

© 2014 The Isis Press

Published by

The Isis Press

Yazmacı Emine sokak 4/A

Burhaniye-Beylerbeyi

34676 Istanbul

Tel.: 90 (0216) 321 38 51

Fax: 90 (0216) 321 86 66

e-mail: isis@turk.net

www.theisispress.org

First edition 2014

ISBN: 978-975-428-511-6 (TK)

978-975-428-512-3 (1.)

Baskı: İSİS

Yazmacı Emine sokak 6

Burhaniye-Beylerbeyi

34676 Istanbul

Tel.: 90 (0216) 321 38 51

Fax: 90 (0216) 321 86 66

e-mail: isis@turk.net

FESTSCHRIFT IN HONOR OF
IOANNIS P. THEOCHARIDES
•
STUDIES ON OTTOMAN CYPRUS

I

Edited by
Evangelia Balta
Georgios Salakidis
Theoharis Stavrides

CONTENTS

<i>Evangelia Balta – Mustafa Oğuz</i> The Muslims in Tuzla (Larnaca). The census of Register TŞR.KB.d 40	15
<i>Elif Bayraktar-Tellan</i> The Financial Networks of the Orthodox Clergy. The case of Cyprus at the beginning of the 19 th Century	69
<i>Haydar Çoruh</i> II. Mahmud Döneminde Taşra Reformu: Kıbrıs Örneği	85
<i>Mehmet Demiryürek</i> The Consulate of Spain in Cyprus (1787-1820)	103
<i>M. Akif Erdoğan</i> The Nahiye of Evdimou in 1572 in Cyprus under Ottoman Rule: Ad- ministrative Borders, Population, Economic Wealth and Vil- lages	119
<i>Matthias Kappler</i> Le discours politico-littéraire du poète chypriote Hilmî Efendi entre critique du local et éloge du pouvoir ottoman central	131
<i>Κωστής Κοκκινόφτας</i> Το Πατριαρχείο Αντιοχείας και η Κύπρος	139
<i>Kyprianos D. Louis</i> Market liquidity, entrepreneurial strategy and cash flow in post-1821 Cyprus: the case of Yeorgakis Markantonides	159
<i>Ali Efdal Özkul</i> Silk Production and Trade in Ottoman Cyprus	171
<i>Σπύρος Παναγή</i> Υποχρεωτικές μετακινήσεις πληθυσμών και εξορία των ανεπιθύμητων στην Κύπρο	215
<i>Theoharis Stavrides</i> Champions of the Sultan: The Rebellion of Cyprus 1764-1766	229

LE DISCOURS POLITICO-LITTÉRAIRE DU POÈTE CHYPRIOTE HILMÎ EFENDI ENTRE CRITIQUE DU LOCAL ET ÉLOGE DU POUVOIR OTTOMAN CENTRAL¹

Matthias Kappler

1. Hilmî Efendi et ses discours sur l'innovation

Le poète Hilmî Efendi (1782-1847)², Müftî de Chypre, est remarquable surtout pour avoir développé un discours parallèle sur l'innovation: innovation poétique et innovation politique. Étant un panégyriste "en périphérie" du Sultan Mahmûd II, il en loua les innovations politiques dans le cadre de l'*Asker-i cedîd* et des *Tanzîmât*, tout en créant des parallélismes avec un nouveau style poétique dont le besoin, paraît-il, était particulièrement senti par le poète chypriote. L'expression extrême de son stylisme est une *qasîde* avec le *redîf* "sühan" ("parole") ayant des évidents rapports intertextuels avec le poème homonyme du poète contemporain Sünbülzâde Vehbî³. Ses compositions sur les innovations des vêtements introduits par Mahmûd II, surtout un *gazel* avec le *redîf* "fes", sont une métaphore pour l'expression nouvelle d'une poétique qui, tout en s'orientant au *tarz-ı Nedîm* (le style inspiré au grand

¹ Cette contribution est la forme élaborée d'une présentation inédite tenue au colloque international *Littérature et politique dans le monde turc* (INALCO / Paris, 14-15 juin 2012) et est dédiée à mon collègue Ioannis Theocharidis comme reconnaissance et réminiscence de mon séjour de douze années à Chypre.

² Le *dîvân* de Hilmî Efendi a été publié par Harid Fedai, *Kıbrıs Müftüsü Hilmi Efendi. Şiirler*, Lefkoşa, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2000. Le livre contient aussi une introduction détaillée sur le poète et sa poésie (pp. 11-33). Sur lui et les poètes ottomans de Chypre en général cf. Mustafa İsen, "Osmanlı kültür coğrafyası içinde Kıbrıs'ın yeri ve Kıbrıslı divan şairleri", İ. Bozkurt, (éd.), *Üçüncü Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi, 13-17 Kasım 2000*, - Cilt 2, *Dil/Edebiyat*, Mağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Basımevi, 2000, 155-161; İsmail Genç, "Divan edebiyatında bir şiiir adası: Kıbrıs", Bozkurt, *Üçüncü Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi*, op. cit., 163-177.

³ La *qasîde* "sühan" de Hilmî a été analysée sous l'aspect de la critique littéraire par Matthias Kappler, "Innovation durch Tradition in der Peripherie: Osmanische Dichtung auf Zypern am Beispiel von Hilmî Efendi (1782-1847)", M. Erdal et al. (éd.), 6. *Deutsche Turkologenkonferenz*, Wiesbaden, Harrassowitz, en presse, pp. [5]-[6]. Pour le contexte dans le cadre de la tradition littéraire persane voir Matthias Kappler, "Il persiano nell'opera di un poeta ottomano di Cipro", M. Compareti & R. Favaro (éd.), *Le spigolature dell'Onagro - Miscellanea composta per Gianroberto Scarcia in occasione dei suoi ottant'anni*, 103-109, Venezia, 2013, pp. 105-107. Pour une analyse du poème modèle écrit par Sünbülzade Vehbî voir Kemal Silay, *Nedîm and the Poetics of the Ottoman Court*, Bloomington, Indiana University, 1994, pp. 112-114 et 128-154 (où se trouve le texte du poème avec une traduction anglaise).

barde de l'Ère des Tulipes, Nedîm), exige un abandon encore plus radical et conscient des formes traditionnelles, mais elles sont aussi une métaphore pour l'expression d'un changement politique:

Fes geyüb ben de nefeslensem büziüb destârımı / bâ'ış olmuşdır teneffüs étmege ma'nâda fes

'Si je respire (soulagé) quand je porte le fes et replie mon turban, c'est parce que dans le fez (*fes*) il y a la signification de respirer (*nefes*)'⁴

On peut bien dire que notre Hilmî suit Sünbülzâde Vehbî dans sa critique de la poétique traditionnelle, mais en même temps, et encore plus que son prédécesseur, il le fait toujours avec une approche panégyriste, adressée à Mahmûd, comme dans les vers de la *qasîde* suivante dédiée à l' 'Asker-i cedîd:

Nev-â-nev sebt édüb ser-levæa-i ekvâne hoş mazmûn / lisâne almamaq şartıyle ammâ köhne âşârı // gülistân-i cihân hep tâze tarh-ı dil-küşâ olmuş / uşlûü hep degişmiş 'andelibân-ı nevâ-kârı

'En écrivant toute neuve la belle poésie sur le frontispice des mondes, mais à condition de ne pas mentionner les œuvres obsolètes, le jardin du monde est devenu un massif de fleurs fraîches qui ouvrent les cœurs; son rythme et ses musiciens, les rossignols, se sont complètement modifiés.'⁵

Pour comprendre Hilmî il faut aussi considérer son statut de périphérie, où l'on trouvera, pour parler avec les termes de la théorie postcoloniale, bien des éléments de localisation et d'un *writing back* au pouvoir central de l'Empire⁶. Dans cette brève contribution, après avoir analysé ailleurs le thème de la double innovation et de la critique littéraire⁷, je vais tenter de décrire le discours panégyriste de Hilmî Efendi comme un dialogue avec le centre, mais profondément enraciné dans une réalité locale.

4 Fedai, *Kıbrıs Müftüsü Hilmi Efendi*, op. cit., p. 77. La signification est obtenue par la figure du *tecnîs* (homonymie [ici: partielle]) qui met en relation rhétorique *fes* et *ne-fes*. Le texte intégral du poème, commenté et traduit en anglais, se trouve dans l'appendice de Euphrosyne Rizopoulou-Egoumenidou & Aziz Damdelen, *Turkish Cypriot Dress – The Aziz Damdelen Collection*, Nicosia, Ministry of Education and Culture, 2012, pp. 339-341; sur l'innovation du fez à Chypre et la relation avec Hilmî Efendi voir aussi *ibid.*, p. 64. Toutes les traductions des poésies sont de M.K.

5 Fedai, *Kıbrıs Müftüsü Hilmi Efendi*, op. cit., p. 37.

6 Dans le sens de B. Ashcroft, G. Griffiths, & H. Tiffin (éd.) *The Empire writes back –*

2. Les premiers éloges et la *qasîde* dans la bibliothèque de Nicosie

En effet, l'écriture de sa (probablement) première grande *qasîde* était motivée par un évènement local lié au pouvoir central: en 1816 il composa une *qasîde* à l'occasion de la donation de Mahmûd II de deux inscriptions à placer aux deux bâtiments les plus importants pour le culte musulman de l'île: la mosquée du *tekke* de Hala Sultân à Larnaca et pour celle d'Aya Sofya à Nicosie⁸. Grâce au chronogramme / *tarîh* à la fin de la composition, cette *qasîde* est datée (1231); elle est suivie, un an après (*tarîh* de 1232), par une *qasîde*-dédicace, aujourd'hui à la porte de Hala Sultân.

Pourtant ce n'étaient pas ses premières œuvres occasionnelles⁹ dédiées à Mahmûd II: déjà en 1811 (1226) il avait composé un chronogramme à l'occasion de la naissance du Prince Murâd (qui mourut sept mois après¹⁰). Sa *qasîde* la plus longue (117 *beyt*), dont nous avons déjà vu un vers, élogeant l' 'Asker-i cedîd ou 'Asker-i Mansûre qui remplaça les janissaires en 1826¹¹, est précédée d'un *mevlîd*¹², qui, lui aussi, est un prétexte pour l'éloge à la nouvelle armée ottomane.

Mais la cause de sa notoriété était un autre poème à une occasion de grande importance locale: en 1829 Mahmûd II fit inaugurer la première bibliothèque publique ottomane (*Kütübhâne-i Âmire*) à Nicosie¹³. Hilmî Efendi, fut nommé le premier *Hafız-ı Kütüb*, et il composa une *qasîde* avec le *tarîh* (1244) de la construction de l'édifice qui adorne encore aujourd'hui sur une frise les murs intérieurs de la bibliothèque. Jusqu'alors étant un enseignant modeste de province, il devint tout d'un coup fameux, car il fut appelé à Istanbul et reçut le titre de "Prince des Poètes" (*re'îsü 'ş-şî'arâ*). Son discours, tout à fait rhétorique, de la modestie se voit vers la fin du poème appliqué dans la bibliothèque, où l'on lit au lieu du *fair* (l'éloge de soi-même):

Ben ol mûr-i haqîrim fehmi édüb 'aczim kelâmımdan / tebeşşüm 'ârız olmağ muhtemeldir ol süleymâne

'Je suis ce fourmi insignifiant, comprenant ma faiblesse il est bien probable que de mes paroles un sourire s'empare de ce Salomon'¹⁴

8 Fedai, *Kıbrıs Müftüsü Hilmi Efendi*, op. cit., pp. 92-96.

9 Le terme "poésie occasionnelle" est utilisé ici dans le sens d'un poème (panégyriste ou non, et donc pas nécessairement une *qasîde*) composé à l'occasion d'un évènement lié au pouvoir politique, soit-il commettant ou non. Voir Walter G. Andrews, "Speaking of Power: the 'Ottoman Kaside'." S. Sperl & C. Shackle (éd.), *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa, Volume One: Classical Traditions and Modern Meanings*, Leiden, Brill, 1996, 281-300, en particulier pp. 284-285.

10 Fedai, *Kıbrıs Müftüsü Hilmi Efendi*, op. cit., pp. 103-104.

11 *Ibid.*, pp. 37-47.

12 *Ibid.* pp. 64-66.

Dans le *beyt-i mahlas*, qui est aussi le *du'â* de cette *qasîde*, le poète attache le même topos de la modestie au discours de la localisation:

Tevârî eyleyüb Lefqoşa'da bir gûsede Hilmî / du'â-yı devletin evrâd edindim müst-mendâne

‘Tandis que Hilmi est caché dans un coin à Nicosie, je transmets humblement ses prières adressées à l’État’¹⁵

Dans ce poème, Chypre, conçue comme part de l’Empire avec une conscience historique ottomane très précise, reçoit métaphoriquement, sous forme de la bibliothèque, la faveur inouïe du pouvoir central, ce qui, on l’apprendra plus tard dans le même poème, équivaut à une espèce d’élévation:

‘Umûmen ehl-i İslâm-ı Cezîre oldılar mesrûr / olunca beldeye bu yâdigâr-i ‘ahd-ı şâhâne // selâfîn-i selefden mişli meşhûd olmamış zîrâ / zamân-ı fetîh-i Qıbrısdan gelince tâ ki bu âne

‘Tous les musulmans de l’île jouissaient quand le pays reçut ce souvenir d’ordre royal; puisque pendant les règnes des aïeux dès la conquête de Chypre jusqu’à présent ils n’ont assisté à rien de pareil.’¹⁶

La bibliothèque et son importance symbolique du pouvoir bienfaisant restera un topos aussi dans la production postérieure. Dans une *qasîde* conservée dans un manuscrit découvert plus tard, qui complète son *dîvân* (“*Defter-i Süreyyâ*”)¹⁷, on trouve le poème *Der Sitâyîş-i Hilmî Efendi Fî Haqq-ı Hâzret-i Sultân Maḥmûd* avec les vers suivants:

Olub ez-cümle Qıbrıs vâye-mend-i lutf-ı bî-Hâyet / kenâr-ı baḥr-ı elṭâfuñda buldı ṭöhret ü ṭânı // Kütübḥâne binâsıyle édüb bu beldeyi iḥyâ / ḥayât-ı tâze buldı sâye-i lutfuñda sükkânı

‘À toute Chypre est échue une faveur immensurable, elle a trouvé la célébrité aux bords de la mer de tes grâces. Puisque tu as fait revivre ce pays avec la construction de la bibliothèque, ses habitants ont trouvé, grâce à ta faveur, une vie nouvelle’¹⁸

La bibliothèque, ainsi, n’est pas seulement un bénéfice culturel, un symbole politique et une preuve du progrès innovateur de l’époque, mais aussi un moyen de faire sortir l’île du provincialisme, en acquérant “célébrité”.

¹⁵ Ibid., p. 90, translittéré d’après le facsimile à p. 155.

¹⁶ Ibid., p. 89, facsimile à p. 157.

3. Dialogue du local avec le pouvoir central

Hilmî ne perdra pas cette nuance de discours local, qui fera part du dialogue entre périphérie et pouvoir central¹⁹. D’un côté il décrit Chypre comme un enfer de chaleur et apporte ainsi une critique subtile à ses habitants (ou, peut-être, ses dirigeants):

Qıbrısuñ tâb-i temmûzi sıqletinden el-amân / siyyemâ qaḥt-ı ricâli qalbi virân étî âh

‘À cause de la chaleur accablante de juillet à Chypre, hélas, c’est la sécheresse de ses hommes qui a ruiné le cœur, ah!’²⁰

Deux fois il se réfère à l’île avec l’image de la pomme, image très conventionnelle pour le menton du bien-aimé. Ici le poète joue sur l’homonymie (*tecñîs*) de *elma-sı* ‘sa pomme’ et *elmâs(ı)* ‘diamant’. Le premier exemple provient d’un *gazel* de typologie érotique-mystique écrit dans le style de Nedîm:

Sîb-i ğabğabdan vârtüb bir bûse nâz ile dedî / âb-dâr olmazsa da al Qıbrısuñ elmasıdır

‘En se faisant embrasser sur la pomme de son menton, il/elle dit avec coquetterie: même si elle n’est pas fondante, prends, c’est une pomme (ou: un diamant) de Chypre!’²¹

Le deuxième exemple, plus pertinent, est extrait de la *qasîde* déjà mentionnée (*Der Sitâyîş-i Hilmî Efendi Fî Haqq-ı Hâzret-i Sultân Maḥmûd*):

Egerçi Qıbrıs elması gibi kem-qadr idim ammâ / beni purlanta elmâs étî enzâr-ı cihân-bânı

‘Tandis que j’avais peu de force comme une pomme de Chypre, les faveurs du gardien du monde m’ont fait briller comme un diamant.’²²

Grâce à l’autorité centrale et à ses faveurs, et grâce à ses activités politiques et culturelles, le chypriote provincial et brut comme une pomme crue, est donc élevé à une condition privilégiée, c’est-à-dire urbaine et raffinée, comme un diamant taillé et poli.

¹⁹ Cf., dans une étude précédente, la tentative d’insérer le discours de Hilmî Efendi et son dialogue entre centre et périphérie dans un cadre plus général des littératures de Chypre: Matthias Kappler, “Toward a Common Turkish and Greek Literary History in Ottoman Cyprus”, M. N. Michael, M. Kappler & E. Gavriel (éd.), *Ottoman Cyprus – A Collection of Studies on History and Culture*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, 285-295, en particulier pp. 293-294.

²⁰ Fedai, *Kıbrıs Müftüsü Hilmi Efendi*, op. cit., n. 70, facsimile à p. 176.

Quelle est donc l'attitude face à cette autre réalité lointaine, l'urbanité, la capitale?

Pour l'illustrer, je vais citer l'image du jardin. Dans une *qasîde* au *redîf* "sünbül" on peut lire:

Bu ada sünbülidir râyîhası kem-ter olur / bâğ-ı Qıbrısdâ ne mümkün bite her ter sünbül

'La hyacinthe de cette île a une senteur bien faible; comment est-ce possible que dans le jardin de Chypre croisse chaque frais hyacinthe?'²³

Comme dans presque toutes les compositions de Hilmî Efendî, aussi dans cette *qasîde* il trouve l'occasion de se relationner à ses poètes prédécesseurs du centre tout en critiquant les poètes locaux (il mentionne trois fois son modèle principal, Sünbülzâde Vehbî, et une fois respectivement Sâbit et Bâqî, ce dernier surtout par sa célèbre *qasîde* du même *redîf*, la *Sünbülüye* en l'honneur de Soliman le Magnifique²⁴). En fait, contrairement à ce jardin de Chypre, incapable de produire des nouveautés (poétiques ou politiques?), la capitale se présente comme un jardin plein d'innovations, comme dans le vers suivant, extrait de la grande *qasîde* sur l' *'Asker-i Mansûre*:

Sitanbul ravza-yî behcet-nümâdır 'ahd-ı 'adlınde / olub ğars-i yemiş-i şevketi heb tâze eşcârı

'Istanbul est un jardin de beauté dans l'époque de Sa justice, où les fruits de Sa majesté ont planté toujours des arbres nouveaux.'²⁵

Néanmoins, Hilmî ne voulait pas devenir un habitant stable de cette noble ville loin de Chypre. D'après les *tezkeres* (*Qâmûsü 'l-A'lâm*), le Sultan voulut retenir Hilmî dans la capitale, mais le poète préférerait partir "sans avertis" (*habersiz*) pour son île²⁶. Suite à ces événements, Hilmî fut nommé Müftî de Chypre et se dédia, dorénavant, surtout à la composition d'éloges à l'adresse du Sultan. Sa production comprend aussi bien des *gazel* d'inspiration mystique (il était un Mevlevî), mais la domination des traits élogieux, même dans les *gazel*, est remarquable. Le *gazel* au *redîf* de "fes", énoncé ci-dessus, en est un exemple typique. Ensuite le motif du *fes* se trouve dans la grande *qasîde* sur l'armée ottomane²⁷ et dans un autre *gazel*²⁸, avec une symbolique ana-

23 Ibid., p. 53, facsimile à p. 193.

24 Vehbî: *beyt* 3, 26, 27; Sâbit et Bâqî: *beyt* 3 (ibid., p. 53 et 55). Comparez enfin le vers 21 de la *Sünbülüye* de Bâqî qui était probablement le modèle du vers cité ici: "Bâğ-ı lutfuîda meh ü mîhr iki ahkar nergis / Keremüñ gül-şenine sünbüle kem-ter sünbül" (d'après Sabahattin Küçük, *Bâkî Dîvânı – Tenkitli Basım*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994, nr. 24).

logue, c'est-à-dire comme métaphore d'innovation politique du pouvoir central, et non plus exclusivement comme image conventionnel de la coquetterie du bien-aimé.

Mêler le *gazel* avec le panégyrique peut aussi se passer à l'envers: dans le poème cité ci-dessus sur l'institution de la nouvelle armée ottomane, le poète intercale, après cinquante vers et en plein *medhiye* (louange), une espèce de *gürüz-gâh* (vers de passage) pour se livrer à un bref "*gazel*" de dix vers ayant le thème de l'innovation. Il se sert, pour obtenir un meilleur effet rhétorique, d'un topos typique pour notre poète que nous avons déjà fait remarquer: les vêtements. Dans cet exemple, ce motif innovateur et moderne est tout à fait remarquable, parce qu'il s'agit du *pantolon*:

Temâşâsıyla ğunki neş'e-yâb olmış idim ben de / ğüşâde bir gazel tarhiyle zeyn etdim bu eş'ârı. // O şûh-ı pantolon-pûşum ğeyüb bir şıqma entârı / kemend-i 'aşqına pek şıqdı hayfâ bu dil-i zârı

'Puisque moi aussi, je suis devenu joyeux de sa contemplation, j'ai décoré ces vers avec la composition d'un allègre *gazel*. Mon beau qui porte les pantalons, hélas, a serré mon pauvre cœur avec le cordon de son amour en habillant un veste serrée.'²⁹

L'éloge du pouvoir central innovateur est donc flanqué par la critique du pouvoir local. Ceci s'étend aussi aux domaines littéraires, où le poète appose des critiques aux collègues de la scène "intellectuelle" de l'île. Dans un poème, une espèce de *fağriye*, Hilmî lance des vraies invectives contre des poètes locaux³⁰ sans épargner le climat littéraire de Chypre, hostile aux innovations, en général:

Eski dîvânları tefütş ederek n'eyleyeyim / eylemişler bir alay ehl-i heves sîq-ı maqâl // [...] // Qıbrısun başma qalub ehl-i kemâlin ğördüm / bulamaz emti'a-yı ma'rifetin 'arza mecâl

'À quoi bon passer en revue les vieux *divân*? Les amateurs moquaient le marché de la parole; [...] j'ai vu les intellectuels ordinaires de Chypre, qui ne sont pas capables d'exposer la marchandise de la connaissance!'³¹

Notre Hilmî était certainement une personnalité remarquable: un provincial, en lutte avec son ambiance local, panégyriste d'un Sultan réformateur dont il reçoit tous les faveurs, mais refuse son patronage, innovateur et fédèle au pouvoir, périphérique mais élogiant le centre. Il mourut dans sa ville natale

28 Nr. XXII, ibid. pp. 77-78.

29 Ibid., p. 41. Le *gazel* s'étend par les vers 52-61 (pp. 41-42), après vers 62 on retourne à l'éloge de l' *'Asker-i Mansûre*.

30

en 1847, bien connu en Chypre, mais oublié au centre, où son mécène était décédé huit ans auparavant. Est-ce pour cela qu'il écrit ce fragment (*quit'a*) isolé du reste de sa production, un peu déçu, peut-être?

Du'â-yı devlet içün gerçi ref'-i destimiz vardır / duhûl-i ravza-yi ihsâne pâ-yimiz yoqdur

'Bien que notre main se lève pour prier l'État (ou: la Fortune), pourtant nos pieds n'entrent pas dans le jardin des faveurs!³²

ΤΟ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ ΚΑΙ Η ΚΥΠΡΟΣ

Κωστής Κοκκινόφτας

Οι σχέσεις των Εκκλησιών Κύπρου - Αντιοχείας χρονολογούνται από τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους, αμέσως μετά την ταυτόχρονη διάδοση του Χριστιανισμού σε αμφότερες. Όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά στις Πράξεις των Αποστόλων, μετά τον λιθοβολισμό του Πρωτομάρτυρα Στεφάνου, το 33 μ.Χ., οι μαθητές διασκορπίστηκαν και διέδωσαν τον Λόγο του Θεού στις γύρω χώρες και στην Κύπρο και ότι ανάμεσα σε αυτούς που δίδαξαν τον Χριστιανισμό στην Αντιόχεια ήταν και μερικοί Κύπριοι¹. Σημειώνεται ακόμη, ότι σημαντικό ρόλο στην οργάνωση της πρώτης χριστιανικής κοινότητας στην Αντιόχεια διαδραμάτισε ο κυπριακής καταγωγής και μετέπειτα ιδρυτής της Εκκλησίας στο νησί Απόστολος Βαρνάβας, ο οποίος παρέμεινε σε αυτή για ένα περίπου έτος². Στα δε αμέσως επόμενα χρόνια, η Αντιόχεια αποτέλεσε την αφετηρία της ιεραποστολικής περιοδείας των Αποστόλων Παύλου, Βαρνάβα και του ανεψιού του τελευταίου, Ευαγγελιστή Μάρκου. Η πρώτη αυτή περιοδεία τοποθετείται χρονικά γύρω στο 45 μ.Χ., οπότε οι τρεις Απόστολοι αφίχθηκαν στην Κύπρο και κήρυξαν τη νέα θρησκεία στις συναγωγές των Ιουδαίων στη Σαλαμίνα και στη συνέχεια στην Πάφο, όπου μετέστρεψαν στον Χριστιανισμό τον Ρωμαίο ανθύπατο Σέργιο Παύλο³. Αργότερα, οι Βαρνάβας και Μάρκος πραγματοποίησαν και δεύτερη περιοδεία στο νησί, γύρω στο 50 μ.Χ., οπότε εργάστηκαν για τη στερέωση του Χριστιανισμού⁴.

Από τη Βυζαντινή περίοδο έως τα τέλη της Λατινοκρατίας (5ος-16ος αι.)

Κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες οι Εκκλησίες της Κύπρου και της Αντιοχείας συνδέονταν, κυρίως, μέσω της συμμετοχής των εκπροσώπων τους στις Οικουμενικές Συνόδους, που καθόρισαν τα δόγματα της Ορθόδοξης πίστης και συνέβαλαν στην εξέλιξη της θεολογικής σκέψης. Στα χρόνια που ακολούθησαν, όμως, η Εκκλησία της Αντιοχείας ήγγειρε αξιώσεις για έλεγχο της Κυπριακής Εκκλησίας, με τη δικαιολογία ότι από αυτή διαδόθηκε ο

¹ Πράξ. 11, 19-20. Για το ζήτημα αυτό βλ. Χριστάκη Ευσταθίου, «Οι πρώτοι ανώνυμοι Κύπριοι ιεραπόστολοι και η συμβολή τους στην Εκκλησία της Αντιοχείας και της Κύπρου», *Θεολογία* 83 (2012), σ. 265-285.