

INTRODUCCIÓN

La Bizantinística es un oficio difícil, y eso vale especialmente para esa zona transicional entre literatura bizantina y literatura neogriega —una «zona gris» en terminología del profesor Miltiadis Pejlivanos—¹ en lo que se refiere a los primeros testimonios de la lengua vernácula, que aparecen más o menos después del siglo xi, y cuyos autores y textos siguen siendo, como es sabido, muy debatidos en cuanto a tiempo y lugar, y el comienzo de la Ilustración griega en el siglo xviii. Las divisiones temporales en el campo de la historia de la literatura y de la lengua son, como en los demás campos, difíciles y, en el fondo, construcciones artificiales. El posible criterio de introducir en el plano de la lengua la oposición entre idioma (o variante) docto frente a idioma popular es, a diferencia de lo que sucede en el mundo románico, imposible para el mundo de habla griega. Si se atiende a la oposición lengua culta / lengua vulgar, muchos textos compuestos en el siglo xix deberían, por ejemplo, ser clasificados como verdaderas representaciones del griego clásico o antiguo, mientras que otros pertenecientes al siglo xiv merecerían ser considerados como muestras literarias en griego moderno. Con todo, el interesado no especialista se encuentra ante una situación compleja que implica unas dimensiones lingüísticas, literarias e históricas, que no son fácilmente compatibles con las usuales divisiones que aplicamos para la Europa occidental y central.

¹ Agradezco esta observación oral a mi colega el profesor Pejlivanos, de la Universidad Libre de Berlín, especialista en el proceso de formación de la nación neogriega en el marco del Imperio otomano.

Debido a causas inherentes a la propia historia de la investigación sobre la lengua y literatura griegas, muchas manifestaciones de esta literatura transicional siguen siendo muy mal conocidas e, incluso, permanecen aún inéditas. Esto vale también para el papel desempeñado por la Iglesia ortodoxa en la producción literaria desde época bizantina hasta la formación de la literatura neogriega, propiamente dicha. En el plano de la lengua y, especialmente, en la lengua escrita, la Iglesia ortodoxa, en el siglo XIX, condicionó, con su posición altamente conservadora de la tradición lingüística en su variante más arcaizante, la naturaleza de la literatura escrita. La Iglesia se convirtió así en el baluarte de la *καθαρεύουσα*, es decir, la variante «purista» de la lengua; baste como ejemplo que la Iglesia griega sigue manteniendo todavía hoy en la liturgia esta lengua arcaizante. La investigación filológica, sin embargo, tiende a valorar negativamente este hecho.

En efecto, la investigación más reciente está revisando los enfoques sobre la visión tradicional acerca de los niveles de lengua y literatura. Resulta llamativo, en este contexto, que la bibliografía sobre esta cuestión provenga sobre todo de historiadores, como Gunnar Hering², y de teólogos, como G. Podskalsky³. Por el contrario, a lo que parece, los filólogos⁴ siguen estando más

² G. HERING, «Orthodoxie und Protestantismus», en: *XVI Internationaler Byzantinistenkongress Wien, 4.-9. Oktober 1981, Akten*, I. Teil: Hauptreferate, 2. Halbband: Themengruppen 7-11 (= *JÖB* 31/2), pp. 823-874 y ya en su tesis doctoral: *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Wiesbaden, 1968; en ambas contribuciones (pp. 851-853; para el libro, véase el índice) se dedica un buen espacio a la traducción del Nuevo Testamento promovida por el Patriarca ecuménico Cirilo Lúcaris y aparecida solo después de su asesinato en 1638. Para este texto véase D. ΚΑΤΙČIĆ, *Zur Sprache der Übersetzung des Neuen Testaments in die neugriechische Volkssprache aus dem Jahre 1638*, «Diplomarbeit», no publicado aún pero que me ha sido accesible gracias a la cortesía de la autora. Agradezco a mi amigo Pedro Bádenas de la Peña por su trabajo en la corrección de mi castellano.

³ G. PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, Múnich, 1988. Aunque no interesado en el aspecto filológico *tel quel*, este excelente libro contiene mucho material para el estudio de la literatura eclesiástica en lengua vernácula.

⁴ Véase p. e. H. EIDENEIER: «Martinus Crusius Neograecus und die Folgen», en: H. E. (ed.): *Graeca recentiora in Germania: deutsch-griechische Kulturbeziehungen vom 15. bis 19. Jahrhundert*, *Wolfenbütteler Forschungen*, vol. 59, Wiesbaden, 1994, pp. 123-136; cf. también las demás publicaciones del mismo autor; U. MOENNIG,

interesados por la búsqueda y edición de los textos en cuestión que por una aproximación sistemática a la función histórica que desempeñaron las diferentes capas sociales, en relación con la Iglesia ortodoxa, para la formación del idioma neogriego; esto mismo vale también para la excelente crestomatía de G. Kejayoglu⁵. Lo que parece cierto es que a finales de la Edad Media y durante los siglos XVI y XVII se desarrolló en el ámbito grecohablante una lengua vulgar (δημοτική) eclesiástica,⁶ fenómeno favorecido por la creciente competencia representada por la relación de los católicos, musulmanes y protestantes con las lenguas vernáculas. Piénsese solo en lo que representa la traducción del Nuevo Testamento ordenada por Cirilo Lúcaris, realizada por el monje Máximo de Gallípoli, corregida y revisada por el mismo patriarca y editada en Ginebra en el año 1645 por Pierre Aubert, indicio del esfuerzo de la Iglesia griega para adaptarse a los nuevos tiempos en el terreno lingüístico.

El clero patriarcal, como el patriarca, residían en el Fanar (en turco *Fener*) y eran, como toda la Iglesia, *part and parcel* de la clase dirigente otomana.⁷ De hecho, la Iglesia coexistía, como el resto

«On Martin Crusius' collection of Greek vernacular and religious books», *BMGS* 21 (1997) 40-78 (y otras contribuciones del mismo autor); P. TOUFEXIS: *Das Alphabetum vulgaris linguae Graecae des deutschen Humanisten Martin Crusius (1526-1607). Ein Beitrag zur Erforschung der gesprochenen griechischen Sprache im 16. Jh.*, Colonia, 2005.

⁵ Γ. Κεχαγιόγλου, *Πεζογραφική ανθολογία. Αφηγηματικός γραπτός νεοελληνικός λόγος*, Salónica, 2 vols., 2001.

⁶ J. NIEHOFF-PANAGIOTIDIS, «Towards a historiography of communication in Byzantium: the Greek church and the vernacular(s)», en M. RICHTER y D. WASSERSTEIN (eds.), *Language of Religion, language of the people*, Múnich, 2006, pp. 25-36.

⁷ Véanse los clásicos de la historia del Patriarcado durante la época otomana: aparte del libro de HERING, ya mencionado, de 1968 (sobre todo el primer capítulo, «Voraussetzungen») existe otro importante libro de Th. PAPADOPOULLOS, *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Bruselas, 1952, especialmente sus primeras 158 páginas; St. RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1968. Todavía imprescindibles son las numerosas publicaciones del infatigable M. I. GEDEON, p. e. *Κανονικά διατάξεις, ἐπιστολαί, λύσεις, θεσπίσματα τῶν ἀγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως*, 2 vols., Constantinopla, 1888/89, y *Ἡ πνευματικὴ κίνησις τοῦ Γένους κατὰ τὸν ΙΗ' καὶ ΙΘ' αἰῶνα*, Atenas, 1976. Entre los estudios recientes destaca el de P. KONORTAS, *Ὁθωμανικὲς θεωρήσεις για το Οικουμενικὸ Πατριαρχεῖο, 17ος - ἀρχὲς 20οῦ αἰῶνα*, Atenas, 1998, sobre todo las pp. 121 ss.

de los diferentes *millet*, en el mismo marco jurídico del Imperio otomano con las instituciones religiosas del islam (mezquitas, *medresas*, etc.) y del judaísmo (sinagogas, *yeshivot*, etc.), y eso después del establecimiento del primer patriarca postbizantino, Genadio Escolario, en la sede patriarcal por el sultán Mehmet *el Conquistador* en el año 1454. La escena representada en un mosaico, que se encuentra a la entrada del Patriarcado actual, refleja claramente la importancia del pacto entre la Iglesia y el sultán poco después de la conquista otomana de la ciudad.⁸ Los clérigos empleados en la sede patriarcal eran normalmente griegos y escribían y hablaban en distintos idiomas: dos variantes de la lengua turca (el otomano como lengua escrita y el turco popular como lengua hablada) y dos o tres del griego (clásico, moderno común y dialecto).

El multilingüismo en el que surgió la versión del *Estefanites e Ichnelates* (el *Calila y Dimna* de la España medieval), que ha editado y estudiado Lukía Stefu, es solo una precondition para la misma. La otra es el creciente interés que desde la segunda mitad del siglo xvi hubo en la docta Europa humanista por Bizancio y su sucesor, el Imperio otomano (incluido el Patriarcado que era parte integral de aquel, como hemos visto). En el año 1562 apareció el primer *Corpus integrum totius historiae Byzantinae* editado por Hieronymus Wolf, obra continuada por David Höschel a finales del mismo siglo.⁹ El profesor de teología (luterana, se entiende) de Rostock, David Chytraeus, publicó en el año 1569 un famoso discurso bajo el título *Oratio (Davidis Chytraei) de statu Ecclesiarum hoc tempore in Graecia, Africa, Ungaria, Boemia...* (reimpreso en Fráncfort en 1580 y 1583, en Wittenberg en 1582 y en traducción alemana, también en Wittenberg en 1581).¹⁰ Este interés, debido en gran parte al miedo del Turco durante el sultanato de Solimán *el Magnífico* (1520-1566), se aceleró tras la victoria de la flota aliada cristiana

⁸ G. HERING, «Das islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios (1454)», *Balkan Studies* 2 (1961) 231-256 y PAPADOPOULLOS, o. c., pp. 1 ss.

⁹ Véase D. REINSCH, «Edition und Rezeption byzantinischer Historiker durch deutsche Humanisten», en *Graeca recentiora in Germania*, Wiesbaden, 1994, pp. 47-63.

¹⁰ Cf. HERING (o. c. 1981), pp. 837 s.; PODSKALSKY (o. c. 1988), pp. 22, 125, 129 (con bibliografía); TOUFEXIS (o. c. 2005), pp. 66 ss. Las informaciones de dichos especialistas no siempre coinciden en todos los detalles.

en Lepanto (Naupacto) en 1571. Como P. Toufexis (2005, cap. II)¹¹ pudo demostrar, aquel acontecimiento fue el que instigó al famoso profesor de griego y latín en Tubinga, Martin Crusius (Kraus, 1526-1607), la idea de convertir al protestantismo luterano a los cristianos del Imperio otomano, tras demostrarse en Lepanto que los turcos podían ser vencidos. Inspirado por esa idea, Crusius empezó a aprender sistemáticamente el griego hablado (Toufexis, 2005, 33 s., 126 s.) de boca de los griegos que pasaban por Tubinga, a los cuales solía acoger y les preguntaba sobre la *vulgaris Graeca lingua*;¹² en el siglo XIX este comportamiento de Crusius ha sido interpretado como «filhelenismo». A esta misma finalidad iba dirigida su traducción (en griego arcaizante) del *Compendium theologiae* del teólogo tubingués Jakob Heerbrand, realizada en 1577 y aparecida en Wittenberg en 1582.¹³

La idea de trasladar esa obra de Heerbrand sobre el protestantismo al lenguaje de los posibles misioneros fue concebida, entre 1573-1577, no por Crusius, sino por su discípulo Esteban Gerlach, un predicador luterano del embajador del emperador Maximiliano II, David von Ungnad (un protestante de Carintia), en la corte del sultán. Cuando Gerlach, cuyo diario publicara su nieto Samuel en Fráncfort en 1674, fue a Constantinopla en 1573, Crusius le confió un mensaje para el entonces patriarca Jeremías II (conocido por su sobrenombre Τζαβός por pertenecer a esta familia), que aún le era desconocido por su sobrenombre (pues había subido al trono

¹¹ Véase nota 105 que demuestra la omnipresencia del miedo a los turcos por parte de Crusius.

¹² Crusius confeccionó un glosario a partir de sus lecturas y del trabajo con sus informantes griegos, registrado en su propio ejemplar del *Thesaurus Cornucopiae* de Aldo Manucio (Venecia, 1496), ejemplar que fue descubierto en el año 1995 por el profesor D. Harlfinger en la biblioteca universitaria de Yale y publicado por P. Toufexis en su ya mencionado libro de 2002 (o. c., pp. 105 ss.). Crusius, ya en 1559, en Memmingen, conoció a su primer informante griego, pero la relación continua con griegos empieza realmente en 1579 con Stéfanos Donatos; cf. MOENNIG (1997), que relaciona hasta cincuenta y ocho visitantes de Grecia, sin incluir a los provenientes de Chipre.

¹³ Cf. HERING (1981, pp. 838 ss.) que suministra un exhaustivo resumen de la correspondencia entre Tubinga y Constantinopla; D. WENDEBOURG, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581*, Gottinga, 1986, pp. 89 y 111 ss. (véase también el índice, p. 410); PODSKALSKY, 1988, p. 110.

en 1572).¹⁴ Fue entonces cuando tuvo lugar el famoso diálogo entre Tubinga y Constantinopla, entre los años 1573 y 1581, descrito y analizado detalladamente por Dorothea Wendebourg en 1986 en su trabajo *Reformation und Orthodoxie* y resumido sistemáticamente por Podskalsky (1988, 102-117). No es este el lugar donde describir este diálogo, que resultó un fracaso; basta subrayar que Crusius fue el instigador y el *spiritus rector* de aquel intento, así como el inspirador de la traducción de la *Confessio Augustana* al griego.¹⁵ A través de estos intercambios fue como Crusius entró en contacto con Teodosio Zigomalas (1544 – post 1614), *protonotarios* de la Μεγάλη Ἐκκλησία desde el verano-otoño de 1574 y uno de los encargados de la correspondencia entre Tubinga y Constantinopla, aunque no era teólogo. Teodosio era hijo de Juan Zigomalas (1498-1580), rétor patriarcal, e hizo posible la primera audiencia de Gerlach con el patriarca Jeremías (el 15 de noviembre de 1573).¹⁶

Es evidente que Crusius quiso realizar su proyecto también a través de Teodosio Zigomalas; ya en su primera carta a Teodosio, con fecha del 21 de enero de 1575, le pidió informaciones sobre el idioma hablado y también le había enviado a Gerlach listas de palabras.¹⁷ Cuando Zigomalas (en carta del 15 de noviembre de 1575, T. 80) le ofreció informaciones a cambio de una remuneración, Crusius en su respuesta (15 de abril de 1576) reaccionó con cautela y astucia enviándole dos *Gulden* (florines) renanos (χρυσίνους β' ὀηναίους, en el griego de Crusius)¹⁸ y prometiendo más dinero

¹⁴ Sus decisiones en M. GEDEON, *Κανονικαὶ διατάξεις, ἐπιστολαὶ, λύσεις, θεοπίσματα τῶν ἀγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως (...)*, Constantinopla, 1888/89, vol. 1, pp. 33-42; vol. 2, pp. 72 s.

¹⁵ Ya en el año 1559 F. Melancthon había traducido este texto al griego y mandado por un diácono serbio al patriarca Joasaf II, pero parece que el envío no llegó nunca a su destinatario. La edición facsímil, latín-griego, de la *Confessio Augustana* (Württemberg, 1584) es accesible en www.acta-et-scriptura.dk.

¹⁶ Cf. la entrada *Zigomalas, Theodosios* por G. ΦΑΤΟΥΡΟΣ en el vol. 14 del *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Nordhausen, 1990. En 2008 tuvo lugar, en Argos, el primer congreso sobre los *Zygomalades*, padre e hijo, cuyas actas aún permanecen inéditas.

¹⁷ Citado según ΤΟΥΦΕΞΙΣ (2005, pp. 77 ss.).

¹⁸ Moneda muy común no solo en el interior del Imperio alemán, sino también en el comercio exterior; según la *Fuggerei* (banca de los Fúcar) de Augsburgo, el valor de un florín correspondería a unos 0,88 € de hoy.

cuando el príncipe de Württemberg fuera incluido en el proyecto en el que Zigomalas escribiría una historia sobre la llegada de los turcos a Europa. La notoria avaricia de los Zigomálades había sido ya observada por Gerlach.¹⁹

La correspondencia con Zigomalas fue incluida en el tercer libro de la obra más famosa de Crusius, la *Turcograecia* (Basilea, 1584); Crusius incluyó allí también textos cuyos manuscritos le habían sido remitidos por Gerlach.²⁰ La relación epistolar entre Crusius y Zigomalas continuó después de que el diálogo teológico entre Tubinga y Constantinopla hubiese terminado (con la última carta de Tubinga de diciembre de 1581) y aun después de la publicación de la mencionada obra de Crusius que supuso una acusación de herejía contra Teodosio Zigomalas, lo que interrumpió el intercambio hasta que fue reemprendido en 1597.

Ese mismo año, 1584, es también la fecha de la traducción del *Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης* del griego bizantino al vernáculo por el mismo Teodosio Zigomalas. La edición de esta versión o *μετάφρασις* es la tarea que Lukía Stefu ha plasmado en el presente libro, fruto de muchos años de un riguroso trabajo filológico.

El prototipo bizantino de esa traducción se ha transmitido en muchas versiones, cuya génesis no resultaba clara hasta hace unos años. Las posiciones enfrentadas de I. Papadimitríu²¹ y L.-O. Sjöberg²² carecían de elementos probatorios suficientes para establecer su grado de autenticidad a falta de una comparación con el original árabe de esta obra, el famoso *Kalilah wa-Dimnah*. En mi estudio (2003)²³ sobre

¹⁹ *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch (...) Herfür gegeben durch Seinen Enckel M. Samuelem Gerlachium, Special-Superintendenten zu Gröningen/in dem Hertzogthum Württemberg. Mit einer vorrede/Herrn Tobiae Wagneri...*, Fráncfort, 1674, 370 pp.

²⁰ El segundo libro contiene la historia de los patriarcas de Constantinopla, escrita en griego vernáculo por Manuil Malaxós (cf. TOUFEXIS, 2005, pp. 74 y 97; sobre Malaxós véase PODSKALSKY, 1988, p. 77).

²¹ Cf. su tesis inédita, «Studies in the Manuscript Tradition of Stephanites kai Ichnelates», Univ. of Illinois, 1960, puesta a mi disposición por la cortesía del mismo prof. Papadimitríu.

²² L.-O. SJÖBERG, *Stephanites und Ichnelates. Überlieferungsgeschichte und Text*, Estocolmo, 1962.

²³ De J. NIEHOFF-PANAGIOTIDIS, *Übersetzung und Rezeption. Die byzantinisch-neugriechischen und spanischen Adaptationen von Kalilah wa-Dimnah*, Wiesbaden, 2003.

la recepción del *Kalīlah wa-Dimnah*, a través de sus traducciones y adaptaciones a diversas lenguas, intenté aclarar la relación entre las versiones en lengua culta — α , δ y ϵ —, todas de carácter generalmente erudito; al parecer, α/δ y ϵ procederían de versiones árabes distintas. La versión ϵ es la obra del almirante griego de los reyes normandos de Sicilia, el trilingüe Eugenio de Palermo, que utilizó una versión bizantina de la familia α del siglo XI compuesta por Simeón Seth, médico de corte oriundo de Antioquía, pero también una versión árabe magrebí. Aparte de las consecuencias narrativas de la metáfrasis (Niehoff, o. c., p. 95), yo acepté la teoría del filólogo sueco en cuanto a las versiones²⁴ neogriegas y su relación con las familias bizantinas. Según Sjöberg, el texto en griego culto habría surgido después de la reelaboración de Eugenio de Palermo, incorporando la versión δ , según la teoría establecida, de manera que Zigomalas habría realizado primero la versión aquí editada y luego Dimitrios Procopios traduciría una versión tardía y contaminada, la versión θ . Lukía Stefu ha probado que Teodosio utilizó también un códice de la subfamilia ϵ 2. Sin embargo, la lengua de traducción empleada no es simplemente la lengua hablada, sino que representa una modalidad de registro lingüístico de difícil adscripción: ocasionalmente ofrece rasgos con influencias de la lengua clásica (el instrumento de uso cotidiano de Zigomalas en la oficina patriarcal), otras veces el lenguaje presenta rasgos que se aproximan a hablas dialectales modernas. Muy a menudo la lengua empleada por Zigomalas, por lo general no muy diestra, recuerda al francés tardomedieval.

En su libro Lukía Stefu intenta lo único justo: si uno quiere proceder en la complicada historia del *Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης*, habría que editar las versiones existentes, investigar los *nomina et opera* para aclarar los problemas de la transmisión del texto y los que se relacionan con la literatura demótica temprana. Discípula de I. Papadimitríu, que había escrito, como acabamos de mencionar, su disertación con B. E. Perry sobre las versiones del texto en cuestión, L. Stefu dispone de los instrumentos indispensables para este trabajo: un buen conocimiento de paleografía y codicología, dominio de la crítica del texto y técnica editorial; pero, sobre todo,

²⁴ Existe también la versión del médico Dimitrios Procopios compuesta en el año 1721, mencionada por L. Stefu en p. 15.

un profundo conocimiento del griego antiguo, bizantino y, como lengua materna, del moderno, incluyendo los dialectos.

El método con que procede Lukía Stefu es justificadamente tradicional y, en este caso, el mejor camino. Su investigación está dividida en dos partes: introducción y edición crítica. La primera parte está dividida en seis capítulos, en los que trata sucesivamente de la obra, el género literario y la tradición. En el segundo capítulo presenta los códices y en el apartado 2.2 lleva a cabo la *recensio*. Esa parte está realizada *lege artis* y resulta que la traducción de Zigomalas existe en dos clases de manuscritos, ϕ y ψ . El tercer capítulo presenta una descripción crítica de la historia familiar de los Zigomálades, que eran oriundos de Nauplio, una ciudad que estuvo mucho tiempo bajo dominio veneciano (su denominación era Napoli di Romania). Sigue un *conspectus* de las obras —doctas y vernáculos— de Zigomalas y al final notas sobre su posición en el Patriarcado, sobre todo en relación con Jeremías II, que no estuvo precisamente exenta de problemas, así como sus relaciones con los eruditos coetáneos (en primer lugar, por supuesto, con Martin Crusius, pero también con Esteban Gerlach). De ese capítulo resulta una imagen fidedigna de la red internacional de sabios a la que Teodosio Zigomalas estaba conectado; la autora se basa en fuentes originales, como el ya mencionado diario de Esteban Gerlach, y el resultado es el mejor y más actualizado estudio sobre el tema.

En el cuarto capítulo Lukía Stefu se ocupa del problema de la traducción / *μετάφρασις* de textos en lengua arcaizante al idioma vernáculo desde la época tardobizantina; como es sabido, disponemos, por ejemplo, de traducciones / *remaniements* en griego vulgar de las obras —en griego culto— de Ana Comnena²⁵ y de Nicetas Coniata²⁶. Lukía Stefu tiene toda la razón tratando ese tipo de *volgarizzamento* como un caso especial de intertextualidad. Este es un problema de gran calado para la literatura bizantina, postbizantina

²⁵ H. HUNGER, *Anonyme Metaphrase zu Anna Komnene Alexias XI-XIII: ein Beitrag zur Erschließung der byzantinischen Umgangssprache*, Viena, 1981 (*Wiener byzantinistische Studien*, vol. 15).

²⁶ Obra que data del siglo xiv y que fue editada recientemente por J. Davis en una tesis inédita defendida en la Universidad de Yánina y puesta a mi disposición por el prof. A. Karpozilos.

y neogriega, y requiere ser analizado con los métodos literarios y lingüísticos modernos. Con su tratamiento del tema, Lukía Stefu esboza aquí unas líneas esenciales y con buenas perspectivas para investigaciones futuras.

En el capítulo quinto, Lukía Stefu intenta, con éxito, clarificar la historia textual del *Στεφανίτης καὶ Ἰχνελάτης*. El problema consiste en identificar el punto exacto donde se sitúa la traducción de Zigomalas dentro de una historia tan compleja como la de la transmisión de esta obra. Por eso, la autora traza la vía textual que conduce desde las versiones árabes hasta las versiones contaminadas tardías que servirían de base a la obra de Zigomalas. En 5.3 y 5.4. Stefu consigue ampliar la investigación anterior: ni Papadimitríu, ni Sjöberg, ni yo conocíamos el códice **Z** (Zamoyski 156), que resultará ser un manuscrito clave para la génesis de la primera versión neogriega de nuestra materia oriental. A través de una investigación rigurosa y convincente Stefu demuestra la pertenencia de **Z** a la familia **θ** (recensión II en el *stemma* de Papadimitríu); de la misma manera, demuestra que Zigomalas tuvo un segundo códice a su disposición cuando escribía su traducción: se trata del *Athous Ibereticus deperditus*, el cual sirvió de base para las familias **θ** y **ε 2**. Stefu logra probar que Zigomalas tuvo a su alcance ese manuscrito durante su traducción. Un resultado más de su investigación es la unificación de las teorías de Papadimitríu y de Sjöberg. En este contexto Stefu revela uno de los más importantes descubrimientos de su trabajo: lograr la identificación de las noticias *in margine* del manuscrito **Z**, de la biblioteca de Varsovia, con su traductor. En otras palabras, Teodosio Zigomalas anotó en uno de los códices utilizados por él comentarios marginales relacionados con el proceso de su traducción. Una vez probada la identificación de la mano, tenemos a nuestra disposición un material único para seguir el proceso de *metáfrasis* en un grado de proximidad realmente singular para fenómenos de este tipo en la transmisión de un determinado texto. Este hallazgo de Lukía Stefu es realmente excepcional.

El material así investigado le sirve a la autora para desarrollar la parte siguiente (5.5), que continúa el capítulo 4, donde se estudia minuciosamente la técnica de la traducción seguida por Teodosio Zigomalas a partir de una selección de ejemplares escogidos e ilustrativos. En el apartado 5.6 («Ausblick») Stefu abre una vez más

una nueva ventana a una perspectiva para tratar la futura investigación sobre este tipo de materiales por medio de una combinación de métodos literarios y lingüísticos. La autora marca, pues, el comienzo de un nuevo tipo de indagación filológica.

El capítulo sexto, dedicado a la «lengua», nos presenta el material lingüístico de una manera tradicional, si se quiere, pero diligentemente preparado y con la suficiente abundancia para permitir entrever las posibilidades inherentes. Destaca el hecho positivo de que Stefu ofrece un catálogo detallado de los elementos doctos en el lenguaje popular de Zigomalas, material precioso para una gramática del *Frühneugriechisch* (*Neogriego temprano*), término que yo utilizaría por analogía con el de *Frühneuhochdeutsch*, un tipo de gramática como la que se está preparando actualmente en Cambridge bajo la dirección del profesor David Holton; propósito para el que el glosario confeccionado por Lukía Stefu es un elemento indispensable. A la vista de los materiales, resulta muy claro el bilingüismo de Zigomalas y la interacción entre los dos niveles de lengua coexistentes en su persona.

El presente trabajo —que, a la vista de lo dicho, parecería entonces como una edición crítica, propia de la *Textphilologie* tradicional, con todos los méritos y limitaciones que ello implica— sin embargo contiene en sí una multitud de posibilidades para profundizar en horizontes culturales e históricos, lingüísticos y religiosos, excepcionales en el contexto de los estudios bizantinos y postbizantinos.

La obra aquí estudiada y editada es un texto excepcional, un *speculum principis* oriental de carácter didáctico que tuvo amplia difusión por todo el mundo medieval. Y cuando se compone la presente versión, aunque existía ya una versión otomana,²⁷ aparte de las muchas variantes en árabe, persa e italiano, disponibles en la Constantinopla de esa época, Zigomalas decidió escoger la versión bizantina. Parece muy verosímil que el impulso para esta traducción, así como todo el empeño que Zigomalas puso en el uso literario de la lengua vernácula, viniera desde fuera, sobre todo de Crusius. Sabemos que ese último tenía un vivo interés por la lite-

²⁷ Véase la tesis presentada en la Universidad de Edimburgo por J. N. GEHLHAR, *A stylistic analysis of the Development of literary Persian and Turkish as seen in versions of Kalila wa-Dimna, the Fables of Bidpay*, publicada en 1976.

ratura religiosa y didáctica, como demuestra la lista de los textos adquiridos y leídos sucesivamente por el profesor tubingüés; así, el primer texto estudiado por Crusius después de la batalla de Lepanto fue el de las διδαχαί de Alexios Rarturos, pero Crusius incluyó también en su lectura textos como los correspondientes a Ἄνθος χαρίτων y a Παλαιὰ καὶ Νέα Διαθήκη del famoso hereje Ioannikios Cartanós y el Θησαυρός de Damaskinós Studitis,²⁸ todos ellos textos de carácter ético y religiosos, y —a excepción de aquel de Rarturos— escritos en lengua demótica eclesiástica. Crusius estudió también la epopeya pseudohoméica, la *Batracomiomaquia* en la versión en lengua vulgar,²⁹ compuesta por Dimitrios Zinos³⁰ (la última formó luego parte de la *Turcograecia*, lib. VI, 371-399), texto que, por varios vínculos históricos y genéricos, se encuentra conectado ya con las versiones bizantinas del Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης (Niehoff-Panagiotidis, 2003, p. 90 ff.). En suma, aunque no se trate de un texto religioso *sensu stricto* —no debe olvidarse que muchos manuscritos de esta obra, en especial los *recentiores*, se conservan en bibliotecas monásticas, lo cual indica que fue leído como tal desde época tardobizantina—, la traducción del *speculum principis* medieval encaja perfectamente en el programa religioso de Crusius, cuyo objetivo final era, como es sabido, la traducción al neogriego del Nuevo Testamento (Toufexis, 2005, 87 ss.), empresa que no se realizaría sino una generación más tarde y con el esfuerzo de Cirilo Lúcaris (vid. supra). Por eso, no me parece una coincidencia que la versión latina del *Calila y Dimna* realizada —entre 1263 y 1278— a partir del hebreo por el judío converso Juan de Capua y denominada *Directorium humanae vitae alias parabola antiquorum sapientium* se tradujera al alemán vernáculo (*Frühneuhochdeutsch*), con el título *Das Buch der Beispiele der alten Weisen*, por el clérigo Anton von Pforr, oriundo de Rottenburg am Neckar

²⁸ Véase TOUFEXIS, 2005, pp. 128 ss. y 142 s.

²⁹ TOUFEXIS, 2005, ib.

³⁰ TOUFEXIS, 2005, p. 131 y nota 20 con referencia a H. EIDENEIER, «Von der Handschrift zum Druck: Martinus Crusius und David Höschel als Sammler griechischer Venezianer Volksdrucke des 16. Jahrhunderts», en el volumen *Graeca recentiora in Germania*, ya citado, pp. 93-111, y C. CARPINATO, «Le prime traduzioni greche di Omero: L'Iliade di Nikolaos Lukanis e la Batrachomyomachia di Dimitrio Zinos», en: E. BANFI (ed.), *Atti del secondo Incontro internazionale di linguistica*, Trento: Dipartimento di scienze filologiche e storiche, Trento, 1997, pp. 411-440.

(a unos pocos kilómetros de Tubinga), dedicada al conde Eberhardt («im Barte») de Württemberg hacia el año 1480 y estampada por Lienhart Hollen en Ulm en 1483.³¹

En todo caso, la obra de Zigomalas se encuentra en la misma línea que va de las homilías de J. Brienio en el siglo xv directamente a la edición de la Biblia ginebrina estampada por Pierre Aubert. Es llamativo que Zigomalas continuara esta línea incluso después del fracaso del diálogo entre Tubinga y Constantinopla, como demuestran sus traducciones al neogriego de la *Σύνοψις minor*, un texto jurídico procedente de Salónica del siglo xiv, y del famoso *Πρόχειρον νόμων* (manual de leyes) o *Ἐξάβιβλος*, compilado en 1345 por Constantino Armenópulos, *sebastós* y juez de Salónica, y que sirvió como código civil de los griegos en el Imperio otomano y, luego, de la Grecia independiente desde 1828 hasta 1947. En las traducciones de esos textos Zigomalas es mencionado por última vez como aún vivo en el año 1605.

El texto editado por Lukía Stefu representa una fase transitoria, intermedia entre la época en la que el acceso al mundo griego y ortodoxo era un privilegio de los italianos y la Edad Moderna. Aunque Crusius poseía un ejemplar de uno de esos diccionarios y/o repertorios sobre la lengua que representaban el mundo medieval después de las cruzadas (sobre todo la cuarta), concretamente disponía del primer libro impreso que era una guía práctica de neogriego: la *Corona pretiosa*, de Stefano da Sabbio³² (estampado en Venecia, en 1527, y que conoció cuatro reimpressiones en ese mismo siglo). Sin embargo, parece seguro que Zigomalas no dispuso de ningún ejemplar de la *Corona* ni de ningún diccionario o repertorio léxico de neogriego del tipo de lo que bastante más tarde sería el diccionario de Somavera³³. Los humanistas del norte de

³¹ Véase NIEHOFF-PANAGIOTIDIS, 2003, 53 ss. Esa versión alemana fue a su vez la base para la versión castellana más reciente, llamada *Exemplario contra los engaños y peligros del mundo*, estampado por el alemán Pablo Hurus en Zaragoza en 1493 y que gozó de un gran éxito en la España del siglo xvi.

³² Véase E. LAYTON, *The sixteenth century Greek book in Italy: printers and publishers for the Greek world*, Hellenic Institute of Byzantine and post-Byzantine Studies, vol. 16, Venecia, 1994, 209, 384 s.; TOUFEXIS, 2005, 17. El ejemplar de Crusius se perdió.

³³ Alessio da SOMAVERA, *Tesoro della lingua greca-volgare ed italiana*, París, 1709.

Europa intentaron hacer su propia aproximación al mundo griego coetáneo; Crusius, p. e., produjo su propio glosario (el *Alphabetum vulgaris linguae graecae*), el cual ha sido últimamente estudiado por Toufexis (2005). En este contexto intelectual encaja perfectamente el hecho de que la obra traducida por Zigomalas no fuera una de las numerosas adaptaciones de novelas de origen romance como el Βέλθανδρος. Había comenzado una nueva fase en los contactos entre los griegos y el mundo occidental, hecho de gran importancia pues, fruto de esos contactos, se inició un profundo cambio en las élites del mundo griego; empezó así, por ejemplo, el humanismo religioso ortodoxo, como abiertamente intentó Lúcaris. Los últimos decenios del siglo xvi significaron para el mundo griego la fase más difícil, anterior al humanismo religioso que culminaría con Cirilo Lúcaris para dar nuevas energías al *millet* ortodoxo bajo dominio otomano.³⁴

El mayor significado del texto editado por Lukía Stefu es que, a través de él, podemos observar el papel desempeñado por el Patriarcado constantinopolitano durante este complicado período, antes no solo del humanismo religioso —representado sobre todo por Lucráis—, sino también previamente a que los fanariotas, *proprie dicti*, se convirtieran en la élite hegemónica de los griegos de Oriente, a partir de la segunda mitad del siglo xvii.³⁵ Este texto de Teodosio Zigomalas, editado aquí por primera vez, es representa-

³⁴ PODSKALSY, 1988, 46. Para la situación del Patriarcado a finales del siglo xvi véase O. KRESTEN, *Das Patriarchat von Konstantinopel im ausgehenden 16. Jahrhundert. Der Bericht des Leontios Eustratios im Cod. Tyb. MB 10: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Viena, 1970 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 266. Band, 5. Abhandlung) y del mismo autor: «Ein Empfehlungsschreiben des Erzbischofs Gabriel von Achrida für Leontios Eustratios Philoponos an Martin Crusius (Vind. Suppl. Gr. 142)» en *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, 6-7 (1970), 93-125.

³⁵ Es llamativo que el interés de los historiadores de la Edad Moderna siga centrándose normalmente no antes de dicha fecha; esto vale también para el libro de Dimitris APOSTOLOPOULOS *Για τους Φαναριώτες. Δοκιμές ερμηνείας. Μικρά αναλυτικά*, Atenas, 2003), mientras que P. KONORTAS (véase supra n. 7) se ocupa también del período anterior. En este sentido son pues una excepción los mencionados estudios de Papadopoulos, Hering, Wendebourg y Runciman. Wendebourg es teóloga, Runciman fue bizantinista y Hering trabajó como historiador de Europa Oriental en Gotinga antes de trasladarse a Viena. El interés de Toufexis, Eideneier y Moennig es, sobre todo, filológico.

tivo de una época en la que solo el Patriarcado de Constantinopla permanecía como centro del helenismo, en su triple función religiosa, cultural y social, cumpliendo una función mediadora —transicional si se quiere— entre el Imperio bizantino (o, mejor dicho, de lo que había quedado de él en el siglo xv) y el largo período de la época otomana hasta los primeros pasos del moderno estado nacional griego. El desarrollo de este helenismo de los griegos otomanos pasaría luego a manos de la Ilustración fanariota, que se abrió paso casi medio siglo después de los contactos entre Tubinga y Constantinopla. La conservación del patrimonio bizantino, de la *memoria* de la desaparecida grandeza de Bizancio (bien reflejada, como se ha dicho, en el libro primero de la *Turcograecia*), por parte del *millet-i Rûm* en el complejo marco socio-religioso del imperio de los sultanes, se caracterizó por el cuidado y mantenimiento de la tradición, la antigua incluida, por los intentos para acceder, por diversas vías, a la teología occidental, incluida naturalmente la Reforma. Todos esos procesos no se entienden sin tener en cuenta la función ejercida por el Patriarcado de Constantinopla. A este respecto, la magistral monografía de sir Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, sigue siendo una guía esencial para comprender globalmente la función de la Iglesia oriental en todos los órdenes, especialmente de aquellos que se hayan en la base de la configuración de la moderna nación neogriega. La función desempeñada por la Gran Iglesia de Constantinopla en este punto sigue constituyendo todavía hoy, quizás más que en otros, un elemento clave en el contexto de las discusiones actuales.

Johannes NIEHOFF-PANAGIOTIDIS
Universidad Libre de Berlín