

## Observacions sobre la tradició literària i religiosa de la figura de Sant Jordi

Jordi Redondo  
GIRLC, Universitat de València

### 1. La tradició literària de Sant Jordi dins del seu context indoeuropeu

El nostre propòsit rau a traçar un esquema diacrònic que mostri l'abast de pregones arrels de la figura de Sant Jordi. En realitat, no farem cap nova aportació a l'hagiografia jordiana si hi reconeixem l'adaptació cristiana de l'heroi Perseu, la petja del qual s'ha estès per nombroses nacions arreu d'Europa, de l'Orient Pròxim, del Caucas i de l'Àfrica nordoriental (Watkins, 298, 364 i 447; Klapp, 21; per al Caucas, vegeu Peeters; per al Pròxim Orient, Astruc; Haddad; Frensd; per a l'Àfrica nordoriental, Six; Frensd; Browne). El mateix país d'origen del sant, que sembla haver estat Capadòcia i no pas Palestina, ens situa a un àmbit indoeuropeu. El mitema es troba, amb les variants pròpies de cada cas, encarnat pels personatges de Zeus i Tifó, Apol·lo i Pitó, Hèracles i Gerión, Thor i la serp, Sigfrid i el drac, Beowulf i el monstre, Indra i Vrtra, Trita i Visvarupa, i alguns altres. Per les similituds entre tots dos mites, al qui més s'assembla el de Jordi és al de Perseu i Andròmeda.<sup>1</sup> No es pot dir, per tant, que la figura del sant sigui una creació cristiana, ans al contrari.

El text del mite de Perseu segons la *Biblioteca* d'Apol·lodor és el següent:<sup>2</sup>

De la llavor de Posidó va infantar aquests que hem dit. I doncs, Perses es posava de bell nou en camí així que va ficar dins del seu sarró el cap de Medusa, alhora que les Gorgones, alçant-se d'immediat del llit, perseguien Perseu, però no pogueren veure'l a causa del seu capell, puix que per l'efecte del seu poder quedava ocult. I així que va arribar a Etiòpia, de la qual era rei Cefeu, va trobar que la seua filla Andròmeda estava oferida com a pastura a una bèstia marina, perquè Cassièpea, l'esposa de Cefeu, s'havia barallat amb les Nereides per la seua bellesa, i fins i tot es va vantar de superar-les a totes; arran d'això, les Nereides varen entrar en una gran còlera, per la qual cosa Posidó, que amb elles compartia l'enfurismament, va enviar contra la terra una onada gegant i un monstre. Tan bon punt Ammó va anunciar el deslliurament d'aquella perdició, sempre que la filla de Cassièpea, Andròmeda, fos oferida a la bèstia com a pastura, Cefeu ho va dur a terme forçat pels etiòps, per la qual cosa va encadenar la seua filla a una roca. En veure-la Perseu, i enamorant-se'n de seguida, va prometre a Cefeu de matar el monstre si es disposava a atorgar-li la filla com a esposa, un cop sana i salva. Un cop que els juraments hagueren estat presos sota aquestes condicions, tot emboscant-se va matar el monstre i va deslliurar Andròmeda. I encara que contra ell conspirava Fineu, germà de Cefeu que havia estat promès el primer a Andròmeda, tan bon punt com es va adonar de la seua maquinació, bo i mostrant-li la Gorgona juntament amb els qui amb ell ordien la trama, el va petrificar a l'instant. I així que va arribar a Sèrifos, en fer-se càrrec de sa mare, que s'havia aixoplugat vora els altars al costat de Dictis arran de la violència de Polideuctes, tot presentant-se al palau reial, quan Polideuctes hagué

<sup>1</sup> Vegeu al respecte Politis. La narració més àmplia és la d'Ovidi, *Met.* IV 688-764, però des del punt de vista de la cerca mitològica sembla més adient de remetre'ns a Apol·lodor, *Bibl.* II 4, 3.

<sup>2</sup> Contra el que metodològicament resulta més adient, hem prescindit dels textos originals més assequibles –Apol·lodor, Pausànies, *Costumari català* d'Amades–, tot i que algunes referències temàtiques els incorporen. Totes les traduccions són pròpies.

convocat els seus homes de confiança va mostrar el cap de la Gorgona alhora que ell girava la cara; i en ells mirar-se-la, cadascun va quedar petrificat conservant la postura que casualment tenia. I així que va restablir Dictis com a rei de Sèrifos, va ofrenar a Hermes les sandàlies, el sarró i el capell, i el cap de la Gorgona a Atena. I doncs, Hermes al seu torn va ofrenar tot el que hem dit a les nimfes, mentre que Atena va col·locar el cap de la Gorgona al bell mig del seu escut, però per part d'alguns es conta que la Medusa fou escapçada a grat d'Atena, perquè diuen que la Gorgona va voler comparar-se amb ella en bellesa.<sup>3</sup>

Si analitzem les funcions que configuren el mite <sup>4</sup> en el mateix ordre en què hi apareixen, en comptarem les següents: 1) de seguida se'ns explica que una princesa és oferida en sacrifici a un monstre (Ἀνδρομέδαν παρακειμένην βορὰν θαλασσίῳ κήτει), 2) com a rescabament per una ofensa als déus en relació amb la tercera funció (Κασσιέπεια γὰρ ἡ Κηφέως γυνὴ Νηρηΐσιν ἤρισε περὶ κάλλους), 3) que Posidó va castigar amb una onada gegant i encara l'enviament del monstre (καὶ Ποσειδῶν αὐταῖς συνοργισθεὶς πλήμμυράν τε ἐπὶ τὴν χώραν ἔπεμψε καὶ κῆτος), 4) per bé que un oracle d'Ammó permetia de trobar el deslliurament de la plaga (Ἄμμωνος δὲ χρῆσαντος τὴν ἀπαλλαγὴν τῆς συμφορᾶς etc.); 5) l'heroi, enamorat de la princesa només veure-la, engrega una negociació amb son pare (ταύτην θεασάμενος ὁ Περσεύς καὶ ἐρασθεὶς ἀναιρήσειν ὑπέσχετο Κηφεῖ τὸ κῆτος, εἰ μέλλει σωθεῖσάν αὐτὴν αὐτῷ δώσειν γυναῖκα), 6) amb la felicitat conclusió de la qual Perseu aconsegueix el compromís adquirit, el que fa mitjançant un parany (ὑποστάς τὸ κῆτος ἔκτεινε καὶ τὴν Ἀνδρομέδαν ἔλυσεν); 7) el mite continua amb l'aparició d'un nou actor, l'antic promès de la princesa (ἐπιβουλεύοντος δὲ αὐτῷ Φινέως etc.), que l'heroi haurà d'eliminar també.

La causa que va motivar el càstig dels déus es relaciona amb l'esfera sexual, de bo i manera que la ingesta de la princesa és una clara substitució de la unió carnal, i més en concret del desflorament de la donzella. Pel que fa a l'origen del mite, es tracta d'una elaborada variant del motiu de l'heroi que occeix un drac, tan ben estudiat per Calvert Watkins (Watkins, 298, 364 i 447). Les innovacions giren al voltant del personatge de la donzella, de la qual depenen la mare, el pare i el promès, amb els consegüents itineraris dramàtics de la causa de l'arribada del monstre, de l'herència del regne, i de la revenja de l'heroi. Algunes parts del mite semblen haver conegut un rerefons pròxim-oriental vinculat a Cilícia, i més en concret la regió de Tarsos, segons que han apuntat Burkert i Bremmer (Burkert, 210, n. 26; Bremmer, 337). L'ús dels termes ἄρπη i κίβισις així ho evidenciaria, a més de nombrosos paral·lels a la mitologia sumèria, assíria i babilònia<sup>5</sup> que es corresponen principalment amb la variant del segon treball d'Hèracles, la mort de l'hidra de Lerna.<sup>6</sup> Tanmateix, el ja esmentat esplet de versions del nucli central del mite, el relatiu al motiu de l'heroi i el drac, asseguruen l'antiguitat de la matriu indoeuropea.

<sup>3</sup> Apol. *Bibl.* II 4, 3.

<sup>4</sup> Per a l'anàlisi estructural del mite, eficaç eina interpretativa d'acord amb el marc teòric exposat per Propp, cf. Ruiz Montero 1986, 1988.

<sup>5</sup> El personatge mític que encarna el paper d'heroi occididor de monstres és el déu Ninurta, cf. Penglase 42-44.

<sup>6</sup> L'hidra de Lerna és també un monstre que habita a les aigües d'un llac i que, com el drac de Sant Jordi, alenava una ferum mortífera, cf. Apol. *Bibl.* II 5, 2: δεῦτερον δὲ ἄθλον ἐπέταξεν αὐτῷ τὴν Λερναίαν ὕδραν κτείνειν· αὕτη δὲ ἐν τῷ τῆς Λέρνης ἔλει ἐκτραφεῖσα ἐξέβαινε εἰς τὸ πεδῖον καὶ τὰ τε βοσκήματα καὶ τὴν χώραν διέφθειρεν. εἶχε δὲ ἡ ὕδρα ὑπερμέγεθες σῶμα, κεφαλὰς ἔχον ἑννέα, τὰς μὲν ὀκτὼ θνητὰς, τὴν δὲ μέσην ἀθάνατον (com a segona prova li va encomanar de matar l'hidra de Lerna, que un cop pujada al marenys de Lerna sortia cap a la plana i delmava els ramats i el país (trad. J. Redondo).

Una versió folcloritzada del mite és aquesta que ens transmet l'historiador Pausànies, una font per al coneixement de la religió grega antiga que ja en altres ocasions ens ha subministrat materials de gran interès (Redondo 2013, 2015).

Quan va arribar a Itàlia diuen que per aquell temps va lluitar contra l'heroi. Aquest relat és com segueix: diuen que Odisseu, després de la presa de Troia, fou endut pels vents vagarejant sense rumb envers diverses ciutats d'Itàlia i Sicília, i que amb els seus vaixells va fer cap a Temesa; i que un dels mariners va forçar embriac una donzella, i que a compte d'aquest crim fou lapidat per la gent del país; i que Odisseu, que no va atorgar la més mínima importància a aquesta pèrdua, es va fer a la mar, però el dèmon de l'home lapidat no deixava passar cap ocasió d'assassinar de la mateixa manera els de Temesa i d'encaçar persones de tota edat, fins a ço que la Pítia en absolut no els permetia, arribats com eren davant d'ella des d'Itàlia, d'abandonar definitivament la ciutat, sinó que els hi va ordenar, així que haguessin delimitat un santuari, de construir en el seu honor un temple per a aplacar l'heroi, i que cada any li atorguessin com a esposa la més bella de les donzelles de Temesa; ells, aleshores, mentre portaven a compliment el que els hi havia estat manat pel déu no tenien cap mena de por per obra del dèmon, però Eutim –havia arribat a Temesa al temps en què es duia a terme aquesta tradició en honor del dèmon- s'assabenta per ells del que estava ocorreguent, i va tenir el coratge d'entrar al temple i en entrar de fixar els seus ulls en la donzella; quan la va veure, de bon començament va arribar a plànyer-se, però tot seguit a enamorar-se'n; la donzella, aleshores, li va jurar d'estar-se amb ell si la salvava, i Eutim va esperar ben disposat l'arribada del dèmon. I doncs, va vèncer al combat i l'heroi, com que havia estat foragitat del país, es fa fonedís submergint-se dins la mar, amb la qual cosa d'ara endavant Eutim gaudia d'un esposalles, i la gent del país de l'alliberament del dèmon. Això vaig sentir encara respecte d'Eutim, que havia arribat a una molt perllongada edat i que havia defugit un altre cop la mort, i que se n'havia anat d'una manera diferent de la dels mortals; i li ho vaig sentir a un home que navegava per afers comercials que Temesa era encara habitada al meu temps. Tot això ho vaig sentir, però ho sé per haver-ho trobat a una inscripció: era una reproducció d'una inscripció antiga. Hi havia el jovenet Síbaris, el riu Càlabre i la font Lice, i la ciutat de Temesa vora el santuari de l'heroi, i hi era un dèmon que Eutim va expulsar, negre de pell que era una esgarrifança, i d'un aspecte tot ell esporugidor com més ja era impossible, i com a roba duia una pell de llop: a la inscripció les lletres portaven el nom de Licas (trad. J. Redondo).<sup>7</sup>

Algunes de les característiques d'aquest text semblen preservar materials antics, i el més cridaner és precisament el que no hi és. No apareix Pegàs, com tampoc no apareixen personatges secundaris –Cassièpea,<sup>8</sup> Cefeü, Fineu- que tant contribueixen a l'enriquiment del mite de Perseu, mentre que d'altres –Eutim, la noia- semblen esvair-se. Roman, però, el doble element central, la lluita de l'heroi amb el monstre i el deslliurament de la noia.

<sup>7</sup> Paus. VI 6, 7-11.

<sup>8</sup> Segons la Suda el nom era equivalent al grec *καλλονή*, *bellesa*.

## 2. La llegenda del sant a la cultura medieval

Des de l'època medieval, Sant Jordi forma part del selecte grup dels catorze sants protectors, al costat de Santa Bàrbara, Santa Caterina i Santa Margarida, i de Sant Acaci, Sant Blai, Sant Ciríac, Sant Cristòfor, Sant Donís, Sant Eustaci, Sant Gil –l'únic que no fou martiritzat-, Sant Elm, Sant Pantaléo i Sant Vítold (Delehaye 1909, 45-76). Si haguéssim, doncs, d'aplicar al santoral cristià la teoria trifuncional, diríem que Jordi era un sant de la segona funció, com a sant guerrer –identificable també en aquest aspecte amb l'heroi Perseu-, exposat als patiments de la violència física i dedicat a la salvaguardia del poble de Crist. *Pace* Walter, el testimoniatge escrit més antic sobre el nostre sant es llegeix a una inscripció de Shaqqa, l'antiga Maximianòpolis,<sup>9</sup> datada el 323 –molt pocs anys posterior, doncs, al martiri de l'oficial romà Georgius durant les persecucions de Dioclecià-. Un parell de segles més tard datem el primer testimoniatge de la *Vida de Sant Jordi*, a un palimpsest procedent d'un volum amb textos de caire popular.<sup>10</sup> Diferents versions gregues d'una mateixa llegenda es daten entre els segles IX i XI (Krumbacher; Aufhauser 1911).

És veritat que en gran mesura el mite jordià s'ha vist afavorit, a Europa occidental, per l'extraordinària difusió d'una obra com la *Llegenda àuria* de Jaume de Voràgine.<sup>11</sup> Hi reconeixem tots els motius de l'antic mite:<sup>12</sup> el monstre que viu al fons d'un pou insondable, el carnatge que el monstre fa de tot aquell que troba al seu abast, la donzella hereva del tron que per l'atzar d'un sorteig es veu condemnada a l'apetit de la bèstia,<sup>13</sup> i finalment l'arribada de l'heroi guerrer que en occir el drac salva la noia i el reialme alhora. Perseu i Andròmeda, doncs, reviuenc encarnats en els personatges de Sant Jordi i la princesa. Tots aquests elements varen perviure mitjançant la tradició oral fins a ço que els interessos de la predicació van permetre d'incorporar-los al discurs de la religió cristiana, quan a partir del segle XIII les ordes mendicants varen reconfigurar els materials literaris del sermó.<sup>14</sup> En aquest sentit, i pel que fa a la configuració diguem-ne canònica, val a tenir present que l'afegitó del cavall a la representació iconogràfica del sant es documenta a partir del segle X. En canvi, a les versions occidental falten motius, tant literaris com iconogràfics, com el del noi que acompanya el sant, i que alguns han volgut interpretar mitjançant anàlisis més aviat forçades i, per tant, inversemblants.<sup>15</sup>

Tampoc no és Sant Jordi l'única adaptació del mític Perseu. Sant Marcel, per exemple, hi és un concurrent notable, per bé que circumscrit a una àrea cultural molt més reduïda (Le Goff).

Hi ha una teoria alternativa que hem de referir: segons Delehaye, que es basa tan sols en el nom del sant, Jordi hauria sigut també la continuació de la Demèter

<sup>9</sup> Antiga seu episcopal, Saccea estava sota l'advocació, precisament, de Sant Jordi.

<sup>10</sup> El descobriment es deu a Detlefsen. Vegeu també Canart; Grusková 79–80. Una edició del text es deu a Gamillscheg & Grusková eds.

<sup>11</sup> Cf. Graesse, von Nagy & de Nagy, Philippart, Coste 2011, 2014, Aragüés Aldaz.

<sup>12</sup> Cf. Boyer 27): (...) *I feel it could be useful to try to define a kind of typology of hagiography in the Middle Ages in order to underline the main features of a genre which, for the rest, is still living nowadays, at least in popular literature. In fact, the very structures of the genre have never been completely altered.* Els paràmetres que Boyer considera són els següents: el tractament dels plans espacial i temporal; la prosopografia de l'heroi; l'estructura del discurs biogràfic; i la relació entre aquest discurs i una determinada visió del món.

<sup>13</sup> En aquest punt el mite es creua amb el de la bella i la bèstia, que a la mitologia antiga es va configurar en època més aviat recent i ja dins de la cultura literària, amb els personatges de Polifem i Galatea.

<sup>14</sup> Welter.

<sup>15</sup> Enlart 248 i fig. 241, proposava que es tractava del donant; Clermont-Ganneau 393, n. 2, d'una dona; Aufhauser 1911, 166 hi veia un servidor del sant. La comparació amb nous materials literaris va proporcionar la solució, d'acord amb una llegenda –en tres variants- que explica com el sant va deslliurar un jove captiu que el va invocar, cf. Aufhauser 1913, 13-18. Vegeu una anàlisi detallada a Grotowski.

pre cristiana, en tant que protector dels pagesos.<sup>16</sup> Tanmateix, cal aclarir que Delehaye admetia com a explicació principal la que relacionava Sant Jordi amb un heroi guerrer.<sup>17</sup>

En termes generals, es pot concloure que la llegenda de Sant Jordi ha conegut una difusió molt més ampla del que ens diuen els seus testimoniatges literaris.<sup>18</sup> Davant d'aquest fet incontestable, resulta perillós en extrem adoptar una posició teòrica que redueixi el gruix de l'herència literària a la *Legenda aurea* de Jacopo di Varazze.<sup>19</sup> Afortunadament, un recent treball d'Anna Benvenuti ha establert amb claredat com de rica és la tradició literària. Els autors que han tractat el tema de la llegenda jordaniana configuren un nombre que impressiona, i on són immensa majoria els eclesiàstics cristians.<sup>20</sup> El conjunt d'aquesta tradició d'estudis afavoreix la identificació del sant amb un guerrer, que per tant dóna continuïtat a la figura de l'heroi del mite, el Perseu que mata el monstre i allibera la princesa.

### 3. El Sant Jordi de la tradició grega

A la tradició bizantina la figura del sant alterna una doble iconografia: d'una banda, se'l representa com a màrtir; de l'altra, com a guerrer. Ja a una icona del monestir de Santa Caterina, al Sinaí, la Marededéu és flanquejada per Sant Teodor i per Sant Jordi, aquest darrer cenyint espasa de guerrer (Constantinides); de l'Egipte copte prové la imatge del sant armat amb cuirassa i cenyint espasa (Clédat, 221). D'altres vegades veiem Jordi al costat de Sant Demetri, el centurió romà venerat a Tessalònica, sempre dins d'una art religiosa que va transcendir els límits estrictes de l'imperi per a estendre's per una àmplia extensió d'Europa i Àsia.<sup>21</sup> A la descripció dels protocols de la cort imperial, el Pseudo-Codinós ens dóna referència dels estendards amb les efigies de Demetri, Procopi i Teodor, a més del de Sant Jordi a cavall.<sup>22</sup> A la literatura, el tema jordià ha conegut una àmplia difusió, el que en fa un tòpic digne d'investigacions de

<sup>16</sup> Delehaye 1905, 194: (...) *C'est encore Déméter, la déesse de l'agriculture, qui se cache sous le nom du 'saint agriculteur', Γεώργιος*. Delehaye segueix aquí Petit de Julleville 492 i 498.

<sup>17</sup> Delehaye 1905, 194-195: *Ailleurs, saint George a remplacé Thésée ou Hercule; mais alors c'est comme dompteur des monstres qu'il s'est substitué au vainqueur du Minotaure ou au vainqueur de l'hydre de Lerne*. També aquí segueix Petit de Julleville 505-505.

<sup>18</sup> Gray 235 recorda com, tot i l'existència de nombroses festivitats en honor del sant, especialment el 23 d'Abril, no romanen evidències de la corresponent tradició literària.

<sup>19</sup> Així ho fa, per exemple, Loomis 118-119: *A few more legends are popular by hearsay, but their use in literature is generally less well known. First among these hagiographical productions is the legend of Saint George, the saint adopted by the English nation. (...) Europe, however, remembers George's legend in the form in which it appears in the Legenda aurea*. Sembla també exagerada l'opinió de Reames, segons el qual la renúncia de moltes dones dels segles XIV i XV a una consideració positiva de les relacions sexuals, bo i començant per la institució mateixa del matrimoni, era una conseqüència directa de la difusió de la *Legenda aurea*, cf. Reames 206-207.

<sup>20</sup> L'extensa nòmina dels autors cristians inclou Gregori de Tours a la seua *Historia Francorum*, Gregori Magne als seus *Diàlegs*, Beda el Venerable, els papes Silvestre, Gregori I i Lleó IV, la vida de l'arquebisbe Fruitós de Tarragona, entre molts d'altres.

<sup>21</sup> Vegeu, per exemple, Χατζηδάκης. Si consultem la notícia, d'abast evidentment limitat per les pèrdues escaigudes arran de les destruccions sofertes pel patrimoni grec –algunes encara coents–, referida per Gouma-Peterson comptarem fins a trenta-sis representacions de Sant Jordi, nombre seguit per les trenta-una de Sant Nicolau, mentre que a molta distància queden les sis dels Quaranta màrtirs, les quatre de Sant Demetri i les dues de Sant Pere, Sant Pau, Sant Esteve, Sant Basili, Sant Cosme i Sant Damià i Sant Savas. Val a dir, també, que aquestes representacions ens informen sobre les predileccions de les elits capaces de sufragar les icones, pintures, escultures, etc. Romanen ja d'entrada exclosos sants de gran devoció popular, però sense presència als cicles hagiogràfics, com ara Sant Minàs.

<sup>22</sup> Bekker (ed.) 48: ἄλλο σταυρὸς ἔχων εἰκόνας τῶν ἁγίων τεσσάρων μεγάλων μαρτύρων, Δημητρίου Προκοπίου καὶ Θεωδώρου, ἕτερον ἔχων τὸν ἅγιον Γεώργιον ἐφιππον, ἄλλο δρακόντειον, καὶ ἕτερον δὲ ἔχων τὴν τοῦ βασιλέως στήλην ἐφιππον.

gran abast, com la de Krumbacher.<sup>23</sup> Aquesta extensa i pregona influència de Sant Jordi ha fet pensar que es tractava d'una creació grega.<sup>24</sup>

La llegenda grega de Sant Jordi té a la tradició literària popular una versió diguem-ne canònica que es pot resseguir a partir de la versió de Corint arrellegada per Politis, i que diu el següent:

Ἄγιε μου Γιώργη μάρτυρα, πρῶτε μου καβελάρη,  
 ἄρματωμένος με σπαθὶ καὶ με χρυσὸ κοντάρι.  
 Στοιχείο μᾶς φανερώθηκε σ' ἓνα βαθὺ πηγάδι,  
 ἄνθρωποι τοῦ δειπνοῦσανε πάσα πρωὶ καὶ βράδου.  
 Μιὰ μέρα δὲν τοῦ πήγανε ἄνθρωπο νὰ δειπνήσει·  
 σταλιὰ νερὸ δὲν ἄφηκε τὸν κόσμον νὰ ποτίσει.  
 Καὶ τὰ μπουλέτα ρίζανε τίνος μέλλει νὰ πέσει.  
 Καὶ τὰ μπουλέτα ἐπέσανε εἰς τὴν βασιλοπούλα,  
 ὅπου τὴν εἶχε ὁ βασιλιάς μοναχὴ κι ἀκριβούλα  
 κι ὁ βασιλιάς ποὺ τ' ἄκουσε, πολὺ τοῦ βαρυφάνη·  
 χτυποῦσε τὸ κεφάλι του μ' ἓνα μαῦρο λιθάρι.  
 Κι εὐτὺς τὸ βῆμ' ἀνέβηκε καὶ εἶπε·  
 -πάρτε τὴ βασιλεία μου, τὴν κόρη μου ν' ἀφεῖσθε.  
 Καὶ ὁ λαὸς ἐφώναξε κατὰ τὸ βασιλέα·  
 -ἢ στέλνεις τὸ κορίτσι σου ἢ στέλνουμε κι ἐσένα.  
 Κι ἀμέσως ἐδιέταξε νὰ στολιστεῖ σὰ νύφη  
 γιὰ νὰ σταθεῖ τοῦ λιονταριοῦ πεσκέσι νὰ δειπνήσει.  
 Κι ἡ κόρ' ὅταν στολίζετο, ὅλα τὰ δέντρ' ἀνθοῦνε,  
 καὶ τὰ πουλάκια ἀπ' τὰ κλαδιὰ νὰ γλυκοκελαδοῦνε.  
 Καὶ τὸ πηγάδι διάβηκε, βλέπ' ἓναν καβαλάρη,  
 ἄρματωμένο με σπαθὶ καὶ με χρυσὸ κοντάρι.  
 -Γιὰ φεύγα, φεύγα, ἀφέντη μου, φεύγα ν' ἀπὸ τὰ μένα  
 νὰ μὴ σὲ φάει τὸ στοιχείο, ποὺ θὰ με φάει κι ἐμένα.  
 Ὀλίγη ν' ὥρα πέρασε καὶ τὸ πηγάδ' ἀφρίζει,  
 κι ὁ λιόντας ὄντα ν' ἔβγαινε τὰ δόντια τ' ἀκοντίζει.  
 -Γιὰ φεύγα, φεύγα, ἀφέντη μου, φεύγα ν' ἀπὸ τὰ μένα  
 νὰ μὴ σὲ φάει τὸ στοιχείο, ποὺ θὰ με φάει κι ἐμένα.  
 Τ' ἄλογο καβαλίκεψε καὶ τὸ κοντάρι βγάνει.  
 Μία τοῦ δίνει στὴν καρδιά καὶ ἄλλη μιὰ στὸ στόμα,  
 καὶ τ' ἄλογο περίπλεψε τὰ πισινὰ του ποδια.  
 -Γιὰ πές μου, πές μου, ἀφέντη μου, πῶς λένε τ' ὄνομά σου,  
 νὰ κάμει κι ὁ πατέρας μου καλὸ στὴν ἀφεντιά σου;  
 -ἂν κάμει κι ὁ πατέρας σου καλὸ στὴν ἀφεντιά μου,  
 ἄς βάλει γρίβο τ' ἄλογο κι Ἄι Γιώργη τ' ὄνομά μου.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Krumbacher fa una anàlisi comparativa de les versions siríaca, copta i àrab de la llegenda del sant, juntament amb altres materials hagiogràfics dels primers segles del cristianisme, que comprenen textos en grec, llatí, eslau eclesiàstic i armeni, que en realitat continua tota una tradició d'estudis, cf. Delehay 1909, 45-47. Vegeu també Aufhauser 1911. Estudis aplicats a la tradició grega *stricto sensu* són els de Πολίτης 1912-1913; Αλεξιάδη, Κατσαρός.

<sup>24</sup> Erhardt X: *Der heilige Georg ist, wenn auch über sein Person Dunkel herrscht, zweifellos aus einem griechischen oder gräzisierten Gebiet hervorgegangen, und Erzählungen über sein Leben und Leiden sind zuerst in griechischer Sprache verbreitert worden.*

<sup>25</sup> Ιωάννου (ed.) 56-58 (= Πολίτης 1912-1913, 230).

Aquesta versió popular no té res a veure amb la tradició literària estudiada per Krumbacher i Delehayé (Krumbacher; Delehayé 1909, 56-70) i on falten per complet els elements novel·lescos i folclòrics, per no esmentar els de caire sobrenatural d'origen indoeuropeu. Es tracta d'un conjunt de llegendes jordianes de caire divers i que sembla no remuntar més enllà de les primeries del segle XII.<sup>26</sup> Hi ha, però, un lligam textual escrit –sense, però, descartar-ne la incontestable tradició oral (Martini & Bassi, 205-212)-, i que està constituït per la narració següent:

Ἀκούσατε, ἀδελφοί, θαῦμα μέγα γενόμενον ὑπὸ τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου. εἰσερχομένου αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ταξειδίου εἰς τὴν ἰδίαν πατρίδα κατήντησεν εἰς τὰ μέρη τῆς πόλεως ὀνόματι Λασίας καὶ ἐξένευσεν εἰς τὴν λίμνην τῆς πόλεως ταύτης τοῦ ποτίσαι τὸν ἵππον αὐτοῦ. ἡ δὲ λίμνη αὕτη εἶχεν δράκοντα πανμεγέθη. Καὶ εὗρεν ἐκεῖ κόρην καθημένην καὶ κλαίουσαν. Καὶ λέγει αὐτὸν ἡ κόρη. 'θεωρῶ σε ὠραῖον καὶ εὐμορφότατον ὄντα. κάθησον ἐπὶ τοῦ ἵππου σου καὶ ταχέως φεῦγε, μὴ καὶ σὺ ἀποθάνης'. καὶ λέγει αὐτὴν· 'γύναι, εἰπέ μοι, τίς εἶς'. καὶ λέγει αὐτόν· 'πολλὴ ἐστὶν ἡ ἀφήγησις καὶ οὐ δύναμαι σοὶ λέγειν. φεῦγε, ἄνθρωπε, ἐν τάχει, μὴ κακῶς ἀποθάνης· καλῶς ἐγὼ ἡ τάλαινα καὶ ταπεινὴ εἰμὶ καὶ σὺ'. λέγει αὐτὴν ὁ ἅγιος· 'σὺν σοὶ ἀποθανοῦμαι, οὐ μὴ σε ἐγκαταλείπω'. τότε λέγει αὐτὸν ἡ κόρη· 'ἄκουσον, κύριέ μου, ἡ πόλις αὕτη ἐστὶν Λασία καλουμένη. καὶ ἐγὼ ἡ τάλαινα εἰμὶ βασιλέως θυγάτηρ μονογενῆ, καὶ ἦν ὁ πατήρ μου εἰδωλόθυτος, καὶ ἀπέδωκεν ὁ ἐπουράνιος θεὸς κατὰ τὴν εἰδωλολατρίαν αὐτοῦ δράκοντα ἐν τῇ λίμνῃ τούτῃ καὶ ἀνελεῖ πάντα. καὶ συναχθέντα ἡ πόλις εἶπον πρὸς τὸν πατέρα μου· 'διὰ τί οὐ φροντίζεις καὶ σὺ περὶ τῆς πόλεως ταύτης ὡς καὶ οἱ λοιποὶ βασιλεῖς τὰς πόλεις αὐτῶν; ἡ μὲν κατοίκησις τῆς πόλεως ἡμῶν καλὴ καὶ ἀγαθὴ, ἀλλὰ ἀπολώμεθα ὑπὸ τοῦ δεινοῦ θηρίου'. καὶ συνάξας στρατεύματα ὁ πατήρ μου πρὸς τὸ θηρίον τοῦτο οὐκ ἠδυνήθη ἀποκτεῖναι αὐτό, ἀλλὰ πάντα ἀνεῖλεν· καὶ ἔδωκεν δόγμα ὁ πατήρ μου· 'δότε ἕκαστος τὰ τέκνα ὑμῶν εἰς βρῶσιν τοῦ θηρίου· καὶ ὅταν πληρωθῶσιν, ἔχω καὶ ἐγὼ θυγατέραν μονογενῆ, καὶ δίδωμι αὐτὴν καὶ μὴ ἐκριζωθῶμεν ἐκ τῆς πόλεως ταύτης'. καὶ ἤρρεσεν ὁ λόγος τοῖς πᾶσιν. καὶ ἦλθεν εἰς αὐτὸ τὸ τέλος εἰς ἐμέ. καὶ θρῆνον πολὺν ἐποίησεν ὁ πατήρ μου εἰς ἐμέ καὶ ἔλεγεν· 'οἴμοι τέκνον γλυκύτατον, χωρὶς τοῦ κοινοῦ θανάτου ἀποχωρίζομαί σου. συμφωνίας καὶ ὄργανα καὶ μουσικὰς βασιλικὰς ἠὺτρέπιζον καὶ θάλαμον, καὶ ἄρτι ἀπέρχει βρῶμα ἐν τῷ θηρίῳ'. καὶ ἐστράφη ἐν τῷ λαῷ καὶ εἶπεν· 'λάβετε χρυσίον καὶ ἀργύριον καὶ βλαττὴν ὡς καὶ τὸ ἡμισυ τῆς βασιλείας μου καὶ ἄφετε τὸ γλυκύτατόν μου τέκνον'. καὶ οὐδεὶς ἐσυνεχώρησεν αὐτόν, διότι ἡ πρόσταξις αὐτοῦ ἐγένετο, μᾶλλον δὲ καὶ φοβηθεῖς, μήπως ἐφαναστῶσιν ἐπ' αὐτόν, καὶ διὰ τοῦτο μὲ ἀπέστειλεν εἰς βρῶσιν τοῦ θηρίου· πάντως ἠδέως ἤκουσας, ὦ ἄνθρωπε, ταχὺ ἀπόδρασε, μὴ κακῶς ἀποθάνης'. καὶ ταῦτα ἀκουσας ὁ μέγας Γεώργιος λέγει αὐτὴν· ποῖον θεὸν σέβεται ὁ πατήρ σου; ἡ κόρη λέγει αὐτόν· Ἡράκλην καὶ Ἀπόλλωνα καὶ τὴν μεγάλην θεὰν Ἄρτεμιν'. καὶ λέγει αὐτὴν ὁ ἅγιος· 'ἀπὸ τοῦ νῦν, μὴ λυποῦ, ἀλλὰ θάρσει καὶ ἴσχυε, καὶ ὁρᾶς τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ τὴν ἐπίσκεψιν'. καὶ ἀνατείνας τὸ ὄμμα εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν· 'Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ τῷ θεράποντί σου Μωσῆ ὑποδείξας τὰς θεογράφους πλάκας ἐπὶ τὸ Σινᾶ ὄρος καὶ τοὺς τρεῖς παῖδας ἐν καμίνῳ ἐν Βαβυλῶνι σώσας, αὐτὸς

<sup>26</sup> Krumbacher 296: *In Wahrheit ist das Wunder durch literarische Denkmäler bei den Griechen nicht vor dem Jahre 1315, im Abendland und bei den Slaven nicht vom der 12. Jahrhundert bezeugt, und auch die einigermaßen datierbaren bildlichen Darstellungen, wie die Fresken im Staroladoga und die Pogodin'sche Ikone, gehen nicht über die 12. Jahrhundert hinauf.* Vegeu també Cumont, Kazhdan 420. Per a una descripció temàtica del recull, vegeu Festugière 267-272.

δειξον και ἐπ' ἐμοὶ τῷ δούλῳ σου τι σημειῶν, ἵνα ἔλθῃ τὸ θηρίον τοῦτο ὑπὸ τοῦς πόδας μου, ἵνα δοξασθῇ τὸ πανάγιον ὄνομά σου ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. και φωνὴ ἐξ οὐρανόθεν λέγει αὐτόν· Ἀνδρίζου, Γεώργιε, ἐγὼ γάρ εἰμι μετὰ σου'. και σφραγίσας τὴν λίμνην ὁ ἅγιος κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἦλθεν ὁ δράκων τοῖς ποσὶν τοῦ ἁγίου. και λέγει τὴν κόρην ὁ ἅγιος· 'λῦσαι τὸ σχοινίον τοῦ ἵππου μου και τὴν ζώνην σου και φέρεῖ ὧδε'. και λαβὼν ἔδησεν τὸν δράκοντα και ἔδωκεν τὴν κόρην και λέγει αὐτῇ· ἀπέλθωμεν πρὸς τὴν πόλιν. ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν ὁ λαὸς ἀπέδρασε. και λέγει αὐτοῦς ὁ ἅγιος· 'μὴ φοβεῖσθε, ἀλλὰ στήκετε και ὀρᾶτε τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ μου και ἀποκτενῶ τὸν δράκοντα'. και ἐβόησεν πᾶς ὁ λαὸς και ὁ βασιλεὺς σὺν τοῖς μεγιστᾶσιν· 'πιστεύομεν και ὁμολογοῦμεν και προσκυνοῦμεν εἰς πατέρα, υἱὸν και πνεῦμα ἅγιον'. και ἀκούσας ὁ ἅγιος τὴν ταχὴν ἐπιστροφὴν τῆς πόλεως ἐκείνης σύρας τὸ ξίφος αὐτοῦ ἀπέκτεινε τὸν δράκοντα· και προσκαλεσάμενος τὸν ἐπίσκοπον Ἀλέξανδρον ἐβάπτισε τὸν βασιλέα και πᾶν τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ ὡσεὶ χιλιάδας ἑκατὸν πενήντα ἐπὶ ἡμέρας δέκα. και ἐγένετο χάρα μεγάλη ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ. ὁ δὲ βασιλεὺς ἀνήγειρεν ναὸν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου· και ἐν τῷ οἰκοδομεῖσθαι τὸν ναὸν ἦλθεν ὁ ἅγιος και ἐσφράγισεν τὸ δεξιὸν μέρος τοῦ βήματος, και ἐξῆλθεν ὕδωρ ἁγιάσματος και ἔσται μέχρι και τοῦ νῦν εἰς ἴασις τῶν πιστευόντων εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν και εἰς Τριάδα ὁμοούσιον και ἀχώριστον και ἀδιαίρετον· και μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι τὸν δράκοντα και βαπτίσας τὸν βασιλέα και πᾶν τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ εἶπεν τὸ· 'σώσεσθε'. και ὀψικεύσας ὁ βασιλεὺς και οἱ μεγιστᾶνες και πᾶς ὁ λαὸς τὸν ἅγιον μεγαλομάρτυρα Γεώργιον μίλια τρία και ἀσπασάμενοι αὐτὸν ἀπέστρεψαν δοξάζοντες τὸν θεὸν και εὐχαριστοῦντες τὸν ἅγιον.<sup>27</sup>

Aquest text, conservat a un manuscrit del segle XIV, i que per algunes particularitats lingüístiques tot i el seu caire popular sembla mantenir part d'una redacció molt més antiga,<sup>28</sup> és el que ens permet de relacionar l'antic mite amb els testimoniatges medievals. Si ara fem repàs dels elements constitutius del relat, hi comptarem els tòpics següents: 1) l'heroi arriba a la llacuna i troba la noia plorant; 2) la noia li demana de fugir, el que farà encara dues vegades més; 3) ell li pregunta qui és; 4) aleshores la noia inicia una breu narració dels fets, on explica 4a) que és la filla única d'un rei que ret culte als ídols; 4b) que Déu l'ha castigat amb l'arribada d'un drac que delma el poble; 4c) que aquest va obligar el rei a combatre la bèstia; 4d) que el drac, però, va matar tots els soldats enviats contra ella; 4e) que el rei aleshores va decretar de dur els fills com a pastura del monstre, i en acabat la seua pròpia filla; 4f) però que més tard es va penedir tot oferint or, plata i la meitat del reialme a canvi d'ella; 5) l'heroi pregunta a la noia a quins déus adora el pare; 6) tot seguit l'heroi invoca Déu, el qual li atorga el seu favor i el seu ajut; 7) el drac surt de la llacuna i es prosterna als peus de l'heroi; 8) l'heroi ordena a la noia de lligar el monstre; 9) duen la bèstia a la ciutat; 10) el poble i el rei es

<sup>27</sup> Aufhauser 96-98. El text és el del còdex Marcianus II 42, ff. 183<sup>v</sup>-185, un manuscrit miscel·lani amb redaccions dels segles XIII i XIV, i amb ell coincideix un altre testimoniatge, Cod. Athous Dionysiou 289, aquest copiat al segle XVI.

<sup>28</sup> Elements literaris, de mal admetre dins una tradició oral, són els següents: els genitius absoluts εἰσερχομένου αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ταξειδίου εἰς τὴν ἰδίαν πατρίδα i ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν; l'infinitiu final amb article de τοῦ ποτίσαι τὸν ἵππον αὐτοῦ; els sintagmes preposicionals σὺν σοὶ, ἐν τῇ λίμνῃ τούτῃ, ἐν τῷ θηρίῳ, ἐν καμίνῳ, ἐν Βαβυλῶνι, ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, σὺν τοῖς μεγιστᾶσιν i ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ; i els sintagmes preposicionals formats sobre un infinitiu substantivat ἐν τῷ οἰκοδομεῖσθαι τὸν ναὸν i μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι τὸν δράκοντα. Amb ells conviuen trets propis del grec parlat, com ara ἐστράφη ἐν τῷ λαῷ, ἐσυνεχώρησεν, ἐπὶ τὸ Σινᾶ ὄρος, λέγει αὐτοῦς, per no parlar d'altres dades significatives, com ara l'ordre de paraules i la selecció lèxica.



fan cristians, amb la qual cosa el rei fa erigir un santuari, on de sobte brolla una deu d'aigua miraculosa; i 11) l'heroi se'n va tan discretament com havia arribat. No cal gaires esforços per a avaluar com és de pregona la cristianització de la llegenda,<sup>29</sup> amb l'afegitó dels motius 4a), 4b), 5), 6), 10) i 11). També són nous els motius 1), 2), 3), 7), 8) i 9), tot i que en bona mesura es deuen a una explotació de recursos narratius que té més a veure amb la literatura que no pas amb la cultura religiosa. Malauradament, gran part de la crítica s'ha negat en absolut a reconèixer els elements del mite de Perseu i Andròmeda.<sup>30</sup>

Bona part de la tradició grega resulta prou més parca en detalls, tot i que no hi falten elements d'interès. Vegem a continuació un dels poemes d'aquesta tradició:

Αἰ-Γιώργη μ' Στρατηγέ  
 χρυσέ μου καβαλλάρη,  
 θηριό 'χουμε στὸν τόπο μας  
 σ' ἕνα βαθὺ πηγάδι.  
 Ἀνθρώπους τοῦ δειπνίζουμε  
 Καθὶ πρωὶ καὶ βράδυ.  
 Μία μέρα δὲν τοῦ δώσανε  
 ἄνθρωπο νὰ δειπνήσει,  
 σταλιὰ νερὸ δὲν ἄφησε  
 τὸν κόσμο νὰ γεμίσει.  
 Καὶ τοῦ διπλουποδίζει,  
 στὴν κορυφὴ τοῦ πηγαδιοῦ,  
 ἐβγαίνει καὶ καθίζει.  
 Μὰ τὰ μπολέτα ρίζανε  
 Νὰ δοῦμ' ποῦ θὰ νὰ πέσει.  
 Καὶ τὸ μπολέτο ἔπεσε  
 σε μιὰ βασιλοπούλα,  
 ἀποὺ τὴν εἶχε ὁ βασιλιᾶς  
 μία καὶ μοναχούλα,  
 ὀποὺ τὴν εἶχε κ' ἡ βασίλισσα  
 μία καὶ ἀκριβούλα.  
 Γιὰ φεύγα, φεύγα, ξένε μου  
 νὰ μὴ σε φάει καὶ σένα,  
 αὐτὸ τὸ ἄγριο θηριὸ  
 ὀποὺ θὰ φάει καὶ μένα.  
 Ἄσε με, ἄσε κόρη μου  
 λίγο ὕπνο θὰ πάρω,  
 κι' ἅμα ἔβγει τὸ θηριὸ  
 θὰ (i) δεῖς τί θὰ τὸ κάνω.  
 Γιὰ φεύγα, φεύγα ξένε μου  
 για(τι) τὸ πηγάδι ἀφρίζει,  
 καὶ δράκοντας τὰ δόντια του

<sup>29</sup> Puchner 82 es refereix només a la conservació d'alguns dels antics mites, però el tema requereix un tractament més acurat.

<sup>30</sup> Als ja esmentats Krumbacher i Aufhauser cal afegir Walter 297 i 320-321, segons el qual a un nucli narratiu amb els personatges de l'heroi i el monstre fou afegit no pas abans del segle XI el personatge i el motiu de la princesa. La reserva de Walter s'estén a la iconografia, cf. 316: *I would maintain that any identification of a building or inscription connected with Saint George's cult earlier than 400 should be treated with circumspection.* Vegeu també Hahn *et al.*

γιὰ μένα τ' ἀκονίζει.  
 Μὰ ὁ Ἀη-Γιώργης σηκώθηκε  
 σὰ παραλοῖασμένος.  
 Καὶ τὸ κοντάρι ἄρπαξε  
 ὡς ἦταν μαθημένος.  
 Μιὰ κονταριά τοῦ ἔδωσε,  
 τὸ πῆρε μέσ' στὸ στόμα,  
 ἐκεῖ κάτω τὸ ξάπλωσε,  
 κάτω στὴ γῆ(ς), στὸ χῶμα.  
 Κι' ὁ βασιλιάς ἀγνάντευε  
 ἀπὸ τὸ παραθύρι.  
 Χάρισμα γιὰ σένα ξένη μου,  
 χάρισμα τὴν κόρη μου,  
 χάρισμα καὶ τὴν κορώνα μου  
 πῶχω στὴν κεφαλή μου.  
 Δὲ θέλω γὼ χάρισμα,  
 χάρισμα τὴν κόρη σου,  
 χάρισμα καὶ τὴν κορώνα  
 ποὺ ἔχεις στὴν κεφαλή σου.  
 Ἄν θέλεις νὰ κάνεις θαύμασμα  
 νὰ εἶναι τῆς ἀρεσιᾶς μου,  
 πιάσε καὶ φκιάζε μιὰ ἴκκλησιὰ  
 καὶ πιάσε καὶ ζωγράφισε  
 Χριστὸ καὶ Παναγιά.  
 Κι' ἀπ' τὴ δεξιὰ του τὴ μεριά  
 φκιάσ' ἓνα καβαλλάρη,  
 ἄρματωμένο μὲ σπαθί,  
 κι' ὀλόχρυσο κοντάρι (Mastrodimitris 1994<sup>2</sup>, 699-701).

S'ho val de ressenyar com aquesta versió presenta trets que el text de la llegenda cristianitzada havia estalviat –o, més ben dit, eliminat–, ço és, el sorteig de la víctima destinada al monstre; i l'ofertament de la corona reial, i amb ella de la mà de la princesa, que el rei fa arribar a l'heroi. A una versió més breu (Settas, 179-181), però interessant tanmateix, el final del poema ens torna a presentar els motius de la plaga que assola el territori, i que en canvi falta a altres testimonis de la tradició. Si el comparem amb una de les múltiples versions documentades arreu de l'Hèl·lada –en aquesta ocasió una de cretenca recollida a Peza al nom d'Hiràclion, cap als anys quaranta–, no apreciarem grans diferències amb l'anterior versió. Les innovacions que singularitzen moltes d'aquestes variants tenen a veure amb elements diferents de la tradició literària, com ara l'ocasió amb què s'associa la llegenda, generalment de caire festiu i molt allunyat, doncs, de les característiques del cicle acrític. No es tracta ja d'al·ludir a la capacitat de resistència davant l'enemic, sinó a la celebració d'un motiu de joia per a la comunitat. És així com moltes d'aquestes versions del Sant Jordi es fan servir dins el context d'unes noces o d'una festa popular. Ara bé, alguns dels motius són molt antics i remunten a l'època antiga. Per exemple, el compost ψαροκαβαλλάρης s'ha de posar molt probablement en relació amb les llegendes de caire popular que relacionaven Perseu amb la fauna marina.<sup>31</sup> Talment com a la tradició popular, també la literatura

<sup>31</sup> Burkert 209-210, cf. Ael. NA XIII 26: οὐ σιτοῦνται δὲ αὐτὸν οἱ πολλοί, νομίζοντες δὲ ἱερὸν. Σεριφίους δὲ ἀκούω καὶ θάπτειν νεκρὸν ἐαλωκότα· ζῶντα δὲ ἐς δικτύον ἐμπεσόντα οὐ κατέχουσιν, ἀλλὰ ἀποδιόασι τῇ θαλάττῃ αὐθις. θρηνοῦσι δὲ ἄρα αὐτοὺς ἀποθανόντας, καὶ λέγουσι Περσέως τοῦ Διὸς

grega medieval ha recollit l'antic mite, com ho demostra el *Digenís Akritis*.<sup>32</sup>

Si precisem els motius que configuren la llegenda, haurem d'anotar els següents, en l'ordre en què es troben al text: 1) Jordi és un cavaller armat amb llança d'or (ἀρματομένος με σπαθὶ καὶ με χρυσὸ κοντάρη), 2) apareix un monstre que s'ensenyoreix d'un curs d'aigua (στοιχείο μᾶς φανερώθηκε σ' ἕνα βαθὺ πηγᾶδι), 3) les gents del país li servien menjar –no diu explícitament que es tracta de sacrificis humans– dia i nit (ἄνθρωποι τοῦ δειπνοῦσανε πᾶσα πρωὶ καὶ βράδυ), 4) el menjar es va acabar (μὴ μέρᾳ δὲν τοῦ πήγανε ἄνθρωπο νὰ δειπνήσει), 5) i –per consegüent– l'aigua també (σταλιά νερὸ δὲν ἄφηκε τὸν κόσμον νὰ ποτίσει), 6) un sorteig va determinar quin seria la propera víctima de la bèstia (καὶ τὰ πουλέτα ρίζανε τίνος μέλλει νὰ πέσει), 7) flagell que recau en la filla del rei (καὶ τὰ πουλέτα ἐπέσανε εἰς τὴν βασιλοπούλα), 8) el qual es nega a lliurar-la a una mort horrible (κι ὁ βασιλιάς ποὺ τ' ἄκουσε, πολὺ τοῦ βαρυφάνη), 9) i ofereix per ella la més gran compensació possible (πάρτε τὴ βασιλεία μου, τὴν κόρη μου ν' ἀφείσθε), 10) amb la qual cosa és el poble el qui el força a fer-ho (ἢ στέλνεις τὸ κορίτσι σου ἢ στέλνουμε κι ἐσένα), 11) i en forjar-se la víctima tot floria i cantaven els ocells (κι ἡ κόρ' ὅταν στολίζετο, ὅλα τὰ δέντρ' ἀνθοῦνε, καὶ τὰ πουλάκια ἀπ' τὰ κλαδιά νὰ γλυκοκελαηδοῦνε), 12) però heus aquí que un cavaller es presenta (καὶ τὸ πηγᾶδι διάβηκε, βλέπ' ἕναν καβαλάρη), 13) i la noia li demana d'anar-se'n i salvar la seua vida (γιά φεύγα, φεύγα, ἀφέντη μου, φεύγα ν' ἀπὸ τὰ μένα...), 14) el que el cavaller refusa de fer, ataca el monstre i el mata (μία τοῦ δίνει στὴν καρδιά καὶ ἄλλη μὴ στὸ στόμα), 15) el que la noia regracia demanant-li el seu nom (γιά πές μου, πές μου, ἀφέντη μου, πῶς λένε τ' ὄνομά σου) i 16), a la qual cosa Jordi respon de manera humil i sense voluntat de compromís (ἄς βάλει γρίβο τ' ἄλογο κι Ἄι Γιώργη τ' ὄνομά μου). El conjunt d'aquests elements configura un relat on s'ha operat la topicalització de l'antic mite, que ha esporgat tot allò que es relacionava amb el pensament pagà, que ha substituït pels motius propis de la cultura cristiana.

#### 4. El Sant Jordi de la tradició catalana

Com a qüestió prèvia, haurem de plantejar-nos si una comparació entre les tradicions populars catalana i grega duu a algun resultat. De fet, ja el 1951 Entwistle comparava les tradicions castellana i hel·lena,<sup>33</sup> però res no s'ha fet des de la perspectiva de la cultura catalana. Com a hipòtesi, res no obsta perquè trobem lligams entre les dues tradicions. Com a evidència, alguna n'hi ha que indica la viabilitat de la comparació.<sup>34</sup> Des d'aquest punt de vista s'obre una alternativa: o bé les possibles interrelacions s'insereixen en un context europeu de circulació dels motius de la

---

ἄθλημα αὐτοῦς εἶναι: *la major part de la gent no en menja perquè el considera un peix sagrat; i tinc sentit que els de Sèrifos fins i tot l'enterren quan se l'han trobat mort, però si és viu quan cau a la xarxa no se'l queden, sinó que el tornen a la mar de seguida. I els planyen quan són morts, perquè diuen que és la joguina de Perseu, el fill de Zeus* (trad. J. Redondo). Des d'un altre punt de vista, Dimitrokallis 2005 recorda com el sant apareix a diverses representacions iconogràfiques dels segles XII-XIII travessant la mar, el que concorda amb els epítets cretencs θαλασσοπεράτης i νεροκαβαλλάρης.

<sup>32</sup> Vegeu al respecte Kioridis. En canvi, Livanós 126-127, no aprecia una dependència de l'herència indoeuropea, i aposta en canvi per una interpretació psicològica en el marc de la tradició folclòrica.

<sup>33</sup> Entwistle 1951, 1953-1954. Posteriorment, vegeu Armistead & Silverman 159-170, i especialment Ayensa i Prat 157: *En el caso concreto de las baladas, este origen medieval tiene una prueba evidente en las interesantes afinidades que mantienen algunas de estas composiciones con canciones populares francesas, italianas, portuguesas o españolas, nada extrañas atendiendo a los estrechos vínculos que durante los siglos XIII-XV mantuvo el pueblo griego con los pueblos románicos.*

<sup>34</sup> Vegeu el poema "Τὸ στοιχείο", cf. Πολίτης 1914, LXIV: *Μὲς στὴν καρδιά, μὲ στὴν ελιά, μὲς στὴς καρτᾶς τὴν ρίζα / ἐφανερῶθ' ἕνα στοιχείο καὶ τρώει στ' ἀνδρειωμένους. / Τοὺς ἔφαγε, τοὺς ἔσωσε, κανένα δὲν ἀφίνει.* Comparem-lo amb : *Part d'amunt de Manlleu / n'hi ha una pollancreda. / N'hi ha un serpent molt gros, / esgarriós de veure etc.*

llegenda jordiana (Howell, Haubrichs, Mall, Ziolkowski; per a la iconografia, Myslivec); o bé s'han de situar en el marc del contacte directe, tant cultural com social, que ja coneixem.

Sobre la figura de Sant Jordi, la tradició catalana ha preferit el vehicle del conte, i se'ns ha transmès mitjançant una llegenda que es situa a la vila de Montblanc. El text recollit al seu *Costumari català* per Joan Amades<sup>35</sup> ha de dependre de la *Vida* del sant que la tradició literària no ens ha conservat, tot i que l'existència es dóna per altament probable.<sup>36</sup> Sabem, per exemple, que cap al 1070 Gerold d'Avranches ja va confeccionar una col·lecció de vides de sants guerrers (Harney, 74). La tradició catalana, que mercès al vehicle del conte té més volada narrativa que la rondalla grega, ens ha conservat elements heretats, com ara que la mortífera alenada de la bèstia provoca la mortaldat de tota forma de vida al voltant del seu cau. A la tradició indoeuropea el monstre és sovint tricèfal,<sup>37</sup> cobert d'una cabellera de flames (Watkins, 253-254) i exhala també alenades de foc -aquest motiu es troba ja a la descripció homèrica de la Quimera-,<sup>38</sup> talment mortíferes que han produït la devastació del territori.<sup>39</sup> També hi trobem l'heroi dalt d'un cavall tot blanc, per al qual hi ha models ben coneguts, el primer el del mateix Pegàs, al qual s'afegeixen altres correlats dins la mitologia cèltica, la llatina i l'eslava.<sup>40</sup> Hem trobat també el motiu de l'ofertament de víctimes humanes a la bèstia, que són escollides mitjançant un sorteig. Com a la balada grega, la víctima escollida és la filla del rei. Aquí les dues tradicions es separen, car a la balada grega de la versió de Corint el rei es nega a lliurar la seua filla com a compensació pel deslliurament del poble. Falta al text català, en canvi, la referència a l'exhauriment de l'aigua a la contrada -tot i que el motiu és present a les literatures peninsulars-,<sup>41</sup> ni al cau del monstre a les fondàries d'un pou.<sup>42</sup>

Una innovació recent compartida per les tradicions jordanes catalana i grega és la captura de la fera, que al cas del text recollit per Amades és conduïda davant d'una mena de tribunal popular que l'esquartera sense cap commiseració. Al nostre text, i com a bona part de la tradició grega, l'heroi refusa l'ofertament reial de contreure matrimoni amb la donzella i rebre els drets de successió al tron, i en canvi recomana d'actuar segons els principis de la pietat, tot just abans de desaparèixer.

<sup>35</sup> Amades 286-288. Amades recull, sense cap mena de comentari crític, les dues tradicions sobre el personatge del sant. Tant ens en diu que es tractava d'un cavaller (285), com que *sembla ésser el succedani d'una primitiva divinitat agrària molt arcaica, afavoridora del traspàs del temps fredorós al de primavera, que vetllava pels esplets de les gramínies* (301).

<sup>36</sup> Rubió 391: *La truculenta passió de Sant Jordi fou també traslladada al català i la publicà Alòs-Moner segons el manuscrit de la Biblioteca Reial de Madrid i el ms. 889 de la de Catalunya (Sant Jordi, Patró de Catalunya, Barcelona, 1926). És independent de la que figura en el Flos Sanctorum (reproduïda el 1911 per Jordi Miquel i Solà, en edició microscòpica).*

<sup>37</sup> Watkins 466-467, amb referències a passatges d' Hesíode, Estesícor, etc.

<sup>38</sup> Hom. *Il.* VI 178-183: *Però quan ja va rebre del gendre una perversa indicació, li va ordenar d'occir la incombustible Quimera. Perquè era de llinatge diví i no pas de gent humana, lleó al davant, serp al darrera, cabra al mig, que exhalava una paorosa rauxa de foc que crema. Aquesta matà tot obeint els prodigis dels déus.*

<sup>39</sup> Watkins 298 i 358-359.

<sup>40</sup> Cf. Oaks, Hemming, Linduff, Garçon & Nosrati.

<sup>41</sup> *Gran Conquesta de Ultramar* II 642: (...) *e había destruido esa tierra yerma a derredor tres jornadas, ca las gentes de las villas e de los castillos al derredor eran huidos por miedo della, e por ende, non había hi quien labrase ni había hi vianda ninguna.*

<sup>42</sup> Dissentim de l'opinió de Boyer 29, *The landscape is not a constitutive part of the tale* (subratllat de l'autor). Ben al contrari, hem vist com a la versió grega, tot i les seues nombroses variants, en general es mantenen les referències a l'indret de l'acció.

Fixem-nos ara en la llegenda de Sant Jordi continguda al *Flos sanctorum romançat*, imprès a Barcelona l'any 1494 per Johan Rosenbach.<sup>43</sup> El text és com segueix:

Jordi fonch de molt noble llinatge de Capadòcia. E venc una vegada en la província de Líbia, en la ciutat de Silena, prop la qual havia un stany gran on havia un drach qui moltes vegades lo poble contra ell armat fahia fugir e anava fins als murs de la ciutat e matava lo poble ab lo seu alè. E los ciutadans daven-li per força tots dies dues ovelles, per ço que temprassen la sua furor, en altra manera ell torbava l'ayre, per què la gent moria. E com ells no tinguessen bestiar, ells li donaven lurs fills, entant que tots los fills de les gents havia menjats. Una vegada la filla del rey per sort li fonch jutjada. E lavors lo rey molt irat dix al poble: 'Preneu tot mon or e argent e la meytat de mon regne e lexau ma filla'. E lo poble respòs-li ab gran furor: 'Oges, senyor rey, tu fahist aquesta ley, e ara són morts tots nostres infants e vols salvar la tua filla. E si tu no serves ço que dius, nosaltres cremarem a tu e tota la tua casa'. E com lo rey oí, plorant fortment dix: 'O, filla mia dolça, què'n faré yo de tu? Més amara veure les tues núpries'. E gira's envers lo poble dient: 'Prech-vos que'm doneu spay de vuit dies en los quals plor la la mia filla', la qual cosa lo poble li atorgà. E vengut lo temps lo poble dix ab gran furor: 'Per què vols perdre aquest poble per la tua filla, e veus que tots morim per lo anelament del drach'. E lo rey, veent que la sua filla no podia restaurar, vestí-li vestiments reals, e plorant e abraçant-la dix-li: 'O, filla, yo cuydava haver de tu néts, que fossen reys de mon regne. Ara vas al drach qui et menjarà e yo amaria més ésser mort que si ara vehia la tua fi'. E lavors la filla se lançà als peus de son pare per pendre bendictió. E com lo pare la li donàs plorant, al drach fonch portada. E com sanct Jordi passàs per aquell lloch, ell la veu plorant e dix-li què havia. E ella dix-li: 'O, senyor bo, fuig prest perquè ab mi no muyres'. E sanct Jordi dix: 'No hages por, filla, mas digues-me què speres ací, ab tot lo poble'. E ella dix: 'Senyor, yo veig que de gran coratge es tu, per què no vulles morir ab mi e fuig prest'. E sanct Jordi li dix: 'Yo no partiré de ací fins que m'hages dit què has'. E com ella lo y contàs tot, sanct Jordi li dix: 'Filla, no hages temor, que yo t'ajudaré ab lo nom de Jesuchrist'. E ella dix-li: 'O, bon cavaller, no muyres ab mi, que no'm pories deslliurar'. E mentre que dehien aquestes paraules, lo drach venia ab lo cap alt. E lavors la infanta tremolant dix: 'Fuig, bon senyor, molt prest'. E lavors sanct Jordi se guarní del senyal de la creu e punyí lo cavall devers lo drach molt valerosament, e mes-se la lança davant e naffrà lo drach fortament, en manera que en terra lo lançà. E dix a la donzella: 'Met-li la tua correja en lo coll del drach e no hages temor d'ell'. E com ella ho fes, lo drach la seguí així com si fos un goçet manso. E com ella lo portàs a la ciutat lo poble tot fugia deçà e dellà per los boschs e les montanyes dient: 'Mal nos és esdevengut car tots perirem'. E sanct Jordi dix-los: 'No hajau por, que Nostre Senyor m'ha tramès ací a vosaltres per ço que us desliure de la pena del drach e creu tan solament en Jesuchrist, e batejau-vos e yo mataré lo drach'. E lavors lo rey e lo poble se batejaren. E sanct Jordi ab la spasa arrencada matà lo drach e manà'l lançar defora la ciutat. E ab quatre parells de bous feren-lo lançar en un camp. E batejaren-se dues milia persones e més. E lo rey a honor de sancta Maria i de sanct Jordi féu fer molta bella sglésia, en la qual davall l'altar hix una bella font d'aygua qui guareix de tota malaltia a tothom qui'n beu. E lo rey afferí a sanct Jordi molts tresors e molts béns, e res

<sup>43</sup> Es tracta de l'incunable 687 de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona.

no'n volgué pendre, e manà que'n fos donat a pobres. E lavors sanct Jordi certificà de quatre coses lo rey: ço és que hagués cura de la sglésia de Déu, e que honràs los preveres, e que oís diligentment lo ministeri de Déu, e que n'hagués tots temps memòria dels pobres. E com hagué besat lo rey ell se n'anà. En aquells temps regnaven en Dioclecià e en Maximia [...].

Hi hem trobat els motius següents: (1) a la costa de Líbia,<sup>44</sup> vora la ciutat de Cil'lene –nom, per cert, d'una nimfa-, hi ha un monstre que viu a un estany (*prop la qual havia un stany gran on havia un drach*), 2) la pestilència del qual delmava la gent del país (*e anava fins als murs de la ciutat, e matava lo poble ab lo seu alè (...) ell torbava l'aire, per què la gent moria*), 3) a més de fer-ne les víctimes de la seua fam (*ells li donaven llurs fills, en tant que tots los fills de les gents havia menjats*), 4) fins a ço que la sort va decretar de dur-li la filla del rei (*una vegada la filla del rei per sort li fonc jutjada*), 5) el que el pare no va acceptar de grat (*e llavors lo rei molt irat dix al poble etc.*), 6) alhora que oferia un gran rescabament per tal d'alliberar-la (*preneu tot mon or e argent e la meitat de mon regne e lexau ma filla*), 7) que el poble en absolut no va acceptar (*e lo poble respòs-li ab gran furor etc.*), 8) amb la qual cosa la noia fou duta al suplici (*e com lo pare la li donàs plorant al drac fonc portada*), 9) moment en què apareix el cavaller (*e com Sant Jordi passàs per aquell lloc ell la véu plorant, e dix-li què havia*), 10) i ella li prega, fins a quatre vegades, de fer-se sa i estalvi (*e ella dix-li: senyor bo, fuig prest perquè ab mi no muires*), 11) però l'heroi carrega contra el drac i el fereix (*nafrà lo drach fortment*), 12) i tot seguit negocia amb el rei de matar-lo si la gent del reialme es bateja (*e batejau vos e jo mataré lo drac*), i 13), el que el rei aprova tot erigint a més a més un santuari sota l'advocació de l'heroi, sota l'altar de la qual brolla una font d'aigua miraculosa (*e lo rei a honor de Sancta Maria e de Sant Jordi féu fer una molt bella església, en la qual davall l'altar hix una bella font d'aigua qui guareix de tota malaltia a tothom qui la beu*).

Un darrer text és el poema titulat *Cobles fetes en laor del gloriós Sent Jordi*, conservat dins una col·lecció d'origen valencià (Garcia Sempere, 197); el text presenta la juxtaposició de dues llegendes, la de l'antic mite de Perseu i Andròmeda en primer lloc, seguida d'una segona que presenta el martiri de Sant Jordi a mans de l'emperador Dacià valencià (Fouché-Delbosc & Massó-Torrents, 223). El text, que per raons d'espai hem escurçat, és el següent:

Entre ls cavallers insignes / puix que sou tan valeros, / dir vull los grans actes dignes / de vos, Jordi glorios. / [...] Acte fes de maravella / y a Jhesus molt gran servey / **deffensant una donzella, / filla d'un insigne rey, / quant per vos fon delliurada / de hun drach molt fer, cruel, / qui tenia subjugada / cascun jorn la gent infel. / Aquell rey, vent ya delliure / a sa filla de la mort, / la qual vos fereu reviuire / deffensant la del drach fort, / per que vos, humil, rebesseu / premi gran de cavaller / suplicava us que prenguesseu / a sa filla per muller. / Vos, benigne, responguereu / al gran rey discretament / dient que per pus no y ereu / sino per salvar la gent; / y que, si aquell volia / creure en lo fill de Deu, / pus lo drach no li nouria / ni a tot lo poble seu. / Vent lo rey lo gran misterí / que obras tan excellent, / ell y tot lo seu imperi / tots cregueren fermament / en Jhesus, salvador nostre, / dexant la ley dels pagans, / fent se tots per medi vostre / fidelissims christians.. [...]**

<sup>44</sup> A la tradició antiga, el nom designa la costa africana en general.

El poema, tot i la brevetat amb què el narrador despatxa els diferents motius, reprèn amb fidelitat l'esquema consuet: opressió d'un poble a mans d'un monstre, alliberament de la filla del rei per la intervenció de l'heroi, oferiment de matrimoni, rebuig de l'heroi i cristianització dels infidels. L'autor no ha fet explícits, però, els motius del perquè la filla del rei havia sigut exposada al poder del monstre, ni el de la fi d'aquest mateix a mans de l'heroi.

## 5. Conclusions

Les conclusions a què arribem només amb la comparació del conjunt d'elements constitutius de cadascuna de les narracions, a més de l'ordre en què apareixen, són les que segueixen: s'evidencia, en primer lloc, que la major part dels elements de l'antic mite han sigut reemplaçats a les narracions medievals per altres de nous; segonament, que els elements de les narracions gregues i catalanes són en la seua major part els mateixos; en tercer lloc, que l'ordre en què apareixen és també el mateix, el que no necessàriament obeeix a una exigència de l'organització de la matèria. Si ara observem cadascuna d'aquestes tres conclusions per separat, veurem com, pel que fa a la primera, de l'antic mite només es manté el motiu de la princesa que és oferta en sacrifici a un monstre, que les narracions medievals recullen amb alguna variació significativa: la narració grega innova en afegir el motiu de l'efecte màgic aconseguit per la noia, la preparació de la qual per al sacrifici dóna pas a la florida de tot ésser viu i a la celebració de la vida mateixa, representada pels cants dels ocells, mentre que la catalana ho fa en assenyalar com la donzella és duta al monstre després d'haver rebut la benedicció paterna. La resta dels motius del mite són descartats per llur nul·la o escassa acomodació als principis de la cultura cristiana -casos de la querella de Cassièpea amb les Nereides, de l'ira de Posidó, de l'oracle atorgat al poble d'Etiòpia- o perquè es tracta de motius que no fan per un heroi cristià -casos de l'enamorament a primera vista, de l'ús de paranys per a occir el monstre i de l'enfrontament amb un rival amorós-.

Pel que fa a la compartició dels elements propis de les narracions medievals, no se n'ha de dir que la major part d'ells respongui als interessos del cristianisme: a aquest vessant corresponen només els motius 12) i 13) de la versió del *Flos Sanctorum*, per raons òbvies.

A la versió recollida per Amades la narració segueix fil per randa la versió del *Flos sanctorum* amb una notable innovació: és el rei mateix el qui obliga a acomplir el nefast resultat del sorteig, i el poble el qui volia fer-se'n enrere. I a manera de compromís entre la tradició mítica -de la qual no depèn- i la interpretació cristiana, la versió oral catalana presenta el rei oferint la filla en matrimoni a l'heroi, i aquest refusant les noces i recomanant en canvi de romandre fidels als usos dels bons cristians.

**Obres citades**

- Alexiadi, M. A. (= Αλεξιάδη, Μηνάς Α.), *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ήρωα. Aarne-Thompson, 300, 301A και 301B*, Tesi doctoral. Ioannina, 1982.
- Amades, J. *Costumari català III*. Barcelona: Edicions 62. 1982.
- Aragüés Aldaz, J. “Los ‘flores sanctorum’ medievales y renacentistas. Brevisimo panorama critico.” En N. Fernández Rodríguez & M. Fernández Ferrero eds. *Literatura Medieval y Renacentista en España: líneas y pautas*. Salamanca: SEMYR, 2012. 349-361.
- Armistead, S. G. & J. H. Silverman. *The Judeo-spanish Ballad Chapbooks of Yacob Abraham Yoná*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1971.
- Astruc, Ch. “S. Georges à Beyrouth.” *Analecta Bollandiana* 77 (1959): 54-62.
- Aufhauser, J. B. *Das Drachenwunder der heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*. Leipzig: Teubner, 1911.
- . *Miracula sancti Georgii*. Leipzig: Teubner, 1913.
- Ayensa i Prat, E. “Baladas griegas: nuevas perspectivas de estudio.” *Erytheia* 18 (1997): 133-150.
- Boyer, R. “An attempt to define the typology of medieval hagiography.” En H. Bekker-Nielsen, P. Foote, J. Hojgaard Jorgensen & T. Nyberg eds. *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium*. Odense: Odense UP, 1981. 27-36.
- Bremmer, J. *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*. Leiden & Boston: Brill. 2008.
- Browne, G. M. *The Old Nubian Martyrdom of St. George*. Lovaina, 1998.
- Burkert, W. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1983.
- Canart, P. “La collection hagiographique palimpseste du Palatinus Graecus 205 et la Passion de St. Georges BHG 670g.” *AnBoll* 100 (1982): 87-109.
- Clédat, J. *Le monastère et la nécropole de Baouît II*. El Caire: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1916.
- Clermont-Ganneau, Ch. “Horus et Saint Georges d’après un bas-relief inédit du Louvre.” *Revue Archéologique* 22 (1876): 372-399.
- Constantinides, E. C., “Une icône historiée de St. Georges du XIIIe siècle au monastère de St.-Catherine du Mont Sinai.” *Древнерусское искусство. Русь, Византия, Балканы. XIII века*. Sant Petersburg, 1997. 77-104.
- Coste, F. “Le travail d’un compilateur: Jacques de Voragine et la *Légende dorée*.” *Hypothèses* 13 (2011): 61-71.
- . “De quoi la *Légende dorée* est-elle le nom? Propositions pour une philologie pragmatique.” En A. Mairey, G. Veyseyre & R. Gay-Canton eds. *De l’(id)entité textuelle au Moyen Âge*. Paris: Garnier, 2014. 175-196.
- Cumont, F. “La plus ancienne légende de Saint Georges.” *Revue d’Histoire des Religions* 114 (1936): 5-51.
- Delehaye, H. *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1905.
- . *Les légendes grecques des saints militaires*. Paris: Alphonse Picard, 1909.
- Detlefsen, D. “Über einen griechischen Palimpsest der k. k. Hofbibliothek mit Bruchstücken einer Legende vom heiligen Georg.” *Sitzungsberichten der phil.-hist. Classe der Akademie der Wissenschaften* 27 (1858): 383-404.
- Dimitrokallis, G. “Saint Georges passant sur la mer.” *Δελτίον της χριστιανικής αρχαιολογικής εταιρείας* 44 (2005): 363-371.



- Enlart, C. *L'Art Gothique et la Renaissance en Chypre I*. Paris, 1899.
- Entwistle, W. J. "El conde Olinos." *RFE* 35 (1951): 237-248.
- . "Second Thoughts concernant *El conde Olinos*." *Romance Philology* 7 (1953-1954): 10-18.
- Erhardt, A. "Vorwort des Herausgebers." En K. Krumbacher ed. *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung*. Munic: Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1911. III-XV.
- Festugière, A. J. *Sainte Thècle. Saints Côme et Damien. Saints Cyr et Jean (extraits). Saint Georges*. Paris: Picard, 1971.
- Fouché-Delbosc, R. & J. Massó Torrents eds. *Cançoner sagrat de vides de sants*. Barcelona: Societat Catalana de Bibliòfils, 1912.
- Frend, W. H. C. "Fragments of a Version of the *Acta Georgii* from Q'asr Ibrim." *Jahrbuch für Antike und Christentum* 32 (1989): 89-104.
- Gamillscheg, E. & J. Grusková eds. *Zum Wiener Palimpsest der Georgslegende (BHG 670). Codices Manuscripti*. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2016.
- Garcia Sempere, M. "Vides de sants conservades en manuscrits solts i en impresos anteriors a 1550." En M. Garcia Sempere & M. À. Llorca Tonda eds. *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*. Alacant: Universitat d'Alacant, 2012. 185-207.
- Garcon, M. & M. Nosrati. "Horse Symbolism Review in Different Cultural Backgrounds." *The International Journal of Economy, Management and Social Sciences* 2 (2013): 15-18.
- Gouma-Peterson, Th. "Narrative Cycles of Saints' Lives in Byzantine Churches from the Tenth to the Mid-Fourteenth Century." *GOTR* 30 (1985): 31-44.
- Grässe, J. G. Th. ed. *Legenda aurea sive Historia lombardica*. Leipzig: Arnold, 1850 [= O. Zeller ed., Osnabrück, 1965].
- Grotowski, P. L. "The Legend of St. George Saving a Youth from Captivity and its Depiction in Art." *Series Byzantina I*. Varsòvia: The Cardinal Stefan Wyszyński University, 2003. 27-77.
- Grusková, J. "Further Steps in Revealing, Editing and Analysing Important Ancient Greek and Byzantine Texts Hidden in Palimpsests." *Graeco-Latina et Orientalia* 33-34 (2012): 69-82.
- Haddad, H. S. "'Georgic' Cults and Saints of the Levant." *Numen* 16 (1969): 21-39.
- Hahn, S., S. Metken & P. B. Steiner eds. *Sankt Georg: Der Ritter mit dem Drachen*. Linderberg: Allgäu, 2001.
- Harney, M. "The *Libro del caballero Zifar* as a 'Refraction' of the *Life of Saint Eustace*." En J. E. Connolly, A. Deyermund & B. Dutton eds. *Saints and Their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990. 71-82.
- Hatzidakis, M. (= Χατζηδάκης, Μανώλης), *Εικόνες της Κρητικής τέχνης: 'Από τὸν Χάνδακα ὡς τὴν Μώσχα καὶ τὴν Ἁγία Πετρούπολη*. Iràklion: Municipi, 1993.
- Haubrichs, W. *Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion*. Königstein: Cornelsen, 1982.
- Hemming, J. "Reflections on Rhiannon and the Horse Episodes in 'Pwyll'." *Western Folklore* 57 (1998): 19-40.
- Howell, D. "Saint George as Antecessor." *Byzantion* 39 (1969): 121-136.
- Ioannou, G. (= Ιωάννου, Γεώργιος) (ed.), *Τὸ δημοτικὸ τραγούδι. Παραλογές*. Atenes: Estia, 1989.
- Katsarós, V. (= Κατσαρός, Βασίλης), "Ἅγιος Γεώργιος ὁ γοργός· ἡ αλληγορικὴ

- ερμηνεία στην εννοιολογική μετάλλαξη του επιθέτου.” *Зборник радова Византолошког института* 50 (2013): 505-519.
- Kazhdan, A. “Post-hoc of two Byzantine miracles.” *Byzantion* 52 (1982): 420-422.
- Kioridis, I. “Η δρακοντοκτονία στο βυζαντινό έπος του Διγενή Ακρίτη.” En Á. Narro & J. J. Pomer eds. *Bestiaris i metamorfosis a les literatures clàssiques i la seua tradició*. Amsterdam: Hakkert, 2015. 51-70.
- Klapp, O. E. “The Folk Hero.” *The Journal of American Folklore* 62 (1949): 17-25.
- Krumbacher, K. *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung*. Munic: Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1911.
- Linduff, K. M., “Epona: A Celt Amongst the Romans.” *Latomus* 38 (1979): 817-837.
- Livanós, Ch. “A Case Study in Byzantine Dragon-Slaying: Digenes and the Serpent.” *Oral Tradition* 26 (2011): 129-144.
- Loomis, Ch. G. *White Magic, An Introduction to the Folklore of Christian Legend*. Cambridge: Mediaeval Academy of America, 1948.
- Mall, H. “Some Possible Origins of St. George’s Day Customs and Beliefs.” *Folklore* 1 (1996): 1-26.
- Martini, E. & D. Bassi. *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae I*. Milà: Hoepli. 1906.
- Mastrodimitris, P. D. (= Μαστροδημήτρης, Παναγιώτης Δ.) ed. *Η ποίηση του νέου Ελληνισμού*. Atenes: Goulandri Foundation. 1994.
- Myslivec, J. “Svatý Juří ve východokřesťanském umění.” *Byzantinoslavica* 5 (1933-1934): 304-375.
- Nagy, M. von & N. Ch. de Nagy. *Die Legenda aurea und ihr Verfasser Jacobus de Voragine*. Berna: Francke, 1971.
- Oaks, L. S. “The goddess Epona.” En M. Henig & A. King eds. *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*. Oxford: University School of Archaeology, 1986. 77-84.
- Peeters, P. “Une Passion arménienne de S. Georges.” *Analecta Bollandiana* 28 (1910): 249-271.
- Penglase, Ch. *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. Londres/Nova York: Routledge, 2003.
- Philippart, G. *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout: Brepols, 1977.
- Politis, N. (= Πολίτης, Νικόλαος), “Τὰ δημώδη ελληνικά ᾠσματα περὶ τῆς δρακοντοκτονίας τοῦ Ἁγίου Γεωργίου.” *Λαογραφία* 4 (1912-1913): 185-235.
- . *Εκλογαὶ ἀπὸ τα τραγούδια του ελληνικοῦ λαοῦ*. Atenes: Estia, 1914.
- Propp, V. M. *Μορφολογία сказки*. Leningrad: Academia, 1928.
- Puchner, W. “Τερατομορφία και σωματική δυσπλασία στη λαϊκή φαντασία. Μορφές και λειτουργίες τῆς παρεκκλίνουσας σωματικῆς εμφάνισης.” En E.Γ. Αυδικός eds. *Από το παραμῦθι στα κόμικς. Παράδοση και νεοτερικότητα*. Atenes: Odysseas. 1996. 79-102.
- Reames, Sh. L. *The ‘Legenda aurea’: A Reexamination of Its Paradoxical History*. Madison: Wisconsin UP, 1985.
- Redondo, J. “Is really Syntipas a translation? The case of ‘The faithful dog’.” *Graeco-Latina Brunensia* 16 (2011): 16-23.
- . The Faithful Dog: The Place of the Book of Syntipas in Its Transmission. *Revue des Études Byzantines* 71 (2013): 39-65.
- . “Myths around the Dolphin in Greek religion.” En A. R. Fernandes, J. P. Serra & R. C. Fonseca eds. *The Power of Form. Recycling Myths*. Cambridge: Cambridge Scholar Publishing, 2015. 67-89.

- Rubió i Balaguer, J. *Història de la literatura catalana I*. Barcelona: PAM, 1984.
- Ruiz Montero, C. "La morfologia de la *Biblioteca de Apolodoro*." *Faventia* 8 (1986): 29-40.
- . *La estructura de la novela griega*. Salamanca: Universidad, 1988.
- Settas, D. N. (= Σέττας, Δημήτριος Ν.). *Εὔβοια. Λαϊκὸς πολιτισμὸς*. Atenes: Estia, 1974.
- Six, V. "Der heilige Georg und das Mädchen: Ein orientalisches Motiv und sein Weg nach Äthiopien." *Afrika und Übersee* 77 (1994): 9-30.
- Walter, Ch. "The Origins of the Cult of St. George." *Revue des Études Byzantines* 53 (1995): 295-326.
- Watkins, C. *How To Kill A Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford: Oxford UP, 1995.
- Welter, J. Th. *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*. Paris/Tolosa: Guitard, 1927.
- Ziolkowski, J. *Fairy Tales From Before Fairy Tales: The Medieval Latin Past of Wonderful Lies*. Ann Arbor: Michigan UP, 2007.