

# *Ortodoxia y pensamiento moderno. Cuestiones de historia política, intelectual y religiosa en los Balcanes de los siglos XVII-XIX*

ANTONIO BRAVO GARCÍA

«Todo el fondo está en el equívoco —¡confusión profunda!— de “Logos”, que para un griego siempre le suena a la vez a Razón y a Verbo. En una interpretación de las palabras de San Pablo, que ponen como razón de toda ciencia a Cristo (*Colos*, 2, 8 y 10), tenemos una muestra de cómo, a poco esfuerzo, un griego moderno puede sentir aun de cerca sublimes equívocos más o menos platónicos. Siempre vivo el espíritu bizantino, caro a los griegos de ahora. Y siempre el sentido tradicional que enlaza lo bizantino y lo clásico, Sócrates y San Pablo, sin renacimiento y sin corte, río que llega sin paso subterráneo hasta hoy.»

*Antonio Tovar*

Al hilo de su consideración de la historia griega en el período comprendido entre los años 1750 y 1850, C. Th. Dimarás ha afirmado que, antes de estas fechas tomadas por él como límites de su estudio, *fue precisamente la Iglesia Ortodoxa griega la que se comportó como un auténtico obstáculo para que la población llegase a interesarse por la Antigüedad pagana*. De todas maneras —como reconoce Dimarás, consciente de que, siendo una «Iglesia cautiva» a manos de los turcos, la necesidad de comunicarse directamente con sus fieles era vital—, la Ortodoxia se volcó en una labor de educación mediante la que procuró conservar los lazos de unión con una época en que la iglesia había sido libre, lazos florecidos ya en la tardía Antigüedad y representados muy especialmente por la lengua griega (la κοινή sobre todo), herencia preciosa que debía ser conservada<sup>1</sup>. De esta forma, pues, entre otros resultados, lo que la iglesia ortodoxa fue buscando y en

---

<sup>1</sup> La noción de que la lengua, el griego en este caso, es un aglutinante de un pueblo, una marca de su unidad, y de que ha sido la iglesia la que la ha salvaguardado sigue viva entre los griegos. Mencionemos a título de ejemplo un texto escrito por Gregorio Zalikoglou, autor de un dicciona-

buena parte consiguió fue frenar con su unidad interna la progresiva influencia de las iglesias occidentales, que pugnaban por introducirse entre las poblaciones griegas sojuzgadas por los Otomanos <sup>2</sup>; con el tiempo, además, la educación que propugnaba, aunque impartida básicamente por religiosos, acabó extendiéndose a ámbitos algo diferentes, con los problemas que esto habría de presentar. En lo que toca a aspectos sociales, como es bien sabido igualmente, en el seno de esta misma población griega sometida algunos grupos consiguieron una posición no sólo importante por su riqueza sino también merced a su poder político dentro de los límites que el sultán fijaba; los llamados fanariotas <sup>3</sup>, casi una casta, alcanzaron por ejemplo en los siglos xvii y xviii un poder extraordinario debido a sus conocimientos de lenguas, a sus contactos con Occidente, a su riqueza y al reconocimiento que las autoridades turcas les fueron otorgando. Iglesia y fanariotas, o lo que es lo mismo, minoría poderosa enraizada realmente o no en la vieja capital del Imperio bizantino <sup>4</sup> y patriarcado ecuménico, trabajaron en común —muy en especial en materia de apoyo a la educación—, de forma que,

---

rio francés-griego publicado en París en 1809 (recogido en R. Clogg [ed.]: *The Movement for Greek Independence, 1770-1821. A Collection of Documents*, Londres, 1976, pp. 81-82), donde se afirma que el griego es «el único tesoro ancestral» que a los griegos les queda, el «único lazo natural» que les une más allá de la religión (compartida por muchos pueblos) y más allá incluso de la raza, ya que los descendientes de griegos que, en Asia, África y Sicilia, han perdido la lengua griega no pueden gloriarse verdaderamente de sus ilustres antepasados. No se trata tanto de que los griegos que viven en el Imperio otomano practiquen la religión musulmana (tampoco Temístocles conocía el *Evangelio* por otro lado), cuanto que éstos no hablan ya griego. Nosotros, continúa el texto traducido por Clogg, «owe indeed the preservation of the language to the maternal guardianship of our blameless Church, but the language has guarded the nation; while the nation preserves the Church [...]».

<sup>2</sup> Mucho sobre la política religiosa seguida por la iglesia ortodoxa y sus relaciones con católicos y protestantes puede encontrarse en el estudio ya clásico de St. Runciman: *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, 1968 (hay reimpr.); véase además, entre otras obras, G. Hering, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Wiesbaden 1968 y Ch. A. Frazee, *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire 1453-1927*, Cambridge, 1983.

<sup>3</sup> Una rica información sobre ellos se contiene en la obra colectiva *Symposium L'époque phanariote [...] 1970*, Salónica, 1974, pero son útiles todavía los datos contenidos en la famosa obra de Nicolás Iorga: *Byzance après Byzance*, París, 1992 (es reimpr.); Runciman: *The Church*, pp. 360-384, y, como presentación, C. Mango: «The Phanariots and the Byzantine Tradition», en R. Clogg (ed.), *The Struggle for Independence. Essays to mark the 150th Anniversary of the Greek War of Independence*, Londres, 1973, pp. 41-66 (recogido en *idem*, *Byzantium and its Image. History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage*, Londres, 1984). Una bibliografía reciente e indicaciones de interés, especialmente para la cultura rumana medieval y moderna, puede encontrarse en A. Tabaki: «Byzance à travers les Lumières néohelléniques (début du xviii siècle-1830)», en K. Fiedelius (ed.), *Byzantium. Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies*, Copenhagen, 1996, pp. 318-335.

<sup>4</sup> «A fin d'élaborer un "pouvoir symbolique", les Phanariotes, de leur côté» —ha escrito Tabaki, *op. cit.*, p. 320, a este respecto— «ont voulu souligner leur appartenance, vraie ou imaginaire, aux grandes familles byzantines survécues à la chute de l'Empire»: «this corps of families» —afirma por su parte C. S. Calian: «The Influence of the Byzantine Phanariots upon Romania (Wallachia and Moldavia) since 1453», en M. Berza y E. Stanescu (eds.), *Actes du XIVe Congrès*

sin exageración, bien puede decirse que una de las finalidades fundamentales de esta colaboración fue la de elevar el nivel cultural de los griegos del Imperio otomano. No deja de ser un tanto irónico, por otra parte —se ha llegado a advertir—, que la mayor influencia griega sobre el gobierno otomano se haya dado precisamente en la segunda mitad del siglo XVIII, en la que los ricos y poderosos fanariotas, como príncipes e «incansables recaudadores de impuestos», según escribe K. Fledelius<sup>5</sup>, dominaron los principados rumanos (Valaquia y Moldavia) que se encontraban bajo dominio indirecto de la Sublime Puerta. De todas formas, es innegable que, junto a esa mano de hierro para la hacienda, también su labor de mecenas e impulsores de la cultura y la educación ha de ser destacada como ya se ha anticipado; en opinión de Dimarás, «la casta de los fanariotas durante este período constituyó la expresión por excelencia de grupos sociales que, en la cima de su poder, manifestaron generosidad y magnanimidad, ofreciendo a los menos afortunados en protección, su asistencia financiera y algo de su educación»<sup>6</sup>. Hay que decir, sin embargo, que las relaciones de estos fanariotas con los que Dimarás denomina «los menos afortunados» a mediados del siglo XVIII no fueron especialmente buenas; pese a los indudables beneficios educativos recibidos gracias a sus protectores, las diferencias económicas y de poder que existían entre pueblo y clase superior por así decirlo llevaron a una situación difícil que tiene su reflejo también en el progresivo divorcio, por razones algo diferentes, entre fanariotas e iglesia. Poco a poco, la enseñanza empezó a gravitar entonces sobre ámbitos distintos como veremos y la publicación de libros se amplió igualmente a temas que hasta aquellas fechas no se habían tratado. En lo que toca más directamente a ese *extremismo religioso bizantino y postbizantino* y a su *evidente rechazo tanto de la cultura griega antigua como de los avances de la ciencia moderna*, tema que aquí nos interesa y cuestión señalada por Dimarás en el trabajo citado pero también por otros muchos estudiosos, creemos que podría ser útil precisar algunos puntos en las páginas que siguen, aceptadas de manera más que amistosa por los editores de este volumen dedicado a la memoria de un viejo amigo: el profesor Pedro Peira.

Remontémonos a la antigüedad para comenzar. Fueron los bizantinos plenamente conscientes de que las dos fuentes principales de su cultura eran la grie-

*International des Études byzantines. Bucarest, 1971*, II, Bucarest, 1975, p. 509— «claimed a high Byzantine ancestry. They built homes in the Phanar quarter of Constantinople, in order to be close to the Patriarchal buildings and enhance their control upon the affairs of the Patriarch and his court». Notemos aquí que, entre los griegos que aspiraban a conseguir poder en los principados, escribe H. B. Oprisan: «Les princes phanariotes et l'eupéanisation des Roumains», *Balkan Studies*, 31, 1990, p. 114, «soit-disants princes, de généalogie fictive, se trouvaient beaucoup de Valaques et de Moldaves, justifiant leurs prétentions par leurs "descendance princière" (Os de Domm en roumain)».

<sup>5</sup> «Byzantium and the West, 1204-1996: An European Perspective», en Fledelius (ed.), *Byzantium. Identity, Image*, p. 380.

<sup>6</sup> «Grecce, 1750-1850», en K. J. Dover (ed.), *Perceptions of the Ancient Greeks*, Oxford-Cambridge, 1992, p. 206.

ga y la cristiana; para ellos, la primera consistía en lo que llegaba de fuera (τὸ θύραθεν) mientras que la segunda era más bien lo propio (τὰ ἡμέτερα) <sup>7</sup>, lo que debían al magisterio cristiano, es decir, lo fundamental. Se trataba en definitiva de una herencia común que hizo que los textos abundasen, por poner un ejemplo, tanto en citas de Homero como en las de los *Salmos*, yuxtapuestas en muchas ocasiones. Sin embargo, como es bien sabido también, ese delicado equilibrio, al que tanto contribuyeron los Padres capadocios en el siglo IV al dar forma a una verdadera filosofía cristiana basada no poco en el pensamiento griego <sup>8</sup>, en muchas ocasiones se rompió. Ya desde antiguo los ambientes ascéticos dieron en despreciar en no pocas ocasiones la educación libresca, la cultura griega, y propugnaron, si puede decirse así, la creación de una contracultura dentro de la greco-cristiana; el monacato primitivo <sup>9</sup>, es decir, las comunidades de eremitas, viene a ser un movimiento en cierto modo aliterario en cuanto que, con cierta frecuencia, rechazó la cultura eclesiástica de su tiempo y la dirección intelectualista que ésta eligió. No es que los libros brillen por su ausencia en este ambiente ni que la *Biblia* deje de estar presente; lo que sucede es que, por ejemplo, en el caso temprano de un san Antonio, comienza éste ya a servirse de aquélla pero únicamente como base de su experiencia monástica, dejando a un lado la tradición alejandrina de la exégesis alegórica. Cierto es que tenemos mil ejemplos de que los eremitas tenían libros y los usaban, pero no lo es menos que la postura intelectual del solitario del desierto, en resumidas cuentas, es la de una cierta ambigüedad o relativo rechazo de toda abstracción junto con un, en ocasiones, abierto repudio de la literatura profana e incluso, mucho más veladamente como era de esperar, de la Sagrada Escritura como algo no del todo útil o conveniente para la estricta *práctica* ascética. San Antonio, como es bien sabido, aunque era de buena familia no conocía el griego ni sabía leer ni escribir y, además, en la *vita* que de él escribió Atanasio, se lanza varias veces a refutar el pensamiento filosófico heleno de una manera, como era natural, un tanto tópica. En fin, no es necesario detenernos más en el hecho incontrovertible de que la cultura greco-cristiana, ya en sus etapas protobizantinas, muestra un repudio característico hacia buena parte de la herencia griega antigua <sup>10</sup>; más tarde, en el siglo XI,

<sup>7</sup> R. Browning: «The Continuity of Hellenism in the Byzantine World: Appearance or Reality?», en T. Winnifrith y P. Murray (eds.), *Greece Old and New*, Londres, 1983, p. 123 (recogido en *idem*, *History, Language and Literature in the Byzantine World*, Northampton, 1989); véase también D. M. Nicol: *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium*, Cambridge, 1979, pp. 31-65.

<sup>8</sup> Un tratamiento excelente de esta cuestión encontrará el lector en J. Pelikan: *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, N. Haven/Londres, 1993.

<sup>9</sup> Una puesta al día sobre el monacato oriental encontrará el lector en P. Maraval: *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, París, 1997, pp. 249-274.

<sup>10</sup> De todo ello hemos escrito con cierta detención en «Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación», en P. Bádenas, A. Bravo e I. Pérez Martín (eds.), *Ἐπίγειος*

Miguel Psello, un conocido escritor bizantino, será acusado de ser platonista en vez de cristiano y, todavía más tarde, los hesicastas —un movimiento espiritual muy importante—, en el siglo XIV, condenarán a todos aquellos que prosigan los estudios clásicos más allá de una instrucción elemental. Como final, la quema de las obras del filósofo Pletón, ordenada por Jorge Gennadio Escolario (ca. 1405-1472), amigo del filósofo y patriarca nombrado por los turcos, será un testimonio más de esta corriente de ideas contrarias al pensamiento antiguo que no ha dejado de fluir a lo largo de todo el Imperio. Ya que la crisis de la sociedad griega de la última época no podía resolverse con una simple ojeada romántica a su herencia cultural, ha escrito Robert Browning <sup>11</sup>, una revisión radical y una reelaboración de esta herencia urgía, de forma que fue Jorge Gemisto Pletón quien se atrevió a realizarla en la primera mitad del siglo XV; como es bien conocido, propuso este erudito famoso el establecimiento en el Peloponeso bizantino de un estado griego independiente y, más o menos, el abandono del cristianismo y la vuelta a las creencias filosóficas y religiosas de la Antigüedad, lo que no era sino el reconocimiento implícito de que el Imperio estaba agotado en el sentido exacto del término <sup>12</sup>.

Pese a esto, si bien parece que fueron pocos los seguidores de las ideas políticas pletónicas <sup>13</sup>, de lo que sí podemos estar seguros es de que, en lo tocante a las religiosas, las numerosas y hermosas iglesias de Mistrás, ciudad del Peloponeso residencia del filósofo bizantino, testimonian incluso hoy que nadie les hizo el más mínimo caso; la llamada de la fe ortodoxa era sin duda mucho más fuerte que cualquier otra exhortación a volver a las creencias de un pasado clásico irremisiblemente perdido. En un capítulo titulado muy adecuadamente «El fin del mundo», D. N. Nicol <sup>14</sup> ha pasado revista a las muchas paradojas en

---

οπαυός. *El monasterio bizantino, foco de poder, saber y asistencia (Actas de las XI Jornadas sobre Bizancio, Madrid 1995)*, Madrid, 1997, pp. 69-99, y en nuestro *Bizancio. Perfiles de un Imperio*, Madrid, 1997, cap. 4.

<sup>11</sup> «Greeks and Others from Antiquity to the Renaissance», en *History, Language and Literature*, p. 21.

<sup>12</sup> Remitimos como introducción al pensamiento de Pletón a F. L. Lisi y J. Signes: *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro, Pletón (Jorge Gemisto). Estudio preliminar, traducción y notas*, Madrid, 1995.

<sup>13</sup> «Greece [...] or rather the Peloponnese, since most of northern Greece was Turkish by 1400, was peopled by men who were directly descended from the ancient Hellenes. If anything was going to stem the Turkish tide» —afirma D. M. Nicol: *Byzantium and Greece (Inaugural Lecture in the Koraës Chair of Modern Greek and Byzantine History, Language and Literature, at University of London King's College, 1971)*, Londres, 1971, p. 18 (recogido en *idem, Studies in Late Byzantine History and Prosopography*, Londres, 1986)— «it would be a revival of the Hellenic spirit, fostered and organized in Mistra. The chief exponent of this rather bizarre notion was the Byzantine scholar George Gemistos Plethon [...] The new Hellenism was to be promoted by men who, he had persuaded himself, were of pure Hellenic stock»; sin embargo, como el mismo Nicol nota, *ibid.*, p. 19, n. 45, en la sátira de Mazaris: *Bajada a los infiernos*, la población del Peloponeso contemporáneo es descrita en términos muy diferentes. En Mistrás, en torno a 1415, se listan como habitantes lacedemonios, italianos, peloponesios, esclavinios (o sea, eslavos), ilirios, egipcios y judíos.

<sup>14</sup> *Church and Society*, pp. 98-130.

que la sociedad bizantina de los últimos tiempos se refugió y sobre sus contradicciones y complejos de culpabilidad ante la derrota frente a los turcos se ha escrito por extenso<sup>15</sup>. Destaca en esta última época, en cierto modo, la agudización de lo que Cyril Mango<sup>16</sup> ha denominado «bizantinismo mesiánico», es decir, la fidelidad a ultranza, una vez perdido el Imperio, a los principios de la llamada *ortodoxia política*<sup>17</sup> vigentes durante mil años. Lo único que cabía hacer entonces y por los siglos de los siglos —esperando la nueva llegada de Cristo (παρουσία)— era mantener sin contaminar la fe ortodoxa, defender lo definido en los siete concilios ecuménicos contra los católicos (y luego contra los luteranos o calvinistas) y, finalmente —y con esto llegamos por fin al asunto que nos interesa en estas páginas—, incluso contra los embates de la ciencia, la masonería, la filosofía francesa y otras modernidades, amén, por supuesto, de contra la posible influencia de los propios clásicos griegos siempre, en cierto modo, bajo sospecha como acabamos de ver. Nos recuerda Mango a este propósito que, en 1797, la Academia Patriarcal se encargó de refutar las teorías de Nicolás Copérnico<sup>18</sup>, lo que no es, entre otras cosas, sino una prueba de su general desdén para con las ciencias<sup>19</sup>. Esta reacción de la iglesia ortodoxa

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, C. J. Turner: «Pages from Late Byzantine Philosophy of History», *BZ*, 57, 1964, pp. 346-373.

<sup>16</sup> «Byzantinism and Romantic Hellenism», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 28, 1965, p. 35 (recogido en *idem*, *Byzantium and its Image. History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage*, Londres, 1984).

<sup>17</sup> Denominada así por H.-G. Beck: *Il millennio bizantino*, tr. it., Roma, 1981, que, bajo ese título, estudia en las pp. 117-147 la concepción teológica del poder político en Bizancio, esta denominación ha sido aceptada por doquier.

<sup>18</sup> Véase S. Makraios: *Τρόπων εκ της ελληνικής πανοπλίας κατά των οπαδών του κοπερνίκου εν τρισί διαλόγοις*, Viena, 1797.

<sup>19</sup> Remite Mango: «Byzantinism», p. 35, n. 26, para esta cita, a D. Thereianos: *Ἀδοκίμωντος Κοραΐς*, I, Trieste, 1889, p. 42. En M. I. Gedeon: *Κανονικαὶ διατάξεις*, Constantinopla, 1888, p. 281, según señala también Mango, puede consultarse la encíclica del patriarca Neófito (1793) donde, junto a herejes de la antigüedad como Basilides o bien Anaximandro, Tales y Orfeo, el patriarca arremete contra los nuevos herejes: *τοὺς Βολταίρους λεγόμεν, καὶ φρανκμαζόνας, καὶ Ροσοῦς* [= Rousseau] *καὶ Σπινόζας*. Fue en 1768 cuando Eugenio Vulgaris, en Leipzig, se encargó de publicar las primeras traducciones griegas de Voltaire a las que siguieron obras de Locke, Descartes, Newton, Rousseau y otros: «the liberal principles of western European thought found eager audiences in all the cities where there were Greek communities —in Paris, Vienna, Budapest, Venice, Rome, Bucharest, Jassy, Odessa, Moscow, St. Petersburg and in Constantinople itself. The church and its aristocratic patrons» —concluye Nicol: «Greece and Byzantium», en *Greece and Byzantium (The Twelfth Stephen J. Brademas, Sr. Lectures)*, Brookline, Mass., 1983, p. 7 (recogido en *idem*, *Studies in Late Byzantine History*)— «reacted swiftly to this dangerous development». Recordemos que ya en 1777 la lectura de Voltaire había sido condenada por el patriarcado, pero no se nos olvide que, como siempre suele ocurrir, a esas condenas en defensa de la tradición y la doctrina cristiana, solían añadirseles intereses algo más bastardos. Por ejemplo, señala Zakythinos: *The Making of Modern Greece. From Byzantium to Independence*, Oxford, 1976, p. 171, que el patriarca Gregorio V criticó duramente a los franceses «regicidas y ateos», precisamente a aquella gente contra la que el «poderoso Imperio» (o sea, los otomanos) había declarado la guerra con toda justicia por sus ataques a Egipto. De la postura política y religiosa de este patriarca y de cómo debe ser entendida se hablará más adelante.

griega contra el pensamiento científico moderno se comprenderá mejor todavía si tomamos en consideración, como ha señalado V. N. Makrides<sup>20</sup>, ciertas implicaciones sociológicas. Desde este punto de vista, digamos en primer lugar, con el citado Makrides, que cualquier preocupación exagerada por mantener la tradición puede llevar a la progresiva absolutización del pasado y al desarrollo de fuertes tendencias «antiprogresivas» y, al mismo tiempo, también a la creación de estructuras sociales dirigidas contra todo tipo de innovación por pequeña que sea. Sabemos por ejemplo que, en el terreno de la argumentación teológica, Bizancio, a partir de la labor creadora de los Padres y algunos de sus continuadores, se estancó limitándose a seguir repitiendo sin el menor espíritu creativo la doctrina aprobada hacía siglos<sup>21</sup>; en el terreno de la ciencia en concreto, sabemos también que la visión griega postbizantina siguió basada monóticamente en el omnipresente Aristóteles cuya obra fue estudiada por Teófilo Korydaleo (1570-1646), director de la Academia Patriarcal de Constantinopla por deseo expreso del controvertido patriarca Cirilo Lúkaris (1572-1631). Fue este Korydaleo quien sistematizó el aristotelismo tardío, frecuentando por él en sus estudios realizados en Padua bajo el magisterio de Cesare Cremonini (1552-1631)<sup>22</sup> y, de otra parte,

<sup>20</sup> «Science and the Orthodox Church in 18th and early 19th Century Greece: Sociological Considerations», *Balkan Studies*, 29, 1988, p. 265.

<sup>21</sup> Ya C. Diehl: *Grandeza y servidumbre de Bizancio*, tr. esp., Madrid, 1963, p. 217, se sintió obligado a señalar esto con energía: «Lo mismo que la historia se relaciona estrechamente con el pasado clásico, la teología bizantina se halla dominada por el pasado cristiano. Después de un período de actividad creadora, en el que se deja sentir la inspiración de los Padres de la iglesia, pronto —desde mediados del siglo IX— el respeto a la tradición quitó a ese movimiento teológico toda originalidad y toda libertad de espíritu. Un teólogo del siglo XII hizo constar que los griegos eran en muchas cosas “los hombres más valientes, no se atrevían a apartarse de los principios establecidos por los Padres”. Otro, en el siglo XIV, explicaba que no había consignado en sus libros el fruto de sus investigaciones personales, sino únicamente lo que había aprendido con la lectura de los Padres y de los libros sagrados. Y, de igual modo, Juan Damasceno declaraba ya: “Yo no diré nada que salga de mí”. No había que preocuparse de pensar; bastaba apoyarse en la autoridad de los grandes teólogos antiguos, y para eso se fue restringiendo cada vez más el círculo de los que se invocaba y cuyo testimonio se reproducía». Véase modernamente sobre esta misma cuestión A. J. Sopko: «Patristic Methodology in Late Byzantium», en R. Beaton y Ch. Roueché (eds.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to D. M. Nicol on his Seventieth Birthday*, Londres, 1993, pp. 158-168.

<sup>22</sup> Una breve panorámica del aristotelismo en Padua puede encontrarse en A. Poppi: *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padua, 1970. La fidelidad a ultranza de Cremonini a la doctrina aristotélica es proverbial; fue este filósofo el que, como ha escrito Ch. B. Schmitt: *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Mass./Londres, 1983, p. 11, «refused to look through Galilei's remarkable telescope, being content to rely upon the words of Aristotle. He considered himself merely as an interpreter of the truth that had already been recorded by Aristotle. Once when replying to charges of heterodoxy by the Inquisition, he stated with admirable forthrightness and clarity just how he saw his role as a teacher of philosophy “I cannot, nor do I wish to retract my explanations of Aristotle, since I understand them to be as I interpret them and I am being paid to expound Aristotle insofar as I understand him...”». El camino trazado por Cremonini, escribe Schmitt más adelante (*ibid.*, p. 12), «led to the scholastic sterility of later centuries», lo que no es precisamente una buena carta de presentación para su alumno, el griego Korydaleo, alabado por algunos estudiosos tal vez un poco en exceso.

sabemos que sus enseñanzas en la capital del Imperio, pese a su conservadurismo, le llevaron a tener problemas con el propio patriarcado<sup>23</sup>. A pesar de que en Occidente, ya desde la Edad Media, afloraban por muy diversos motivos críticas a Aristóteles, el patriarcado ortodoxo no dudó en condenar en varios sínodos cualquier desviación del sistema aristotélico así como aprovechó, al mismo tiempo, para arremeter contra las «veleidades» consistentes en introducir en tierras griegas las ideas de Descartes o Malebranche (como es el caso de Metodio Anthrakitis, condenado en 1723), o las concepciones de Copérnico y Galileo. Si quisiéramos trazar una lista de las razones de esta oposición a los nuevos tiempos, nada mejor que traer aquí a colación las que, pormenorizadamente, comenta Makrides en su trabajo ya aludido; en primer lugar, digamos que la Ortodoxia temía las ideas que venían de Occidente porque, normalmente, estaban conectadas con concepciones del mundo consideradas «ateas»; así por ejemplo<sup>24</sup>, el patriarca Calínico III condenó el estudio de la Física ya que en ella se daban explicaciones empíricas y no metafísicas de los fenómenos naturales lo cual podía acabar siendo peligroso para la piedad y la fe. Del mismo modo, el patriarca Gregorio V, cuya muerte a manos de los turcos (22-4-1821) es bien conocida, manifestó en una encíclica de 1819 la inutilidad de estudiar álgebra, raíces cúbicas, logaritmos, proyecciones elípticas, la gravedad y otras cosas, «monstruosas» todas ellas.

En segundo lugar, dado que la «ciencia», por así decirlo, era entonces un producto occidental, la oposición a Occidente, creciente pese a todo desde 1204 (la cuarta cruzada) y tras la caída de Constantinopla (1453), llevó a mirar con malos ojos estos estudios venidos de fuera; en la *Didascalía patriarcal*<sup>25</sup> se hace hin-

<sup>23</sup> En general véase sobre él C. Tsourkas: *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, Salónica, 1967; para G. P. Henderson: *The Revival of Greek Thought, 1620-1830*, Edimburgo/Londres, 1971, p. 12, pese a ser un hombre de inteligencia e instrucción grande, no fue Korydaleo sin embargo un filósofo demasiado profundo ya que sus preocupaciones meramente pedagógicas le hicieron no ir demasiado lejos en su actividad filosófica: «he had» —escribe Henderson— «a mission to teach, to enlighten. His philosophy represented both a fresh beginning and a dead end». Una valoración de este personaje en nuestra lengua es el trabajo de J. Hurmuziadis: «Los comienzos de la enseñanza filosófica y del libre pensamiento en los Balcanes (Vida y obra de Teófilo Coridaléus)», *Bizantion-N. Hellas*, 3-4, 1972-1973, pp. 191-197. Para D. A. Zakythinos: *The Making*, p. 144, finalmente, la época de Korydaleo equivale a un «segundo renacimiento» que acabó dando origen sin solución de continuidad al equivalente griego de la «Ilustración».

<sup>24</sup> Makrides, *op. cit.*, p. 273, con la bibliografía pertinente.

<sup>25</sup> La *Didascalía* es un documento, un panfleto mejor dicho, publicado en Constantinopla en 1798 y firmado por el patriarca de Jerusalén Antimo aunque, según algunos, fue escrito por el patriarca de Constantinopla Gregorio V. En opinión de Zakythinos: *The Making*, p. 173, «It is more than probable that the author of this pamphlet was Athanasius of Paros (ca. 1723-1813), a much-travelled teacher and a controversial and pugnacious theologian and writer, to whom we owe a further work, hitherto unpublished, a rejoinder to the *Fraternal Instruction* of Korais». La obrilla de Korais citada es precisamente una réplica a la *Didascalía patriarcal* en la que se denuncia la turcofilia del autor de ésta y sus «irreligiosas y alocadas enseñanzas».

capié en que el Imperio otomano es un baluarte concedido a los griegos por Dios a fin de mantenerlos a salvo de las herejías que en Occidente triunfaban; quiere esto decir, claro es, que cualquier oposición al Turco suponía el riesgo de que la tradición ortodoxa se deteriorase merced a la invasión, una vez bajada la guardia, de los peligrosos productos intelectuales importados de Occidente<sup>26</sup>. No cabe duda además de que este panfleto, entre otras cosas, fue publicado para desacreditar el movimiento revolucionario capitaneado por Rigas Velesinlis (1757-1798), un tesalio que había trabajado como funcionario de la burocracia fanariota en los principados rumanos, movimiento que, por otro lado, fue abortado. Resumiendo el contenido de la *Didascalía*, S. D. Petmezaz<sup>27</sup> ha escrito que «the standard cosmological narration of History as the recurrent epiphany of the Divine Grace to counter the designs of Satan was repeated once again [en la *Didascalía*], with a new final act where the fallen Angel uses the false Liberty promised by the (diabolic) French Revolutionaries and Libertins in order to incite the Greek-Orthodox Christians in civil and social disobedience and thus lead them out of the road to Salvation in the eve of the Final Judgement. In this pamphlet» —concluye este investigador— «the standard Greek-Orthodox historical and cosmological narration is given for the last time». Cabe señalar, con Makrides igualmente, que algunas teorías «más o menos» modernas (heliocentrismo, pluralidad de mundos...) eran especialmente repudiadas y, por ello, la campaña desatada en su contra por la Ortodoxia fue virulenta, destacando entre otros ataques el representado por el *Τρόπαιον* de Sergio Makraios ya citado en nota, donde se pretendía refutar a Copérnico sirviéndose del correcto razonamiento innato entre los griegos (τοῦ ἐν ἡμῖν ἐμφύτου λόγου) que tanto les había llevado a destacar en los buenos tiempos. Nos conduce esto, en cuarto lugar, a plantear la oposición a la ciencia, un producto occidental ahora como se ha dicho, desde la perspectiva de una civilización cuya superioridad en estos ámbitos había ya dejado de existir; a este propósito Makrides ha escrito: «the remembrance of their glorious past undoubtedly has had a positive impact upon several Greeks, who evaluating it critically acknowledged the progress made by the Europeans. In their opinion, Greece had to follow the scientific path of Europe without totally rejecting its ancestors who first started purely scientific inquiries and opened the way for the

<sup>26</sup> Para este concreto aspecto véase R. Clogg: «The “Dhidaskalia Patriki” (1798): An Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda», *Middle Eastern Studies*, 5, 1969, pp. 87-115; recordemos que, en paralelo a su oposición ideológica a las amenazantes ideas revolucionarias que se extendían por Europa desde Francia, la *Didascalía* es una obrilla publicada precisamente en el año en que Napoleón se apodera de Egipto, parte del Imperio otomano, y ataca así a un sultán protector de la Ortodoxia en virtud de los designios de Dios.

<sup>27</sup> «The Formation of early Hellenic Nationalism and the special symbolic and material Interests of the new radical, republican Intelligentsia (ca. 1790-1830)», comunicación presentada en la *First European Social Science History Conference*, Noordwijkerhout, Netherlands, 1996 (versión en Internet).

Europeans»<sup>28</sup>. Sin embargo, para otros muchos griegos, la ciencia moderna era poco menos que un fraude que había que rebatir con la ayuda de la tradición. El atraso del Imperio otomano y las condiciones de vida no demasiado idóneas para el desarrollo de una cultura semejante a las más destacadas de Occidente hizo, finalmente, que, más que un interés por los descubrimientos científicos, siguiesen reinando en esta parte de Europa la superstición y el analfabetismo; la mayoría de la población griega, como sabemos, vivía en áreas rurales y su nivel económico era bajo. A todas estas razones podría añadirse que sólo una pequeña parte de los enseñantes era capaz de encontrar empleo en los puestos que ofrecían las nuevas escuelas ya que su preparación, en lo que tocaba a las nuevas ideas, no era desde luego la más adecuada; los maestros tradicionales, es decir, monjes y clérigos, apartados de estos nuevos derroteros de la cultura, se opusieron por lo tanto en buena medida a este desarrollo sirviéndose de acusaciones de todo tipo. Petmezas, de quien tomamos este argumento, afirma que «una violenta controversia a propósito del *curriculum* en las escuelas y, por supuesto, una casi evidente rivalidad en lo que tocaba a los sueldos que se pagaban a los profesores “modernos” estuvieron presentes de forma continua a lo largo del siglo XVIII».

En definitiva, salvo excepciones como los principados danubianos bajo el gobierno de los fanariotas (*recordemos las Academias de Iassy y Bucarest bien conectadas con la intelectualidad occidental*<sup>29</sup>), puede decirse que la ciencia moderna no logró abrirse camino del todo en la sociedad griega de la época y que, de acuerdo con lo que R. Clogg ha señalado, «the nascent Greek intelligentsia was never more than a minuscule percentage of the Greek population»<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Hay aquí para Makrides una especie de «rivalidad racial» entre griegos y «europeos» que afectó negativamente al desarrollo del pensamiento científico y que puede compararse a la famosa y vieja polémica entre «los antiguos y los modernos» (*op. cit.*, p. 278); resulta curioso que Zakythinos: *The Making*, p. 168, traiga a colación también esta bien conocida «Querelle» a propósito del enfrentamiento político del siglo XIX entre conservadores y liberales en Grecia.

<sup>29</sup> No olvidemos de otra parte que tanto los clásicos como los Padres de la Iglesia y la literatura bizantina se estudiaron también en estas academias; véase, en general, la información que nos ofrece A. Camariano-Cioran: *Les Académies princières de Bucarest et de Iassy et leurs professeurs*, Salónica, 1974; «de même, dans le contexte d'origine grecque» —escribe Tabaki, *op. cit.*, p. 321, remitiendo a un trabajo de O. Căcânci— «nous savons que la compagnie commerciale de Brasov contenait dans sa bibliothèque, fondée à des buts éducatifs, un bon nombre d'auteurs byzantins qui côtoyaient les auteurs classiques». Aunque con cierta discusión entre los especialistas, el año 1675 parece ser el de la fundación de la Academia de Bucarest, mientras que la de Iassy debió de ser fundada, según se cree, antes de 1660.

<sup>30</sup> «The Greek Mercantile Bourgeoisie: “Progressive” or “Reactionary”?», en *idem* (ed.), *Balkan Society in the Age of Greek Independence*, Londres, 1981, p. 96, citado por Makrides, *op. cit.*, p. 279; «that intelligentsia» —escribe D. Dakin: *The Greek Struggle for Independence, 1821-1833*, Berkeley, Los Ángeles, 1973, p. 23— «could hardly have exceeded two per cent of the population and among that two per cent a considerable proportion was antagonistic to the impieties of the West, preferring to remain within the traditional ideological structure». Véase también P. Mackridge: «Greek Intelligentsia, 1780-1830», en Clogg (ed.), *Balkan Society*, pp. 63-84.

De todos modos —hay que advertirlo—, tampoco conviene sobrevalorar la reacción que los principados danubianos tuvieron en un principio ante las nuevas influencias que les llegaban de Occidente ni considerar a los fanariotas como una extraordinaria élite intelectual; para Horia B. Oprisan —que ha escrito que los griegos intentaron llevar a cabo en Valaquia y Moldavia lo que habían intentado hacer en Italia tras la ruina del año 1453<sup>31</sup>— los resultados obtenidos en las tierras cabe el Danubio fueron al principio bastante descorazonadores. La cultura a nadie le interesaba, no había profesores ni bibliotecas y la actitud, en general, era de franca oposición a lo occidental. «Pour les Roumains, l'Europe n'existait pas.» —escribe Oprisan— «Pendant le XIVE, XVe, XVIe, XVIIe et XVIIIe siècle, les Roumains de la Valachie et de la Moldavie se sont enfermés dans un isolement farouche»; habían construido un muro que les librara de la influencia católica y del «papismo», de forma que puede decirse que la Ortodoxia fue «su gran enemigo, la causa moral y material de su retraso, de la estrechez de su espíritu y mentalidad». Un príncipe de Moldavia, Ioan Despot (1561-1563), fundó en Cotnari, cerca de Iassy, una Academia que no prosperó y fue destruida; otro, el príncipe Petru Cercel (1583-1585), que había pasado una temporada en París, fue acusado por los boyardos de herético, de papista interesado en cambiar las viejas costumbres por las modernidades que había visto en Francia. En su opinión, pues, «les princes animés de bonne volonté pour changer un peu l'aspect des Principautés ont trouvé devant eux un mur de bigotisme, de sottise, de méfiance et une opposition farouche de la part des boyards»; fueron sin embargo más tarde los griegos, los fanariotas, los que cambiaron esta situación «europeizando» las tierras rumanas aunque no sin ciertas exageraciones, criticables a ojos de los historiadores. Sin embargo, tampoco los fanariotas han merecido una alabanza unánime por su contribución a la cultura y educación de sus contemporáneos. Es necesario recordar que la investigación moderna les ha considerado tanto como integrantes de una «clase feudal», como miembros de una «naciente burguesía» o incluso como simples burócratas (adinerados y con poder, eso sí) del Imperio otomano, muy diferentes en su inmensa mayoría de los diligentes comerciantes contemporáneos. A lo que se ha dicho ya de su frecuente deseo de crearse un rancio abolengo (que era una manifiesta falsedad casi siempre<sup>32</sup>), puede añadirse de otro lado la crítica feroz que pesa sobre su actuación como gobernantes de los principados<sup>33</sup>, crítica que tiene que ver fundamentalmente con el origen de sus fortunas y ha sido formulada desde antiguo básicamente por los historiadores no griegos. Fue sin duda su posición en la administración, sus contactos, lo que les

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 112.

<sup>32</sup> A lo ya dicho, añadamos que la obra de E. R. Rangavis: *Le livre d'or de la noblesse phanariote*, Atenas, 1892 (2.<sup>a</sup> ed. 1904), el «Gotha» de la nobleza del Fanar, muestra a las claras a los estudiosos que, en palabras de Mango: «The Phanariots», p. 44, «the claim to aristocratic Byzantine ancestry is a myth that the Phanariot themselves strove to propagate».

<sup>33</sup> Mango: «The Phanariots», pp. 43 y ss.

dio la posibilidad de enriquecerse y no su cargo concreto; pero a la vez esta riqueza les permitió hacerse imprescindibles para el patriarcado, al que prestaron dinero en no pocas ocasiones, y colaborar además en la educación del pueblo griego mediante su contribución a la creación de escuelas como ya se ha señalado. Ahora bien, la verdad es que no parece muy adecuado tampoco exagerar ni el interés por la cultura de los fanariotas en general ni el nivel que alcanzó su propia producción literaria o filosófica<sup>34</sup>. Mango, siguiendo a otros estudiosos, ha señalado finalmente que ni siquiera cabe hablar de un espíritu nacionalista en ellos que ayudase de manera decisiva a la causa de la independencia griega. «No creo yo» —ha escrito este autor— «que haya existido nunca un plan maestro entre los fanariotas» con vistas a arreglar la «cuestión de Oriente»; «estoy seguro» —prosigue— de que «some Phanariots became infected with liberal ideas, and that a few of them even won the crowns of “ethno-martyrdom”. But if we are to draw a conclusion, it is that the Phanariots, not by virtue of their descent, but by virtue of their position in the Ottoman Empire, the sources of their wealth, and their close identification with the Church, represented a Byzantine tradition that was basically anti-national». Estas cuestiones sin embargo, como es opinión general, requieren un estudio más cuidadoso del que hasta ahora han tenido.

Pero continuemos con nuestro tema principal; hacia 1790 el patriarcado tenía en Constantinopla unas prensas propias de donde irradiaban numerosos panfletos, a veces en un lenguaje bastante violento, encaminados a criticar a los filósofos y científicos del Oeste de Europa. «Las enseñanzas de estos nuevos libertarios», según escribió un patriarca —y tomamos la cita de Nicol<sup>35</sup>— «son hostiles a la Sagrada Escritura y a la enseñanza apostólica [...] y deberíamos odiarlas como maniobras del Diablo, siempre alerta para destruir espiritualmente a los Cristianos». Fue en los años noventa de este mismo siglo —y esta vez Nicol remite a un excelente estudio de D. A. Zakyrtinos<sup>36</sup>— cuando «the Patriarch of Constantinople issued a series of encyclicals warning the faithful against “the wily snares of unrest and rebellion” being propagated by the French» y en 1798 se publicó la ya mencionada *Didaskalia Patriké*<sup>37</sup>. De algunas de las ideas que en esta obra encontramos —precisamente de las que se refieren al

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 50-54, con argumentos objetivos. El *Sobre los deberes* (Περὶ καθήκόντων) de Nicolás Mavrocordato (Bucarest, 1719) tiene poco de original e interesante según Mango y a Henderson, *op. cit.*, pp. 22-23, tampoco le merece mucha estima: «his method» —escribe este último— «is undialectical, and since he raises few problems (in the sense of conceptual difficulties), what he has to say is almost void of philosophical interest. His work, though systematic in a sense, is a product of earnestness rather than critical study». Las obras históricas de Alejandro Mavrocordato nada tienen que ver con la erudición renacentista que era de esperar y otros escritos de fanariotas han sufrido igualmente severas críticas.

<sup>35</sup> «Greece and Byzantium», p. 8.

<sup>36</sup> *The Making*, pp. 170 y ss.; las encíclicas contra las nuevas ideas comienzan a ser publicadas en 1777 (por el patriarca Sofronio II); no hay que olvidar que existen también panfletos a favor de éstas.

<sup>37</sup> «Our Lord raised out of nothing this mighty Empire of the Ottomans, in the place of our Roman Empire which had begun, in some ways, to deviate from the beliefs of the Orthodox

emperador y su poder que viene de Dios, una mera continuación de la vieja «Kaiseridee» ya vigente en época de Constantino I el Grande gracias en buena parte a los escritos de su biógrafo Eusebio de Cesarea—, hay que decir aquí tres cosas. En primer lugar, insistir en que se trata de una concepción típicamente bizantina o, si se quiere, greco-cristiana con influjos orientales; en segundo lugar, recordar que esta especie de «bizantinismo mesiánico», del que habla Mango —es decir, la esperanza en una futura restauración del Imperio bizantino—, adquirió también en el siglo XIX las connotaciones que le dio la llamada «Gran Idea», o sea, el sueño de incorporar al reino de Grecia tanto Constantinopla como aquellas partes del Imperio otomano con grandes asentamientos griegos; efectivamente, herencia de las ideas imperiales bizantinas, esta «Gran Idea» (Μεγάλη ἰδέα) bien conocida de todos, para este último investigador, no fue otra cosa que «messianic Byzantinism in new dress. The change of costume [...] was of crucial importance: for whereas Byzantinism had had a religious foundation and made little distinction between nationalities provided they were Orthodox, the Great Idea was nationalistic. But the objectives» —concluye Mango— «were the same, and furthermore the Great Idea, too, was deeply messianic»<sup>38</sup>. Conviene hacer una breve alusión, en tercer lugar, a una cuestión muy discutida; que el patriarca de Constantinopla aceptase inicialmente tras la caída de la ciudad el encargo del sultán de ser «etnarca» (*millet basi*) de los súbditos cristianos del Imperio otomano, con lo que esto significaba de aumento en la cuota de autoridad civil que hasta entonces el cargo de patriarca había tenido<sup>39</sup>, es algo que está implícito ya en la temprana aceptación, por parte de la iglesia, del emperador y del estado como instituciones divinas en época de Constantino el Grande. Al aceptar —no hablaremos aquí de otros aspectos de la

---

faith; and He exalted the Ottoman Empire higher than any other kingdom so as to show without doubt that it came into being by divine will and not by the power of man, and to assure all the faithful that in this way» —éste es el tenor de la *Didascalia* de 1798 cuya traducción, que tomamos de Nicol, «Greece and Byzantium», p. 8, es recogida de C. Koumariou: «The Contribution of the Intelligentsia towards the Greek Independence Movement, 1798-1821», en Clogg (ed.), *The Struggle*, pp. 56-64— «he deigned to effect a great mystery, namely the salvation of His chosen people».

<sup>38</sup> «Byzantinism», p. 40; «no one» —prosigue Mango explicando este carácter mesiánico de la Μεγάλη ἰδέα— «bothered to think clearly how it could be achieved, what would happen after its realization, by what means the Greater Greece could stretch as far as Trebizond without including most of Turkey, or what would be done to the Turkish population which was in a majority in those parts. Here, too» —concluye Mango— «we perceive the heritage of Byzantinism: for the Turks were not part of the divine dispensation. Perhaps they could be locked up, like Gog and Magog, behind the Caspian Gates». Pero incluso con una nueva presentación, señala este mismo investigador, la Gran Idea tenía más que ver con Constantinopla, Santa Sofía y el Patriarcado Ecu­ménico que con la Atenas de Pericles.

<sup>39</sup> Dejamos aquí de lado la idea de Runciman: *The Church*, varias veces repetida a lo largo de la segunda parte de este libro, de que fue la aceptación del patriarcado de las responsabilidades políticas y jurídicas bajo los turcos lo que llevó a esta institución a la más grande e inaudita de las corrupciones. Son muchas las pruebas, bien conocidas por otra parte, que este afamado bizantinista aporta sobre esta cuestión.

complicada «ortodoxia política» ya aludida—, la iglesia no hacía sino reconocer que el poder político venía directamente de Dios. Sin embargo —y la observación es esta vez de Ph. Sherrard<sup>40</sup>— lo que realmente complicó las cosas, sobre todo en relación con el discutido comportamiento del patriarca Gregorio V y su oposición al levantamiento griego contra el sultán (el llamado «protector de la Ortodoxia») es el hecho de que el propio patriarca tenía ahora un poder civil importante del que antes no había dispuesto, de forma que no solo era jefe espiritual sino también autoridad secular de los cristianos del Imperio. Significaba esto en pocas palabras, a ojos de Sherrard, que cualquier intento por parte de estos últimos de ir contra el gobierno otomano se oponía además al poder secular del patriarca; al condenar la Guerra de Independencia griega, al excomulgar a quienes tuviesen parte en ella (4-4-1821) y, todavía más, al negarse más adelante a reconocer la constitución eclesiástica que se promulgó en el nuevo estado griego (23-7-1833), la Ortodoxia, representada por diversos patriarcas, no hizo otra cosa, como Sherrard afirma<sup>41</sup>, que actuar «dentro de la perspectiva bizantina tradicional»<sup>42</sup>, y, pese a que su propia posición haya podido verse comprometida o confundida por la existencia de una autoridad política concedida a los patriarcas en su calidad de «etnarcas», su actuación encaja perfectamente dentro del sistema de relaciones iglesia/estado elaborado en los primeros tiempos del Imperio bizantino. Resulta curioso comprobar que, para este mismo investigador, fueron los reformadores, acaudillados por el regente Georg von Maurer, el redactor de la nueva constitución eclesiástica griega en 1833, quienes actuaron desde una perspectiva «no bizantina y básicamente protestante»; efectivamente, Von Maurer era un protestante alemán que había vivido un tiempo en la Francia napoleónica y sus ayudantes griegos, además, no podían ocultar sus simpatías por las profundas críticas a Bizancio que Adamantios Korais (1748-1833) había ido sembrando durante años. Por supuesto, no se trataba en principio simplemente de una condena del derecho de un pueblo a rebelarse contra sus conquistadores; el problema no era ese. Sherrard, como ya han hecho otros estudiosos en diferentes campos, se limita a intentar explicar la postura del patriarcado desde las propias concepciones políticas y religiosas (o sociales y psicológicas) que animaban a éste; en este mismo sentido el lector puede consultar, por ejemplo, el trabajo de

<sup>40</sup> «Church, State and the Greek War of Independence», en R. Clogg (ed.), *The Struggle*, p. 190.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>42</sup> El «discurso ideológico» de los prelados ortodoxos, señala Petmezaz, se caracterizó por la predicación de la sumisión, es decir, la legitimación del Imperio otomano «as an expedient of the Divine Providence and a instrument in the Economy of Salvation, which was a fundamental part of ecclesiastical narration on History and its meaning». No se para sin embargo a considerar este autor —cuyo interesante estudio se mueve en el terreno sociológico más bien— las raíces de este modo de pensar que nos retrotraen a la «ortodoxia política» del primer Bizancio según Sherrard señala.

B. Petrà<sup>43</sup> en torno a las verdaderas razones de principio que movieron a Marcos Eugénico a adoptar una postura inamovible en contra de la cláusula latina del *Filioque* en el concilio de Florencia<sup>44</sup> o, sin ir más lejos, el de Basilio N. Makrides sobre el rechazo a la ciencia y el pensamiento occidental, cuyas conclusiones recogemos en estas mismas páginas. Es del todo cierto que las raíces de la nueva Grecia que comenzó a surgir en 1821 (así como las actitudes que a ella se oponían, según acabamos de mostrar) estaban firmemente hundidas en las tradiciones ortodoxas bizantinas —que tenían que ver, como dice Mango, más con Constantinopla que con las Atenas de Pericles— ya que, como se ha señalado justamente<sup>45</sup>, para la gran mayoría de griegos de aquélla época la herencia griega antigua fue un libro cerrado, «an irrelevant and foreign abstraction»; cierto que la gente, por mor de los nuevos tiempos y de la revolución, cambió sus nombres tradicionales bizantinos por los de los antiguos héroes y que sacó a relucir modelos, citas, costumbres o vestimentas de la Antigüedad, pero la verdad es que, al decir de Nicol, los iconos estaban más vivos que las estatuas de Leónidas o Epaminondas, y las narraciones sobre la caída de Constantinopla parecían infinitamente más reales que las referidas a la Guerra de Troya. Por todo ello cabe decir que la «Gran idea» no buscaba únicamente la liberación de Grecia, parte fundamental y obvia de todo programa basado en reinstaurar un antiguo ideario helénico, sino también —y no como fin secundario— el restablecimiento del Imperio bizantino<sup>46</sup>. He aquí pues, una dualidad de motivos que, para

<sup>43</sup> «KATA TO PHRONEMA TON PATERON: La coerenza teologica di Marco d'Efeso al Concilio di Firenze», en P. Viti (ed.), *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi (Firenze, nov.-dic. 1989)*, Florencia, 1994, pp. 873-900.

<sup>44</sup> Para Marcos Eugénico, la razón primordial para oponerse al añadido latino al Credo era precisamente que nada, ni siquiera una coma, podía añadirse a un documento como aquél. Que hubiera cierto acuerdo en el valor real de la cláusula latina en nada cambiaba el punto de partida anteriormente expuesto. Ni una coma podía cambiarse.

<sup>45</sup> Nicol: «Byzantium and Greece», p. 20.

<sup>46</sup> A propósito de esta idea, D. Berindei: «Princes Phanariotes des Principautés roumaines: Une forme de résurrection de Byzance?», *ByzForsch*, 22, 1996, p. 84, ha manifestado claramente que el sistema fanariota, aunque no consiguió hacer revivir el Imperio, sí que se aprovechó de su experiencia y de las viejas tradiciones para preparar un más modesto objetivo en los estados griego y rumano modernos. Un excelente resumen de lo que cada uno esperaba por su parte del futuro político en los tiempos que precedieron a la guerra por la independencia (partidarios de un universalismo neobizantino, de la idea nacional, de una nación griega multirracial y universalista, etc.), puede verse en Zakythinis: *The Making*, pp. 140-179 (cap. VIII: «Political Trends and the Clash of Ideas»). Karsten Fledelius: «Byzantium and the West», p. 383, por su parte, afirma que los griegos bajo el Imperio otomano estaban divididos en ortodoxos tradicionalistas (leales al sultán por las razones ya expuestas), ortodoxos reformadores (que querían cambiar el viejo orden y, por ello, o bien miraban hacia la transformación de la propia Ortodoxia o soñaban con una intervención rusa) y, finalmente, aquellos griegos, «los neo-helenos», que no veían sino un acercamiento a las ideas de Occidente que habría de cambiar todo. El pueblo griego, por lo tanto —y ésta es la conclusión que debemos tener en cuenta—, no estaba organizado homogéneamente en cuanto a sus concepciones político-religiosas y la pesada influencia de la «ortodoxia política» bizantina seguía

algunos investigadores<sup>47</sup>, da también razón de la doble herencia del pueblo griego moderno; el legado bizantino, por lo tanto, no es menos importante que el de la antigua Grecia a la hora de definir a los griegos modernos como europeos ya que aquél les une a una cultura y una religión que ellos transmitieron y compartieron la mayoría de los pueblos no griegos de la Europa del Este durante la Edad Media<sup>48</sup>. Por si esto fuera poco, sabemos que muchos siglos después de la caída de Constantinopla el así llamado «bizantinismo mesiánico» seguía vivo de otras muchas maneras, en oráculos, apocalipsis, leyendas y supersticiones por todos los Balcanes, como Clogg se ha encargado de mostrar de una manera sintética.

Dejemos estas digresiones; en resumidas cuentas, para algunos investigadores (Dimarás y Nicol entre ellos), en paralelo con lo que nos muestra esa atmósfera tradicionalista a ultranza, exageradamente religiosa en suma, que hemos venido describiendo, puede decirse que *la iglesia ortodoxa fue un obstáculo para que la población llegase a interesarse seriamente por la Antigüedad pagana o por la ciencia moderna* y que, al mismo tiempo, hay que reconocer que *no existe evidencia alguna de que los griegos, en los años que siguieron a la caída de Constantinopla, hayan sentido verdaderamente alguna afinidad con los griegos de la Antigüedad o hayan querido releer sus obras*. Respecto de esto último hay que recordar que los comentarios que N. Oikonomides ha dedicado al nivel cultural y a la situación psicológica de los ciudadanos del Imperio inmediatamente tras la toma de la capital no permiten afirmar que hubiera la menor disposición a proseguir los escarceos retóricos y casi humanísticos que nos es dado ver en algunos eruditos del llamado renacimiento paleólogo. Efectivamente, para Oikonomides —y a ello hemos hecho alusión ya en un par de trabajos<sup>49</sup>— no parecen faltar textos bizantinos de la época en los que, tal como ocurre en Italia, podemos tropezarnos con una búsqueda de lo específicamente «humano» que hay en la persona, con una utilización del elemento cómico, con un interés por un renacimiento de la comedia; también en Bizancio aparecen las historias divertidas que recuerdan a las *facezie* italianas o españolas y los eruditos rivalizan en escribir textos que no desentonan mucho de las *invettive* que podemos ver en la Italia del siglo xv, cosa bien diferente de la producción literaria típica del medievo. Un autor de tales textos —la atribución no es segura— parece ser Juan

---

viva en cierto sentido y actuando en diversos frentes: tanto alimentaba la fidelidad al «nuevo» protector de la Ortodoxia, el sultán, por un lado, como nutría con su colorido casi utópico, milenarista —conservado en multitud de profecías y narraciones populares como ha mostrado Richard Clogg: «The Byzantine Legacy in the Modern Greek World: The Megali Idea», en L. Clucas (ed.), *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, Boulder, Colorado, 1988, pp. 253-282—, los nuevos derroteros de la Gran Idea. Los mimbres que habían servido para realizar tan peligroso cesto, donde todo cabía, venían de muy lejos pues.

<sup>47</sup> Véase también Nicol: «Greece and Byzantium», pp. 14-15.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>49</sup> «Bizancio y el Renacimiento», en F. L. Lisi y Bereterbide *et al.* (eds.), *Didáctica del griego y de la cultura clásica*, Madrid, 1996, pp. 127-144, y *Bizancio. Perfiles de un Imperio*, cap. 8.

Argyrópulo<sup>50</sup>, el conocido helenista bizantino que, entre 1456-1471, ocupó la cátedra de filosofía griega en el *studium* florentino; de todas formas, el propio Oikonomides se apresura a notar que estos textos divertidos, textos que dan una nueva orientación a la imitación de los antiguos y que están muy próximos a los producidos en Italia por las mismas épocas, escasean. Para él —y por eso traemos a colación el testimonio de su interesante estudio<sup>51</sup>—, tras la toma de Constantinopla, el clima espiritual de la sociedad bizantina era totalmente opuesto a esta «ἀρχαιομονία»<sup>52</sup> casi intrascendente y, a veces, decididamente pagana y, en la atmósfera austera de los monasterios ortodoxos, donde el nivel intelectual había caído en picado, los monjes se interesaron especialmente por dejar de lado toda aproximación al mundo de los latinos e incluso al de los clásicos griegos. En esta atmósfera de incultura y antagonismo religioso —y también de culpabilidad como se ha dicho— una literatura de tipo «humanista» tenía muy pocas posibilidades de copiarse, es decir, de sobrevivir. La situación era claramente de crisis y los tiempos no estaban para tales fruslerías; la Iglesia de otra parte, como ya se ha visto, prolongaría por siglos su vigilancia sobre todas las novedades que vinieran del Oeste sin perder de vista lo que no aceptaba de los viejos clásicos. Está bien claro por tanto que el verdadero conocimiento, entonces y antaño, tanto en el siglo xv como en el iv y aún antes, igual que en los siglos xviii y xix, era para la Ortodoxia un producto de la gracia y la revelación y ni Euclides, Tolomeo, Sócrates o Aristóteles —esto es lo que escribió Palamás en el siglo xiv—, sabían nada de estas cosas. «Conocer a Dios en la verdad es inmensamente más grande que toda la filosofía de los griegos»<sup>53</sup>, así opinaba la máxima autoridad del palamismo (sin duda un movimiento cumbre de espiritualidad, orgullo de la civilización bizantina y universal), y, además, la prevención de la iglesia ortodoxa ante el pensamiento moderno no cedía en intensidad a la que ella misma había sentido hacia la filosofía o el conocimiento profano en

<sup>50</sup> Sp. Lampros: Ἀργυροπούλεια, Atenas, 1910, ha editado sus obras y P. Canivet-N. Oikonomides: «La comédie de Katablattas. Invective byzantine du xve s. Édition, traduction et commentaire», *Δίπτυχα* 3, 1982-1983, pp. 5-97, le han atribuido esta obra.

<sup>51</sup> «Ἡ Ἀναγήνηση καὶ τὸ Βυζάντιο», en VV.AA., *Byzantium and Europe. First International Byzantine Conference (Delphi, 1985)*, Atenas, 1987, pp. 247-253.

<sup>52</sup> En la «comedia de Katablattas», por ejemplo, son muchas las alusiones aristofánicas: véase recientemente, con precisiones al respecto, R. Kassel: «Aristophanisches in einer byzantinischen Invektive des 15. Jahrhunderts», *BZ*, 84-85, 1991-1992, pp. 341-342; en este mismo número de la *BZ*, H. Hunger: «Anagrammatismos-Paragrammatismos. Das Spiel mit den Buchstaben», p. 7, nos recuerda un juego verbal de la «comedia» en cuestión que, entre otros, contribuye a darle ese aire de sátira feroz y desenfadada: «Der Katablattas in der kürzlich aufgefundenen Satire wird als Skatablattas mit Fäkalien in Verbindung gebracht».

<sup>53</sup> *Capita*, PG 150, col. 1137; véase en general Nicol: «The Byzantine Church and Hellenic Learning in the Fourteenth Century», en G. J. Cuming (ed.), *Studies in Church History*, 5, Leiden, 1969, pp. 23-57 (recogido en Nicol: *Byzantium: its Ecclesiastical History and Relations with the Western World, Collected Studies, Londrex, 1972*) y, en particular, Nicol: «Greece and Byzantium», p. 4.

general desde antiguo salvo notables excepciones. Su vigilancia sobre lo que las prensas griegas publicaban fue constante y, por lo que sabemos, mientras que a principios del siglo xvii el patriarca Cirilo Lúkaris, en Constantinopla, no parece haber conseguido publicar nada con una nueva maquinaria importada de Londres pero destruida poco después por los Jenízaros y los Jesuitas <sup>54</sup>, este mismo siglo un poco más tarde y el xviii fueron testigos sin embargo, en tierras rumanas, en los principados de Valaquia y Moldavia, y también en Venecia, de una brillante producción bibliográfica. De ella, por supuesto, la mayor parte eran libros religiosos o litúrgicos aunque, a principios del siglo xviii, algunas prensas comenzaron a publicar traducciones de obras occidentales, no siempre bien vistas por la censura. Del total de la producción del siglo xvii en concreto, es decir de 1.521 libros, 956 (o sea, en torno al 60%) —así lo ha estudiado C. Koumariou <sup>55</sup>—, eran obras religiosas; sin embargo, el 40% restante no contenían como podría haberse pensado, las obras de Homero, Platón, Aristóteles y otros clásicos sino un tipo de literatura mucho menos elevada o mucho más moderna; por ejemplo, de las fábulas de Esopo se publicaron 20 ediciones, del *Erotócrito* aparecieron 7, y la *novela de Alejandro* vio la luz en 6 ediciones <sup>56</sup>. El verdadero cambio sin embargo, como subrayan Dimarás y otros acertadamente, tuvo lugar a finales del siglo xviii <sup>57</sup>, cuando se crearon escuelas en Ioánnina, Quíos, Esmirna y otras ciudades, muchas veces con la ayuda económica de ricos personajes, como los hermanos Zosimades en Ioánnina; fue entonces, en opinión de Nicol, cuando «un cierto sentimiento de aprecio por el glorioso pasado de la antigua Grecia comenzó a propagarse de forma deliberada». Entonces fue también cuando la literatura de la antigua Grecia empezó a despertar de su

<sup>54</sup> Véase G. A. Hadjiantoniou: *Protestant Patriarch. The Life of Cyril Lucaris*, Richmond, Virginia, 1961, pp. 78-90, y Runciman: *The Church*, pp. 272-273.

<sup>55</sup> «The Contribution of the Intelligentsia towards the Greek Independence Movement, 1798-1821», en Clogg (ed.), *The Struggle*, pp. 70-71.

<sup>56</sup> Debe tener en cuenta el lector que los estudios realizados acerca de las lecturas de los bizantinos muestran —de forma en cierto modo paralela a lo que acabamos de decir— que, entre los libros dejados en herencia por diversos individuos en diferentes épocas y los catalogados en diversas bibliotecas, son los autores clásicos los que brillan por su ausencia; véase como muestra, con la bibliografía pertinente, J. Bompaire: «Les catalogues de livres-manuscrits d'époque byzantine (xie-xve siècles)», en la obra colectiva *Byzance et les slaves. Mélanges Ivan Dujević*, París, 1979, pp. 59-81.

<sup>57</sup> «If figures of publications are a guide to the ideas circulating among the literate classes (if indeed all that was published was widely read), then there was during the century preceding the Greek revolution some considerable movement towards secular thought. Between 1700 and 1730» —afirma por su parte Douglas Dakin, *op. cit.*, p. 23, sirviéndose de los cálculos realizados por Dimarás: *La Grèce au temps des Lumières*, Ginebra, 1969, p. 104 — «out of 228 publications in Greek, 180 were concerned with traditional religious matters. By the decade 1780-1790 the position has changed: publications on religious themes numbered 157, on secular themes 153. Between 1790 and 1800 out of a total of 320 only 128 were works of piety or on theological themes. Increasingly from 1780 onwards scientific and philosophical works figure among the secular publications, which nevertheless remained predominately literary».

letargo vestida esta vez con vestiduras griegas modernas. En definitiva pues, aunque esta actitud extremista de la Ortodoxia (que se hace notar como es sabido ya en tiempos del Imperio bizantino) explique un tanto la actitud de un Korais frente a Bizancio<sup>58</sup>, hemos de decir ahora, en descargo de la iglesia bizantina, que, para algunos estudiosos, la determinación de ésta con vistas a eliminar o, al menos, ignorar la memoria de la antigua Helenidad nunca tuvo realmente demasiada importancia: en palabras de Antonio Garzya<sup>59</sup>, lo que aquí hemos descrito con respecto a aquélla no fue sino una tendencia secundaria, no irrelevante desde luego, pero siempre marginal, más o menos igual que los movimientos místicos y monásticos.

De otra parte, con referencia a la postura de la iglesia ortodoxa postbizantina, nos resta decir para terminar sólo dos cosas; en primer lugar, que su conducta en poco difiere de la católica al rehuir con virulencia todos los avances modernos de la ciencia y la filosofía<sup>60</sup>. Efectivamente, el bien conocido caso de Galileo y su enfrentamiento con el papado puede servir como ilustración de nuestro aserto; por otro lado, la aceptación fue también condicionada por el nivel cultural de quienes, viviendo durante siglos ellos y sus antecesores instalados en sus creencias, debieron ir adaptándose poco a poco a las nuevas ideas. En este sentido, baste con recordar en tierras italianas la extraña cosmología de Menocchio, el molinero nacido en Montereale (Friuli) en 1532, cuyo proceso inquisitorial fue estudiado por C. Ginzburg<sup>61</sup>, para darse cuenta del caos que la lectura de unos

<sup>58</sup> Véase Zakythinis: «Le monde de Byzance dans la pensée historique de l'Europe à partir du XVII<sup>e</sup> siècle: Le point de vue des Épigones», *JÖBG*, 15, 1966, pp. 92-94 (recogido en *idem*, *Byzance: État-Société-Économie*, Londres, 1973). La Ilustración europea, representada en lo que nos atañe por Voltaire, Montesquieu y Gibbon, no ha dudado en lanzar dicerios contra el Imperio bizantino lo que, al fin y a la postre, ha acabado por influir en la valoración que los propios griegos han hecho de su Edad Media; véase, entre otros muchos trabajos, A. Guillou: «Le monde de Byzance dans la pensée historique de l'Europe: Le siècle des lumières», *JÖBG*, 15, 1966, pp. 27-39 [recogido en *idem*, *Culture et société en Italie byzantine (VIe-XIe s.)*, Londres, 1978], y las reflexiones de P. M. Kitromilides: *Tradition, Enlightenment and Revolution. Ideological Change in 18th and 19th Century Greece*, Cambridge, Mass., 1978, pp. 95 y ss.; para un cambio de actitud es interesante el trabajo de Tabaki ya citado.

<sup>59</sup> «Byzantium», en Dover (ed.), *Perceptions of the Ancient Greeks*, p. 40; para este investigador, autor de otro estudio muy interesante sobre estas cuestiones, «Visages de l'Hellénisme dans le monde byzantin (IVe-XI<sup>e</sup> siècle)», *Byzantion*, 55, 1985, pp. 463-482, no es en los contados extremismos concretos de la polémica antihelénica bizantina donde «the active and fruitful presence of the ancient Greek heritage in Byzantium is to be seen» (*ibid.*, p. 41).

<sup>60</sup> La oposición entre pensamiento teológico y filosófico o científico es casi tan vieja como la Humanidad; a manuales un tanto trasnochados como el de A. D. White: *Historia de la lucha entre la ciencia y la teología*, tr. esp., Madrid s.a. (se trata de una publicación de la «Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia» de la editorial La España Moderna [la ed. original es de Nueva York, 1896]) habría que añadir, por ejemplo, J. H. Brooke: *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge, 1991, con una visión mucho más moderna y atractiva.

<sup>61</sup> *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, tr. esp., Barcelona, 1981.

cuantos libros, sin necesidad de que éstos fuesen de abstrusas teorías sobre mecánica celeste, podía producir en una mente poco formada en filosofía y ciencias. Por lo que se refiere a España, la recepción del heliocentrismo —un punto concreto de esta nueva ciencia— no dejó de toparse tampoco con serias dificultades y aquél tardó bastante en ser aceptado por completo. «El estado cultural del siglo XVI» —ha escrito F. Garrote Pérez<sup>62</sup>— «era eminentemente medieval y la cosmología estaba sin renovar, como se deduce de los comentarios de Villalobos al segundo libro de Plinio. Para Villalobos, como para el resto de los pensadores, el concepto general del mundo es tal como lo expone doña Oliva Sabuco de Nantes de Barrera en los siguientes términos: “Pues imagine (señor Veronio) un huevo de avestruz, grande, redondo, con tres claras y once cáscaras. En este huevo la yema pequeña redonda es la tierra, y la primera clara pequeña que la cerca es el agua (que todo lo cerca), y la segunda clara mayor es el aire y la tercera, muy más mayor, es el fuego. La primera cáscara es el primer cielo, y la segunda es el segundo cielo, etc.; y estos cuatro elementos son la materia de todas las cosas de este mundo, y de esta manera toman sus varias formas todos los mixtos que tienen los cuerpos...”». Una opinión como ésta —prosigue Garrote Pérez— «supone que aún no se había admitido el heliocentrismo y se seguía con fidelidad el viejo sistema de Tolomeo. Por esta razón, no puede sorprendernos encontrar a hombres ilustres del siglo XVI como Luis de León, Luis de Granada y hasta el científico Valles, aceptando que la tierra estaba estacionada, suspendida en el espacio». La polémica fue grande entre los partidarios del heliocentrismo y geocentrismo, cosa que se pone de manifiesto en los estatutos de la Universidad de Salamanca de 1561, figurando juntos los sistemas de Tolomeo y Copérnico, y también en 1615, año en que encontramos una descripción geocéntrica del universo en los siguientes términos: «Y la tierra, que en su punto se declina, / el Sumo Hacedor dejó suspensa / en el aire sutil sin movimiento, y en la mitad del mundo hizo asiento»<sup>63</sup>. Otros muchos ejemplos provenientes de otras naciones europeas podrían traerse aquí a colación. En segundo lugar, por lo que toca al despego de los clásicos profanos que la iglesia ortodoxa postbizantina mostró, hemos de decir que esta actitud es testimonio de que, al menos para ella y para buena parte de los que con sus doctrinas comulgaban, una descendencia directa de la cultura de su época a partir de la Antigüedad —cuestión que apasionó a los griegos en tiempos de Korais— era materia más que

<sup>62</sup> *Naturaleza y pensamiento en España en los siglos XVI y XVII*, Salamanca, 1981, p. 19.

<sup>63</sup> Son versos del doctor Alonso de Acevedo: *La creación del mundo* (BAE 19), Madrid, 1948, p. 174; tanto de López de Villalobos como de Sabuco y Valles habla A. Prieto: *La prosa española del siglo XVI*, I, Madrid, 1986, *passim*, con las indicaciones bibliográficas pertinentes. Sobre sus opiniones (su conservadurismo científico en algún caso, sus elogios de la «experiencia» y su despego del magisterio de los *auctores* en otro; en definitiva, sobre la ambigüedad de muchas de sus actitudes intelectuales, típicas del Renacimiento español) hemos escrito en «Aristóteles en la España del siglo XVI. Alcance y variedad de su influencia [I]», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4, 1997, pp. 203-249.

opinable, aunque esto no quita que todo lo que parecía aprovechable de aquella cultura fuese aprovechado en su momento. En relación, para terminar, con la educación, cultura y producción de libros en la Grecia de principios del siglo XIX —una información que complementa las cifras ya expuestas en estas páginas a propósito de épocas anteriores—, el estudio de H. Angelomatis-Tsougarakis<sup>64</sup>, que se apoya en documentadas investigaciones<sup>65</sup> con vistas a colocar en sus justos límites los numerosos testimonios negativos de los viajeros ingleses que arribaron a tierras griegas<sup>66</sup>, resulta de mucho interés y a él remitimos al lector.

---

<sup>64</sup> *The Eve of the Greek Revival. British Travellers Perceptions of Early Nineteenth-Century Greece*, Londres/Nueva York, 1990, pp. 118-145.

<sup>65</sup> Mencionemos, entre otros, L. Droulia: «Les Foyers de culture en Grèce pendant la domination ottomane: le cas des bibliothèques», en *Le livre dans les sociétés pré-industrielles. Actes du Premier Colloque International du Centre de Recherches Néohelléniques*, Atenas, 1982, pp. 189-206.

<sup>66</sup> En lo que toca a las impresiones negativas de gran parte de éstos —un tema que no podemos tratar aquí—, baste mencionar que, como X. Kotzageorgi: «British Travellers in the Early Nineteenth Century on Greece and the Greeks», *Balkan Studies*, 33, 1992, p. 214, ha señalado, para los viajeros ingleses de principios del siglo XIX, dicho en pocas palabras, «Greece was its ancient monuments, the memories of its historical past, its ancient writers, and its glorious ancient forebears. Most of the travellers, who were frequently alumni of Oxford and Cambridge, were filled with nostalgia for the ancient world, and their prime motive for journeying to Greece was to indulge in their passion for things ancient, and frequently to purloin antiquities». Nada tiene de raro, por tanto, que la imagen que el país les ofrecía, pese a guiarse por las huellas de Estrabón, Pausanias o Plinio, les transmitiera un colorido y emoción bien distintos a los que aquella tierra, cuna de los mitos y los clásicos, les había producido durante sus años de lecturas.

\_\_\_\_\_