου:

*'Πού την χαράν του να σταθεί ο μαύρος δεν ημπορεί
μιαν chichinίστραν έβαλεν κ' εσύγκλυσεν τα όρη.*

Εικόνα που παραπέμπει στις υπερφυσικές ικανότητες των αλόγων στα δημοτικά τραγούδια:

*Φτερνιστηρά του μαύρου του και πάει 'ς το φουσάτον,
και 'πάνω 'ς την μισήν στράταν ο μαύρος χιχινίζει,
ο μαύρος εχιχίνισε κι ο κόσμος αναέρθη¹¹*

ενώ ο στίχος

και ποιός έν' άλλος πέρκαλλος να πά' να τους τα πάρει; 14

θυμίζει την ερώτηση-πρόκληση για την ανάληψη μιας δοκιμασίας ή ενός άθλου που απευθύνουν πρόσωπα στα δημοτικά τραγούδια όπως για παράδειγμα ο μάστορας προς τη λυγερή στην παραλογή του γεφυριού της Άρτας:

⁹ Βλ. Κυριάκος Χατζηγιάννου, *Λαογραφικά Κύπρου*, Λευκωσία, Εκδόσεις Επιφανίου, ²1997, σελ. 21, “Ο Κωσταντάς”, στ. 9. Για τον στίχο του Μιχαηλίδη ο Κατσούρης, *Βασίλης Μιχαηλίδης...*, ό. π., σελ. 339 γράφει: “Ο Κωνσταντίνος αρχίζει ως εξής: ‘Κωσταντίνος, ο ξακουστός, το πρώτο παλληκάριν’, Έχουμε δηλαδή άμεση παρουσίαση του ήρωά του, όπως συμβαίνει σε μια ομάδα δημοτικών τραγουδιών- ακόμη, έχουμε πρώτα το όνομα κι ύστερα δύο προσδιορισμούς, πράγμα που συμβαίνει π.χ., στο δημοτικό Ο Μωρόγιαννος: Ο Γιάννης, ο μωρόγιαννος, ο μωροπλανεμένος”. Ο Κατσούρης ωστόσο δεν δίνει από τη δημοτική παράδοση ως συγγενικό παράδειγμα αυτόν τον στίχο που είναι εντυπωσιακά πιο κοντά στη σύσταση του ήρωα από τον Μιχαηλίδη.

¹⁰ Βλ. Ξ. Π. Φαρμακίδου, *Κύπρια Έπη*, Λευκωσία, 1926, σελ. 22, “Ο Κωσταντάς”, στ. 128-129.

¹¹ Βλ. Αθανάσιος Σακελλάριος, *Τα Κυπριακά...*, ό. π., σελ. 24, “Άσμα Κωσταντά”, στ. 136-138.

και πκοιός να μπει και πκοιός να φκει το δαχτυλίδιν νά 'βρει;

Το ποίημα του Μιχαηλίδη τελειώνει με τον στίχο:

και φάνην η Αγιά Σοφιά κ' η Πόλη εμπροστά του.

όπου η Πόλη και η Αγιά Σοφιά εμφανίζονται όχι ως ο χώρος που πλαισιώνει τον ήρωα αλλά ως εικόνα, ως τοπίο ενός τελικού προορισμού που για τον ήρωα δεν έχει ολοκληρωθεί ακόμα.

Αυτά την 1.1.1915. Δύο χρόνια αργότερα, στις 14.1.1917, ο Μιχαηλίδης δημοσιεύει στην εφ. *Σάλπιγγα* λίγους μήνες πριν τον θάνατό του “Το όρομαν του Ρωμιού”¹².

Στο ποίημα αυτό (το οποίο όπως και το προηγούμενο είναι γραμμένο στην κυπριακή διάλεκτο) εκφράζονται οι πόθοι και οι εθνικές επιδιώξεις της ρομαντικής ιδεολογίας του, καθώς πραγματοποιείται με ποιητικό τρόπο το όραμα της επιστροφής και της εισόδου στην Πόλη και την Αγιά Σοφιά.

Για την πραγματοποίηση αυτής της ποιητικής εισόδου ο Μιχαηλίδης επιστρατεύει τα βασικά στοιχεία της κατακτημένης ποιητικής του τέχνης μιας τέχνης η οποία στηρίζεται εν πολλοίς στο δημοτικό τραγούδι¹³.

Για τον Μιχαηλίδη το δημοτικό τραγούδι γίνεται ο αγωγός μέσω του οποίου θα πραγματώσει ποιητικά το φυλετικό του όραμα. Έτσι το “Όρομαν του Ρωμιού” διαλέγεται με το δημοτικό τραγούδι μέσα από τα ακόλουθα σημεία:

1) Από τον τίτλο ο οποίος κατά την άποψή μου παραπέμπει σε δημοτικούς στίχους όπως:

Και ζύπνα, ζύπνα, μάνα μου, είντ' όρομαν έν' που 'δα¹⁴

ή

Εγές εί(δ)α εν όρωμα πως ήμουν μέσ' 'ς την Χώρα¹⁵.

Κατά την άποψή μου δεν είναι τυχαίο ότι η λέξη “όρομα” εμφανίζεται μόνο στον τίτλο, και δεν απαντά ξανά στο ποίημα. Ο τίτλος του τελευταίου ποιήματος του Μιχαηλίδη, ως προσημαντική αναγνωστική διαδικασία, επιτυγχάνει (σε σχέση με τα προηγούμενα ποιήματα) να προδηλώσει αισθήματα και ιδιότητες του προσώπου που θα περιγραφεί, και να εντάξει τον αναγνώστη στον πόθο και τα συναισθήματα ενός λαού (του “Ρωμιού”).

¹² Το ποίημα το στέλνει στην εφ. *Σάλπιγγα* με την ακόλουθη σημείωση: “Το τραγούδι αυτό θαρρώ είναι το τελευταίο μου, έχουν παραλύσει τα νέβρα μου και νομίζω πως θα πεθάνω”. Βλ. Γιάννη Λεύκη, *Βασίλης Μιχαηλίδης, ο ποιητής της Κύπρου*, Κύπρος, 1937, σελ. 56. Το γεγονός ότι το “Όρομαν του Ρωμιού” και “Ο Κωνσταντίνος” εμφανίζονται ως πρωτοχρονιάτικες δημοσιεύσεις δείχνει, πιθανότατα, μια πρόθεση του συγγραφέα (ή και του εκδότη) να λειτουργήσουν τρόπον τινά ως εθνεγερτήρια ποιήματα.

¹³ Ο διάλογος του τελευταίου ποιήματος του Μιχαηλίδη με τη δημοτική παράδοση είναι τέτοιας ποιητικής τάξεως ώστε μου θυμίζει μόνο ένα άλλο ανάλογο παράδειγμα στη νεοελληνική ποίηση. Το κρυμμένο ποίημα του Καβάφη, “Πάρθεν” που ο Αλεξανδρινός έγραψε πέντε χρόνια αργότερα, τον Μάρτιο του 1921, και με το οποίο όμως θρηνεί για τον χαμό της Πόλης. Και οι δύο ποιητές δημιουργούν πάνω κάτω τα ίδια χρόνια ενώ μέσα από τη συγκινημένη τους σχέση με τη δημοτική παράδοση επιτυγχάνουν να φορτίσουν (κάθε ένας με τον δικό του τρόπο) την ποίησή τους με συλλογικά συναισθήματα.

¹⁴ Βλ. Κυριάκος Χατζηγιάννου, *Λαογραφικά Κύπρου...*, ό. π., σελ. 27, “Η Ερωμένη του Κωστατά”, στ. 44.

¹⁵ Βλ. Αθανάσιος Σακελλάριος, *Τα Κυπριακά...*, ό. π., σελ. 220, “Δίστιχα ερωτικά...”, δίστιχο αρ. 192.

Έτσι, αν συγκρίνουμε τον τίτλο αυτού του ποιήματος με τους άλλους από τα δύο προηγούμενα ποιήματα θα διαπιστώσουμε ότι *συγκροτείται ένα θεματικό τρίπτυχο τίτλων*. Βρισκόμαστε δηλαδή σε μια συνεχή επεξεργασία του ίδιου θέματος κατά την οποία μέσα από μια αφαιρετική διαδικασία μεταβαίνουμε σταδιακά από ένα ατομικό επίπεδο (όπως δηλώνουν τα δύο πρώτα ποιήματα: “Στον βασιλέα Κωνσταντίνο”, “Ο Κωνσταντίνος”) σε ένα επίπεδο συλλογικό (“Ρωμιός”) που είναι ταυτόχρονα υπερβατικό (“όρομαν”) άρα και πιο δραστικό.

2) Το δεύτερο σημείο μέσω του οποίου το “Ορομαν του Ρωμιού” συνδέεται με τα δημοτικά τραγούδια αποτελούν οι πρώτοι στίχοι του ποιήματος:

*Μες στον Μαν π' αθθίζουν ούλλα, που κ' οι κάμποι ομορφίζον
κ' όπου πας κ' όπου δκιαλλάζεις οι αθθοί μουσκομυρίζον,
ξημερώματα μιας Τρίτης ανεφάνησαν καράβκια
κ' έρχουνταν στα Δαρδανέλλια κ' ήταν κάμποσα κομμάδκια.
Είχαν τον γαρπήν στην πρύμνη και τον γρέον¹⁶ ομπροστά τους 5
και 'πού τον βασμόν που κάμναν οι ανέμοι στα σχοινιά τους,
επετάχτηκεν η “Ελλη” απού μέσα στον γιαλόν της
με δκυο άστρα απού κάτω 'πού την λούραν τον βρυδικών της*

οι δύο πρώτοι στίχοι ήδη έχει παρατηρηθεί ότι συνομιλούν με τους δύο πρώτους στίχους από το άσμα της “Λυεής”:

*Από τον Μάρτην και να πά' ούλλα τα δέντρ' αθκυούσιν
αθκυούσιν και μυρίζουσιν και μυρωδοκοπούσιν¹⁷*

αλλά μπορούν να συσχετισθούν και με τους ακόλουθους:

*τον μήναν που γεννήθηκες ούλλα τα δέντρ' αθκυούσαν
κ' επέφεταν τ' άθθη πάνω σου κ' εμυρωδοκοπούσαν¹⁸;*

Βλέπουμε δηλαδή ότι ο Μιχαηλίδης με την εικόνα της άνοιξης, όπως προσφέρεται από τα δημοτικά τραγούδια, επεξεργάζεται την ιστορική πληροφορία, του χρόνου της πτώσης της Κωνσταντινούπολης (29 Μαΐου 1453) και την συνδέει με μια νέα εικόνα που σαφώς σημασιοδοτεί και τη συνέχεια της δράσης.

¹⁶ γαρπής: νοτιοδυτικός άνεμος· γρέος: βορειοανατολικός άνεμος. Οι δύο άνεμοι, που οδηγούν με έναν υπερφυσικό τρόπο (ανάλογο των δημοτικών τραγουδιών) τα πλοία μέσα από τα Δαρδανέλλια, δίνουν μία πορεία η οποία ανταποκρίνεται γεωγραφικά στην πραγματικότητα. Ο Μιχαηλίδης δημιουργεί μια τόσο εκφραστική εικόνα (ας μην ξεχνάμε ότι θέλησε πρώτα να σπουδάσει ζωγράφος) με τους ανέμους και τα κύματα να τρέχουν δίπλα στα πλοία, η οποία μεταβαίνει από το φυσικό σε ένα μεταφυσικό επίπεδο.

¹⁷ Για τη σύνδεση βλ. Γιάννης Κατσούρης, *Βασίλης Μιχαηλίδης...*, ό. π., σελ. 339.

¹⁸ Βλ. Ξενοφάντος Π. Φαρμακίδου, *Κύπρια Έπη...*, ό. π., σελ. 158, στ. 11-12.

Έτσι ο στίχος “ξημερώματα μιας Τρίτης”, στίχος ο οποίος στην ποίηση του Μιχαηλίδη έχει συγκεκριμένη βαρύτητα αν θυμηθούμε ότι σε ένα άλλο ποίημά του, τη “Χιώτισσα”, η αιχμάλωτη νεαρή ηρωίδα που αφηγείται τη σφαγή της οικογένειάς της και των κατοίκων της Χίου από τους Τούρκους χαρακτηρίζει τη μέρα “καταραμένη”:

*Η Τρίτ' έν' μέρα καταραμένη
κ' ήτουν η μέρα τούν' του κακού
κ' είμαστον έσσω μας τρυπωμένοι
από τον φόον του μαχαιρκού*

(“Χιώτισσα”, στρ. 10, στ. 1-4)

αποκτά θετική σήμανση καθώς η Τρίτη (ημέρα καταστροφής για την Χίο και για την Πόλη) στον χωροχρόνο της ποίησης συναιρείται με την ημέρα της ανακατάληψης. Με αυτό τον τρόπο στο “Όρομαν του Ρωμιού” διαμορφώνεται μια νέα ποιητική εικόνα όπου αναιρείται η σημασιολογική βαρύτητα της “καταραμένης Τρίτης” η οποία μετατρέπεται σε ένα είδος αναστάσιμης μέρας.

3) Τρίτο σημείο της ποιητικής αναδίπλωσης του δημοτικού τραγουδιού αποτελεί το αξιακό ζεύγος “κρίμα κι άδικο”¹⁹ το οποίο εμφανίζεται με ένα δυναμικό τρόπο στην ποίηση του Μιχαηλίδη. Ας θυμηθούμε ότι ο συγκεκριμένος λογότυπος, “κρίμα κι άδικο”, εμφανίζεται αυτούσιος σε δύο περιπτώσεις στην “9η Ιουλίου”:

α) στα λόγια του Τούρκου (στρ. 38, στ. 1-2, 5-10) ο οποίος προσπαθεί να μεταπείσει τον Κυπριανό και τους αρχιερείς του για να γλυτώσουν. Ο λόγος του καθώς στηρίζεται στο συγκεκριμένο σχήμα αλλά και σε άλλους ρητορικούς τρόπους του δημοτικού τραγουδιού γίνεται πιο θελκτικός και πειστικός καθώς στηρίζεται στον κόσμο των ηθικών αξιών μιας παράδοσης προσκείμενης στους δοκιμαζόμενους ήρωες:

*Ήρτα καταύτις να σας 'πω να παρηγορηθήτε
κι' έν' να πασκίσω σήμερον να κάμ' ό,τι μπορήσω [...]
να κάμω τα πικρά γλυκειά και τ' άρκα να μερώσω
και βουλετόν τ' αβούλετον για να σας ηγλωτώσω.
Τέσσερεις στύλοι σγίαν κι' εσάς κεφάλια τούν' του τόπου
δεν είναι κρίμαν κι άδικον να πά' να κρεμμαστήτε;
'πό ούλα το γλυκότερον έν' η ζωή τ' αθθρώπου,
ένας σας λόος μανιχά κανεί να 'ποσπαστήτε.*

β) στην απάντηση του Κυπριανού στον Τούρκο (στρ. 39, στ. 4) η οποία στηρίζεται στο ίδιο ρητορικό σχήμα και δείχνει την επεξεργασμένη ποιητική σύλληψη του Μιχαηλίδη:

¹⁹ Για την έννοια της αδικίας και την πολυμορφία του λογότυπου “δεν είναι κρίμα κι άδικο” στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια βλ. Guy Saunier, *Adikia· Le mal et l'injustice dans les chansons populaires grecques*, Παρίσι, 1979 (ιδιαίτερα σελ. 99-132).

Πάψε κι ἐν' κρίμαν κι άδικον τα λόγια σου να χάννεις.

Στο “Όρομαν του Ρωμιού” το θέμα της “αδικίας” και του “κακού”, της “συμφοράς”, εμφανίζεται με μία αντεστραμμένη προοπτική δηλαδή αυτήν του “δικαίου”, του “γραπτού”. Έτσι ο συνήθης καταληκτικός στίχος των θρήνων της Άλωσης “πάλι με χρόνους με καιρούς πάλι δικά μας θα ’ναι” αποτελεί για τον Μιχαηλίδη νομοτελειακή έξοδο η οποία τον οδηγεί να παρουσιάσει, σε μια ατμόσφαιρα που θυμίζει Αποκάλυψη, έναν Μπέη να υποδέχεται την μυθική μορφή η οποία εισέρχεται στην Πόλη και βαδίζει μες στις στράτες της πλαισιωμένη από αναστημένους και ζωντανούς. Και είναι στα λόγια του Μπέη που η μορφή για πρώτη φορά στο ποίημα, στον 38^ο στίχο, αποκτά συγκεκριμένη ταυτότητα και γίνεται ο “μιάλος Κωνσταντίνος βασιλέας”:

και σεισμός εντός μιάλος έσουσεν την Πόλην ούλλην

κ' οι νεκροί εσηκωστήκαν

πού τα μνήματα εβκήκαν

κ' εσμιχτήκαν με τον κόσμο που εβούραν σύνομπλά του.

Κ' ένας Μπέης τότε επλάστην εντός πρώτος ομπροστά του, 35

κ' ότι κ' εσαιρέτησέν τον μ' ένα μιάλον τεμενανόν του

είπεν τούτα τα δκυο λόγια απού μέσα στην καρκιάν του:

*“Καλώς ώρισες, **μιάλε Κωνσταντίνε Βασιλέα,***

με την όμορφόν σου νιότην με τ' ασκέρκα σου τα νέα.

Είμ' εγιώ που σ' επολέμουν κει 'ς του Ρωμανού την Πόρταν 40

έππεσες κ' αποτζοιμήθης²⁰ κι άλλαζεν η Πόλη σόρταν·

***κ' ήταν το γραφτόν** με χρόνους ο Θεός να σε ζυπνήσει,*

να σε δει πάλε στην Πόλην κ' η Ανατολή κ' η Δύση

βασιλέαν της σαν τότες,

με τες πρώτες αρκοντιές σου, με τες δόξες σου τες πρώτες. 45

Με λόγια λοιπόν που βγαίνουν “απού μέσα στην καρκιάν” παρουσιάζεται ένας Τούρκος να αναγνωρίζει ότι φέρει το χρέος της περιφρούρησης μιας βαριάς κληρονομιάς, της βυζαντινής, και να θεωρεί ότι είναι “γραφτό” να αποδοθεί και πάλι στον νόμιμο κάτοχό της:

κ' ήταν το γραφτόν με χρόνους ο Θεός να σε ζυπνήσει,

και στη συνέχεια να εύχεται:

Ο Θεός να δκια για πάντα στο βασίλειον σου ειρήνην. 46

Η είσοδος στην Πόλη, για τον Μιχαηλίδη δεν πραγματοποιείται με συμβατικού τύπου αναμετρήσεις (μάχες, συγκρούσεις) και αυτό το στοιχείο τον διαφοροποιεί από τον μέσο όρο των ρομαντικών ποιητών.

²⁰ Ο Μιχαηλίδης υιοθετεί όχι τη λαϊκή παράδοση του μαρμαρωμένου βασιλιά αλλά τη μεταβυζαντινή παράδοση που θέλει τον τελευταίο αυτοκράτορα να έχει αποκοιμηθεί.

Ο Μιχαηλίδης με γνήσια ποιητική έμπνευση δημιουργεί στο τελευταίο ποίημα της ζωής του έναν ποιητικό χωροχρόνο γερά θεμελιωμένο στην παράδοση των θρήνων για την πτώση της Πόλης ακολουθώντας όμως την αντίστροφη πορεία. Οι στίχοι με την τελευταία ατέλειωτη λειτουργία στην Αγία Σοφία, λίγο πριν την άλωση της Κωνσταντινούπολης, όπως αυτή περιγράφεται στους δημοτικούς θρήνους,

Σημαίν' ο Θιος, σημαίν' γη, σημαίνουν τα 'πουράνια

και

πάψετε το Χερουβικό κι ας χαμηλώσουν τ' άγια,

αντιστρέφεται στο “Όρομαν του Ρωμιού” καθώς ο ήχος, η ψαλμωδία κατακλύζουν και πάλι τον χριστιανικό ναό και οι μυρωδιές του λιβάνου ανυψώνονται στον ουρανό. Με το “Όρομαν του Ρωμιού” ο Μιχαηλίδης πραγματώνει ποιητικά το φυλετικό του όραμα αναπτύσσοντας έναν διάλογο με τη δημοτική παράδοση τέτοιας ποιητικής τάξεως ώστε η ποιητική του τέχνη, κατά την άποψή μου, να έχει κατακτήσει μια οροφή που πλησιάζει σε ορισμένες συλλήψεις της προς την κατεύθυνση του ποιητικού ιδεώδους ενός άλλου εθνικού ποιητή, του Διονύσιου Σολωμού: όπου η αναζήτηση της τέχνης καταλήγει να ενσαρκώνει μια ιδέα. Κατά αυτόν τον τρόπο η είσοδος στην Πόλη δεν είναι τίποτα άλλο παρά μια ποιητική αποθέωση, ένα πανηγύρι των αισθήσεων και της μνήμης: ένας χωροχρόνος, ένας “πρωτινός καιρός”, όπου κυριαρχεί το φως, η μυρωδιά, ο ήχος, η μελωδία, δηλαδή ο καιρός της ποίησης:

*Κ' οι καμπάνες εφασήσαν και οι εκκλησιές ανοίξαν·
μιλιούνια τότες νύμφες εσυνάχτησαν κ' εσμίξαν 55
'πιθυμίες και ορπίες και τυραννισμένες σόρτες,
κ' εκοντήσασιν κι ανοίξαν της Αγιάς Σοφιάς οι πόρτες
κ' έμπηκεν ο Κωνσταντίνος κ' άρκεψαν δοξολογία
κ' εφανήκαν εις τον τρούλλον ο Χριστός κ' η Παναγία.
Κ' ένα νέφος του λιβάνου 'πού κειμέσα 'ποτυλίχτην 60
κ' εις τους έσσω κ' εις τους έζω λας εμύρισεν κ' εδείχτην
και 'πού πανωθκιόν της Πόλης ετουλούππισεν κ' εστάθην
κ' έβκηκεν αναρκαωμένον στα 'ψη τ' ουρανού κ' εχάθην.*

Η Άλωση της Κωνσταντινούπολης, μία “αστέρινη ώρα” της ανθρωπότητας (“Sternstunde der Menschheit”) στο έργο του Στέφαν Τσβάιχ

Ανάμεσα στους γερμανόφωνους συγγραφείς που γεννήθηκαν στο τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα και των οποίων τα έργα αποτελούν πολύτιμη μαρτυρία για τα φοβερά γεγονότα που τάραξαν τον κόσμο στο πρώτο μισό του 20ου αιώνα, διακρίνεται η μορφή του βιενέζου πολυγράφου Στέφαν Τσβάιχ (1881-1942) για ποικίλους λόγους¹. Μέλος μίας πλούσιας οικογένειας βιομηχάνων και τραπεζιτών εβραϊκής καταγωγής, στη διάρκεια της ζωής του ο Τσβάιχ γνώρισε τεράστια επιτυχία και έγινε εξαιρετικά δημοφιλής ως αφηγητής και ιστοριογράφος. Στα πολυάριθμά του βιβλία και άρθρα, που δημοσιεύθηκαν στα πιο σημαντικά περιοδικά της Ευρώπης και της Αμερικής, ασχολήθηκε συχνά με σημαντικές προσωπικότητες της παγκόσμιας ιστορίας: άτυχες βασίλισσες όπως η Μαρία Στιούαρτ της Σκωτίας και η Μαρία Αντουανέτα της Γαλλίας, νομοθέτες, πολιτικοί και ιδεολόγοι όπως ο Καλβίνος, ο Έρασμος, και ο Fouché (Φουσέ), περιπετειώδεις εξερευνητές, κονκισταδόρες και τυχοδιώκτες όπως ο Μαγγελάνος, ο Núñez de Balboa και ο Καζανόβας, συγγραφείς, ποιητές και φιλόσοφοι όπως ο Ντίκενς, ο Τολστόι, ο Ντοστογιέφσκι, ο Νίτσε και ο Χέλντερλιν. Αυτά τα βιογραφικά του πορτρέτα δείχνουν, από τη μία πλευρά, την επίδραση που άσκησαν στο Τσβάιχ οι ψυχαναλυτικές θεωρίες του στενού του φίλου Σίγκμουντ Φρόιντ και, από την άλλη, το πανευρωπαϊκό πεύμα του ουμανιστικού φιλελευθερισμού που εκπροσωπούν και άλλοι γνωστοί συγγραφείς της εποχής όπως ο Émile Verhaeren και ο Ρομέν Ρολάν, μαζί με τους οποίους υπεράσπισε την κοινή τους ειρηνιστική ιδεολογία κατά τη διάρκεια του Α΄ Παγκόσμιου Πολέμου. Ο Τσβάιχ ήταν εξάισιος πεζογράφος, αλλά δεν διέθετε πιθανώς το βάθος της συνείδησης και την πρωτοτυπία των ιδεών των συντρόφων του. Ωστόσο, κέρδισε την εκτίμηση του μεγάλου κοινού όσο κανείς απ’ τους συγχρόνους του, αφού συντονίστηκε στην εντέλεια με τις ανησυχίες των ανθρώπων της εποχής του και κατάφερε να τις εκφράσει σε ένα σαφές και κομψό ύφος που ικανοποίησε εξίσου τους ακαδημαϊκούς, την αστική τάξη και το προλεταριάτο. Μετά τη ναζιστική “Machtergreifung”, όμως, απαγορεύθηκε στη Γερμανία η κυκλοφορία των

¹ Βλ. τη βιογραφία του Müller.

έργων του, τα οποία εκδόθηκαν από γερμανόφωνους εκδοτικούς οίκους της Ελβετίας και της Σουηδίας και έγιναν δεκτά από την διεθνή κοινή γνώμη ως δείγματα της εναντίωσης των Ευρωπαίων διανοουμένων στο πολίτευμα του Αδόλφου Χίτλερ. Κατά τη γνώμη μου, η αφήγηση του Τσβάιχ για την άλωση της Κωνσταντινούπολης πρέπει επίσης να διαβαστεί ακριβώς στο πλαίσιο της “ανθισταμένης” λογοτεχνίας των Γερμανών πολιτικών εξορίστων κατά τη δεκαετία του τριάντα και του σαράντα.

Η επιτυχία του βιβλίου “*Sternstunde der Menschheit*”, που είναι ακόμα το πιο εμπορικό ιστοριογραφικό έργο του συγγραφέα μας, άρχισε το 1927, όταν ο Τσβάιχ συνέλεξε τέσσερα άρθρα που είχαν δημοσιευτεί νωρίτερα, μεταξύ των ετών 1912-1923 στα περιοδικά “*Neue Freie Presse*”, “*Das Inselfschiff*” και “*Der Insel-Almanach auf das Jahr 1923*”, και τα έδωσε προς εκτύπωση με ένα πεμπτό καινούριο κείμενο (“*Die Entdeckung Eldorados*”) και μία εισαγωγή σε όλα τα κείμενα. Πρόκειται για τα κείμενα “*Die Weltminute von Waterloo*” (για το Γάλλο υποστρατηγό Fouchy και τον αυτοκράτορα Ναπολέοντα), “*Die Marienbader Elegie*” (για τον τελευταίο έρωτα του Γκαίτε), “*Heroischer Augenblick*” (για την αποτυχημένη έκτελεση του Ντοστογιέφσκι), “*Die Entdeckung Eldorados*” (για τον J. A. Suter, τον εξερευνητή που ανακάλυψε την Καλιφόρνια) και “*Der Kampf um den Südpol*” (για το τραγικό ταξίδι του Cap. Scott στην Ανταρκτική). Σ’ αυτές τις αφηγήσεις ο Τσβάιχ μας ζωγραφίζει με μεγάλο πάθος και από ιδιαίτερα προσωπική οπτική μία ιστορική ώρα, κατά την οποία ένας άνθρωπος, που μπορεί να είναι ένας ήρωας (ο Cap. Scott), ένας αντιήρωας (ο υποστρατηγός Fouchy και ο J. A. Suter) ή ένας μεγάλος τεχνίτης (ο Γκαίτε και ο Ντοστογιέφσκι), παίρνει εκών άκων μία απόφαση που αλλάζει τελικά την πορεία της ζωής του και επηρεάζει ταυτόχρονα την τύχη χιλιάδων ανθρώπων μέσω μυστηριωδών οδών, τις οποίες μπορεί μόνο να μας εξηγήσει ο συγγραφέας². Πράγματι δεν είναι δύσκολο να καταλάβει κανείς τη μεγάλη σημασία της ήττας των δυνάμεων του Γάλλου αυτοκράτορα στο Waterloo, η οποία έκλεισε μία ταραγμένη εποχή της ευρωπαϊκής ιστορίας, αλλά δεν μπορούμε να δούμε τόσο καθαρά τους λόγους, για τους οποίους οι ριψοκίνδυνες περιπέτειες δύο απλών πολιτών όπως ο Cap. Scott και ο J. A. Suter ή οι προσωπικές κακοτυχίες ενός Γερμανού και ενός Ρώσου συγγραφέα έχουν τόσο μεγάλη σημασία όσο φαίνεται να τους αποδίδει ο Τσβάιχ στο έργο του. Σ’ αυτές τις περιπτώσεις, όμως, πρέπει να σκεφθούμε ότι δεν αποτελεί η περιγραφή μίας πραγματικής κατάστασης τον πυρήνα αυτών των κειμένων, αλλά το ψυχολογικό πορτρέτο της πρωταγωνιστικής μορφής, όπως συνηθίζεται στα βιβλία του βιεννέζου πολυγράφου. Τα κατορθώματα και οι αποτυχίες τους, έστω κι αν είναι ιδιωτικά θέματα, έχουν την δύναμη να διαπεράσουν

² Βλ. Zweig, *Sternstunden der Menschheit*, σελ. 7: “Ereignet sich eine solche Weltstunde, so schafft sie Entscheidung für Jahrzehnte und Jahrhunderte. Wie in der Spitze eines Blitzableiters die Elektrizität der ganzen Atmosphäre, ist dann eine unermessliche Fülle von Geschehnissen zusammengedrängt in die engste Spanne von Zeit. Was ansonsten gemächlich nacheinander und nebeneinander abläuft, komprimiert sich in einen einzigen Augenblick, der alles bestimmt und alles entscheidet: ein einziges Ja, ein einziges Nein, ein Zufuhr oder ein Zuspat macht diese Stunde unwiderrufflich für hundert Geschlechter und bestimmt das Leben eines Einzelnen, eines Volkes und sogar den Schicksalslauf der ganzen Menschheit”.

τα όρια της προσωπικής σφαίρας για να γίνουν, λόγω του συμβολικού τους χαρακτήρα και των “δημιουργικών” (με την ευρύτερη έννοια του όρου) ικανοτήτων των πρωταγωνιστών τους, “λαμπρές στιγμές” της ιστορίας της ανθρωπότητας, οι οποίες διαφωτίζουν τις συνειδήσεις των συγχρόνων και των επιγόνων τους. Με αυτόν τον τρόπο εξυψώνονται σ’ αυτά τα κείμενα τα ιδανικά του φιλελεύθερου ευρωπαϊσμού όπως τον αντιλαμβάνεται ο Τσβάιχ, δηλαδή, το προσωπικό θάρρος, η αγάπη ελευθερίας, το επιχειρηματικό πνεύμα και η ανθρώπινη δημιουργία.

Όταν εννέα χρόνια μετά ο νέος εκδοτικός οίκος του Τσβάιχ –Herbert Reichner Verlag– ετοιμάζε ένα καινούριο βιβλίο του συγγραφέα (“Kaleidoskop”) όπου συγκεντρώνονταν τρεις σειρές αφηγηματικών του κειμένων (“Erzählungen”, “Legenden” και “Sternstunden der Menschheit”), ο συγγραφέας αποφάσισε να προσθέσει δύο άλλα κεφάλαια στις “αστέρινες ώρες της ανθρωπότητας”. Το ένα είχε ήδη εμφανιστεί τον Απρίλιο του 1935 στο βιεννέζικο περιοδικό “Neue Freie Presse”. Πρόκειται για ένα διήγημα, το οποίο περιγράφει με ζωηρότητα την δημιουργική κρίση που έπαθε ο μεγάλος συνθέτης Georg Friedrich Händel μετά μία σοβαρή αρρώστια, κρίση η οποία τέλειωσε με το γράμμα της παρτιτούρας του “Μεσσία” (“Georg Friedrich Händels Auferstehung, 21. August 1741”). Το άλλο, το οποίο γράφτηκε πιθανώς λίγο πριν από την έκδοση του βιβλίου, το 1936, είναι το κείμενο για την άλωση της Κωνσταντινούπολης που μας απασχολεί σήμερα. Αυτός δεν είναι, όμως, ο τίτλος που φέρει το αφήγημα. Ονομάζεται βαρυσήμαντα “Η κατάκτηση του Βυζαντίου” (“Die Eroberung von Byzanz, 29. Mai 1453”) και δίνει κατά συνέπεια τον πρωταγωνιστικό ρόλο στον κατακτητή της Πόλης και του βυζαντινού κράτους, δηλαδή, στο σουλτάνο Μωάμεθ Β. Το ίδιο νόημα έχει το ιδιαίτερο ενδιαφέρον που δείχνει ο Τσβάιχ για τα πονηρά στρατηγήματα των πολιορκητών της Κωνσταντινούπολης όπως η κατασκευή των μεγαλύτερων πυροβόλων της εποχής και η μεταφορά των πλοίων μέσω των βουνών ως το Κέρας, ένα επεισόδιο που συγκρίνεται με τη διάβαση των Άλπεων από τους στρατούς του Αννίβα και του Ναπολέοντα³. Εκτός από την τάση του συγγραφέα να περιγράφει μεγάλα τεχνικά κατορθώματα, το στοχείο αυτό καθορίζει επίσης το πολιτικό χαρακτήρα του κειμένου, το οποίο επιλέγει να υπογραμμίσει τη σημασία που έχει για την ιστορία της Ευρώπης, γενικώς, η εισβολή των Τούρκων στην ήπειρο παρά να απεικονίσει την ταραχή του ελληνικού έθνους λόγω της άλωσης της πρωτεύουσάς του. Γι’ αυτό, το αφήγημα δεν είναι κατ’ αρχήν ένας θρήνος για το τέλος του βυζαντινού κράτους, αλλά κυρίως οι στοχασμοί ενός διανοουμένου σχετικά με ένα γεγονός που αποτελεί, κατά την γνώμη του, πρώτον ένα επιπλέον επεισόδιο της μακράς ιστορίας των πολέμων μεταξύ Ανατολής και Δύσης, όπως δηλώνει η αναφορά στο Πέρση “Βασίλεα των Βασιλέων” Ξέρξη, ο οποίος πέρασε το Βόσπορο, ως ο σουλτάνος, με τις δυνάμεις του⁴. Σε αντίθεση όμως με τα Μηδικά, τις

³ Βλ. Zweig, *Sternstunden der Menschheit*, σελ. 42-45 (“Die Mauern und die Kanonen”) και 50-53 (“Die Flotte wandert über den Berg”): “Entwirfiter (ο Μωάμεθ) einen Plan von so phantastischer Verwegenheit, dass er innerhalb der Kriegsgeschichte den kühnsten Taten Hannibals und Napoleons ehrlich gleichzusetzen ist”.

⁴ Βλ. Zweig, *Sternstunden der Menschheit*, σελ. 41: “wo einst in den Persentagen der kühne Xerxes die

τελευταίες μέρες του Βυζαντίου δεν επικράτησε η ομόνοια στην πλευρά αυτών που έπρεπε να υπερασπίσουν ενωμένοι τον πολιτισμό μας. Στο κείμενο του Τσβάιχ, η εσωτερική διχόνοια των Βυζαντινών, η εχθρότητά τους κατά της Δυτικής Εκκλησίας και η θανάσιμη αδιαφορία των δυτικών ηγεμόνων για την τύχη του αδελφού κράτους προβάλλονται ως σημαντικές αιτίες της άλωσης⁵. Στο σημείο αυτό ο συγγραφέας μας ακολουθεί βεβαίως την άμεση του πηγή, η οποία είναι χωρίς αμφιβολία το “Decline and Fall of the Roman Empire” του Γίββονος, και κατά την γνώμη μου πιθανότατα γνώριζε από πρώτο χέρι τη σημαντικότερη βυζαντινή πηγή του Άγγλου ιστοριογράφου, την “Ιστορία” του Δούκα⁶.

Πράγματι, στο αφήγημα εκδηλώνεται με σαφήνεια η εξάρτηση του Τσβάιχ από την άποψη του Γίββονος σχετικά με τις θρησκευτικές διενέξεις ανάμεσα στο Βυζάντιο και στην Αγία Έδρα. Σύμφωνα με τις κριτικές αξίες του Διαφωτισμού, οι οποίες επέδρασαν σαφώς το κλασικό έργο του Άγγλου συγγραφέα, ο Τσβάιχ, που, κατά τα άλλα, δεν έδειξε ποτέ στα βιβλία και τα άρθρα του ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τα δόγματα καμίας πίστης (συμπεριλαμβανομένης της εβραϊκής), υπογραμμίζει τα αρνητικά αποτελέσματα που είχε η εκκλησιαστική διαμάχη για την άμυνα της Πόλης. Κατά τη γνώμη του, τα θεολογικά προβλήματα δεν αξίζουν τη μεγάλη σημασία που τους δίνουν οι άνθρωποι στους καιρούς κατά τους οποίους “δεν επικρατούν ούτε η κοινή λογική ούτε η ομόνοια”⁷. Ενώ συμερίζεται με τον Γίββονα τη γενική περιφρόνηση για το θρησκευτικό φαναστικό χωρίς, όμως, να διαθέτει τις εξαιρετικές ιστορικές και θεολογικές του γνώσεις, ο συγγραφέας μας αποδίδει τη μεγαλύτερη ευθύνη της διχόνοιας στην “ελληνική” Εκκλησία που “μισούσε την Εκκλησία της Ρώμης και απέρριψε τα πρωτεία του πάπα”⁸. Έτσι, υιοθετεί την άποψη της ρωμαιοκαθολικής προπαγάνδας, η οποία συμφωνεί σ’ αυτό το σημείο με αυτήν που εκφράζει με μεγάλο πάθος ένας από τους πιο σημαντικούς ιστοριογράφους της άλωσης της Πόλης, ο Δούκας, το έργο του οποίου, όπως ανέφερα ήδη, ο Τσβάιχ διάβασε πιθανότατα στην αίθουσα του Βρετανικού Μουσείου του Λονδίνου, όπου σύχναζε στα χρόνια της εξορίας του⁹. Ο βιενέζος συγγραφέας επαναλαμβάνει τις μομφές που απευθύνει

Meerenge überschritten”.

⁵ Βλ. Zweig, *Sternstunden der Menschheit*, σελ. 36-40, 53-55.

⁶ Άλλες πηγές της αφήγησης του Τσβάιχ είναι πιθανότατα τα βιβλία του Edwin Pears (1903) και του Gustave Schlumberger (1914).

⁷ Βλ. Zweig, *Sternstunden der Menschheit*, σελ. 40: “Aber kurz und vergänglich sind die Augenblicke der Vernunft und der Versöhnung in der Geschichte”.

⁸ Βλ. Zweig, *Sternstunden der Menschheit*, σελ. 38: “Die griechische Kirche hasst die römische, und ihr Patriarch weigert sich, in dem Papst den obersten Hirten anzuerkennen”. Βλ. και Gibbon, *Decline and Fall*, σελ. 544-545: “But the Greeks of Constantinople were animated only by the spirit of religion, and that spirit was productive only of animosity and discord. [...] A sentiment so unworthy of Christians and patriots was familiar and fatal to the Greeks: the emperor was deprived of the affection and support of his subjects; and their native cowardice was sanctified by resignation to the divine decree or the visionary hope of a miraculous deliverance”.

⁹ Βλ. Zweig, *Welt von Gestern*, σελ. 445: “Alles, was ich dazwischen versucht, getan, gelernt, genossen, schien weggehört, ich stand mit mehr als fünfzig Jahren wieder an einem Anfang, war wieder Student, der vor seinem Schreibtisch saß und morgens in die Bibliothek trabte [...]”.

ο βυζαντινός χρονογράφος στους συμπατριώτες του. Όπως στην “Τουρκική-Βυζαντινή Ιστορία”, στο κείμενο του Τσβάιχ, αυτοί που παραδόθηκαν στον πάπα μόνο λόγω της “ανάγκης” και του φόβου για το σουλτάνο Μωάμεθ παρουσιάζονται ως υποκριτές και ψεύτες, ενώ και οι δύο ιστοριογράφοι χαρακτηρίζουν τους εχθρούς της εκκλησίας της Ρώμης ως φανατικούς και επισημαίνουν τον σπουδαιότερο ρόλο που έπαιξε στην κρίση, από το κελλί του, ο Γεννάδιος Σχολάριος¹⁰. Σε αντίθεση με τον Δούκα, όμως, ο Τσβάιχ παρουσιάζει τα γεγονότα σύμφωνα με την άγια άποψή του, στοχεύοντας στην εξύψωση των ιδανικών του φιλελεύθερου του ευρωπαϊσμού. Για το λόγο αυτό ταυτίζει την ένωση των Εκκλησιών με τον θρίαμβο “της ιδέας της Ευρώπης και του νοήματος της Δύσης”¹¹ και, συνεπώς, την κατάκτηση της Κωνσταντινούπολης με μία κοινή ήττα όλων των Ευρωπαίων από έναν εχθρό του “δυτικού” πολιτισμού με την ευρύτερη έννοια του όρου. Για το συγγραφέα μας, στην πραγματικότητα, δεν υπάρχουν ουσιώδεις διαφορές ανάμεσα στη Δυτική και στην Ανατολική Ευρώπη. Τα δύο μέρη της ηπείρου μοιράζονται μία κοινή ιστορική καταγωγή και παράδοση, δηλαδή το ιδανικό του παγκόσμιου κράτους της αρχαίας και της νέας Ρώμης, που επιβίωσε πνευματικά, κατά την γνώμη των πιστών υπηκόων της Αυστροουγγρικής Αυτοκρατορίας, μέχρι της ανακήρυξης της Δημοκρατίας και την αναχώρηση στην εξορία του τελευταίου αυτοκράτορα Καρόλου του Πρώτου το 1918, την οποία μας περιγράφει με βαθιά συγκίνηση ο Τσβάιχ στα απομνημονεύματά του¹².

Από την άλλη πλευρά, αυτή η ευρωπαϊκή και δυτική διάσταση που ο Τσβάιχ αποδίδει στην κατάκτηση του Βυζαντίου, συνδέει την παλαιά καταστροφή του Ελληνισμού με την ταραγμένη ιστορική εποχή, στην οποία γράφονται οι “Sternstunden der Menschheit”. Όπως μας διηγείται ο ίδιος ο συγγραφέας στα απομνημονεύματά του, “Die Welt von Gestern”, τους μήνες που έγραφε στην Αγγλία το αφήγημα της άλωσης της Πόλης, ο μεγαλύτερος φόβος του ήταν η απειλή που το ναζιστικό Τρίτο Ράιχ συνιστούσε για την πολιτική ανεξαρτησία της πατρίδας του, της Αυστρίας¹³. Πρόκειται για το ζήτημα

¹⁰ Βλ. Zweig, *Sternstunden der Menschheit*, σελ. 40: “Noch während sich in der Kirche fromm die Stimmen im gemeinsamen Gebet vermählen, eifert bereits draussen in einer Klosterzelle der gelehrte Mönch Genadios gegen die Lateiner und den Verrat des wahren Glaubens”. Βλ. και Gibbon, *Decline and Fall*, σελ. 544: “From the dome of St. Sophia the inhabitants of either sex, and of every degree, rushed in crowds to the cell of the monk Gennadius, to consult the oracle of the church. The holy man was invisible; entranced, as it should seem, in deep meditation, or divine rapture: but he had exposed on the door of his cell a speaking tablet; and they successively withdrew, after reading these tremendous words”.

¹¹ Βλ. Zweig, *Sternstunden der Menschheit*, σελ. 39-40: “Osten und Westen, der eine und andere Glaube scheinen für ewig verbunden, und endlich ist wieder einmal nach Jahren und Jahren verbrecherischen Haders die Idee Europas, der Sinn des Abendlands erfüllt”.

¹² Βλ. Zweig, *Welt von Gestern*, σελ. 326-327: “Der Kaiser, dieses Wort war für uns der Inbegriff aller Macht, allen Reichthums gewesen, das Symbol von Österreich Dauer, und man hatte von Kind an gelernt, diese zwei Silben mit Ehrfurcht auszusprechen. Und nun sah ich seinen Erben, den letzten Kaiser von Österreich, als Vertriebenen das Land verlassen. Die ruhmreiche Reihe der Habsburger, die von Jahrhundert zu Jahrhundert sich Reichsapfel und Krone von Hand gereicht, sie war zu Ende in dieser Minute”.

¹³ Βλ. Zweig, *Welt von Gestern*, σελ. 455-463; σελ. 455: “Es gab kein Entfliehen, nicht tags und nicht nachts; immer musste ich mit quälender Sorge an Europa denken und innerhalb Europas immer an Österreich. [...]”

της “προσάρτησης” (“Anschluss”) της νεαρής Αυστριακής δημοκρατίας στη “Μεγάλη Γερμανία”, ένα σχέδιο του Χίτλερ και των συντρόφων του που ο Τσβάιχ θεώρησε ότι αποτελούσε το πρώτο βήμα του Ναζισμού για τη κατάκτηση ολόκληρης της ηπείρου. Όπως η Κωνσταντινούπολη στο παρελθόν, η Αυστρία είναι τώρα η “λίθος” που στηρίζει τα τείχη της Ευρώπης και την υπερασπίζεται από τους νέους βαρβάρους¹⁴. Αν πέσει, πλησιάζει, αναμφίβολα, το τέλος του δυτικού πολιτισμού. Από την ανάγνωση των δύο τελευταίων κεφαλαίων (“Incipit Hitler” και “Die Agonie des Friedens”)¹⁵ των απομνημονευμάτων του και τη σύγκριση με την παρουσίαση των γεγονότων στο κείμενο αυτό διαπιστώνεται η ταύτιση των δύο ιστορικών καταστάσεων που έκανε ο Τσβάιχ κυρίως μέσω του υποδηλωνομένου παραλληλισμού των δύο αρνητικών μορφών, του σουλτάνου Μωάμεθ και του Χίτλερ, οι οποίες πρωταγωνιστούν στα δύο έργα. Ακολουθώντας επακριβώς στις “Sternstunden der Menschheit” τις πληροφορίες που του δίνουν ο Δούκας και ο Γίββων για τον πανούργο χαρακτήρα του νεαρού σουλτάνου και την προδοσία του των συνθηκών που είχε συνάψει με τους Βυζαντινούς¹⁶, στη “Welt von Gestern” ο Τσβάιχ σχεδιάζει το ψυχολογικό πορτρέτο του Γερμανού δικτάτορα με τα ίδια χαρακτηριστικά που έχει αποδώσει στο Μωάμεθ –πονηριά, απιστία, σκληρότητα, αναίδεια και δεινότητα– και με όμοιους όρους¹⁷. Σε άλλα έργα που γράφτηκαν σ’ αυτά τα χρόνια, όπως στις βιογραφίες του Εράσμου (1934) και του Castellio (1936) ή στο μυθιστόρημα “Der begrabene Leuchter” (“Το θαμμένο κηροπήγιο”), εμπνευσμένο από έναν εβραϊκό θρύλο (1937), ο συγγραφέας μας δείχνει μία μεγαλύτερη τάση προς τη στρατεύση όχι μόνο κατά των εχθρών της προσωπικής ελευθερίας όπως ο Καλβίνος και ο Χίτλερ, αλλά και ύπερ της κίνησης του Σιωνισμού¹⁸. Προς την ίδιαν κατεύθυνση στρέφονται και τα έξι ανέκδοτα ιστορικά κείμενα που βρέθηκαν μετά την αυτοκτονία του Τσβάιχ και της συζύγου του (στην Πετρόπολι, Βραζιλία, στις 22 Φεβρουαρίου 1942) και συμπεριλαμβάνονται εκτότε σε όλες τις μεταγενέστερες εκδόσεις των “Sternstunden der Menschheit”. Πρόκειται για τα αφηγήματα “Flucht in die Unsterblichkeit” (για το Núñez de Balboa, τον κονκισταδόρ που ανακάλυψε τον Ειρηνικό Ωκεανό), “Das erste Wort über

Aber ich wusste, dass das Schicksal ganz Europas an dieses kleine Land –zufällig mein Heimatland– gebunden war”.

¹⁴ Βλ. Zweig, *Welt von Gestern*, σελ. 455: “Dieses zerstückelte, verstümmelte Land (Αυστρία), dessen Herrscher einst über Europa geschaltet, war, ich muss es immer wiederholen, der Stein in der Mauer”.

¹⁵ Βλ. Zweig, *Welt von Gestern*, σελ. 408-495.

¹⁶ Βλ. Zweig, *Sternstunden der Menschheit*, σελ. 37: “Mahomet ist beides zugleich, fromm und grausam, leidenschaftlich und heim tückisch, ein gelehrter, ein kunstliebender Mann, der seinen Cäsar und die Biographien der Römer lateinisch liest, und gleichzeitig ein Barbar, der Blut verschüttet wie Wasser [...] (ο Μωάμεθ) erweist sich in einem als unermüdlicher Arbeiter, verwegener Soldat und skrupelloser Diplomat”.

¹⁷ Βλ., γ. π., Zweig, *Welt von Gestern*, σελ. 413: “Damals (1933) offenbarte sich die zynisch geniale Technik Hitlers zum erstenmal im grossem Stil. [...] Aber dieselbe Technik, die Hitler später in der grossen Politik geübt, Bündnisse mit Eid und deutscher Treuherzigkeit gerade mit jenen zu schliessen, die er vernichten und ausrotten wollte, feierte ihren ersten Triumph”.

¹⁸ Βλ. Müller, σελ. 96-120 (“Die Kloaken stehen offen”).

den Ozean” (για την τοποθέτηση του πρώτου τηλεγραφικού καλωδίου ανάμεσα στην Αμερική και την Ευρώπη), “Das Genie einer Nacht” (για την σύνθεση της “Marsellaise”), για τα δύο κείμενα “Der versiegelte Zug” (για την αποχώρηση του Lenin από την Ελβετία για την Ρωσία το 1917) και “Wilson versagt” (για την πολιτική αποτυχία του Αμερικανού προέδρου μετά το τέλος του Α΄ Παγκόσμιου Πολέμου), δηλαδή, για δύο γεγονότα της εποχής του Τσβάιχ για τα οποία γίνεται λόγος και στη “Welt von Gestern” με παρόμοιους όρους, και επίσης για το κείμενο “Cicero”, στο οποίο περιγράφεται η δολοφονία του μεγαλύτερο ρήτορα της αρχαίας Ρώμης. Εδώ είναι ο Μάρκος Αντώνιος η ιστορική μορφή που ταυτίζεται με τον Χίτλερ, ενώ ο Cicero, σαν τον Castellio, θυσιάζει την ζωή του ως μάρτυρας της πνευματικής ελευθερίας και της παρρησίας¹⁹. Όπως η άλωση της Πόλης και η προσάρτηση της Αυστρίας, ο φοβερός θάνατός του σημαίνει το βίαιο τέλος μίας ένδοξης εποχής, σ’ αυτήν την περίπτωση, της Ρωμαϊκής Δημοκρατίας, και τη γέννηση ενός δικτατορικού πολιτεύματος, εδώ του Ρωμαϊκού κράτους, το ίδιο που, κατά την γνώμη του Τσβάιχ, υπερασπίζει παρ’ όλα αυτά, σήμερα όπως χθες, μετά από τόσες πολιτικές αλλαγές, τα ιδανικά του ευρωπαϊσμού²⁰.

Τελειώνοντας, θα ήθελα να επισημάνω το επεισόδιο της πολιορκίας και της εφόδου της Πόλης που άσκησε την μεγαλύτερη γοητεία πάνω στο συγγραφέα μας²¹. Σε αντίθεση με τον Γίββονα, που δεν την μνημονεύει στο έργο του, ο Τσβάιχ δίνει μεγάλη προσοχή σε μία πληροφορία του Δούκα, στην οποία έβλεπε κατά τη γνώμη του το σπουδαιότερο δίδαγμα της ιστορίας αυτής. Πρόκειται για την τραγική αμέλεια της Βυζαντινής άμυνας που άφησε ανοιχτή την Κερκόπορτα, μία πύλη των εσωτερικών τειχών της πρωτεύουσας, μέσω της οποίας οι Τούρκοι στρατιώτες μπήκαν στην Πόλη και την πήραν²². Έτσι η τύχη μίας “λαμπρής στιγμής”, η απεισκευία μίας φοβερής ώρας, καταδικάζει σε θάνατο το “στολίδι του ανατολικού Χριστιανισμού” και τον πολιτισμό του. Μπροστά στις απειλές του Ναζισμού, ήταν ακόμα ωφέλιμη για το Στέφαν Τσβάιχ η μνήμη της κατάκτησης του Βυζαντίου: “Ο,τι χάθηκε σε μία ώρα, δε μπορούν χίλια έτη να ξαναπάρουν”²³.

¹⁹ Βλ. γ.π. Zweig, *Sternstunden der Menschheit*, σελ. 273: “So stirbt Marcus Tullius Cicero, der letzte Anwalt der römischen Freiheit, heroischer, mannhafter und entschlossener in dieser seiner letzten Stunde als in den Tausenden und Tasenden seines abgelebten Lebens”.

²⁰ Βλ. Zweig, *Sternstunden der Menschheit*, σελ. 275: “Keiner wagt –es ist Diktatur!– eine Widerrede, aber ein Krampf presst ihre Herzen, und betroffen schlagen sie die Augen nieder vor diesem tragischen Sinnbild ihrer gekreuzigten Republik”.

²¹ Βλ. Zweig, *Sternstunden der Menschheit*, σελ. 60-63 (“Kerkaporta, die vergessene Tür”).

²² Βλ. Δούκα, σελ. 353 (39, 4): “Και δηλώσαντες (την πύλη) τω βασιλεί, δια προστάξεως αυτού ηνοιχθη. Και εξήρχοντο εξ αυτού περισκεπόμενοι τοις τείχεσι τοις υγιαίνουσι και αντεμάχοντα τοις Τούρκοις εν τω περιβολαίω. Το δε όνομα της κρυφής εκείνης πύλης εκαλείτο ποτε Κερκόπορτα”.

²³ Βλ. Zweig, *Sternstunden der Menschheit*, σελ. “[...] und schauernd erkennt Europa, dass dank seiner dumpfen Gleichgültigkeit durch die verhängnisvolle, vergessene Tür, die Kerkaporta, eine schicksalhaft zerstörende Gewalt hereingebrochen ist, die jahrhundertlang seine Kräfte binden und lähmen wird. Aber in der Geschichte wie im menschlichen Leben bringt Bedauern einen verloren Augenblick nicht mehr wieder, und tausend Jahre kaufen nicht zurück, was eine einzige Stunde versäumt”.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

GIBBON, E.: *The Decline and Fall of the Roman Empire II*, Encyclopaedia Britannica – The University of Chicago, Chicago, 1978.

GRECU, V. (εκδ.): *Ducas, Historia Turco-Bizantină (1341-1462)*, Bucarest, 1958.

MÜLLER, H.: “Stefan Zweig”, *Rowohlts Monographien*, 413 (1996).

PEARS, E.: *The Destruction of the Greek Empire and the Story of the Capture of Constantinople by the Turks*, London, 1903.

SCHLUMBERGER, G.: *Le siège, la prise et le sac de Constantinople par les turcs en 1453*, Paris, 1914.

ZWEIG, ST.: *Sternstunden der Menschheit. Vierzehn historische Miniaturen*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2002 (48 ed.).

ZWEIG, ST.: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1988.

CARMEN MARTÍNEZ ROMERO
JOSÉ RAMÓN MARTÍNEZ
Universidad de Granada

La construcción simbólica de lo bizantino en el imaginario social

Aunque el objetivo básico de esta investigación es analizar la manera en que se ha construido la noción de lo bizantino en el ámbito de la novela histórica, es éste nuestro primer acercamiento al tema, teniendo presente además el valioso material que sabiamente el Centro de Estudios Bizantinos de Granada ha ido reuniendo de manera rigurosa, estamos interesados en aprovechar la documentación que tienen al respecto, y poder realizar una investigación más amplia, agradeciendo de antemano al Centro su riguroso trabajo, porque su paciente labor se convierte en un estímulo y en gran ayuda para promover la investigación en este ámbito.

Para esta ocasión, hemos elegido la novela de Mika Waltari *El sitio de Constantinopla* (Barcelona, Edhasa, 1994) y los presupuestos teóricos en los que nos basamos tienen que ver con la teoría de la comunicación por una parte y la teoría de la cultura por otra. Partimos de la teoría de la comunicación y su consideración de que los textos de ficción construyen nociones culturales, a través de las cuales cada paradigma estructura su relación con lo real. De hecho, uno de los objetivos básicos de la novela histórica será crear la ilusión de que el acontecimiento es presentado en su realidad verdadera. En *El sitio de Constantinopla* el recurso narrativo que conforma la acción va a ser el tratamiento del tiempo y su estructuración en forma de Diario, el *Diario de Giovanni Angelos durante del sitio de Constantinopla*.

La primera cuestión que el texto plantea es si pertenece claramente al canon de la novela histórica o si es más determinante su estructuración como relato de la vida de un personaje. En este sentido se hace significativo el título. Pues, como propone la teoría discursiva el título se convierte en un tópico discursivo encargado de explicitar las diferentes funciones que resumen el contenido del texto. Si bien el título original de la obra fue *Johannes Angelos*, la traducción española llevará como título *El sitio de Constantinopla*, mientras que en el índice será *Diario de Giovanni Angelos durante del sitio de Constantinopla*. Los cambios producidos no son gratuitos y adquieren significación. Pues, al ser el título la unidad mínima de significación sintáctico-semántica, además de resumir el contenido del texto, cumple una función esencial.

De ahí, que con el cambio producido en la traducción española se enfatiza el carácter histórico de la novela frente al carácter subjetivista del título del texto original. Dejemos por ahora la cuestión ahí, para plantearnos la manera en que se construye la representación simbólica de Constantinopla.

La ciudad como mito

La representación de la ciudad se convierte en la estrategia discursiva que va estructurando la novela. Esta estrategia discursiva irá imponiendo un punto de vista desde el cual se va marcando el camino de la interpretación. La aprehensión de lo real que la ficción histórica construye está mediatizada por universos simbólicos que en la novela que analizamos se concretan en la representación de la ciudad y en su localización en el tiempo, desde el 12 de diciembre de 1452 al 30 de mayo de 1453.

La necesidad de la novela histórica de producir el efecto de realidad lleva aparejado un poder de evocación que construye representaciones de lo real que no sólo producen ideas sino que apelan a sentimientos. En este sentido se hace significativo el comienzo del relato situándolo en el espacio más cargado de significación histórica: “ante las puertas de bronce de la iglesia de Santa Sofía” (pág. 9).

Estructurando el devenir narrativo irán apareciendo los lugares más representativos de la ciudad, los espacios más cargados de marcas históricas de significación urbana: la iglesia de la Santísima Virgen, situada como cercana al puerto, como lugar donde se decide destinar la flota veneciana a la defensa de la ciudad; la iglesia de los Santos Apóstoles “en la colina más alta del centro de la ciudad”, como lugar elegido por la protagonista femenina para la primera cita de los enamorados; el barrio de Pera, como el espacio público donde se murmura sobre los acontecimientos importantes; el palacio de Blanquerna, en sus citas políticas, así como el palacio Notaras; el monasterio de Pantocrátor, desde donde el personaje del monje Genadios envía sus mensajes al pueblo; ocupando un espacio especial y reiterado, también se representa como el lugar donde acontecen los milagros; la iglesia del convento de Khora, situado cerca del palacio de Blanquerna y la puerta de Kharisios; los restos del hipódromo, convertidos en símbolo del esplendor del pasado; así como los restos del foro de Constantino el Grande, como representación de la decadencia que se avecina sobre la ciudad, y, de forma reiterada la representación de las murallas, escenario del enfrentamiento en sus preparativos a lo largo de toda la acción y en la caída de la Constantinopla.

La representación de la ciudad está significativamente relacionada con la construcción de una sentimentalidad ligada al espacio urbano, que se sitúa por encima de la valoración de las ideas. Cuando en la primera jornada histórica del 12 de diciembre de 1452, el gran duque Lucas Notarás grita: “¡Antes el turbante turco que la unión!”, refiriéndose

a la unión de las Iglesias: “Todos habían salido del templo después de que el cardenal Isidoro proclamase, en latín y en griego, y en medio de un helado silencio, la unión de las Iglesias”, el grito apela al sentimiento amoroso que produce la ciudad: “No cabía duda de que el gran duque Notarás pronunció estas palabras de todo corazón, por amor a su ciudad” (pág. 10).

Entre la representación de la vida de la ciudad y la vida del protagonista se establece un paralelismo, de manera que la belleza de la ciudad acompaña los momentos felices del protagonista:

“Caminamos uno al lado del otro mientras el crepúsculo envolvía las verdes cúpulas de las iglesias y comenzaban a encenderse las linternas ante las elegantes mansiones de las casas” (pág. 33).

Junto a la representación de la belleza, la imagen del equilibrio, la tranquilidad, la riqueza y el sosiego. En definitiva, las imágenes de una cotidianeidad armoniosa:

“Alzó la cabeza con gesto altanero.

-En Constantinopla no hay ladrones ni mendigos. En la zona del puerto, quizá, o en el barrio de Pera. Pero no en la ciudad.

Eso es cierto. En Constantinopla hasta los mendigos son finos y orgullosos. No los hay en gran número, y se ponen en cuclillas aquí y allá, en las inmediaciones de las iglesias, mirando fijamente ante ellos con una mirada velada, como si estuviesen contemplando un pasado milenario” (pág. 34).

El sentimiento ante la ciudad también es paralelo al sentimiento amoroso:

“Y ahora que estáis ante mí es como si os conociera de toda la vida... Sois para mí Bizancio entero. Sois la ciudad de los emperadores, Constantinopla. Es a causa de vos que toda mi vida anhelé venir aquí. Es en vos en quien soñé cuando soñaba con vuestra ciudad. Y así como ésta resultó mil veces más hermosa de lo que había imaginado, vos sois mil veces más hermosa de lo que había imaginado, vos sois mil veces más bella de cuanto puedo recordar” (pág. 51).

Pero frente a ello, la agonía de la ciudad:

“Pasamos las ruinas del hipódromo. En este antiguo lugar destinado a las carreras, los jóvenes griegos practicaban el tiro al arco o cabalgaban compitiendo en un juego que consistía en impulsar una pelota con un bastón. Los ruinosos bastimentos parecían aún más amplios en el crepúsculo. La poderosa cúpula de Santa sofía se recortaba en el cielo y, enfrente, el palacio imperial era una sombría masa borrosa. No ardía luz alguna en él; sus desiertos salones ahora sólo se utilizaban para ceremonias que en raras ocasiones se celebraban. La oscuridad era misericorde y tendía su manto sobre una ciudad agónica cuyas columnas de mármol estaban amarillentas, sus murallas resquebrajadas y sus fuentes secas. En los jardines abandonados las hojas secas se apilaban, pudriéndose en los estanques” (pág. 34).

La desolación de la ciudad:

“Pero la desolación de esta ciudad se ha acentuado al extremo... Tristeza indecible” (pág. 40). Como en la historia amorosa, el odio a la ciudad también es paralelo a la desazón ante el amor: “Mi corazón es de plomo, y también la sangre que corre por mis venas. Odio a esta agónica ciudad que, con su mirada fija en el pasado, no quiere creer en el cataclismo que se cierne sobre ella. Odio porque amo” (pág. 42).

La ciudad no sólo tiene marcado su fin, sino que se convierte también en el espacio elegido por el protagonista para esperar la muerte: “Huí de los turcos a fin de buscar la muerte en las murallas de Constantinopla” (pág. 18).

El final anunciado, es ya el final de una ciudad mitificada: “Vuestra ciudad caerá. Toda su belleza, toda su gloria marchita, todo el poderío y la riqueza de sus grandes familias... no son más que pálidas sombras sin sustancia...” (págs. 56-57).

Final del mito que coincide con el final de la vida del protagonista: “-Vine aquí para morir en las murallas de Constantinopla –respondí–. Dispuesto a dar la vida por todo lo que ya pasó, por todo lo que ningún poder en la tierra puede restaurar. Se acercan tiempos muy distintos; no siento el menor deseo de verlos” (pág. 58).

La representación de la imagen de la ciudad como mito resumirá los valores del espíritu frente a la barbarie:

“-Con la caída de Constantinopla, las naciones de Occidente se sumirán también en la noche (...)

-Carne sin espíritu (...) Vida sin esperanza; la esclavitud del ser humano... Un cautiverio tan desesperanzador que los esclavos no se darán cuenta siquiera de que lo son. Riqueza sin alegría; abundancia sin la facultad de poder disfrutar de ella. La muerte del espíritu...” (pág. 117).

La construcción de una identidad: lo bizantino

Junto a la representación simbólica de la ciudad, la construcción de una identidad: lo bizantino. La novela se convierte en un texto especialmente significativo en nuestros días, por su tematización de la identidad. Es un hecho que parte importante del debate teórico moderno se ocupa del problema de la identidad. Pero ¿cómo se construye una identidad?

Señalábamos al principio que analizamos el texto desde la teoría de la cultura. Pero ¿de qué hablamos cuando hablamos de cultura? No nos estamos refiriendo sólo a unos conocimientos eruditos, cultura son los textos eruditos y artísticos, pero también lo son las rutinas de vida, las formas de conductas, los valores, las creencias y los textos. Los textos de ficción históricos, aún quedando englobados en los artísticos, son considerados menores por la crítica tradicional, valoración, sin embargo no pertinente desde la moderna reflexión teórica.

El objetivo en la crítica narrativa actual atiende a lo que conforma y estructura los textos. ¿Hay algo por lo que se pueda establecer relación entre unas rutinas de vida y un texto artístico de los consagrados por el canon o un texto artístico pero situado en sus márgenes? La pregunta nos obliga a delimitar, aunque sea de manera breve, la definición de cultura como un espacio a través del cual se estructura la relación con lo real, como un espacio a través del cual se construyen los enunciados sobre lo real. Y la relación con lo real se estructura a través de una serie de nociones, de las que adquieren aquí significación para nosotros, la pregunta acerca de ¿quién soy yo? o ¿quienes son los otros? Esto es ¿cómo se ha construido la noción de identidad? Pues bien, el texto que analizamos es especialmente sugerente en este sentido.

En la sintaxis de la acción de la novela, dos acontecimientos hacen avanzar la acción. Por una parte, el sitio de Constantinopla, que como hemos anotado servirá para construir la ciudad como mito y, por otra, el amor entre el protagonista y la griega Ana Notaras, que sustentará la construcción de la identidad de lo bizantino.

La representación de lo griego se realiza desde lo religioso, conformado por una fe mística y clemente: “su principal festividad es la Pascua, y no para conmemorar la Pasión de Cristo, sino su jubilosa resurrección. Su fe es ferviente, estática, mística y clemente. Ni siquiera quemaron a los herejes, sino que les permitieron ingresar en el convento para que buscaran el camino del arrepentimiento... La fe y la devoción que uno ve en estas gentes es imposible de encontrar en Occidente. Allí el perdón se compra con dinero” (pág. 40).

También lo filosófico construirá esta representación de lo griego:

“-¿Qué es la verdad? –pregunté-. Estamos viviendo los últimos días. ¿Qué puede importar ahora?”...

-Sois un latino –replicó con tono de reproche-. Coméis pan sin levadura. Sólo un franco podría hablar así. Un hombre siempre siente en su corazón qué es verdadero y qué erróneo. Sócrates lo sabía. Pero vos os mofáis como Pilatos, que también preguntaba qué era la verdad... ¡Mujer! ¿Habéis venido acaso a enseñarme filosofía? ¡Es verdad que sois bien griega!” (pág. 24).

No podía faltar en esta construcción de la identidad griega su memoria histórica y la valoración de su pasado milenario: “En Constantinopla hasta los mendigos son finos y orgullosos. No los hay en gran número, y se ponen en cuclillas aquí y allá, en las inmediaciones de las iglesias, mirando fijamente ante ellos con una mirada velada, como si estuviesen contemplando un pasado milenario” (pág. 34).

Pero también se construye este retrato en sus diferencias con lo latino. De hecho, el envés del retrato de lo griego será su odio a lo latino. La imagen de la relación entre griegos y latinos es harto expresiva a lo largo del texto:

“Cuando (los mendigos griegos) reciben una limosna de algún latino, murmuran una bendición; pero apenas el donante ha vuelto la espalda, escupen en tierra y frotan la moneda con sus andrajos para purificarla del contacto infiel” (pág. 34).

El odio a lo latino se representa de manera iterativa: “todo el mundo se alegra, pues el emperador es un apóstata y, por lo tanto, estafarlo es muy legítimo. Verdaderamente, esta ciudad quiere más a los turcos que a los latinos” (pág. 38).

No falta en la construcción de esta imagen de lo bizantino, el retrato de la hipocresía, la crueldad y la traición, que además en este caso está relacionado con los tópicos en la construcción de lo femenino: “Y, además, es griega, tan griega como yo lo soy en virtud de la sangre de mi padre... ¡esta cruel, hipócrita y traidora sangre bizantina! Cierto es que las mujeres, tanto sean cristianas como turcas, son las criaturas más hipócritas de la tierra; pero una griega las supera. Tiene dos mil años de existencia a sus espaldas” (pág. 42).

Frente a la imagen del griego y el latino, el dibujo del turco comenzará ya a alimentar los tópicos con los que se ha construido el discurso de la maurofobia en la cultura occidental. A propósito de este tema, hagamos un pequeño inciso para recordar que en la construcción del otro en la cultura occidental en general, la representación de lo maurofóbico es amplia y compleja, como resume Goytisoló:

“Temido, envidiado, combatido, denostado, el musulmán –sarraceno, morisco, turco o marroquí– alimenta desde hace diez siglos leyendas y fantasías, motiva cantares y poemas, protagoniza dramas y novelas, estimula poderosamente los mecanismos de nuestra imaginación” (1982,7).

De manera especial uno de los espacios significativos en la construcción de esta imagen será de manera especial en los textos referidos al fin del imperio bizantino.

“-Acaso no os deis cuenta todavía de lo que a todos nos espera. Los turcos sólo traerán muerte y esclavitud... Luego los turcos estarán aquí. ¿Y adónde habrán ido a parar entonces las costumbres y el decoro?” (pág. 54).

El retrato de Mohamed, el hijo de Murad y los resultados de su educación resumen todas las facetas del tópico: “Murad quería que se humillase ante el Único y comprendiese la vanidad del poder y la vida de este mundo. Y Mohamed aprendió moderación sólo para ser más inmoderado; justicia, para abusar de ella, y dominio de sí mismo como condescendencia a sus deseos y para guiar a los demás a voluntad... Constantinopla es su piedra de toque, y desde que era un muchacho sueña con conquistarla algún día, para de ese modo probarse a sí mismo que es más grande que sus antecesores. ¿Comprendéis el significado de estas señales? El es el único que ha de venir. Por nada del mundo desearía vivir en su era” (pág. 68).

La descripción del sultán se convertirá para mucho tiempo en la imagen del turco: “El sultán Mohamed es muy distinto a su padre Murad. No es hombre de fiar. Quien se rinde a él dando crédito a sus promesas puede estar seguro de que acabará de rodillas delante del verdugo” (pág. 81).

Una identidad plural

Señalábamos al principio que es ésta una ficción histórica más que una novela subjetivista, y, en este sentido, hemos analizado la estructura histórica que conforma la novela. No nos referimos, claro está, a que su datos coincidan más o menos con la historia, sino su pertenencia a un género narrativo como es la novela histórica. Sin embargo, como también señalábamos al principio, la historia del sitio de Constantinopla es contada por un personaje diferente, pues su mirada es una mirada moderna. La fórmula para contar está codificada, habiéndose convertido en una fórmula cargada de prestigio argumentativo, y con unas connotaciones preestablecidas que tienen un valor emocional fijo. La tematización básica de la novela, que ya en el primer capítulo quedará delimitada, recoge la caracterización general del protagonista. El retrato del personaje principal es el de un hombre maduro y con una larga experiencia vital: “Tenía cuarenta años y creía haber llegado al otoño de mi existencia. Había llegado lejos, conocido mucho y vivido varias vidas. El Señor me había hablado manifestándose de diversas maneras; los ángeles se me habían revelado y yo no había creído en ellos” (pág. 9).

Pero lo que caracteriza profundamente al personaje es su falta de identificación con una personalidad definida: “Respiró profundamente, como si no lo hiciera desde hacía tiempo, y luego preguntó:

-¿Sois latino?

Como gustéis – respondí...

-¿Quién sois?

Su pregunta no era tal, sino un modo de demostrar que en su corazón me conocía, como yo a ella. Pero, para darle tiempo a recobrase, respondí” (pág. 15).

La identidad del protagonista se conforma como una identidad plural. En principio se presenta como francés:

“Hasta la edad de trece años crecí en la ciudad de Avignon, en Francia. Desde entonces, viajé por muchos países. Mi nombre es Jean Ange. Aquí me llaman Giovanni Angelos...”

Como conocedor de los turcos, con los que ha colaborado, y sospechoso de seguir colaborando con ellos: “En septiembre escapé del campo del sultán Mohamed, cuando terminó de construir su fortaleza en el Bósforo y volvió a Adrianópolis. Y ahora que se ha declarado la guerra, vuestro emperador no quiere entregar a ninguno de los esclavos turcos que se han refugiado en Constantinopla” (pág. 15).

Para terminar confesando su identidad griega:

“Tras cierta vacilación bajé la voz y dije–: Mi padre fue griego, aun cuando yo creciera en la Avignon de los Papas” (pág. 26).

El discurso narrativo termina representando un personaje plural y descreído:

“Una vez me uní a las cruzadas porque carecía de fe y la necesitaba. Todo lo había realizado, todo lo había conseguido, excepto la fe, y así me parecía que, cuando menos, mi muerte serviría para mayor gloria de Dios” (pág. 18).

Pero una identidad en la diversidad, no hay en él una identidad plana, antes bien es lo plural lo que termina caracterizándole:

“¿Quién sois? –volvió a murmurar– ...

-¿Qué quién soy? –dije–. Un hombre casado, un latino, un aventurero, como vos misma dijisteis. ¿Por qué me lo preguntáis?...

-Es mi soledad la que os quema –dije–. Mi corazón arde hasta convertirse en ceniza cuando os contemplo al resplandor de las velas... ¿Que quién soy yo...? Soy el Occidente y el Oriente, soy el pasado irrevocable, soy la fe sin esperanza. Soy la sangre de Grecia en las venas de Occidente. ¿Continúo?” (pág. 83).

El mito contado por una escritura de modernidad

Si la novela recoge la construcción de un mito, es un mito construido desde la escritura de la modernidad, pues, por una parte, la ficción se estructura como cualquier relato moderno, esto es, la transcripción de una vida, una vida que adquiere su sentido en una historia amorosa. Hasta aquí la escritura que conforma la modernidad. Pero junto a ello, la interrelación del protagonista con el acontecimiento histórico, el énfasis en la historización del sitio de la ciudad, el énfasis en la ciudad no ya como simple espacio contextual, sino como elemento vivo, como personaje principal y, sobre todo, la construcción de lo bizantino en sus relaciones con lo latino y la traición turca.

Tematización dirigida a la construcción del mito y si, como ha señalado Cacho Viu, los mitos se sitúan en *la región de la conciencia profunda*, la potencialidad connotativa de la imagen de lo clásico va a jugar un papel especialmente significativo en la construcción mítica de lo bizantino. Las referencias clásicas construyen imágenes cuyo poder de evocación cumple una función cercana al tópico, y estas referencias adquieren especial significación dadas las connotaciones que lleva aparejadas el “ethos” de lo clásico.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, A.: *Ensayo sobre la novela histórica*, Buenos Aires, Instituto de Filología, 1942.
- BAJTÍN, M.: (1975), *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989.
- BOBES, M^a C.: *Teoría general de la novela*, Madrid, Gredos, 1985.
- BOBES, M^a C.: *La novela*, Madrid, Síntesis, 1993.
- CASTILLA DEL PINO (ed.): *Teoría del personaje*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- CHATMAN, S.: (1978), *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y en el cine*, Madrid, Taurus, 1990.
- GARCÍA BERRIO, A. y HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, M^a T.: “La novela, género de la modernidad literaria”, en *La poética*, Madrid, Síntesis, 1988, págs. 146-157.
- GARRIDO DOMÍNGUEZ, A.: (1992), “El discurso del tiempo en el relato de ficción”, *Revista de Literatura*, 54: 107, págs. 5-45.
- GARRIDO DOMÍNGUEZ, A.: *El texto narrativo*, Madrid, Síntesis, 1993.
- GENETTE, G.: (1991), *Ficción y dicción*, Barcelona, Lumen, 1992.
- GULLÓN, R.: *Espacio y novela*, Barcelona, A. Bosch, 1980.
- MATA INDURÁIN, C...: “Retrospectiva sobre la evolución de la novela histórica” en *La novela histórica. Teoría y comentarios*, Eunsa, 1995.
- MAYORAL, M.: *El personaje novelesco*, Madrid, Cátedra/Ministerio de Cultura, 1990.
- POZUELO, J. M.: *Poética de la ficción*, Madrid, Síntesis, 1993.
- RENARD, S.: *La modalización plural del texto narrativo*, Valencia, Eutopías, 1993.
- SPANG, K., ARELLANO, I. y MATA, C.: *La novela histórica. Teoría y comentarios*, Eunsa, 1995.
- SPANG, K.: “Apuntes para una definición de la novela histórica” en *La novela histórica. Teoría y comentarios*, Eunsa, 1995, págs. 65-114.
- VILLANUEVA, D.: *Teorías del realismo literario*, Madrid, Instituto de España/Espasa-Calpe, 1992.

ÍNDICE - ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Marco Histórico y fuentes sobre la caída - Ιστορικό πλαίσιο και πηγές για την Άλωση

Ευάγγελος ΧΡΥΣΟΣ – <i>Η “έσωθεν Άλωση”</i>	9
George LEONARDOS – <i>The sieges of Constantinople</i>	15
Laura ISNENGI – <i>Η άλωση πριν την Άλωση. La conquista prima della Conquista</i>	19
Μαρία ΝΤΟΥΡΟΥ-ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ – <i>Οι Αραγόνιοι, οι Ανδεγαυοί και οι Βενετοί λίγο πριν από την Άλωση της Κωνσταντινούπολης</i>	29
Francesc MORFULEDA I CARALT – <i>“Presha Contastinoble / és pel gran Turch e discipat lo poble; / prínceps, barons són venuts a l’encant”</i> . <i>Presencia catalana en la defensa de la Ciudad</i>	35
Παναγιώτης Γ. ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ - Παναγιώτης Κ. ΜΑΓΚΑΦΑΣ – <i>Αυτόπτες μάρτυρες της αλώσεως του 1453: Τέσσερες αντιπροσωπευτικές περιπτώσεις</i>	41
Μόσχος ΜΟΡΦΑΚΙΔΗΣ – <i>Η Άλωση στο χρονικό του Alonso de Palencia</i>	53
Eleonora ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΕ – <i>29 May 1453: The Fall of Constantinople and the Memory of the Enigmatic St. Theodosia. A Strange Coincidence</i>	75
Ana M ^a RIAÑO LÓPEZ – <i>Los primeros sultanes y la caída de Constantinopla a la vista de las fuentes aljamiadas sefardies</i>	83
Aleida PAUDICE – <i>Elia Capsali’s view of the Ottomans and his account of the fall of Constantinople</i>	89
Dean SAKEL – <i>Sixteenth-Century Tales of the Last Byzantine Emperor</i>	97
José Juan COBOS RODRÍGUEZ – <i>Constantinopla y Antequera ante imágenes paralelas de Conquista</i>	113

Repercusiones de la caída - Ο αντίκτυπος της Άλωσης

Diether Roderich REINSCH - <i>Αυτοκρατορία και γλώσσα μετά την Άλωση: Γεώργιος Αμοιρούτζης και Γεώργιος Σφραντζής</i>	121
Μαρία ΝΥΣΤΑΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΠΕΛΕΚΙΔΟΥ – <i>Η Άλωση τής Κωνσταντινούπολης. Διεθνής συγκυρία και διεθνείς έπιπτώσεις</i>	127
Olga NOVIKOVA MONTERDE – <i>El impacto de la caída de Constantinopla en Rusia (siglos XV-XVI)</i>	137
Βασιλική ΠΑΠΟΥΛΙΑ – <i>Ρώμη και Νέα Ρώμη: Imago urbis aeternae. Από την Ρώμη και Νέα Ρώμη στην Τρίτη Ρώμη</i>	153
Natalia ARSENTIEVA – <i>La dimensión espiritual de la caída de Constantinopla para el destino de Rusia</i>	165

Diliana IVANOVA ΚΟΝΑΤΣΕΒΑ – <i>La caída de Constantinopla y su reflejo en la cultura y literatura búlgaras</i>	179
Manuel RUZAFÁ GARCÍA – <i>Repercusiones en Valencia de la caída de Constantinopla: el asalto a la morería de 1455</i>	185
Ιωάννης ΘΕΟΧΑΡΙΔΗΣ – <i>Από τον απόηχο της Άλωσης της Κωνσταντινούπολης στην Κύπρο</i>	203
Γεώργιος ΠΑΠΑΝΤΩΝΑΚΗΣ – <i>Αντανakλάσεις της Άλωσης της Κωνσταντινούπολης στην ελληνική παιδική και νεανική λογοτεχνία και στα σχολικά εγχειρίδια της τελευταίας εικοσαετίας</i>	219
Damla DEMİRÖZÜ – <i>“1453” Άλωση ή Κατάκτηση; Κωνσταντινούπολη ή İstanbul;</i>	233
Κωνσταντίνος ΒΑΣΣΗΣ – <i>Έαν ἡ Κωνσταντινούπολις δέν εἶχεν ἀλωθῆ. Ἄπό τότε μέχρι σήμερα</i>	243
Παναγιώτης ΝΟΥΤΣΟΣ – <i>Οι λόγοι του Βυζαντίου στη Δύση – Ιστοριογραφικά προβλήματα</i>	253
Christofer YOUNG – <i>An attempt to found a greek colony in tuscanly 1471-1477</i>	261
M ^a Amparo MORENO TRUJILLO - Juan M ^a de la OBRA SIERRA - M ^a José OSORIO PÉREZ – <i>Bizancio en los anaqueles de las bibliotecas y librerías del granadino siglo XVI</i>	267
María Luisa GARCÍA VALVERDE – <i>Autores bizantinos en los planes de estudio del seminario conciliar de Granada</i>	297

Los lamentos (trenos) por la caída - Οι θρήνοι για την Άλωση

Κυριακή ΧΡΥΣΟΜΑΛΛΗ-HENRICH – <i>Η ρητορική του πένθους: Λόγιοι θρήνοι, δημώδεις θρήνοι και δημοτικό τραγούδι για την Άλωση της Κωνσταντινούπολης</i>	319
Stelios KARAGIANNIS – <i>Η Ποιητική της Μεταφοράς στους Θρήνους για την Άλωση της Πόλης</i>	333
Λουίζα ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΟΥ – <i>Θεματικά μοτίβα, “κοινοί τόποι”, τεχνικές και φόρμουλες του δημοτικού τραγουδιού στο Ανακάλημα της Κωνσταντινούπολης. Συγκλίσεις-αποκλίσεις</i>	349
Ana Isabel FERNÁNDEZ GALVÍN – <i>Tradiciones y leyendas populares en los Trenos por Constantinopla</i>	363
Rosario GARCÍA ORTEGA – <i>Temas y motivos comunes en los Trenos por Constantinopla</i>	377
Verónica MARSÁ GONZÁLEZ – <i>Por su dios, por su patria y por su rey: manifestaciones cantadas de un lamento de esperanza</i>	391
Boris L. FONKITCH – <i>“Μονωδία επί τη Αλώσει της μεγαλοπόλεως” του Ιωάννου Ευγενικού. Αυτόγραφο του συγγραφέα</i>	399
Günther Steffen HENRICH – <i>Ποιος έγραψε το ποίημα Άλωσις Κωνσταντινουπόλεως (BB 1, 177-197);</i>	405
Dzhamilya RAMAZANOVA – <i>Το έργο των Λειχοδών για την Άλωση της Κωνσταντινουπόλεως</i> ...	415
Maria CARACAUSI – <i>Umme Dunia, un romanzo italiano sulla Caduta di Costantinopoli</i>	419

La caída en la literatura contemporánea - Η Άλωση στη σύγχρονη λογοτεχνία

Anna ZIMBONE – <i>Ο Γεώργιος Βιζυηνός και η Άλωση της Κωνσταντινουπόλεως</i>	435
Penélope STAVRIANOPULU – “Πόλη, Ώ Πόλη!... τῆς γῆς τὸ περιβόλι”. <i>El mundo bizantino en torno a la Caída de Constantinopla y el “Dodecálogo del Gitano” de Costís Palamás</i>	445
Olga OMATOS SÁENZ – <i>Constantino Paleólogo, personaje del teatro neohelénico</i>	461
Σταματία ΛΑΟΥΜΤΖΗ – “Πήραν την πόλιν πήραν την” “Πάλε με χρόνια και καιρούς”• η εικόνα της Πόλης στον εθνικό ποιητή της Κύπρου Βασίλη Μιχαηλίδη, ο διάλογος με τη δημοτική παράδοση	479
Ernest MARCOS HIERRO – <i>Η Άλωση της Κωνσταντινούπολης, μία “αστέρινη ώρα” της ανθρωπότητας (“Sternstunde der Menschheit”) στο έργο του Στέφαν Τσβάιχ</i>	491
Carmen MARTÍNEZ ROMERO - José RAMÓN MARTÍNEZ – <i>La construcción simbólica de lo bizantino en el imaginario social</i>	499



Universidad de Granada
Vicerrectorado de Extensión Universitaria



Centro de Estudios Bizantinos,
Neogriegos y Chipriotas

