



HAL
open science

**HAGIOGRAPHICA ET DOGMATICA CYPRIA :
Estudio sobre el cristianismo chipriota del siglo V al VII
en la consolidación de la autocefalía.**

Diego Elias Arfuch

► **To cite this version:**

Diego Elias Arfuch. HAGIOGRAPHICA ET DOGMATICA CYPRIA : Estudio sobre el cristianismo chipriota del siglo V al VII en la consolidación de la autocefalía.. History. Université d'Angers; Istituto patristico Augustinianum (Rome), 2017. Italian. NNT : 2017ANGE0040 . tel-03510251

HAL Id: tel-03510251

<https://theses.hal.science/tel-03510251v1>

Submitted on 4 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Thèse de Doctorat en cotutelle internationale

Diego Elias Arfuch

*Mémoire présenté en vue de l'obtention du
grade de Docteur de l'Université d'Angers
sous le sceau de l'Université Bretagne Loire et Docteur en
Théologie et sciences patristiques du 'Istituto Patristico
Augustinianum' sous le sceau de la 'Pontificia Università Lateranense'*

École doctorale : Sociétés, cultures, échanges (496 - SCE)

Discipline : Histoire et civilisations : histoire et archéologie des mondes anciens et médiévaux, de l'art

Spécialité : Histoire

Unité de recherche : CERHIO

Soutenue le 1 décembre 2017

Thèse N° :

HAGIOGRAPHICA ET DOGMATICA CYPRIA. Estudio sobre el cristianismo chipriota del siglo V al VII en la consolidación de la autocefalía

JURY

Rapporteurs : **Thomas, DESWARTE**, Université d'Angers
Alberto, CAMPLANI, Sapienza Università di Roma

Président du jury : **Giuseppe, CARUSO**, Preside Istituto Patristico Augustinianum

Examineurs : **Alberto, CAMPLANI**, Sapienza Università di Roma
Vincent DEROCHÉ, CNRS
Rocco, RONZANI, Istituto Patristico Augustinianum

Directeur de Thèse : **Philippe, BLAUDEAU**, Université d'Angers

Co-directeur de Thèse : **Emanuela, PRINZIVALLI**, Sapienza Università di Roma -Istituto Patristico Augustinianum

HAGIOGRAPHICA ET DOGMATICA CYPRIA.

Estudio sobre el cristianismo chipriota del siglo V al
VII en la consolidación de la autocefalía

Romae, 2017

Principales diccionarios, elencos y abreviaturas utilizadas

A Dictionary of Christian Biography, literature, sects, and doctrines, ed. W. Smith, H. Wace, AMS Press, New York, 1974.

AB: *Analecta Bollandiana*, Bruselas.

Adamantius: *Adamantius. Noticiario del Gruppo italiano di ricerca su "Origene e la tradizione alessandrina"*, Pisa-Boloña, 1995 sig.

Ant. Tard.: *Antiquité Tardive, revue internationale d'histoire et d'archéologie (IVe-VIIIe s.)*, París.

Aug.: *Augustinianum*, Roma.

BHG: *Bibliotheca Hagiographica Graeca*.

BHL: *Bibliotheca Hagiographica Latina*.

BHO: *Bibliotheca Hagiographica Orientalia*.

BS: *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, 1961-1970.

Catholicisme. Hier, Aujourd'hui, demain, dir. G. Jacquement, ed. Letouzey et Ané, París, 1948.

CCG: *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Turnhout, 1977 sig.

CCL: *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout, 1953 sig.

COGD: *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, ed. G. Alberigo (*et alii*), Turnhout, 2006.

CPG: *Clavis partum Graecorum qua optima quaeque scriptorium partum Graecorum recensiones a primaevis saeculis usque ad octatum commode recluduntur*, ed.

M. Geerard, Turnhout, 1979; vol. III, *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. Addenda volumini III*, ed. J. Noret, 2003; vol. IV *Concilia, catenae*, ed. M. Geerard, 1980; *Supplementum*, 1998.

CPL: *Clavis patrum Latinorum*, ed. E. Dekkers, A. Gaar, Steenbrugge, 1955, 1995³.

CSCO: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, París-Lovaina, 1903 sig.

CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena, 1865 sig.

DACL: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, París, 1907-1950.

DHGE: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, París, 1909 sig.

Dizionario Biografico degli Italiani, Treccani, 1960.

Dizionario di Letteratura cristiana antica, S. Döpp, W. Geerlings, 2006, Urbaniana Press, Ciudad del Vaticano (ed. original: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 3 vol., Herder, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 2002).

Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano (ed. Farrugia).

DOP: *Dumbarton Oaks Papers*, Cambridge (Mass.).

DSp: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, París, 1932-1995.

DTC: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, 1903-1972.

Dz: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger; reedición P. Hünermann, Friburgo, 1991³⁷.

Enciclopedia Cattolica, dir. P. Paschini, Firenze, 1948.

EO: *Échos d'Orient*, Kadiköy-Bucarest.

GCS: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Berlín, 1897 sig.

HE: *Historia eclesiástica*.

I Papi da Pietro a Francesco, vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma, 2014².

- ILCV: *Inscriptiones Latinae christianae veteres*, 3 vol., ed. A. Diehl, ed., J. Moreau, H.-I. Marrou.
- JThS: *Journal of Theological Studies*, Nueva Serie, Oxford.
- Lampe: *A Patristic Greek Lexicon with Addenda and Corrigenda*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford, 1961.
- MGH: *Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum. Auctorum antiquissimorum*, Hanover-Berlín, 1826 sig.
- NDPAC: *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane*, ed. A. Di Berardino, I. A-E, II. F-O, III. P-Z, IV tavole cronologiche, Marietti, Roma, 2006.
- OC: *Oriens Christianus*, 3 vol., M. Le Quien, París, 1740 (reedición en Graz, 1954).
- OCA: *Orientalia Christiana Analecta*, Roma, 1935 sig.
- OCP: *Orientalia Christiana Periodica, comentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana editi cura et opera Pontificii Instituti Orientalium Studiorum*, Roma.
- OLP: *Orientalia Lovaniensia Periodica*, Lovaina.
- PCBE: I. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-553)*, dir. A. Mandouze, CNRS, París; II. *Prosopographie de l'Italia chrétienne (3330-604)*, dir. Ch. Et Lucie Pietri, Roma, 1999-2000 ; III. *Diocèse d'Asie (325-641)*, 2008.
- PG: *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, ed. J.-P. Migne, París, 1857-1866.
- PL: *Patrologiae cursus completus, series Latina*, ed. J.-P. Migne, París, 1846-1861.
- PLRE: *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge, Londres, New York, 1980.
- PO: *Patrologia Orientalis*, dir. R. Greffin, F. Nau, París-Turnhout, 1907 sig.
- RAC: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Th. Klauser, A. Hiersemann, Stuttgart, 1950 sig.

Regesta: Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII, Ph. Jaffé, Berlín, 1851.

SCh: *Sources Chrétiennes*, París, 1941 sig.

ST: *Studi e Testi*, Roma, 1900 sig.

The Prosopography of the Later Roman Empire, A. H. M. Jones; J. R. Martindale, J. Morris, vol. 1, Cambridge, 1971.

TM: *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et de Civilisation de Byzance*, París.

TU: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Berlín-Leipzig, 1882 sig.

SUMARIO

Introducción

Primera parte: Prolegómenos. Cuestiones de historiografía, hagiografía y arqueología chipriota

Segunda parte: de la *consuetudo* a la *apostolicidad* y a la *autocefalía*

Tercera parte: Hagiografía y *treditio apostolorum*

Cuarta parte: *Tempora difficilia*. El complejo siglo VII

Quinta parte: *Arqueología, la voz de los monumentos*

Conclusiones

Bibliografía

Índice analítico

INTRODUCCIÓN

Presentación general

Desde los inicios de la predicación evangélica la isla de Chipre es protagonista de la difusión e implantación del cristianismo. En el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, el apóstol Bernabé es una de las figuras protagonistas de la gesta evangelizadora. El cristianismo en la isla se extiende y consolida gradualmente hasta llegar a figuras de grande importancia para el mundo antiguo mediterráneo.

Una sucesión de acontecimientos de índole jurisdiccional complica a los chipriotas. El papa Inocencio pide que Salamina entre bajo la jurisdicción antioquena. Poco después, los incidentes y reclamos llegan al concilio de Éfeso. Más tarde, el patriarca Pedro Fulón reivindica los derechos de la sede de Antioquía sobre la Isla. En medio de estas controversias jurisdiccionales el metropolitano chipriota Antemio es llamado a Constantinopla donde en sueños recibe una visión del apóstol Bernabé, que cambiará el curso de los hechos.

En efecto, no es casual que haya una verdadera “explosión” hagiográfica en la isla de Chipre de inicios del siglo V a mediados del siglo VII. Este fenómeno literario, precisamente, se origina enseguida después de la polémica con la sede de Antioquía por cuestiones de jurisdicción eclesiástica. Los habitantes de Chipre lucharán por su *autonomía* ante las presiones de la sede antioquena. La profusión de textos hagiográficos parece apoyar, fundamentar y dar solidez a este “proyecto de autonomía”: épocas en que la reflexión sobre la *apostolicidad de las sedes*, la *pentarquía* y el *primado romano* hacen aparición en la escena de la teología oriental.

Sabemos que estudiar el cristianismo de los primeros siglos es una tarea ardua: las fuentes son parciales y en algunas áreas del imperio son inexistentes, por lo que la tendencia es a generalizar con base en lo que los fragmentos nos ofrecen. Esta generalización lleva a homogeneizar las situaciones o a proyectar en la antigüedad prismas de lectura que resultan inadaptados o anacrónicos y conducen a una imagen falsa de la historia o de la teología.

Estudiar el cristianismo chipriota nos presenta una diferencia fundamental con otras sedes de la antigüedad: la discontinuidad de las fuentes documentales. Esto hace que no podamos abordar el estudio como si consideráramos, por ejemplo los escritores alejandrinos o romanos del siglo IV o V. De Chipre tenemos un gran número de referencias, pero fragmentadas, a veces vagas o erráticas que aquí tratamos de sistematizar.

La escasez de informaciones y documentos referentes a las sedes chipriotas anteriores al siglo V, de los personajes que dieron vida a las comunidades cristianas, o la dificultad para trazar un cuadro histórico completo de la isla tiene paradójicamente un contraste con la profusión hagiográfica. La isla de Chipre es quizá una de las provincias de Oriente mejor representadas en las antologías bizantinas: como lo expresaba H. Delehayé “fertile à la fois en saints et en hagiographes, elle compte dans sa littérature sacrée des œuvres importantes et nulle part une végétation légendaire plus touffue n’a poussé autour des sanctuaires”¹.

De hecho, las palabras de H. Delehayé, se tornaron casi el emblema de la necesidad que tiene el *historiador*, y por qué no también el teólogo, de recurrir al material hagiográfico: “quand il s’agit d’une des périodes les plus obscures de l’histoire byzantine, un texte contemporain des événements, qui supplée au silence presque complet des chroniques, acquiert une importance capitale”².

El *dossier* hagiográfico chipriota presenta textos de diversas características y con temáticas propias. Nuestro abordaje no es apriorístico, es decir, buscando en ellos la constatación de nuestras hipótesis de trabajo, sino que los abordamos en cuanto tales y los estudiamos primero individualmente con toda la amplitud de sus temáticas. Posteriormente, los colocamos en diálogo como partes de un *corpus* más amplio. A cada paso, y en la medida de lo posible, los relacionamos con las principales conclusiones de la arqueología y de la historia bizantina. En efecto, en palabras de V. Déroche “l’hagiographie est à la fois le genre le plus concret et le plus normatif, ce qui contraint l’historien à une analyse de chaque document”³.

¹ H. Delehayé, *Saints de Chypre*, en AB 26, Bruselas, 1907, pp.161-301, aquí p. 161.

² H. Delehayé, *Vie anonyme de Jean l’Aumônier*, en AB 45, 1927, p. 5.

³ V. Déroche, *Entre Rome et l’Islam. Les chrétientés d’Orient 610 - 1054*, París, 1996, p. 14.

Los textos hagiográficos pertenecen a la cultura de una sociedad concreta que los ha producido, leído, transmitido e interpretado. En efecto, la hagiografía es una ciencia histórica que recurre a una impostación epistemológica de gran respeto intelectual: toda forma de anacronismo, de conceptos forzados sería una traición al género literario que le es propio. Cada documento tiene un “temperamento”, un significante que le viene conferido en el momento de su nacimiento y de su difusión.

En nuestra consideración de las fuentes de los siglos V al VII, encontramos una verdadera explosión literaria hagiográfica en Chipre que nos permite conocer e interpretar de modo más cabal la historia de la Isla y las relaciones entre las ciudades chipriotas y las otras ciudades y sedes del mundo protobizantino. Según lo expresaba R. Grégoire, la hagiografía

è una letteratura sconcertante, paradossale, per non dire pericolosa e capace di catturare l'intelligenza, alla pari di tante altre opere pittoriche, musicali e scultoree. Messaggio decifrabile da chi si mette in sintonia con il suo emittente, come lo percepiva la capacità di lettura dell'uomo medievale e come invece non lo avvertiva l'intelligenza sofisticata rinascimentale e moderna¹.

A lo largo de nuestro estudio sobre el cristianismo chipriota, iremos presentando lo que sobre la Isla se refieren las fuentes antiguas, aunque sea de modo marginal o indirecto. Cada uno de los monumentos literarios será considerado individualmente, insertándolo en el propio contexto: geográfico, histórico y literario. Tratamos de evitar una aproximación general, considerando las fuentes en bloque con el riesgo de una indebida generalización o peor aún de una instrumentalización de las mismas².

¹ R. Grégoire, *Manuale di Agiologia*, pp. 6-7.

Tiempo atrás, incluso antes de comenzar este estudio, en un curso a cargo de E. Prinzivalli, la estudiosa italiana presentaba las dificultades y desafíos que el historiador debe afrontar al estudiar textos, contextos y realidades lejanas en el tiempo y en el espacio. Esta reflexión en las últimas décadas forjó los términos *emic* y *etic* introducidos por el lingüista Kenneth Lee Pike. De hecho, K. L. Pike se basa en la distinción entre *phonemics* (fonología) y *phonetics* (fonética) y aplicado en las ciencias sociales para referirse a dos tipos diferentes de descripción relacionadas con la conducta y la interpretación de los agentes involucrados. Se entiende generalmente *emic* como el punto de vista del nativo y *etic* como el punto de vista del extranjero. Cfr. Kenneth Lee Pike, *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*, (1967), 2nd ed., The Hague, Mouton.

² Sobre la labor del historiador: E. Prinzivalli, *Cristianesimo/Cristianesimi nell'Antichità, ovvero dell'attenzione alle tracce leggere*, en *Augustinianum* 52, 2012, pp. 65-83. Cfr. J.-D. Kaestli, *Les principales orientations de la recherche sur les Actes Apocryphes des Apôtres*, en F. Bovon, *Les Actes Apocryphes*, p. 56.

Todo esfuerzo de relectura de un texto supone la adquisición de una cosmovisión y retrospectiva para poder así comprenderlo mejor. Aceptamos el desafío de llegar al núcleo histórico y primitivo a través del análisis literario-filológico, la decodificación del mensaje teológico que el texto transmite y la motivación política y los elementos sociológicos que encierra.

El arco de tiempo escogido para delimitar nuestro estudio es hartamente justificado. Colocamos como término *a quo* los inicios del siglo V puesto que es en ese lapso de tiempo que la controversia entre Salamina y Antioquía toma cuerpo. La investigación se extiende, como límite *ad quem*, hasta la época de la invasión de los musulmanes quienes en el 649 invaden la isla.

Nuestro fragmentado dossier es al mismo tiempo complejo y variado. Los aspectos que involucra tocan cuestiones sociales, culturales, económicas, lingüísticas, jurídicas, políticas, artísticas, teológicas, litúrgicas y devocionales. A través de las fuentes podemos descubrir aspectos de la vida de los autores y de las comunidades que vieron nacer esta literatura. Conocer sus fiestas, costumbres, los caminos que recorrían, el modo de administrar justicia, los espectáculos a los que asistían, cuáles eran las características de cada cultura, las ideas, la *Weltanschauung*, la vida misma que habitaba esas ciudades, muchas de ellas en ruinas.

Fragmentos de un todo

En una *primera parte*, que intitulamos *prolegómenos*, nos consagramos a una presentación de los principales ámbitos que entrarán en la consideración de este estudio: observaciones en torno a la *historiografía chipriota*, luego sobre la *hagiografía chipriota* y finalmente, el ámbito de la *arqueología chipriota*.

Seguidamente, en la *segunda parte* de índole más heurística, buscamos y presentamos los datos que sobre Chipre las fuentes nos presentan, aunque fragmentarios o discretos, como el nombre de un obispo en un concilio ecuménico y la correspondiente legislación canónica conciliar, o epístolas, homilías o incluso las indicaciones indirectas sobre la iglesia de Chipre provenientes de otras fuentes. Para esto, clasificamos el material *grosso modo* siguiendo un orden cronológico y que

dividimos en apartados en orden a estudiarlos mejor. Introducimos esta parte por un capítulo denominado *fragmentos de un mosaico* que comienza con Bernabé. En el mismo, no obstante la diversidad de materias esbozadas y la parcelación de los datos, intentamos sistematizar los resultados en torno al contexto político jurisdiccional, la población, calamidades, etcétera.

Como dijimos, nuestro estudio se centra en la producción del siglo V a mitad del siglo VII; pues bien, creemos necesario reconsiderar la participación chipriota en los concilios del siglo IV, aunque no respetemos estrictamente la armonía del marco temporal que hemos establecido. De hecho, nos resultará sumamente fructuosa y clave la reconsideración de la participación del episcopado chipriota en los concilios ecuménicos del siglo IV. Lo mismo debemos decir de la figura como Epifanio de Salamina que, en interacción con Jerónimo, nos será una fuente valiosa para nuestra comprensión de los fragmentos de ese vasto mosaico, tantas veces difícil de reconstruir¹. Epifanio celebró el *primer sínodo chipriota* bajo la ‘convocación’ de Teófilo de Alejandría, en medio de la cuestión origenista que además involucraba a un personaje recientemente puesto en relieve: Isidoro *Xenodochos*. Estas figuras de fines del siglo IV e inicios del V nos ayudarán a comprender mejor las interacciones de Chipre con las sedes antiguas en medio de los debates doctrinales.

La participación chipriota en los debates conciliares tiene un punto fuerte en el año 431, durante el concilio de Éfeso. La definición dogmática de dicho concilio no es un tema, de suyo, inherente a nuestro estudio, sino más bien, nos interesa ver cómo la controversia entre Cirilo y Nestorio, la tensión entre las sedes y las ‘escuelas teológicas’ dio una oportunidad única a los obispos chipriotas de votar el último *canon* (Ψῆφος) en pro de la autonomía de la esfera antioquena.

A lo largo de la exposición encontraremos los indicios de una lenta y gradual recepción de principios eclesiológicos y jurisdiccionales que permitieron a los chipriotas consolidar su autonomía: una *consuetudo* que desemboca en la *apostolicidad* y que obtiene la *autocefalía*.

¹ En efecto, el trabajo del historiador está también en la atenta y justa consideración de los fragmentos como expresa E. Prinzivalli, *Cristianesimo/Cristianesimi nell’Antichità, ovvero dell’attenzione alle tracce leggere*, en *Augustinianum* 52, 2012, pp. 65-83, aquí pp. 68-69.

A continuación, en la *tercera parte* nos ocuparemos del *corpus* hagiográfico relativo a la *gesta apostólica* en Chipre. Lo introducimos con la presentación de la figura del chipriota Bernabé y su rol en la literatura cristiana de las primeras cuatro centurias, para pasar a considerar los *Hechos y martirio del santo apóstol Bernabé* escritos por ‘Juan Marcos’; el ciclo de los *Hechos apócrifos de san Heráclides de Chipre* -en los *Hechos* griegos y armenios-; el *encomio* del monje Alejandro de Chipre, denominado *Laudatio Barnabae*, fuente excepcional donde encontramos que la “*Inventio*” del cuerpo de san Bernabé marca el punto alto del reconocimiento de la *autocefalía* de Chipre. Terminamos el dossier hagiográfico con la *Vida* de un santo del siglo I *san Auxibio de Soloi*. La *Vita Auxibii*, escrita durante los siglos V y VI, nos ofrecerá detalles valiosos a nuestros propósitos.

Como notaremos en los *prolegómenos*, el dossier hagiográfico que estudiamos sobre la *tradio Apostolorum*, no ha recibido un estudio exhaustivo que considere al mismo tiempo todo el *corpus* en sus detalles. Por lo que el apartado consagrado estrictamente a la hagiografía es analítico, descriptivo, lento y varía según cada texto presentado.

Al final del análisis al *corpus* hagiográfico dedicamos dos breves *excursus*. El primero sobre la tradición occidental tardía que presenta a Bernabé como evangelizador de Roma y Milán, y el segundo sobre el denominado *Evangelio de Bernabé*, un *falsum* que, fuertemente patrocinado por la prensa, recobró actualidad en estos años.

Una vez presentado el accionar chipriota en los primeros siglos y el *corpus* hagiográfico, nos encaminamos hacia un *interludio* donde recapitulamos algunos temas fundamentales abordados en la segunda y tercera parte. En esta suerte de *intermezzo* nos avocamos a la acción del emperador Justiniano, el desarrollo de la *pentarquía* y la recepción de la *apostolicidad* de las sedes eclesiales para poner en relación estas realidades de la geo-eclesiología con la *autocefalía* chipriota.

Dedicamos a la primera mitad del difícil siglo VII una *cuarta parte: Tempora difficilia*. Situamos la acción del emperador Heraclio (610-641) y recogemos el debate dogmático que agitaba a las sedes eclesiales del post-Calcedonia enmarcando a los chipriotas en ese contexto.

La guerra con los Persas y la frágil situación del Imperio hacían imperiosa una solución al debate condensado en la problemática del monoenergismo-monotelismo. Chipre tendrá un rol, no siempre valorado, en esta querrela dogmática. Veremos a los grandes actores del siglo VII -Heraclio, Sergio de Constantinopla, Ciro de Fasis, Sofronio de Jerusalén, Máximo el Confesor, entre otros- interactuando con ilustres chipriotas: Juan el Limosnero, Arcadio de Chipre, Marino, Sergio de Chipre.

Nos avocamos a la *Epístola de Sofronio de Jerusalén a Arcadio de Chipre* considerándola en un doble movimiento: el texto en cuanto tal y la historia de su interpretación, que contestamos y proponemos resituirla en el debate en torno al *trisagio*, controversia que también hundirá sus raíces en Chipre. Seguidamente, el ‘*dossier* monoenergista perdido’ que nos llega a través de la *Vida siríaca de Máximo el Confesor* con la celebración de un hipotético sínodo chipriota recibirá nuestra atención.

Poseemos una correspondencia epistolar entre Máximo el Confesor y Marino de Chipre de alto nivel teológico. Lamentablemente solo conservamos las respuestas de Máximo, pero éstas nos permiten vislumbrar la envergadura teológico-espiritual del remitente chipriota. Presentamos, en una difícil cronología, las temáticas y los debates que agitaban al Confesor y a los chipriotas.

Es en este clima de efervescencia política y teológica que los chipriotas, presididos por su metropolitano Sergio, se dirigen a la sede de Roma -papa Teodoro- luego de haber celebrado un sínodo provincial en el año 643, mostrando todo su apoyo a la “sede de Pedro”, “corifeo de los apóstoles”. La incondicionalidad chipriota a la sede romana, en medio del monoenergismo-monotelismo reinante, retiene nuestra atención. Buscamos testimonios de esa adhesión al papa *sanctissimae romanorum Ecclesiae* en autores en conexión con Chipre: Juan Mosco, Sofronio y Máximo.

Finalmente, nuestro apartado culmina con el evento que marcó un hito en la historia de Chipre: las invasiones musulmanas¹. En la medida de lo posible reconsideramos los acontecimientos, aún a sabiendas que los elementos que muestran *continuidad* y *ruptura* se tornan huidizos a la síntesis histórica. Para mediados del siglo

¹ No está de más aclarar que utilizamos los términos que las fuentes mismas nos presentan. Y lo hacemos sin carga ideológica alguna. Es decir que, si empleamos *judíos*, *bárbaros*, *eslavos*, *semitas*, *musulmanes*, *sarracenos*, *paganos*, etcétera, no hacemos referencia a pueblos o culturas actuales, sino que por comodidad y por rigor histórico nos valemos de ellos.

VII la Isla ya había visto nacer su identidad y particularidad de *iglesia autocéfala*, por esto creemos que es harto justificada la fecha escogida como *terminus ad quem*.

La *quinta parte*, que denominamos poéticamente *la voz de los monumentos*, quiere leer la historia chipriota en los diversos testimonios arqueológicos. Somos conscientes de que una síntesis puede parecer inútil, superficial o pretenciosa, pero son precisamente los monumentos de la Isla los que nos permiten ponderar, evaluar y reconsiderar las fuentes y las conclusiones de los estudiosos. Trabajo de reflexión y ponderación que llevamos adelante durante nuestras visitas *in situ* a Chipre. De este modo, el aspecto descriptivo del capítulo se torna un contrapunto necesario y fundamental para situar el *corpus* textual. Demasiado tiempo los filólogos, teólogos, historiadores y arqueólogos han trabajado de modo paralelo, lo que puede perjudicar a la interpretación de tan amplio ámbito de estudio.

Esta división puede parecer indebida, y ciertamente lo es, puesto que no puede parcelarse la consideración de las fuentes de este modo. Perdónesenos esta ‘licencia pedagógica’ para presentar el dossier hagiográfico, histórico, teológico, arqueológico que en definitiva son partes de una misma y única realidad. En efecto, algunas consideraciones las iremos retomando a lo largo del trabajo, lo que supondrá al lector un ejercicio extra de paciencia, por ejemplo nos referimos en diversas ocasiones al *trisagion*, a la *apostolicidad* de las sedes, a las conclusiones de los concilios ecuménicos, etcétera.

Nos serviremos del *método histórico-crítico*, y del *estudio filológico* para el análisis y traducción de las fuentes presentadas y la siempre presente disyuntiva al traducir los textos, entre una versión *ad verbum* o una *ad sensum* habita también este trabajo. Una definición de la filología, prácticamente programática, es dada por François Dolbeau, y que hacemos nuestra

(la philologie) est la science, analytique et taxinomique, des textes considérés dans leur individualité: elle les découvre, les établit, les classe, en dégage la signification au moment de leur production, en étudie la langue et la topique, la transmission et la réception, afin d’en faciliter ensuite l’exploitation sérielle par les historiens et d’augmenter le matériel des linguistes. Appliquée à l’hagiographie, elle s’intéresse

moins aux saints ou à la sainteté qu'aux auteurs et au caractère multiforme de leurs écrits : création, remaniement, traduction, abrégé, mise en vers, etc.¹

Adquisiciones y debilidades

Somos conscientes de que el título es ambicioso, pero en los dos vocablos *hagiographica* y *dogmatica* vemos condensar la historia y la teología que a lo largo de los siglos Chipre, *carrefour* del mundo mediterráneo, ha sabido plasmar. En definitiva, todas las cuestiones subyacentes a lo largo de este extendido estudio tocan la no siempre fácil e imprescindible interacción entre historia y teología, entre literatura patristica y arqueología².

Un indudable punto fuerte de nuestra investigación es el esfuerzo de ofrecer una visión de conjunto, en un horizonte amplio en tiempo y espacio incluyendo en nuestra consideración tanto los textos como los monumentos. Así, la palabra, la voz de los chipriotas consignada en los textos, transmitida o celebrada en el culto a los santos y esculpida en la piedra resonará con ecos renovados en nuestros oídos lejanos.

Muchos de los textos, que a su vez evocan acontecimientos, al ser reconsiderados en su contexto y en una visión de conjunto cobran nueva luz e incluso, en algunos casos, ofrecemos una nueva impostación más acorde al contexto que los vio nacer.

Esperamos, además, ofrecer un aporte significativo, por medio de las fuentes literarias y arqueológicas, al conocimiento de la vida cotidiana, la religiosidad y sus modos de expresión en el arco de tiempo establecido. En otras palabras, queremos adquirir y ofrecer una visión de conjunto del fenómeno hagiográfico y dogmático en determinadas coordenadas espacio-temporales: Chipre, de inicios del siglo V a la invasión musulmana a mediados del s.VII.

¹ F. Dolbeau, *Sanctorum societas. Récits latins de sainteté (III^e-XII^e siècles)*, vol. 1, Subsidia hagiographica 85, Société des Bollandistes, Bruxelles, 2005, p. V.

² E. Prinzivalli (*Lo studio della teologia dei padri: il contesto storico-letterario*, en *Augustinianum* 54, 2014, pp. 5-20) evidencia la tendencia entre los jóvenes estudiantes de patrología, o de la antigüedad cristiana, a ver una dicotomía o incluso oposición entre las disciplinas históricas y teológicas. Como si la ciencia teológica, a la cual los padres de la Iglesias dedicaron tanta atención, fuera de algún modo fagocitada por la perspectiva histórica o histórico-filológica. Prinzivalli analiza la declaración *Instructio de patrum ecclesiae studio* (AAS 82, 1990) y da pistas de diálogo para un estudio teológico contextualizado y relacional, que han inspirado este trabajo.

Este estudio, también nos ayudará a profundizar la comprensión entre las iglesias desde una óptica de geo-elesiología en un marco de diálogo histórico y teológico, entre textos de índole canónica-disciplinar, hagiográficos, exegéticos, dogmáticos, litúrgicos-homiléticos.

Creemos que otro punto fuerte de este trabajo es ofrecer a los lectores de la dilatada geografía de la lengua española un estudio histórico y teológico sobre el cristianismo chipriota.

Queda claro, entonces, que no es una tesis sobre la autocefalía, asunto ya estudiado, como tampoco sobre el apóstol Bernabé o un autor determinado o incluso sobre la arqueología chipriota. Es el conjunto de estos ámbitos el que marcará el rumbo del análisis e interpretación. Temáticas relativas a la geo-elesiología nos ayudarán a interpretar los resultados, que constantemente trataremos de contextualizar en el marco temporal y espacial que los vio nacer¹. Hemos escogido un ángulo y un periodo particular para nuestro estudio de la *hagiografía* y la *dogmática* chipriota en la consolidación de la autocefalía, y para hacerlo tratamos de evaluar las variadas piezas del amplio repertorio textual y monumental.

Queremos observar el principio: *colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant* (Jn 6, 12), y en efecto muchas son las temáticas estudiadas, pero muchas también serán las dejadas de lado. Lo indicaremos a medida que el trabajo avanza. Nos es imposible poder considerar argumentos tan ricos, interesantes e incluso inherentes al tema como la *vida monástica* en Chipre, la producción hagiográfica de la *santidad episcopal* o *monástica*, el legendario paso de la emperatriz Helena por Chipre, o Filón de Carpasia y su exégesis al *Cantar de los cantares*, la obra hagiográfica de chipriotas como Teodoro de Pafos y Leoncio de Neápolis, o basta solo pensar a la inmensa

¹ Para una definición y delimitación del campo conceptual del vocablo *geo-elesiología* ver los diversos estudios de Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 2006, *passim*. El mismo autor sintetiza el concepto en: *Motifs et structures de divisions ecclésiiales. Le schisme acacien (484-519)*, en *AHC* 39, 2007, pp. 65-98, p. 76: el vocablo de geo-elesiología está destinado a poner en relación los discursos de autoridad y de poder tenidos por las mayores sedes en el cuadro común de la *ecúmene* romana como su coherencia y prioridades; los medios movilizados para comunicarlos, la estrategia adoptada para hacerlos eficientes; las representaciones que los aseguran; la realización espacial obtenida según el eje de la catolicidad. Esto permite epistemológicamente no desnaturalizar los fenómenos eclesiales, ni invertir anacrónicamente las causalidades reivindicadas. El concepto tiene el mérito de considerar las diversas fuentes, lugares-espacios de poder y no reducirlos a una simple relación de poder. Lo que permite, además, una atención a la evolución de los modelos en tensión. El concepto es reevaluado por el mismo investigador en la reciente contribución, donde recoge la recepción de la comunidad académica: *Qu'est-ce que la Géoecclesiologie? Eléments de définition appliqués à la période Tardo-Antique (IV^e-VI^e S.)*, en *Costellazioni geo-ecclesiali*, SEA 147, Roma, 2017, pp. 39-56.

producción de Epifanio de Salamina... Muchas de estos tópicos esperamos retomarlos en estudios sucesivos.

Lo sabemos: toda obra es perfectible. Los posibles desequilibrios en la exposición de los temas, o durante el análisis de algunas fuentes son riesgos inevitables en una empresa ambiciosa desde el punto de vista cronológico y temático. Esta amplitud resiente el *aggiornamento* bibliográfico. En efecto, no siempre pudimos acceder a una bibliografía a la vez clásica y actualizada, por lo que, benévolo lector, toda sugerencia bibliográfica será recibida con agradecimiento. Afortunadamente en la realización de este trabajo contamos con la generosidad y ayuda cualificada de la *Societad de Bollandistas* y su magnífica biblioteca. A ellos nuestro agradecimiento, estima y reconocimiento por la silenciosa y tan necesaria labor de servicio a la historia y a la teología.

Como las temáticas son harto variadas, estamos obligados a cambiar con frecuencia de registro bibliográfico. Para facilitar la lectura de tan vasto volumen evitamos, en lo posible, las abreviaturas que retrasan o que entorpecen la búsqueda de las referencias.

PRIMERA PARTE: PROLEGÓMENOS. CUESTIONES DE
HISTORIOGRAFIA, HAGIOGRAFIA Y ARQUEOLOGIA
CHIPRIOTA

Capítulo 1: Observaciones en torno a la historiografía chipriota

Principales publicaciones sobre la historia chipriota

Antes de considerar nuestras fuentes, nos parece útil una somera presentación de los principales estudiosos que a lo largo de los últimos siglos emprendieron el desafío de escribir una *historia de Chipre*. Esto no quiere decir que hacemos una *historia* de los *historiadores chipriotas*. Simplemente queremos ofrecer una interesante perspectiva del prisma de los investigadores o de los resultados ofrecidos dependiendo del ángulo o punto de vista desde el cual produjeron y publicaron sus estudios que iniciaron en el siglo XVI en contextos bien diversos a los que nosotros estudiamos: del tiempo de los *Lusignan* y de los *Venecianos* en adelante.

El siglo XVI conoció la publicación del trabajo del fraile dominico franco-chipriota Étienne de Lusignan: *Chorographia et breve historia universale dell'Isola de Cipro principiando al tempo di Noè per in fino al 1572*, Bologna, 1573. Y poco después: *Raccolta di cinque discorsi intitolati corone per comprendere in se cose appartenenti à gran rè et à prencipi*, Padua, 1577. La obra del Lusignan, de unas 120 hojas *retro-verso*, podría ser una cantera de datos sobre la geografía, la hagiografía e historia de la isla, pero el desorden y la incorporación de datos legendarios entre los hechos históricos, sin especificar fuentes o tradiciones, imposibilitan la investigación. Por ejemplo, los santos son presentados por categorías (reyes, indígenas, extranjeros), utiliza los sinaxarios, pero lamentablemente sin orden y con ningún espíritu crítico. De hecho, el juicio que de Lusignan tenía H. Delehaye no era muy lisonjero: “son érudition n'est égalée que par son manque de critique”¹.

¹ H. Delehaye, *Les Saints de Chypre...*, p. 262. Étienne de Lusignan presenta en sus relatos numerosos temas hagiográficos: el sarcófago de san Menas que llega flotando hasta Chipre, el nacimiento y martirio de Catalina de Alejandrina presentada como chipriota. También presenta la leyenda de los Siete Durmientes de Éfeso, y coloca también en Chipre, cerca de Pafos, una caverna donde habrían dormido por trescientos años. De suyo, son datos interesantes o pintorescos, pero obviamente sin asidero en la realidad y tardíos para los propósitos de la presente investigación.

A fines del siglo XIV e inicios del XV vivió el cronista chipriota Leoncio Macheras (o Machairas). Su *Crónica*¹, escrita en dialecto chipriota, es un documento importante para reconstruir los reinos latinos de Chipre, y especialmente del siglo XIV. La obra se inscribe dentro de un movimiento de “crónicas nacionales”, en un ámbito concreto de coexistencia entre Griegos chipriotas y Francos chipriotas².

Macheras comienza su *Χρονικὸν Κύπρου* sobre el “dulce país de Chipre” con Constantino y su madre Helena y en pocas líneas resume los hechos: pasa de inicios del siglo IV a la invasión sarracena del VII y a reconquista de la Tierra Santa por los Cruzados³.

¹ De su *Crónica* se conservan diversos manuscritos (Bodleian Library en Oxford; Biblioteca Marciana, Venecia; y Biblioteca Classense en Ravena). La obra conoció un éxito considerable y recibió una serie de ediciones. En 1841 Konstantinos Sathas la publicó en Venecia (*Bibliotheca graeca medii aevi*, II, 53-409, luego en 1881-1882 con traducción francesa, en dos volúmenes, por Miller y Sathas, en *Publications de l'École des langues orientales*, II, 2-3); poco después, en 1891, la casa de edición R. de Mas Latrie publicó en París: “*Chroniques d'Amadi et de Strambaldi*”. En Oxford, 1932, R. Dawkins realizó una traducción inglesa con texto griego, en dos volúmenes, bajo el nombre “*Recital Concerning the Sweet Land of Cyprus Entitled Chronicle*”. Una edición en griego moderno con notas y comentario vio la luz en Nicosia, 1989, realizada por Andros Pavlides; en 1995 una nueva edición fue publicada por Philokypros Publications. Una nueva edición en francés, fruto de un trabajo doctoral, a cargo de I. Cervellin-Chevalier, *Une histoire du doux pays de Chypre. Traduction du manuscrit de Venise de Leontios Machairas*, Institut d'études néo-helléniques, Collection Lapithos 18, Praxandre, Nancy, 2002.

Para una valoración de la obra historiográfica de Macheras puede verse en: C. Galatariotou, *Leontios Machairas' Exegesis of the Sweet Land of Cyprus: Towards a Re-appraisal of the Text and its Critics*, en *The Sweet Land of Cyprus*, Nicosia, 1993, pp. 393-413.

² Durante mucho tiempo los filólogos e historiadores discutieron sobre la naturaleza de la *Chronica*. En esta línea la estudiosa Angèle Nikolou-Konnari (*La Chronique de Léontios Machéras. Historicité et identité nationale*, en *Études Balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 5, 1998, pp. 55-80) presentó los diversos matices y finalidades que una *crónica*, una *exégesis* o *historia* pueden tener en la *intención* del escritor Macheras. Nada desdeñable su afirmación sobre el modo de hacer historia de Leontius: “il concentre en bon historien son récit sur une période de l'histoire de Chypre pour laquelle il a une connaissance personnelle et autour d'un roi dont il fait l'encomion ; dans sa recherche des causes profondes du déclin du royaume des Lusignan, il a recours à des souvenirs personnels mais aussi à des documents d'État” (p. 57).

³ La obra de Macheras fue leída e interpretada según la cosmovisión sociocultural y política del momento. De tendencia pro griega: Sathas, Zoras y Mihalopoulos. Mientras que los historiadores ingleses (R. Dawkins y G. Hill) consideraron a Macheras como demasiado próximo o asimilado a los Francos. Objeciones de R. Dawkins, *The Nature of the the Cypriot Chronicle of Leontios Machairas*, Oxford, 1945, pp. 4-6. 9-15, 20-32; y posteriormente de G. Hill, *A History of Cyprus*, III, pp. 1105-107, 1145. Hoy resulta casi gracioso, pero entre los puntos criticados a Macheras estaba también el griego que utilizaba (!). Actualmente la valoración es más serena, y su obra es considerada como un ejemplo del griego chipriota medieval, como un autor en prosa demótica, que privilegió el uso del dialecto hablado, el estilo directo de la argumentación. Ver por ejemplo, las críticas “estilísticas” de E. Miller; C. Sathas, *Chronique de Chypre par Léonce Macheras*, pp. II-IV; G. Hill, *A History III*, p. 1106). C. Galatariotou (*Leontios Machairas' Exegesis of the Sweet Land of Cyprus: Towards a Re-appraisal of the Text and its Critics*, en *The Sweet Land of Cyprus*, Nicosia, 1993, pp. 393-413) se dedica profusamente a presentar las “objeciones” contra Macheras.

Para definir la cuestión, basten las palabras de Catia Galatariotou (*Leontios Machairas' Exegesis of the Sweet Land of Cyprus*, p. 401): “Machairas is *not* a fictional prose writer, a chronicler, or a bit of a chronicler. He is a historian, and within the rich tradition of Greek historiography he is an innovator in that he was the first to write a history (as opposed to a chronicle) in the demotic and in prose. In the

Nuestro periodo de estudio, prácticamente, no entra en la consideración del historiador Macheras, que se ocupa especialmente de los reinos de Pedro I, Pedro II, Santiago I, y Janus, del 1359 a 1432, a quienes consagra la mayor parte de su trabajo¹. Es, en definitiva, el historiador de la gloria y el declino de la dinastía de los Lusignan².

El anglicano Joseph Bingham (1668-1723) publicó una *magna opera* en ocho volúmenes: *Origines Ecclesiasticae, or The Antiquities of the Christian Church*. En un interesante apartado (“Of the Several Superior Orders of the Clergy in the Primitive Church”) estudia los “obispos independientes” o también llamados αὐτοκέφαλοι y concluía que existían diversos modos de *autocefalía*³. El primero estaría constituido por todos los metropolitanos antes del establecimiento de los patriarcados⁴. Luego, otro tipo de preladados independientes:

Even after the advancement of patriarchs, several metropolitans continued thus independent; receiving their ordination from their own provincial synod, and not from any patriarch; terminating all controversies in their own synods, from which there was no appeal to any superior, except a general council. (...) Among this sort of αὐτοκέφαλοι the metropolitans of Bulgaria, Cyprus and Iberia. And his observation is certainly true of the two last, who were only metropolitans, yet independent of any patriarchal or superior power. For though the bishop of Antioch laid claim to the ordination of the Cyprian bishops in the Council of Ephesus (...)⁵.

Los chipriotas habían obtenido este privilegio oficialmente en Éfeso y luego confirmado en el concilio de Trullo. El historiador inglés notaba, además, que en las iglesias de la Iberia, comúnmente llamadas georgianas

writing of his history he is also exceptional in the use of the lively, direct narrative style in which he expressed himself -a style modeled on that of the popular story-teller's, which had never before been used to such arresting effect by a Greek historiographer”.

¹ Del emperador Constantino hasta 1359 le dedica solo 32 folios y no pasa de ser una presentación al tema central de la historia contemporánea al autor, que le consagra 204 folios.

² A. Nikolou-Konnari, *La Chronique de Léontios Machéras. Historicité et identité nationale*, en *Études Balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 5, 1998, p. 70.

³ J. Bingham, *Origines Ecclesiasticae* I, William Straker, Londres, 1834, book II, chapter XVIII, pp. XXVI-XXIX, pp. 185ss.

⁴ J. Bingham, *Origines Ecclesiasticae* I, book II, p. 185.

⁵ J. Bingham, *Origines Ecclesiasticae* I, book II, p. 185-186.

They never were subject either to the patriarch of Constantinople, or any other; but all their bishops, being eighteen in number, profess absolute obedience to their own metropolitan, without any other higher dependence or relation”.

Era éste precisamente el caso de la iglesia de Armenia y de los obispos de la iglesia Británica

That they did no other obedience to the pope of Rome, than they did to every godly Christian (...) but they were under the government of the bishop of Caerleon upon Uske, who was their overseer under God¹.

Por último, presenta los prelados inmediatamente sujetos al patriarca de la diócesis, que era para ellos el metropolitano². El autor realiza un enorme esfuerzo de sistematización de fuentes y documentos. En una obra de una amplitud titánica y sumamente inserta en la problemática católico-anglicana de la Inglaterra del siglo XVIII, no es casual, que incluso tratando la cuestión de la *autocefalía* encontrara *testimonia* que reivindicasen una *autocefalía de la iglesia británica*.

Un interesante representante de la historiografía chipriota es Kyprianos, archimandrita de Chipre, que publicó en Venecia en 1788 una *Ιστορία χρονολογική της νήσου Κύπρου*, de casi 600 páginas en neogriego. En 1880 se reimprimió en Larnaca y en Nicosia en el año 1902³. El autor, oriundo de Koilanion, distrito de Limasol, realizó sus estudios en Venecia y Padua.

Inicia con una descripción de la Isla, las regiones, los cataclismos, los pueblos y reyes en un desfile de Asirios, Romanos, Sarracenos, Latinos, Otomanos. Solo al final, en las últimas cien páginas, se dedica a la historia de la iglesia chipriota y a sus santos y taumaturgos. De todos modos, el periodo desde Constantino a la invasión árabe del siglo VII, Kyprianos lo resume en dos ejes: la visita de santa Helena y la confirmación

¹ J. Bingham, *Origines Ecclesiasticae* I, book II, p. 186.

² J. Bingham, *Origines Ecclesiasticae* I, book II, p. 187.

³ Disponemos de esta última reedición: Kyprianos, *Ιστορία χρονολογική της νήσου Κύπρου*, Lefcosía, 1902.

de la autocefalía. El modo de presentar la “historia de Chipre” es prácticamente sinónimo de la “historia de la Iglesia chipriota”¹.

Al trazar los rasgos de las primeras comunidades cristianas en la isla de Chipre el historiador Kyprianos tiene en mente el marco conceptual dado por la cosmovisión sinodal de la iglesia ortodoxa: los sucesores de Pablo y Bernabé gobernaron el clero y el pueblo de sus diócesis respectivas en acuerdo con las costumbres recibidas de los Apóstoles. El único superior reconocido era el Sínodo, al cual referían todas las cuestiones a debatir y decidir. El más viejo en edad, especialmente los que se distinguían por el celo y la doctrina, ocupaba el lugar de jefe. Y cuando el número de sedes había aumentado entonces se hizo necesario un *metropolitá* que confiriese la ordenación.

El largo texto de Kyprianos no se adapta a las exigencias históricas hodiernas. Presenta los rasgos de una historia “gloriosa” de la Isla, sus santos y obispos. Por ejemplo, en el elenco de obispos que participaron de los concilios, no menciona en el concilio, *latrocinium*, de Éfeso del 449, en el que participó Olimpio de Constancia². No hay una valoración de las informaciones y de la cronología³, adolece de notas, fuentes y sigue de cerca la *Crónica* del Lusignan.

A fines del siglo XIX se publicó bajo el nombre de Florio Bustron (*Chronique de l'île de Chypre*, ed. R. de Mas Latrie, Collection de documents inédits sur l'histoire de la France, Mélanges historiques, 5, 1886) un texto que traducía una obra anterior que marcó el punto de partida de una tradición de historia nacional comenzada por Felipe de Novara: *Estoire de la guerre qui fu entre l'empereor Frederic et Johan d'Ibelin*.

Felipe describía los acontecimientos concernientes al mismo tiempo a Chipre y a Jerusalén. Esta obra marcó el “punto cero” de una tradición historiográfica chipriota con orígenes en la tradición bizantina y la historiografía de las Cruzadas del Oriente Latino.

Encontramos una sucesión de “historias nacionales chipriotas”, *Gestes des Chiprois*, que a modo de eslabones se sucedieron y relacionaron. Macheras, Georges y

¹ Este paralelo ya fue notado por T. Papacostas, *The Economy of late Antique Cyprus*, en *Economy and Exchange in the East Mediterranean during late Antiquity*, Oxford 29th May 1999, S. Kingsley; M. Decker (ed.); Oxford, 2001, pp. 107-128.

² Kyprianos, *Ιστορία χρονολογική της νήσου Κύπρου*, p. 533.

³ Por ejemplo, no se pregunta por la cronología de “san Auxibio”, Kyprianos, *Ιστορία χρονολογική της νήσου Κύπρου*, p. 517; o de “san Lázaro”, p. 523.

Florio Bustron, Francesco Amadi, Estienne de Lusignan, el archimandrita Kyprianos. Strambaldi tradujo al italiano la *Chronique* de Macheras y la *Choroграфия* de Lusignan fue traducida al griego por Loizos. Esto dio como resultado una larga cadena de historiadores chipriotas que se citaban, traducían y donde las adquisiciones de uno eran reutilizadas por otros.

Con respecto a los historiadores chipriotas del Renacimiento o incluso posteriores, si bien los hemos consultado, no es mucho lo que pueda explotarse ya que están más bien en el orden de las compilaciones, y a veces, basta poner en columnas antedichos textos para ver hasta qué punto se repiten sin buscar otro tipo de fuentes. Aunque debemos matizar tan lapidaria apreciación recordando que el objetivo de estos autores era el de narrar la *historia nacional* en un contexto determinado -de reino Franco, o Veneciano-, y donde la consideración de los primeros siglos del cristianismo es una especie de introducción, según sus objetivos historiográficos o narrativos¹. Pero de todos modos, podemos aseverar con el bolandista H. Delehayé que

Les autres chroniqueurs ou historiens de l'île de Chypre, qui sont presque exclusivement tributaires de l'un ou de l'autre (*Machairas* y *Lusignan*), parfois de tous les deux. Strambaldi, Amadi, Florio Bustron se rattachent plus naturellement à Machéras; Néophyte Rhodinos et l'archimandrite Kyprianos dépendent surtout de Lusignan².

El trabajo del historiador J. Hackett (*A History of the Orthodox church of Cyprus from the coming of the apostles Paul and Barnabas to the commencement of the British occupation (a. D. 45-A. D. 1878)*, Meuthuen & Co, Londres, 1901) sigue siendo una referencia obligada para los estudios sobre Chipre. La finalidad de esta recopilación enciclopédica es, según el autor, “to collect these scattered fragments, and to attempt to

¹ La recopilación sumaria de R. Janin (*Chypre*, en DHGE XII, 1953, col. 791-820, especialmente: 818-820) sobre los grandes estudios del Medioevo hasta inicios del XX referidos a los diversos aspectos de la historia chipriota sigue conservando gran utilidad, aunque el material bibliográfico pueda resultar un poco anticuado. Para una presentación más reciente, ver Z. N. Tsirpanlis (*Cenni sulla storia religiosa di Cipro, Rodi e isole minori durante il periodo latino*, en *Storia religiosa della Grecia*, ed. L. Vaccaro, Centro Ambrosiano, Milán, 2002, pp. 141-165) especialmente para los avatares de las islas desde el siglo XII con los Lusignans hasta el siglo XVI.

² H. Delehayé, *Les Saints de Chypre...*, pp. 263-264.

lay before his readers as one continuous whole the story which they represent”¹. La problemática de la iglesia anglicana, nuevamente está presente:

As Cyprus is now the only part of the British dominions where English churchmen are brought into immediate contact with that great Eastern Communion, numbering within its fold so many millions of fellow-believers, it presents an exceptionally favourable opportunity for that friendly intercourse between the Anglican and Orthodox Churches which it is to be hoped may yet prove productive of the happiest results².

La obra es monumental³ y en inúmeros pasajes Hackett muestra las diferentes versiones que del mismo hecho presentaban los cronistas del Medioevo hasta su investigación. Hay una búsqueda de las fuentes y de la verdad histórica dispersa en los fragmentos que han llegado. La obra está dividida en 12 capítulos (el periodo de estudio que nos concierne abarca solo las primeras 50 páginas del 1º capítulo) que siguen la línea del tiempo desde Pablo y Bernabé hasta la “cession of the island to Great Britain” (fin del capítulo 4º, p. 236). Los capítulos restantes son una mina de informaciones y referencias sobre: la constitución de las sedes chipriotas en la Antigüedad, las listas de las Sedes con sus obispos, los monasterios, los santos nativos y extranjeros, las reliquias y su veneración, la Iglesia Latina y sus instituciones, prelados latinos y órdenes religiosas. Está claro pues, que a más de un siglo de distancia la obra es todavía una referencia obligada.

Quien fuera director del *British Museum*, Sir Georg Hill publicó otro texto de referencia ineludible: *A History of Cyprus* (University Press, Cambridge, 1940-1952). Aunque alcanzó gran renombre en el área de la numismática, al final de su carrera académica, Hill escribió cuatro volúmenes monumentales sobre Chipre con publicación póstuma (1940-1952), el último volumen con la colaboración de sir Harry Luke⁴.

¹ J. Hackett, *A History of the Orthodox church of Cyprus from the coming of the apostles Paul and Barnabas to the commencement of the British occupation (a. D. 45-A. D. 1878)*, Meuthuen & Co, Londres, 1901, p. VII.

En adelante citamos: J. Hackett, *A History*.

² J. Hackett, *A History*, p. VII.

³ Con 720 páginas, bibliografía de fuentes, 8 apéndices y mapas, *addenda* e índice analítico.

⁴ Volume I: *To the Conquest by Richard Lion Heart* (ed. 1940, reed. en 1972); Volume II: *The Frankish period, 1192-1432* (ed. 1948); Volume III: *The Frankish period, 1432-1571* (ed. 1948); Volume IV: *The Ottoman Province. The British Colony, 1571-1948* (ed. 1952, reed. en 2010).

La propuesta es sumamente ambiciosa y bien documentada. La sensibilidad arqueológica de Hill merece toda nuestra ponderación, ya que hace constantemente referencia a los textos en relación a los monumentos arqueológicos, epigráficos, numismáticos, etcétera.

Nos interesamos por el volumen I, que inicia con una descripción geográfica para pasar a la pre-historia e historia de Chipre: desde la edad de Piedra y de Bronce, pasando por la religión chipriota primitiva, la colonización griega, los Fenicios, Asirio, Egipcios, Alejandro Magno, los Ptolomeos hasta llegar a la provincia Romana y al Imperio Bizantino con la invasión del islam que se encuadra dentro de los límites cronológicos de nuestro estudio¹.

*

No podemos dejar de mencionar que hay toda una serie de publicaciones sobre temas de historia o hagiografía chipriota, que hemos tenido oportunidad de confrontar y que hemos decidido omitirlas completamente. Susodichas publicaciones podrían colocarse más bien en el ámbito de la divulgación o, a veces lamentablemente, de una apologética acrítica y hasta agresiva, que nada aportan a un estudio histórico científico.

Ahora bien, ¿cuándo comienza en Chipre el periodo propiamente bizantino? No es fácil responder esta pregunta ya que los historiadores oscilan según las regiones y cronologías, e incluso sobre qué significa ser bizantino (!). En Chipre la *cultura bizantina* atraviesa por diferentes momentos dependiendo de los siglos. El bizantinólogo David Metcalf estima que en Chipre existieron tres periodos diferenciados: “great prosperity, swift decline and impoverishment, gradual recovery”². Y los mismos se suceden desde la ascensión al trono del emperador Anastasio en el 491 -tomado como una fecha convencional- hasta la devastación de las razias musulmanas del 649 y 653. La estrategia del emperador Heraclio marcó un punto alto en el desarrollo y prosperidad chipriota. La pérdida del poderío naval bizantino y el crecimiento de la influencia bélica

¹ Impresionantes resultan, también, los volúmenes II y III por la cantidad de información que proporcionan sobre el periodo Franco hasta la conquista de los Otomanos: 1200 páginas de una erudición incomparable. El volumen IV, de 700 páginas, también es un punto de partida para los estudios sobre la dominación Otomana y posteriormente la Británica.

² D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 31 ss. Sobre las dificultades para definir una periodicidad del periodo bizantino: V. Déroche, *Entre Rome et l'Islam. Les chrétientés d'Orient 610 - 1054*, Sedes, París, 1996, pp. 7-15.

del califato marcan el segundo momento. Un tercer momento llega con la reconquista bizantina de la Isla en el 965.

Benedict Englezakis colocaba el inicio del periodo bizantino en el 330. Evidentemente es complejo reducir el arco de casi un milenio en un solo periodo, aunque en realidad lo divide en tres fases: 330-699; 700-963 y del 965-1191¹.

Según los límites temporales que nos hemos impuesto, nos atañe ese primer periodo de cultura bizantina chipriota. El inicio del mismo con Anastasio es una opción historiográfica sugestiva, visto que en la isla hacía solo unos años de la *inventio Barnabae* y asistimos a un mecenazgo edilicio de gran magnitud. La isla ha encontrado a su *apóstol* y con él se sitúa delante de las sedes metropolitanas con la autoridad que emana de la *eclesiología de la apostolicidad*².

Uno de los problemas que se presentan es la fiabilidad de las fuentes escritas. Muchas de ellas escritas siglos después de los acontecimientos narrados, con las relecturas históricas, políticas y teológicas que esto implica. Concretamente del periodo de los siglos V al XII la gran mayoría de los textos son redactados según las perspectivas de los *outsiders* e incluso por quienes nunca habían puesto un pie en la isla³. Por tanto, el aporte de ciencias como la arqueología, xilografía, numismática, epigrafía e historia del arte es fundamental para la justa valoración de los textos disponibles.

El reconocido bizantinista J. Darrouzès, en diversas oportunidades, se ocupó del *corpus* de manuscritos chipriotas. Este *corpus* literario se inscribe bajo el Medioevo bizantino chipriota, bajo la casa *des Lusignans* y posteriormente el periodo Veneciano, y nos ofrece un *mare magnum* aun no estudiado. Darrouzès presenta diversos elencos de

¹ B. Englezakis, *Studies on the History of the Church of Cyprus 4th–20th Centuries*, Variorum-Ashgate Publishing, Brookfield, 1995, pp. 41-61.

Solo mencionamos de paso dos valiosos estudios, pero que son tardíos para los límites cronológicos que nos hemos impuesto: E. Malamut, *Les îles de l'Empire byzantin, VIII^e-XII^e siècles*, I-II Byzantina Sorboniensia 8, Publications de la Sorbonne, París, 1988; B. Moulet, *Évêques, pouvoir et société à Byzance (V^e-XI^e siècle). Territoires, communautés et individus dans la société provinciale Byzantine*, Publications de la Sorbonne, 2011.

² Citaremos con profusión los estudios de Dvornik, Morini, Peri, Blaudeau, etcétera.

³ Como notaba con cierta amargura D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 33.

manuscritos, su proveniencia, datación y descripción. Los mismos ofrecen vastísimos ámbitos de investigación, que no forman parte del presente estudio¹.

A lo largo de nuestra presentación tendremos también ocasión de citar o reevaluar diversos estudios históricos, hagiográficos, arqueológicos y teológicos sobre Chipre o relacionados a la isla y sobre los cuales oportunamente daremos referencia².

¹ J. Darrouzès, *Notes pour servir à l'histoire de Chypre*, en ΚΥΠΡΙΑΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙ, Lefcosia, (1^a) 1954, pp. 83-102; (2^a) 1957, pp. 33-63; (3^a) pp. 223-250; (4^a) 1959, pp. 27-56. También, *Ibid*, *Autres manuscrits originaires de Chypre*, en *Revue des études byzantines* 15, 1957, pp. 131-168. En general presenta una transcripción del texto del manuscrito y luego una descripción y anotaciones con útiles tablas de materias al final de cada artículo.

² Anotamos, además, algunas observaciones sobre otros textos que hemos podido consultar:

A. Sakellarios, *ΤΑ ΚΥΠΡΙΑΚΑ*, Atenas, 1890. Obra monumental y enciclopédica en dos volúmenes. Estudia la geografía, la historia, los recursos naturales y las particularidades de la lengua de la Isla desde los tiempos antiguos hasta fines del siglo XIX. El segundo volumen está consagrado especialmente a las particularidades del dialecto chipriota. Athanasios Sakellarios pasa de considerar Chipre bajo la dominación Romana a la época Bizantina. El Nuevo Testamento no es considerado en desarrollo histórico, sino que pasa directamente a la época de Constantino, la cual es incluida en el periodo Bizantino (pp. 391 ss.) y retoma sintéticamente los datos fundamentales de la tradición. Notable es que cuando se refiere en un breve párrafo a la *inventio Barnabae* dice que sus reliquias se encontraron τὸ ἱερὸν λείψανον τοῦ Θωμᾶ, ἰδιοχείρως γεγραμμένον ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Βαρνάβα (!) p. 393. Une la acción de Antimio ante Zenón con los acontecimientos de Éfeso del 431. Usa con frecuencia a Nicéforo Calisto y pasa rápidamente a los sucesos de fines del siglo VII con la invasión sarracena (p. 395).

E. Oberhammer, *Die Insel Cypern. Eine Landeskunde auf historischer Grundlage I*, Theodor Ackermann, München, 1903. Presentaba Chipre en las Fuentes orientales: inscripciones fenicias, literatura rabínica, armenia, siria, árabe, persa; el clima, la geografía, flora y fauna.

C. D. Cobham, *Excerpta Cypria. Materials for a History of Cyprus*, Cambridge University Press, 1908. Obra deliciosa de 523 páginas con un apéndice bibliográfico sobre Chipre. El autor quiere presentar extractos de libros, alusiones, historias, relatos de viajes que son de difícil acceso y que van desde Estrabón, Ptolomeo, pasando por Dante, John Locke, el Synaxario, Kyprianos y otros de fines del siglo XIX. Los textos son presentados con una breve introducción, o noticia. Cobham quiso, por tanto, ofrecer una suerte de antología de extractos de distintas facetas de la vida y cultura chipriota a través de veinte siglos, desfilando ante los ojos del lector: bizantinos, francos, venecianos, turcos otomanos, ingleses. Hoy, dicha antología, sin dudas está superada, pero no deja de ser una simpática recopilación de *testimonia* del mundo de la cultura y de la literatura.

C. D. Cobham, *The Churches and Saints of Cyprus*, William Clowes & Sons, Londres, 1910. En una cincuentena de páginas presenta diversas listas que ofrecen una especie de guía en la madeja de fiestas religiosas chipriotas: lista de iglesias por orden alfabético-geográfico; una lista de fiestas y títulos de la Virgen y de los santos por ciudad; una lista de monasterios por ciudad/ las fiestas litúrgicas siguiendo el calendario juliano; y finalmente los santos ordenados alfabéticamente. El cuadernillo no deja de ser útil, pero el uso de fuentes históricas es escaso, la casi totalidad de los datos provienen de Macheras, Sathas, Kyprianos y Lusignan.

Marina Sacopoulo, *Chypre d'aujourd'hui*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1966. La autora de origen chipriota ofrece un estudio de divulgación, pero preparado cuidadosamente. Primeramente, considera el origen etimológico de *Kypros* y el rol en la mitología. Una presentación geográfica general de la isla y pasa en una segunda parte a considerar cada una de las ciudades con sus respectivos distritos. La presentación de cada ciudad sigue un orden histórico cronológico, desde la fundación mitológica a los primeros indicios históricos a los tiempos bizantinos, venecianos y modernos. Seguidamente la geografía montañosa y los bosques retienen su atención para terminar con un rápido relevamiento sobre la agricultura, industria y comercio de la Isla en la primera mitad del siglo XX. No consideramos esta obra de casi 400 páginas como bibliografía para nuestro estudio ya que el objetivo de la misma no es ofrecer una historia científica y documentada de la isla, sino más bien una guía de viaje erudita y entretenida.

No consideraremos el texto del archimandrita Grigorios Papatomas, *L'Église Autocéphale de Chypre dans l'Europe unie. (Approche nomocanonique)*, ed. Epektasis, Atenas, 1998. Nos parece que el análisis

Capítulo 2: Observaciones en torno a la hagiografía chipriota

El recurso a la hagiografía

El estudio de la hagiografía chipriota, como lo notaba el célebre bolandista belga Delehaye, se divide en dos grandes periodos: el *primero*, interrumpido por la invasión árabe, es el de la dominación bizantina, pero que continúa hasta el 1191 con la ocupación latina con la cual se inicia el *segundo* periodo hagiográfico ya que los “latinos” adoptan algunos santos chipriotas y a su vez importan otros de la Iglesia universal¹. Si bien esta consideración está fuera del arco de tiempo que ocupa nuestro estudio, creemos que metodológicamente es importante notarla ya que los dos periodos hagiográficos son netamente diferenciados. El primero con una preponderancia en santos autóctonos y el segundo, aunque tardío, conformado por una síntesis entre lo autóctono y lo alóctono.

Como sabemos, la hagiografía es una rama de las ciencias históricas, y como tal no tiene métodos específicos para decodificar el pasado, sino que se sirve de los métodos de las ciencias históricas. La ciencia hagiográfica tiene un ámbito de estudio propio y aporta a la historia general la originalidad de su perspectiva: el celo por conocer la vida de santos; la constitución y difusión de *legendarios*; la utilización litúrgica, los relatos de edificación, las reivindicaciones políticas, las polémicas en torno a los santos, los textos redactados en busca de la canonización².

filológico e histórico de las fuentes no es sopesado con objetividad y el autor no logra liberarse de un punto de vista apologético evidente: antes de que las conclusiones sean enunciadas, el lector ya descubre hacia dónde se dirige con la argumentación. Además, el objetivo del escrito es situar la iglesia chipriota en el concierto de las naciones europeas en el cuadro de la Unión Europea, con motivo de la entrada de Chipre en la misma.

¹ H. Delehaye, *Saints de Chypre*, en *AB* 26, 1907, pp. 161-301, aquí pp. 233-234. Este copioso artículo ha marcado un hito en los estudios chipriotas. Agradecemos la referencia dada por Bernard Joassart, bolandista, sobre el intercambio epistolar entre Hyppolite Delehaye y Louis Petit, asuncionista y luego arzobispo latino de Atenas, gracias a la cual se puede ver de modo indirecto algo de la gestación de tan brillante estudio. Ver: *De Constantinople à Athènes. Louis Petit et les Bollandistes. Correspondance d'un archevêque savant (1902-1926)*, ed. B. Joassart, Société des Bollandistes, Bruxelles, 2010 (por ejemplo pp. 58, 82, 155, 158, 160).

² Anotemos, que algunos estudiosos prefieren denominar con el término *hagiología* al estudio científico de los textos hagiográficos. Es el caso de R. Grégoire, *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, 1987, *passim*. Como también para F. Dolbeau (*Sanctorum societas*.

Los *santos*, la *santidad* están omnipresentes en la cultura bizantina. La santidad inspira la imaginación de los gobernantes y del pueblo, artistas y soldados, pastores y feligreses. De hecho, mucho de lo que sabemos del mundo antiguo y medieval es gracias al concurso de la hagiografía, puesto que

Le testimonianze agiografiche costituiscono una fonte di primaria importanza per la storia religiosa, sociale, istituzionale in modo tutto particolare per i secoli più poveri di documentazione (...) le passioni più antiche contribuiscono alla conoscenza non solo delle esperienze religiose individuali, ma anche della cristianizzazione delle comunità urbane dell'area mediterranea, della connotazione sociale e culturale delle comunità cristiane, della loro organizzazione ecclesiastica, delle loro pratiche liturgiche, del loro rapporto con la società circostante e con le autorità politiche. Le Vite dei vescovi testimoniano il radicamento urbano delle chiese, fattore di continuità per la città antica. Le Vite dei monaci mostrano il progressivo spostamento della vita religiosa verso realtà anurbane, scelte dapprima come luogo 'altro' rispetto alla società urbana corrotta, luogo di penitenza e santificazione¹.

Estudiar la hagiografía con la metodología histórica se nos presenta como una necesidad y un servicio a la historia e incluso a los santos mismos². Asentimos con Hippolyte Delehaye que expresaba a principios del siglo XIX

Récits latins de sainteté (III^e-XII^e siècles), vol. 1, Subsidia hagiographica 85, Société des Bollandistes, Bruxelles, 2005, p. V) para quien la *hagiología* es sinónimo de hagiografía crítica. Dolbeau se refiere a la hagiografía al presentar en dos líneas la situación de los estudios de filología en Francia (eclipsados por la lingüística y la historia). Hecha esta salvedad, nosotros nos referiremos, en general, a la ciencia en cuestión como *hagiografía*.

¹ Sofia Boesch Gajano, *La santità*, p. 50. Notemos, *en passant*, que no por ser la única fuente de acceso a una determinada época la hagiografía sea, por tanto, considerada como un instrumento funcional a la historia, como si fuera una "ciencia de segunda mano". En palabras de Muriel Debié (*Writing History as 'Histoires': The Biographical Dimension of East Syriac Historiography*, pp. 43-75, en *Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, ed. A. Papaconstantinou, M. Debié, H. Kennedy, Leiden: Brepols, 2010. p. 44): "Most of the time historiography and hagiography are considered to be genres, although neither of them corresponds to a unique literary form. Both have been read as sources for history, but only recently has it been recognized that both combine, to varying degrees, both literary and historiographic features. Thus hagiography has often been seen as an *ancilla historiae*: due to its preservation of numerous details of *realia* it has been used especially for the *histoire des mentalités*, but also for the history of the everyday life of those classes or population groups, such as women, rarely mentioned by mainstream, high-status literature. Attention has also been paid to it for the information it provides about the cult of the saints..."

² R. Grégoire, *Manuale di Agiologia*, p. 251: "Perciò non si riscontra una incompatibilità tra analisi storica ed elaborazione agiografica. In età antica e medioevale, l'interpretazione agiografica rimane autonoma nel suo uso di alcuni modelli di analisi storica, e non intende né identificarsi pienamente con la storia, né snaturarla con il ricorso a schemi interpretativi riduttivi della storia medesima".

Qu'on se persuade bien, d'abord, que les saints sont hors de cause. Ils sont souvent nommés, comme le serait Achille dans une étude sur Homère. Mais Homère n'est pas Achille et les obscurs anonymes qui sont l'objet propre de nos recherches, ne sont pas des saints. Si quelque blâme venait à les atteindre, il n'en rejaillirait rien sur les habitants du ciel¹.

Evidentemente no todo documento escrito que mencione tal o cual santo es un documento hagiográfico². Para considerar un texto dentro de la literatura hagiográfica es necesario que el mismo tenga un carácter religioso y se proponga como fin la edificación del lector-oyente³; y para tal fin el hagiógrafo puede utilizar cualquier forma literaria para glorificar a los santos⁴.

La literatura hagiográfica es eminentemente popular, por sus orígenes y por su destinatario⁵. En definitiva, es fruto de dos factores diferenciados:

Il y a ce créateur anonyme que l'on appelle le peuple, ou, en prenant l'effet pour la cause, la légende. Son œuvre est celle d'un agent mystérieux et collectif, libre dans ses

¹ H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, pp. IX-X (prefacio a la 3a edición). H. Delehaye dedicó en el último capítulo de *Les Légendes hagiographiques* (pp. 202-217) unas consideraciones a lo que él denomina las "herejías en materia hagiográfica": no separar el santo de su leyenda. No se mete en duda, por ejemplo, la existencia o heroicidad de un santo, sino que lo que se intenta dilucidar es la veracidad e historicidad del relato. Como tampoco hay una relación de proporción directa entre la legitimidad y la popularidad del culto de un santo y el valor histórico de los documentos que han popularizado su culto. Otro error es tener una confianza exagerada en los biógrafos de los santos, como también oponer a las conclusiones sólidas de la investigación científica la tradición de la iglesia donde el santo es especialmente honrado. Tampoco es aceptable declarar como histórico un relato hagiográfico solo por el simple hecho de que no contenga cosas inverosímiles o porque el elemento topográfico sea exacto.

² H. Delehaye, (*Les Légendes hagiographiques*) desde la primer página decía claramente que "le chapitre où Tacite dépeint sous des couleurs si vives les supplices des premiers martyrs de Rome n'est point un document hagiographique".

³ R. Grégoire, *Manuale di Agiologia*, p. 233: "il racconto agiografico 'crea' il santo in questo senso: gli avvenimenti, le azioni del santo devono per forza essere nuovamente reali, immediate, efficaci. Per tanto il santo si presenta nella prospettiva dinamica di un esempio, *exemplum*, nel suo messaggio concreto e sempre riproducibile. Perciò la narrazione agiografica si differenzia anche sotto quel profilo del racconto storico strettamente detto" (...) "il ritratto storiografico è una narrazione rivolta alla dimensione storica passata".

⁴ Cfr. H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, p. 2: "l'œuvre de l'hagiographe peut être historique, mais elle ne l'est pas nécessairement. Elle peut revêtir toutes les formes littéraires propres à glorifier les saints, depuis la relation officielle adaptée à l'usage des fidèles jusqu'à la composition poétique la plus exubérante et la plus complètement dégagée de la réalité".

La hagiografía como ejercicio literario del Tardo Antiguo, ver F. Conca, *La narrazione nell'agiografia Tardo Greca*, en *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, ed. M. Mazza, C. Giuffrida, vol II, Roma, 1986, pp. 647-661.

⁵ Cfr. H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, p. 10. Sobre el empleo de modelos literarios de la tradición clásica ver el estudio de C. Rapp, *The origins of hagiography and the literature of early monasticism: purpose and genre between tradition and innovation*, en *Unclassical Traditions. Vol. I: Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity*, (ed. Ch. Kelly, et al.), Cambridge, 2010, pp. 119-130.

allures, rapide et désordonné comme l'imagination, sans cesse en travail de nouvelles inventions, mais incapable de les fixer par l'écriture. A côté de lui, il y a le lettré, le rédacteur, qui nous apparaît comme assujetti à une tâche pénible, astreint à suivre une voie tracée, et imprimant à tout ce qu'il produit un caractère réfléchi et durable. Tous les deux ont collaboré à cette œuvre vaste entre toutes qui s'appelle *La Vie des Saints* (...)¹.

Creemos que aquí no es necesaria una *justificatio* de la hagiografía en cuanto tal, es decir, como ciencia histórica y su estatuto epistemológico². Simplemente recordamos que una fuente hagiográfica, *monumentum*, estudiada por la hagiografía, no se trata *tout court* de una *literatura histórica* en el sentido hodierno del término, destinada a introducirnos en el conocimiento del pasado³. La hagiografía no se preocupa con la

¹ H. Delehay, *Les Légendes hagiographiques*, p. 11.

Temáticas más abundantemente desarrolladas en las programáticas conferencias de H. Delehay, a inicios del siglo XX y reeditas por la Sociedad de Bollandistas: H. Delehay, *L'ancienne hagiographie byzantine. Les sources, les premiers modèles, la formation des genres*, (Conférences prononcées au Collège de France en 1935. Prefacio de G. Dagron), Subsidia Hagiographica 73, Bruselas, 1991.

² Para más detalles sobre la "Historia de la ciencia hagiográfica" basta con consultar: R. Aigrain, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Bloud-Gay, Paris, 1953. Imprescindible resulta el *aggiornamento* bibliográfico de R. Godding a la reedición de la obra de Aigrain: Société des Bollandistes, Bruselas, 2000; R. Grégoire, *Manuale di Agiologia*, Fabriano, 1987; Sofia Boesch Gajano, *La santità*, ed. Laterza, Bari, 1999. Una brevísima y amena síntesis con algunos jalones sobre la historia de la hagiografía y sobre la labor del estudioso de estos textos, también es presentada por A. Vauchez, *L'hagiographie entre la critique historique et la dynamique narrative*, en *La Vie Spirituelle* 143, 1989, pp. 251-260.

E. Patlagean, *À Byzance: ancienne hagiographie et histoire sociale*, en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*. 23^e année, N. 1, 1968, pp. 106-126; *Ibid*, *Sainteté et pouvoir*, en *The Byzantine Saint. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. S. Hackel, Londres, 1981, pp. 88-105. Una síntesis clara entre estudios históricos y hagiografía, con sugerencias bibliográficas no desdeñables: G. Klaniczay, *Hagiography and Historical Narrative*, en *Chronicon. Medieval Narrative Sources. A chronological guide with introductory essays*, ed. J. M. Bak; I. Jurkovic, Brepols, 2013, pp. 111-117.

No intentamos retomar la polémica sobre la originalidad de la *hagiografía cristiana* en relación con la literatura pagana, como lo hiciera M. van Uytfganghe (*L'Hagiographie: un 'genre' chrétien ou antique tardif?*, en *AB* 111, 1993, pp. 135-188), donde cita abundante bibliografía sobre la temática. Más adelante el mismo estudioso plantea la producción desde el siglo IV analizando lo considerado como literatura 'popular' y 'aristocrática': *L'Hagiographie Antique Tardive: une littérature populaire?*, en *Antiquité Tardive* 9, 2001, pp. 201-218.

Aunque tenga un interés secundario para nuestra temática de *hagiografía chipriota*, una útil síntesis sobre los desafíos para la historiografía y hagiografía medieval latina puede consultarse el estudio de P. Geary, *Saints, Scholars, and Society: The Elusive Goal*, en *Saints. Studies in Hagiography*, (ed. S. Sticca), Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton, New York, 1996, pp. 1-22.

Un apretado resumen del trabajo del investigador que se consagra al dossier hagiográfico, según el método histórico bolandista, es presentado por Maria Stelladoro, *Agiografia e 'mythologema'*, en *Hagiographica* IV, Rivista di agiografia e biografia della Società internazionale per lo studio del Medio Evo Latino, ed. Del Galluzzo, 1997, pp. 1-7.

³ Podemos afirmar a modo de principio general con R. Grégoire que "è falso che tutta l'agiografia sia vera, ma non è vero che tutta l'agiografia sia falsa" p. 223. Ver también el artículo de Muriel Debié, *Writing History as 'Histoires': The Biographical Dimension of East Syriac Historiography*, pp. 43-75, en *Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, (ed. A. Papaconstantinou, M.

exactitud historiográfica, sino que apunta a la edificación de los lectores-oyentes, a la celebración litúrgica, a incitar el entusiasmo popular, a crear un peregrinaje, a transmitir y vehicular una doctrina o establecer derechos territoriales¹. Como notaba Claudia Rapp,

Christians authors not only adapted pagan literary forms, but also developed entirely novel ways of writing about the saints. Sermons, which had been developed to explicate Scripture and provide moral exhortation, could on special feast days be devoted to a particular saint, setting up his or her life as an inspiration and a model for the audience. A new Christian genre of writing exclusively devoted to the cult of saints was that of miracle stories that recorded remarkable occurrences at the cult site. The keepers of a shrine maintained a written log of miracles, selections of which would be recited when pilgrims assembled to celebrate a saint's feast day. Later redactors assembled these miracle stories, added a preface and then circulated them as edifying literature (...)²

Se dice generalmente que la finalidad de los escritos hagiográficos es conservar la memoria histórica biográfica de un santo para la edificación y ejemplaridad³. Vista de este modo la producción hagiográfica

Si presenta come consapevole costruzione della memoria storica di una realtà, i cui protagonisti sono personaggi eccezionali, eventi straordinari, luoghi sacri. Questa realtà storica viene fissata in testi, rappresentazioni, monumenti, oggetti, concepiti per incidere

Debié, H. Kennedy), Leiden: Brepols (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), 2010. El tema tratado ciertamente es el ámbito oriental, no obstante, en la primera parte del artículo hay consideraciones de índole general cuando presenta dos géneros historiográficos diferentes, según suele denominarse hoy: las historias eclesiásticas y las biografías histórico-monásticas, estilo de hagiografía colectiva. Reenviamos también al estudio de C. Rapp, *Byzantine Hagiographers as Antiquarians, Seventh to Tenth Centuries*, en *Bosphorus. Essays in Honour of Cyril Mango*, (ed. S. Efthymiadis, C. Rapp, et al. Oxford, 6 July 1995), A. Hakkert, Amsterdam, 1995, pp. 31-44.

¹ Hasta la conmemoración litúrgica del santo encierra la dimensión parenética del ejemplo, la imitación, la práctica de la virtud: honrar y venerar un héroe local recapitula la historia del pueblo en el presente y lo proyecta a un futuro. Rememorar los hechos del pasado no es un ejercicio arbitrario (Cicerón, *De oratore*, II, 9-15, especialmente 9. 36), sino que se necesita *estilo y composición*.

² C. Rapp, *Saints and holy men*, en *The Cambridge History of Christianity, vol. 2, Constantine to c. 600*, ed. A. Casiday, F. W. Norris, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 561-562.

³ R. Grégoire, *Manuale di Agiologia*, p. 229: "Spesso si denota l'esistenza di una stilizzazione agiografica dei fatti, ad un triplice piano: quello del *santo* e della sua coscienza, quello della *tradizione orale* che gli é contemporanea o, il più delle volte, posteriore, quello del *biografo* agiografico. Questa stilizzazione, che predilige l'uso di tratti stereotipati, cancella talvolta i fatti individuali e la realtà storica originaria, elaborando una biografia agiografica in cui gli elementi cronologici e gli episodi aneddotici sono frammischiati per costituire un valido *exemplum, signum, semeion*". Sobre la función exhortativa, de conmemoración y de *mimesis* de las *Vitae*: C. Rapp, *Byzantine Hagiographers as Antiquarians, Seventh to Tenth Centuries*, en *Bosphorus...* pp. 42-43.

nella vita religiosa, ecclesiastica, sociale, di individui e di comunità: il ricordo del santo deve servire a promuovere o confermare la venerazione sua o delle sue reliquie o del luogo in cui esse sono conservate, divenendo così strumento di edificazione spirituale, di proselitismo, di prestigio¹.

Y esto es así, incluso ante el hecho de que el hagiógrafo no fuera consciente -en el momento en el que escribe- de las dimensiones o resonancias que su escrito iría a suscitar en la historia. De hecho, para la consideración de estos monumentos de la antigüedad, C. Rapp sostenía que,

For the modern reader of these texts, it is vital to remember that they were not written with posterity in mind. Their aim was not to provide later generations with historical information about the life and times of their protagonists, nor to offer insights into the religious mentality of their followers. Rather, the hagiographers pursued the goal of generating instant discipleship on two levels: they assumed for themselves the stance of the prototypical follower and eyewitness to the holy man's accomplishments, while instilling in their audience the desire to imitate, admire and venerate the saint².

El trabajo del hagiógrafo debe incluir en la medida de lo posible: el *autor* de un texto, la *audiencia*, el *texto* en sí y al mismo *santo*³. Para una interpretación cabal de los hechos del pasado y de sus resonancias en la sociedad y la cultura que los vio nacer, el historiador debe estar abierto al diálogo incluso con la ciencia teológica, puesto que si bien la hagiografía siempre está en relación con las raíces culturales y los contextos filosóficos, y son fundamentales las influencias de los géneros antiguos de la biografía clásica (como la *laudatio funebris*, el *encomium*, el panegírico, la *consolatio*, el

¹ Sofia Boesch Gajano, *La santità*, p. 37. Bibliografía actualizada sobre los *reliquias* y los relatos de *inventio-translatio* ver el complemento bibliográfico de R. Godding a la reimpresión de R. Aigrain (*L'hagiographie*) 2000, pp. 432-434.

² C. Rapp, *Saints and holy men*, en *The Cambridge History of Christianity, vol. 2, Constantine to c. 600*, ed. A. Casiday, F. W. Norris, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 562.

³ C. Rapp (*Author, Audience, Text and Saint: Two Modes of Early Byzantine Hagiography*, p. 112) quiere estudiar: "not the saint as a dead person who lived a long time ago, but the saint who is very much alive in Heaven, in a different -eternal- layer of time that co-exists with the time in which we live, the saint who is accessible in his icon in a corner of the private home, the saint whose relics grandmother may be wearing around her neck and after whom the oldest child is named, the saint whose tomb the local bishop is taking such a great care to keep beautiful. How is the saint made present in hagiographical writing? And what role do audience, author and text play in this process? Underlying this line of inquiry is the big issue of literary history (...)".

epitaphium) es imperioso -para no falsear la *intentio auctoris*- la consideración dialógica y relacional de los mismos con la catequesis bíblica, la ejemplaridad de los fieles, la expansión y enraizamiento de la fe cristiana, la celebración litúrgica de los misterios de la fe cristiana¹.

No podemos olvidar que el *culto a los santos* encuentra su motivación teológica en la Encarnación y Resurrección de Jesús de Nazaret, *mediador* de la santidad². De hecho, en el estudio científico de la hagiografía la crítica histórica y la fe guardan sus derechos, y no se posicionan como antagonistas irreconciliables³.

En la hagiografía se mantiene la distancia neta y distinción esencial entre Dios y el santo heredadas del pensamiento judeocristiano. El santo tiene una relación particular con Dios, con Jesús que habita en él y en caso de martirio sufre con él; jerarquía que se mantiene incluso después de la muerte.

Por otro lado, la relación entre el enunciado y la realidad histórica se desarrolla siguiendo las mismas fases de estilización que en los textos no cristianos. Esto, nos sitúa delante del debate sobre las relaciones del género hagiográfico cristiano con otros tipos de literatura. En síntesis, digamos que las funciones de la hagiografía cristiana son las del discurso hagiográfico general (idealización, apología, parénesis, edificación). Ciertamente hay semejanzas y también diferencias en la estilización de las temáticas con respecto a los textos paganos⁴. El santo cristiano no se reduce a un *ethos*, sino que

¹ Nos situamos en la línea metodológica de A. Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Morcelliana, Brescia, 2010. La estudiosa italiana quiere “richiamare l'attenzione sulle coordinate agiografiche del testo, cercando di chiarire di volta in volta la sua posizione all'interno dell'ascissa e dell'ordinata delle problematiche storiche di un luogo e tempo specifici” (p. 7) y centra la atención en los textos mismos, dejando de lado los debates metodológicos, tratando de responder a preguntas sobre el autor, el público destinatario de los escritos y la interacción con el contexto cultural y teológico, con un especial énfasis en el estudio de la tradición occidental latina.

² Con esto, no queremos decir obviamente que el trabajo del historiador y el del teólogo sean identificables, sino que queremos resaltar el carácter *dialógico* y *complementario* de los saberes y las ciencias. Para no caer en una visión sociológica de la historia y de la hagiografía, hay que incluir el elemento trascendente que si bien, escapa de suyo, al método histórico, el investigador debe tenerlo en cuenta como horizonte de pensamiento, ya que son textos producidos en un contexto creyente, para otros creyentes. Sin la dimensión de la fe que los produjo y de la comunidad creyente que los recibió y transmitió, se correría el riesgo de amputar una parte fundamental de la cultura que se quiere profundizar. Interesantes observaciones sobre la figura del santo como *mediator* entre Dios y este mundo: P. Brown, *The Rise and Function of the Holy man in Late Antiquity*, en *The Journal of Roman Studies* LXI, 1971, pp. 80-101, pp. 89-90.

³ Cfr. B. Joassart, *Hippolyte Delehaye. Hagiographie critique et modernisme*, Subsidia hagiographica 81, p. 333.

⁴ C. Rapp (*The origins of hagiography and the literature of early monasticism*, pp. 119-120) estudia -haciendo hincapié en la primera literatura monástica- las relaciones y diferencias entre un texto hagiográfico y una *Vita* de un santo, la cual ciertamente está más encuadrada entre el nacimiento y la

es en primer lugar una *sequela*, una *imitatio Christi*: el santo comparte una comunidad de destino con el Maestro. Esta *imitatio* es lo que determina el *ethos* específico y las virtudes del santo cristiano (por ejemplo, la humildad, la caridad, el perdón, la ascesis son diferentes y radicales ya que tienen como modelo el Hijo de Dios: Fil 2, 8). Lo mismo podría decirse del santo frente al mal, a Satán y a la dimensión escatológica que adquiere la vida cristiana. Los milagros no son en definitiva “causados” por el santo, ni siquiera después de su muerte, sino que es Dios quien los realiza; en todo caso, los santos distribuyen la gracia que les ha sido dada¹.

Recapitulando, un texto hagiográfico es todo monumento escrito, inspirado por el culto de los santos y destinado a promoverlo². Al tener presente, entonces, este horizonte que ha originado, iluminado y difundido una práctica religiosa determinada, de un pueblo, en un contexto concreto, también podrán salir a la luz las mentalidades, la estructura social, las relaciones familiares, los usos y costumbres, las instituciones de la sociedad y su interacción, las comunicaciones, la economía, la guerra, etcétera³.

El dossier hagiográfico chipriota y la ‘Traditio Apostolorum’

muerte del santo mientras que la hagiografía aborda además otras problemáticas y aspectos. La Hagiografía desde 1960 ha sido vista como una fuente para una *historia social*, o como una *histoire des mentalités*, ya que nos ofrece preciosas claves hermenéuticas y llaves de acceso al medio histórico-socio-cultural de hombres, mujeres, niños alejados de los grupos o autores de la “corte bizantina”. Sin dejar de proporcionar estos elementos la hagiografía también es, dice Claudia Rapp (*Author, Audience, Text and Saint: Two Modes of Early Byzantine Hagiography*, en *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies*, 2015, p. 111): “a way to understand the literary practices of authors and the literary tastes of their audiences”.

¹ M. van Uytvanghe, *L’Hagiographie: un ‘genre’ chrétien ou antique tardif?*, en AB 111, 1993, pp. 170-179. Es muy clarificadora la explicación de V. Déroche (*Études sur Léontios*, p. 238) del concepto *économie miraculeuse*: “nous comprenons sous ce terme l’idée, très répandue à l’époque, d’une aide matérielle fournie directement par Dieu à ceux qui pratiquent ses commandements, en particulier l’aumône; plus le saint donne, et plus il reçoit de Dieu”.

² Definición dada por H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, p. 2.

³ Sobre la función capital del ‘hombre santo’ en la sociedad de los siglos V y VI, las razones de su popularidad. En especial el fenómeno de los santos *estilitas* ver P. Brown, *The Rise and Function of the Holy man in Late Antiquity*, en *The Journal of Roman Studies* LXI, 1971, pp. 80-101.

Por otro lado, es significativo, en el caso de Chipre, que incluso si se quisiera escribir una historia de la literatura y de la pedagogía chipriota, lo poco que ha llegado está relacionado con la historia religiosa, con la hagiografía, los ciclos apócrifos de Bernabé, Heráclides y Auxibio, pasando por los autores monásticos del alto Medioevo, como Neófito el recluso. Como mostró en un lejano y poco conocido artículo: A. Papageorgiou, ΤΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ ΚΑΙ Η ΠΑΙΔΕΙΑ ΕΝ ΚΥΠΡΩ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΝ ΠΕΡΙΟΔΟΝ, en ΔΕΛΤΙΟΥ ΟΜΙΛΟΥ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ ΚΥΠΡΟΥ, Nicosia, 1966, pp. 1-13.

No poseemos ningún antiguo calendario, martirologio o sinaxario de santos chipriotas¹. Lo que puede reconstruirse del complejo santoral chipriota mostró una serie de santos autóctonos, obispos, mártires, monjes, pero desgraciadamente, de muchos de ellos no disponemos más que de una mención esporádica y genérica.

La hagiografía chipriota reviste características peculiares, como lo notaba el bolandista H. Delehaye en su estudio pionero sobre el tema, cuya impronta característica es la celebración de la santidad episcopal². De hecho, una rápida ojeada al *Sinaxario de Constantinopla* ya explicita hasta qué punto los obispos locales tienen preponderancia sobre los mártires y los monjes en la Isla: de veinticuatro obispos³, solo siete son tenidos por mártires⁴ y solo dos monjes⁵.

El *martirologio Jeronimiano* presenta solo dos alusiones a la isla de Chipre⁶. El 9 de febrero: *Apud Ciprum natale Alexandri Ammonis et aliorum XX*⁷ y el 20 de

¹ Sobre la compleja cuestión de los *menologios*, *sinaxarios* reenviamos a: H. Delehaye, *Les Ménologes grecs*, en AB 16, 1897, pp. 311-329. Delehaye en este lejano artículo analiza la obra del compilador *Metafrastes*, a quien denomina *funestissimus homo* por la intervención en los textos hasta *arrangiare* los mismos a sus gustos o finalidad. Además, sobre este particular se enfrentaron Delehaye con el filólogo M. Monseñor Ehrhard, que tenía ciertamente una visión mucho más positiva del legado del Metafrastes. En la introducción al *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (col. IV-V) el padre Delehaye proponía una serie de clarificaciones terminológicas que fueron retomadas y precisadas por J. Noret, *Ménologes, synaxaires, ménées. Essai de clarification d'une terminologie*, en AB 86, 1968, pp. 21-24.

R. Grégoire (*Manuale di Agiologia*, pp. 140-141) ofrece sintéticamente los elementos característicos del *μηνολόγιον*, cuya división en 10 libros es reciente (la colección primitiva estaba dividida en 12 meses, comenzando por el 1º de septiembre, inicio del año bizantino). La breve nota termina con una útil admonición: “è un errore confondere il *Menologion* con le notizie agiografiche brevissime in forma di calendario o martirologio, o persino con gli indici delle lezioni bibliche assegnate per ciascun giorno dell'ufficio”.

F. D' Aiuto (*La questione delle due redazioni del 'Menologio Imperiale', con nuove osservazioni sulle sue fonti agiografiche*, en *Rivista di Studi Bizantini e Neollenici*, NS 49, 2012, Roma, 2013, pp. 275-361) ofrece un *status* de la cuestión, las ediciones de (*menologio de Basilio I -vat. Gr. 1613* cuyo testimonio más célebre es el *Sinaxario B*; y el *Menologio imperial-* y dificultades que presenta el texto en sus recensiones. Ahora, es la *communis opinio*, que el texto es de la primera mitad del siglo XI (bajo el emperador Miguel IV Paflagon 1034-1041), última colección menológica bizantina que quiere cubrir todo el año litúrgico, recapitulando la tradición hagiográfica precedente con un complicado entramado de 'estratigrafía' a ir develando en futuros estudios.

² H. Delehaye, *Les Saints de Chypre...* pp. 257-261.

³ *Synaxarium*, obispos: 54; 63; 67; 146; 150; 290; 303; 399; 422; 450; 454; 469; 490; 502; 511; 518; 661; 675-677; 693; 707; 748; 751-754; 817-819; 933. De muchos de ellos, lo único que informa el *Synaxarium* es el nombre con la escueta noticia de que fueron obispos de Chipre, o más simplificado aun con la indicación “de Chipre”, sin más precisiones.

⁴ *Synaxarium*, mártires: 743-746; 755; 765.

⁵ *Synaxarium*, monjes: 153; 275.

⁶ Para una presentación sobre los orígenes de la compilación del *Martirologio Jeronimiano*, su tradición manuscrita, ver: R. Aigrain, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, pp. 32-50. Bibliografía actualizada sobre los *martirologios* ver el complemento bibliográfico de R. Godding a la reimpresión de R. Aigrain (*L'hagiographie*) 2000, pp. 404-408.

⁷ Citando el manuscrito de Echternach, en *Acta Sanctorum*, Nov. t. II, I, p. 18.

febrero: *Apud Ciprum natale Potamii, Nemesi, Didimi*¹. Pero sin embargo, estos santos, como ha mostrado H. Delehaye siguiendo a Eusebio de Cesarea, son mártires pertenecientes a la iglesia Alejandría y que comparecen por interpolación o error en el *martirologio Jeronimiano*².

Desde esta constatación de los *sinaxarios*, inferimos rápidamente que la “santidad episcopal chipriota” es uno de los motivos hagiográficos ciertamente más desarrollados³. En efecto, para el caso de Chipre podemos suscribir las palabras de Sofia Boesch Gajano, que hablando del cambio de paradigma operado en el siglo IV notaba que:

Se il martire è la figura fondante la santità cristiana, le strutture comunitarie della nuova religione si organizzano intorno al vescovo: le sue qualità spirituali e morali e le sue attività caritative e protettive sono oggetto di venerazione già nel corso della vita e questa venerazione si potenzia al momento della morte⁴.

No es llamativo que un número no desdeñable de obispos de la antigüedad eran, y lo son también hoy, celebrados y tenidos como grandes santos y maestros: Epifanio de Salamina⁵, Espiridón de Trimitunte⁶, Trifilio de Ledra (o Leukosía)⁷, Zenón de Curium (Kourion)¹ o taumaturgos como Tichón (Tychon) de Amathonte².

¹ Citando el manuscrito de Berne, en *Acta Sanctorum*, Nov. t. II, I, p. 23.

² Cfr. H. Delehaye, *Le témoignage des Martyrologues*, en AB 26, 1907, pp. 78-99, aquí p. 95. La referencia de Eusebio, HE 8, 13, 7; 6, 5.

³ El tema de la santidad episcopal chipriota fue reestudiado por Doula Mouriki en la segunda mitad del siglo XX desde los frescos y la iconografía: el siglo XI conoció un desarrollo iconográfico de grandes dimensiones en Chipre que testimoniaba la devoción y veneración para con los “pastores locales”, preponderancia que ciertamente llamó la atención de la estudiosa. Ver D. Mouriki, *the Cult of Saints in Medieval Cyprus as Attested by Church Decoration and Icon Painting*, en *Sweet Land of Cyprus*, pp. 238-245.

⁴ Para el tema de cambio de paradigma en hagiografía del mártir al obispo puede consultarse el estudio de: Sofia Boesch Gajano, *La santità*, ed. Laterza, Bari, 1999, aquí p. 55.

⁵ *Vita S. Epiphani*, PG 41, 24-113; los estudios de Claudia Rapp, *Epiphanius of Salamis. The Church Father as Saint*, en *Sweet Land of Cyprus*, pp. 169-187. En breve, daremos más precisiones.

⁶ Seguidamente, nos ocuparemos de este santo al tratar el Concilio de Nicea del 325 y en la parte hagiográfica daremos más precisiones.

⁷ De Triphyllios de Ledra –Leukosía- tenemos algunas referencias de Atanasio, Jerónimo y Sozómeno. La *Vita* nos informa que nació en Roma y que realizó estudios en Constantinopla, en la primera mitad del siglo IV donde su padre había sido transferido, y luego pasó por Siria. Al regresar de una peregrinación desde Jerusalén, pasó por Chipre y se convirtió en discípulo de Espiridón. Según el testimonio de Sozómeno predicaba de modo ampuloso, lo que le valió la reprensión de Espiridón. Apoyó la moción de Atanasio firmando las conclusiones de Sárdica, no hay mayores trazos de su culto. Parece que después de su muerte los arrianos tomaron su cuerpo y lo incineraron, solo se conservó una parte de sus reliquias. En

Pero hay otro *corpus* de textos que pueden englobarse bajo la denominación de *traditio apostolorum* y cuyo objetivo es mostrar a las otras sedes, especialmente la antioquena y la constantinopolitana que la Isla posee también una *fundatio apostolica*³. Obispos cuyos nombres son mencionados en los *Hechos 13, 4-15, 39*. En torno a estas figuras apostólicas se condensa una producción hagiográfica que fundamentará y legitimará la *autocefalia de la Iglesia de Chipre*.

Esta particularidad fue retomada recientemente por Vera von Falkenhausen⁴ que dividió el estudio de la “santidad chipriota” en dos categorías⁵. La estudiosa habla de “bishops of the Early Christian period –fourth and fifth century”. Periodización que nosotros extendemos también a los siglos VI y VII ya que de este modo la catalogación permite colocar santos obispos chipriotas que vivieron y o escribieron en antedicho periodo, como por ejemplo: Leoncio de Neápolis, Teodoro de Pafos, Juan el Limosnero⁶.

Vera von Falkenhausen afirmaba que “the lack of monastic saints in Cyprus is mostly the result of the literary periodization of hagiography. Each epoch had a different approach to sanctity and proposed different hagiographic models of holy men”⁷.

Occidente su culto solo comparece tardíamente (s. XVI) en el Martirologio Romano, que lo celebra el 13 de junio, en menologios griegos es celebrado el 11, 12 o 13 de junio.

Jerónimo (*De viris ill.*, 92) lo presentó como el “eloquentissimus suae aetatis, et sub rege Constantio celeberrimus fuit”. Testimonia haber leído un *Comentario al Cántico de los Cánticos* y otras muchas obras que no pudo conseguir.

Acta Sanctorum, juín II, 681-683; *BHG*, III, 2462; H. Delehaye, *Saints de Chypre*, pp. 239, 240, 241, 289 ; F. Halkin, *La vie de saint Triphyllios*, en *AB* 66, 1948, pp. 11-26. *Martirologio Rom.*, p. 235, n. 7. Ver la noticia prosopográfica de E. Venables, *Triphyllius*, en *A Dictionary of Christian Biography IV*, 1974, pp. 1053-1054; F. Caraffa, *Trifillio*, en *Bibliotheca Sanctorum XII*, 652-653.

¹ En la introducción al elenco hagiográfico chipriota daremos alguna precisión, como así también en torno a la basílica-sepultura en Amatunte.

² Daremos bibliografía a continuación.

³ Ineludibles son los trabajos sobre la apostolicidad de F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, 1958; y aplicado a Chipre: E. Morini, *Apostolicità ed Autocefalia in una chiesa orientale*, pp. 23-45.

⁴ V. von Falkenhausen, *Bishops and Monks in the Hagiography of Byzantine Cyprus*, en *Medieval Cyprus*, pp. 21-33.

⁵ Nosotros retomamos su intuición con una pequeñísima corrección cronológica. Nuestro análisis coincide también con la breve presentación de C. Rapp, *Christianity in Cyprus in the Fourth to Seventh Century*, p. 35.

⁶ V. von Falkenhausen, *Bishops and Monks...* p. 23.

⁷ V. von Falkenhausen, *Bishops and Monks...*, p. 31. Notemos, además, que nos llaman la atención los “silencios” de la presentación de la investigadora, por ejemplo, si bien parece ser una presentación de orden general de la hagiografía chipriota donde -a modo de panorámica- cita los grandes estudios, sin entrar en detalles o datos precisos, lamentablemente no se detiene en considerar personajes de la talla de Juan el Limosnero, Leoncio, Teodoro, etc., sino que parece estar interesada en llegar a las páginas 30-32 donde puede relacionar brevísimamente con la producción hagiográfica del sur de Italia en los siglos IX y

El fenómeno de la literatura y hagiografía monástica tuvo una prolífica explosión literaria desde el siglo IV con la publicación de la *Vita Antonii* de Atanasio. La vida de los santos monjes del Egipto, Palestina, y Siria se convirtió en modelo de santidad¹. No obstante, en Chipre el modelo de santidad mayormente propuesto por los hagiógrafos es el de la *Traditio Apostolorum*, la necesidad -ante la coyuntura política- hacía necesario que se mostrase que la Isla tenía una fundación apostólica, una autoridad que le diera autonomía e independencia. Ciertamente, en Chipre hubo vida monástica, aunque la misma no aparezca reflejada en los esquemas literarios preferidos durante los siglos V y VI, que por motivos *geoeclesiológicos* había tomado otros rumbos, como tendremos ocasión de ver.

El abundante y nutrido *dossier* hagiográfico sobre la *santidad monástica* y sobre los “santos pastores”, principalmente de los siglos VI y VII, que no podemos clasificar dentro del movimiento de *consolidación apostólica* (Epifanio, Leoncio, Teodoro, Juan el Limosnero, etcétera) los consideramos como *fuentes* para el contexto, ya que son canteras preciosísimas de información sobre el turbulento periodo que nos ocupa. No los trabajamos en esta presentación, como parte del *dossier hagiográfico* de suyo, sino que esperamos considerarlos en ulteriores estudios.

En una reciente publicación Claudia Rapp, se distancia de V. Von Falkenhausen y habla de tres periodos de obras hagiográficas en la historia de la iglesia de Chipre: “the apostolic period of the first and second century when Christianity first took root on the island, the consolidation of the institutional church and its territorial organization at the end of the fourth century, and finally, the recent present”, refiriéndose al siglo VII y a la labor de Arcadio, Juan el Limosnero, Leoncio de Neápolis².

X, su punto fuerte. De todos modos, la autora ha logrado captar con claridad las dos vertientes inspiradoras de la hagiografía chipriota ofreciendo un valioso trabajo.

¹ La estudiosa Claudia Rapp ha estudiado en diversos artículos esta temática, ampliando el concepto de “literatura hagiográfica” según la definición de H. Delehayé. Según la investigadora alemana no solo se refiere al culto y su difusión, sino también a la “vida”. Con esta precisión la “literatura monástica primitiva” se convierte en objeto de la hagiografía. Ver su novísimo estudio: *Author, Audience, Text and Saint: Two Modes of Early Byzantine Hagiography*, en *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies*, 2015, pp. 111-129.

² C. Rapp, *Cypriot Hagiography in the Seventh Century: Patrons and Purpose*, en AAVV., ΚΥΠΡΙΑΚΗ ΑΓΙΟΛΟΓΙΑ, ΠΡΑΚΤΙΚΑ Α' ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ, Agia Napa, Paralimni, 2015, pp. 397-411, aquí p. 402. Por otro lado, no vemos por qué coloca la *Vita Auxibii* y la *inventio* de Alexander en el siglo VII (p. 403), cuando pocas líneas después habla de la producción literaria de los siglos V y VI (p. 403) refiriéndose a la reutilización de la figura de Auxibio en el siglo VII. Lo más llamativo es que Rapp habla de una *vida* de Auxibio cuyo autor sería Alexander el Monje. Esto se debe a que la estudiosa siguió el

La subdivisión tripartita que ensayó Rapp sigue más bien criterios cronológicos. Con respecto al primer periodo sobre los tiempos apostólicos, no hay mayores inconvenientes de individualización, pero colocar las obras hagiográficas dedicadas a Tychón y Espiridón como pertenecientes a un periodo post-Constantiniano, nos parece demasiado vago e impreciso, y deja en la penumbra la *Vita Epiphanii*. Si bien, la producción hagiográfica del siglo VII tiene características y figuras peculiares, no vemos por qué deba ser desgajada de los textos de los siglos IV a VI.

Estamos persuadidos de que considerar, por un lado, el *corpus* hagiográfico de temáticas relativas a la *apostolicidad* y por otro, los escritos consagrados a monjes y obispos chipriotas es absolutamente más beneficioso para la claridad expositiva, pero especialmente respeta los textos desde las temáticas que éstos proponen, sin querer encasillarlos en catalogaciones temporales.

Pero veamos con más detalle este intento de clasificación de la producción hagiográfica chipriota. A mediados del siglo VII, antes de la invasión musulmana a la Isla, el género hagiográfico había conocido un gran desarrollo, especialmente con Leoncio de Neápolis y Teodoro de Pafos, dos grandes representantes del género¹.

Nosotros solo nos ocupamos del primer periodo hagiográfico, pero solamente, insistimos, en lo que concierne a la *traditio apostolorum*. La otra parte del *dossier hagiográfico*, es la producción literaria de los siglos IV a VII relativa a santos monjes y obispos chipriotas: Espiridón, Epifanio, Hilarión, Tichón, Juan el Limosnero, a quienes presentamos brevemente.

A grandes rasgos, podemos dividir las investigaciones sobre la hagiografía chipriota en dos ámbitos bien diferenciados. En primer lugar, hay una serie de publicaciones que retoman a modo *diacrónico* el *dossier* chipriota y que rápidamente delinear los trazos de la hagiografía de la Isla sin entrar en mayores detalles, ya sea que

error de V. von Falkenhausen (*Bishops and Monks...* p. 26) y no confrontó evidentemente las fuentes que cita.

Hay además en el mismo artículo, una cierta ambivalencia en la presentación del fenómeno hagiográfico, por momentos la investigadora explica la producción hagiográfica más bien como un fenómeno literario sin incidencias en los contextos concretos que la vieron nacer (pp. 403-404) y en otros párrafos deja a entender lo opuesto (pp.410-411).

¹ No obstante, no entendemos por qué V. von Falkenhausen afirmó (*Bishops and Monks...* p. 26 y nota al pie n. 46) que “el monje Alexander” fuera el autor de la *Vita Auxibii*. La estudiosa cita el trabajo de P. van Deun, *Hagiographica Cyprica*, pp. 16-21, pero en dicho trabajo no se habla de la paternidad del monje Alejandro sobre la obra de Auxibio, que por otro lado es estudiada por Jacques Noret. Este traspié de V. von Falkenhausen lamentablemente indujo a Rapp a repetir el error por no haber confrontado las fuentes.

se trate de *artículos* o de *voces de diccionarios*. Por ejemplo, los trabajos de: H. Leclercq, R. Janin, E. Kirsten, V. von Falkenhausen, entre otros. El segundo tipo de publicaciones se concentra en temas puntuales de la hagiografía chipriota. Aquí, el volumen de publicaciones es ciertamente más numeroso. Estudios que podríamos denominar como *sincrónicos* y que encaran diversos aspectos del *dossier* que nos ocupa. La lista es enorme: A. J. Festugière, B. Englezakis, V. Déroche, B. Kollmann, M. Starowieyski, C. Kyrris, entre otros que citamos a lo largo del trabajo.

El caso de Espiridón

El pastor-obispo de Trimitunte, es uno de los santos chipriotas más célebres en Oriente y Occidente. Nos referimos a él en tanto que participante al concilio niceno del 325, no estudiaremos lo concerniente a la figura hagiográfica de san Espiridón. Las “informaciones históricas” propiamente dichas también fueron retenidas por los historiadores de la antigüedad y del Medioevo-Renacimiento¹.

El santo “obispo pastor” ha retenido la consideración de los investigadores contemporáneos. Presentamos el elenco cronológico de los principales estudios con las adquisiciones más importantes. Los pioneros en la materia fueron L. S. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (vol. VII, 1706, Paris, 693-694) quien le dedicó un capítulo al obispo chipriota, según la *Vida Metafrástica*, que es en definitiva la misma noticia que reprodujo J. Hackett en su *History of the Orthodox Church of Cyprus* (pp. 382-386).

El bolandista H. Delehaye puso las bases para la atribución de la *Vida anónima* del ms. *Laurentianus XI, 9*, intentando clarificar por primera vez el dossier de Espiridón². Pero la obra de referencia para la figura de Espiridón es el estudio de P. Van

¹ Rufino, Sócrates, Sozómoeno y más tardíos como Nicéforo Calixto a inicios del siglo XIV y algunos trazos también se desprenden del complejo dossier hagiográfico y litúrgico. Remitimos a la obra de P. van den Ven, *La Légende de s. Spyridon*, pp. 13*-43* para las noticias de Atanasio, Rufino, Sócrates, Sozómoeno y otros; pp. 141*-142* para la noticia de Nicefero Calixto y para el culto de san Espiridón ver pp. 143*-156*. Una valoración fundamental sobre las relaciones entre las noticias historiográficas y las versiones de las *Vidas de Espiridón* es presentada por G. Garitte, *L'édition des Vies de saint Sypridon par M. van den Ven*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 50, 1, Lovaina, 1955, pp. 125-141. Resulta útil la síntesis de J. M. Sauget; G. D. Gordini, *Spiridone di Trimithonte*, en *Bibliotheca sanctorum*, vol. XI, col. 1354-1357.

² H. Delehaye, *Saints de Chypre*, pp. 239-241.

den Ven (*La Légende de s. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Bibliothèque du Muséon, 33, Lovaina, 1953), cuyo fin principal, en palabras del autor es “comblar cette lacune, en réunissant les divers textes et en déterminant leurs rapports et leur valeur respective” (p. 10). La obra de van den Ven examina todo el dossier de Espiridón. Comienza por la *Vida anónima* del ms. *Laurentianus XI, 9* (denominada *Vida II*). Posteriormente, sobre este texto “anónimo”, siguiendo la sospecha de H. Delehayé¹, Gérard Garitte, en una ponderada recensión a la obra de van den Ven concluyó que “la Vie de S. Spyridon dont Léonce de Néapolis se déclare l’auteur est identique à la Vie anonyme conservée par le ms. Laurentianus”². Esta atribución a Leoncio de Neápolis, quien había escrito una vida, pero que no fue conservada, también fue sostenida por A. Longo³ y recientemente por P. Cavallero⁴ y V. Déroche⁵.

La *Vita Spyridonis*, denominada *Vita I*, datada en el año 655, representa la obra más interesante y completa de todo el dossier de Espiridón. El estudio que Van den Ven

¹ H. Delehayé, *Les Saints de Chypre*, p. 240.

² G. Garitte, *L’édition des Vies de saint Spyridon par M. van den Ven*, en *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 50, 1, Lovaina, 1955, p. 139.

³ A. Longo, *Vite, passioni, miracoli dei santi*, en *La cultura Bizantina* (ed. G. Cavallo), I, Salerno, 2004, pp. 183-227. Aunque la estudiosa italiana no cita sus fuentes para adjudicar la autoría de la *Vita Laurenciana* a Leoncio de Neápolis.

⁴ *Leoncio de Neápolis. Vida de Espiridón*. Edición, traducción e introducción P. Cavallero, *et alii*, Textos & Estudios 16, Buenos Aires, 2014.

Valioso aporte a la literatura bizantina que busca publicar una trilogía de obras hagiográficas de Leoncio de Neápolis. En la introducción son muy pocas las fuentes citadas, aunque el estudioso y su grupo quieran presentar un discurso más de índole narrativo que heurístico o hermenéutico, pero muchas veces lo que las fuentes consideran como hipotético o que es directamente indemostrable Cavallero lo da por seguro. Esto se observa a lo largo de toda la introducción. Por ejemplo, p. 53 afirma sin fundamentarlo el viaje de Epifanio a Roma y su previa participación en el Constantinopolitano del 381, cosa indemostrable. Coloca a Heráclides como metropolitano de Chipre a fines del siglo III, pero no nos explica el por qué de su conclusión (p. 52). Notamos además un error de stampa, de escritura o distracción involuntaria donde los autores dicen que el cuerpo de Bernabé fue encontrado con una copia del evangelio de Marcos en vez de Mateo (p. 51). En la página 11, nota al pie, nos preguntamos ¿a quién se refiere cuando hablan del ataque de los “turcos” entre los años 642-649? Si se refiere a la invasión de los árabes-musulmanes y los confunden con “turcos” *tout court* como en la jerga argentina: durante las invasiones otomanas a los territorios “árabes” durante los siglos XIX y XX muchos habitantes de Siria, Líbano emigraron a Argentina y entraban al país con pasaporte “turco”, de ahí la denominación de *turcos* a los descendientes de aquellos inmigrantes, pero si Pablo Cavallero identifica los musulmanes del siglo VII con los *turcos* estamos ante un problema evidente de cronología. La consideración filológica es exhaustiva y ciertamente técnica. El trabajo de Cavallero es restituir a Leoncio esta vida de Espiridón adjudicada a Teodoro de Pafos (p. 15). El grupo de investigación critica a Van den Ven por las conclusiones audaces, pero caen en el mismo error que denuncian (p. 14), sin demasiadas evidencias argumentan que “Teodoro prefirió silenciar el trabajo de Leoncio, como el historiador Sozómeno hizo con el de su colega Sócrates, cuya obra conocía”. El primero en sugerir la posible paternidad de Leoncio sobre la *Vida II* fue Delehayé y no Garitte como indicado en la obra de Cavallero (p. 14). No vemos el por qué del empecinamiento del grupo de Cavallero en distanciarse del trabajo del estudioso belga, Van den Ven, como si este último no intentase mostrar que Leoncio no fuera el autor de la *Vida II*. Sin lugar a dudas, la parte más interesante y valiosa de la obra es el análisis de los recursos retóricos (pp. 63-83) y la comparación con las obras de Leoncio (*Vidas de Simeón y de Juan el Limosnero*) que permiten adjudicar la paternidad de la *Vida de Espiridón* a Leoncio (pp. 84-90).

⁵ V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, pp. 19-20.

le ha consagrado difícilmente será superado. El hipotexto yámbico de *Vita I* y *Vita II*, que estaría a la base de ambas versiones y no ha llegado hasta nosotros, fue estudiado por P. van den Ven con el auxilio del filólogo alemán Paul Maas¹. De la obra de Teodoro de Pafos se derivaron otras *Vidas de Espiridón: Metáfrasis anónima (Vita III)*²; *Vida abreviada (Vita IV)*³; *Vida de Simeón Metafraste*⁴.

Del *dossier* de Espiridón no nos ocuparemos en este trabajo, ya extenso de por sí, sino que esperamos avocarnos en futuro a la hagiografía chipriota *sensu lato*, es decir no exclusivamente a la producción que mira a la *traditio Apostolorum*, como aquí consideramos.

El caso de Hilarión

Del monje palestinese Hilarión, que terminó sus días en la Isla quizá en las inmediaciones de Pafos, los chipriotas no conservaron el cuerpo⁵. De hecho, cuando Jerónimo escribió la famosa *Vita Hilarionis* testimonia la controversia entre Palestinos y Chipriotas por el cuerpo del santo: “*cernas usque hodie miram inter Palaestinos et Cyprios contentionem, his corpus Hilarionis, illis spiritum se habere certantibus*”⁶.

El caso de Epifanio

¹ P. van den Ven, *La Légende de s. Spyridon*, pp. 115*-120*. Consultar también el trabajo de P. Cavallero, T. Fernández, *Leoncio de Neápolis. Vida de Espiridón...*, pp. 18-24.

² Ver introducción P. van den Ven, *La Légende de s. Spyridon, évêque de Trimithonte*, pp. 121*-124*; texto crítico pp. 129-172.

³ Ver introducción P. van den Ven, *La Légende de s. Spyridon, évêque de Trimithonte*, p. 124*; texto crítico pp. 173-179.

⁴ La versión metafrástica fue durante mucho tiempo la única conocida o utilizada desde los tiempos de de Aloisio Lipomano, según la traducción latina de G. Ververt, Venencia, 1556, folios 263^v - 273^v. En 1864, J. B. Malou, obispo de Brujas, la publicó en la PG 116 (417-468) junto a otras *Vidas Metafrásticas* (según el ms. Coislin 147, del XIV-XV, folios 204^v-231). Spyridon Papageorgios publicó en 1901 en la revista chipriota ΚΥΠΡΙΑΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙ (1901, pp. 46-109) una versión no crítica de la *Vita* según Simeón Metafrastes (BHG 1648). Para un elenco de los numerosos manuscritos metafrásticos, una valoración de los mismos y las versiones que presentan ver: P. van den Ven, *La Légende de s. Spyridon*, pp. 126*-141*.

⁵ Dos testimonios tardíos se refieren al cuerpo de san Hilario. El primero de Guillaume de Boldensele (1332) quien coloca en el castillo denominado Gedamoros o De Damosos, nombre dado por los Francos al castillo de san Hilario que significa “Dios de Amor”, según anota H. Delehaye, *Les Saints de Chypre...* p. 242. El segundo es posterior aún y es de la *Chronica* de Leoncio Macheras que indica que en el castillo reposaban las reliquias de un Hilario, pero que sería otro, un “Hilario el joven”.

⁶ Jerónimo, *Vita Hilarionis*, c. 47.

El culto a san Epifanio se extendió por toda la Isla y su fiesta, el 12 de mayo, se comenzó a celebrar tempranamente¹; su nombre se encuentra en el *menologio* jacobita datado poco después del 530². Del mismo modo su culto se expandió en Occidente, encontramos la mención de Epifanio en el *Martirologio de Beda* (735).

La *Vita Epiphanii* escrita por sus discípulos Juan y Polibio, ambos monjes y el último obispo de Rinocoroura, es una especie de “biografía novelada”. Hay además una versión abreviada, un *epítome* que la resume³. La *Vita* gozó de una gran fama en el Medioevo bizantino⁴. Sobrevivió en once *menologios*, datados del siglo IX al XVI, lo que demuestra la popularidad y estima de la cual gozaba el escrito⁵, que tuvieron un destino semejante al de las obras del metropolitano Epifanio, a lo largo de la historia, suscitaban diverso entusiasmo según el aspecto que convenía resaltar⁶.

La *Vita* transcurre en un ambiente geográfico cercano al monaquismo: Palestina, Egipto, Persia y Chipre. Epifanio habría nacido de una pobre familia judía en las cercanías de Eleuterópolis y convertido al cristianismo, entró en la vida monástica y luego estableció su comunidad monástica en *Spanhydrion*.

El autor conoce textos de la antigüedad clásica como Homero (*Ilíada* I, 225: κυνος ομματ’ ἔχων”) puestas en boca de Epifanio al referirse al castigo dado a un diácono que “tenía los ojos de un perro”. Aunque bien podría referirse a un dicho o

¹ Ya Jerónimo, en su *Contra Ioannem* 4 nos transmitía “elementos hagiográficos” de Epifanio. El hecho narrado de la popularidad de Epifanio en sus visitas públicas, aunque tenga mucho de retórico para denigrar al obispo Juan de Jerusalén, es un eco del enorme efecto que causaría el anciano monje, que aparece bajo los rasgos de Jesús en el NT: bendecía a los niños, besaban sus pies siempre descalzos, todos querían tocarlo y no querían dejar la iglesia hasta que él predicara la palabra de Dios.

² F. Nau, *Un Martyrologe et douze ménologes syriaques*, Patrologia Orientalis X, Paris, 1915, pp. 30, 40.

³ El texto no obtuvo un juicio favorable de parte de Papebroch: cfr. *Acta Sanctorum*, Maii, t. III, p. 46.

⁴ BHG 596-599. La *editio* de D. Petau, *Sancti patri nostri Epiphanii Constantiae, opera omnia*, II, Paris, 1622, pp. 318-381, es la transmitida en la Patrología Migne (PG XLI, 24-116). La estudiosa Claudia Rapp anunció una edición crítica (C. Rapp, *Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint*, p. 178), pero, lamentablemente hemos buscado en vano información sobre esta edición.

⁵ BHG 601a. Para un elenco sobre los diversos *menologios*, las formas abreviadas de la *Vita* y su versión en el *Synaxario de Constantinopla* reenviamos a C. Rapp, *Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint*, pp. 183-184, especialmente las notas: 83-94.

⁶ Así, por ejemplo, el “episodio iconoclasta” de Epifanio Palestina, narrado por Jerónimo (*Epístola a Juan de Jerusalén*) no fue introducido hasta el 815 en pleno debate sobre el *iconoclasmo*; Nicéforo ya lo consideraba un falso. Como así también lo habían contestado Juan Damasceno y Teodoro Studita (el debate continuó encendiendo a los investigadores modernos). En tiempos del Concilio de Trento, de la Reforma Protestante y Contrareforma, su fama creció en Occidente, como “Defensor de la ortodoxia” y sus obras fueron traducidas al latín en Basilea en el 1571. Poco después el cardenal Sirllet, prefecto de la *Biblioteca Vaticana*, recogió extractos de la vida de Epifanio. En Paris, en 1622, Denis Petau editó el *Ancoratus* y el *Panarion* en griego. Ver C. Rapp, *Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint*, pp. 185-187. Sobre el episodio iconoclasta tendremos ocasión de volver al tratar la figura del metropolitano de Salamina.

proverbio popular, sin embargo, el narrador introduce a Dionisio de Halicarnaso y a Hesíodo como prueba de su dominio literario. El burro que habla, presente en Núm 22, 21-33 y que pasará a la literatura hagiográfica, también aparece la *VEp*.

El texto de la *VEp* está compuesto en cuatro partes: la 1ª escrita por Juan, un palestino convertido al cristianismo y que fue discípulo de Epifanio. En la 2ª parte la historia es continuada luego de la muerte de Juan por el joven discípulo Polibio. La 3ª y 4ª parte nos transmiten las *epístolas* intercambiadas entre Polibio y Sabino, el sucesor de Epifanio en la sede de Salamina. La última *epístola* nos refiere el entierro de Epifanio, del cual Polibio no fue testigo (PG 41, 111-114).

Los autores Juan y Polibio se pretenden contemporáneos a los hechos que narran, pero desde el punto de vista histórico, hay un gran desconocimiento de la cronología y de los acontecimientos del siglo IV. Claudia Rapp, con base en una traducción de la *Vita* al copto¹ -versión que no pudo haber sido copiada luego de la segunda mitad del siglo VII-, cuenta unos cincuenta años para la traducción y, entonces, postula una fecha de composición no posterior al fin del siglo VI. La estudiosa coloca como *terminus post quem* los años 431 y 438:

Frequent references to Constantia as the metropolis of Cyprus and the emphatically apologetic treatment of Epiphanius' behaviour towards John Chrysostom indicate that the *Vita* must have been composed after the Church of Cyprus attained recognition of her autocephaly in 431 and after the solemn rehabilitation of John Chrysostom, marked by the translation of his relics to the capital in 438².

Rapp estudia las fuentes de la *Vita Epiphanii* y sitúa la redacción en Palestina o Chipre. Según la estudiosa habría una base de notas tomadas en vida de Epifanio. El autor de la *VEp* conoce el *Panarion*, única obra de Epifanio explícitamente mencionada (LXIV, 108C). El autor (o los autores) de la *VEp* se inspira en la *Vita Antonii* y la cita entretejiéndola en el texto, lo que hace difícil dilucidar si los datos son un reflejo de la *Vita Antonii* o si en verdad podemos tomar como históricos datos como la muerte de los

¹ Presente en el Museo Egipcio de Turín, cat. 63.000, cod. XV, fragm. 1-18. Cfr. T. Orlandi, *Les papyrus coptes du Musée Égyptien de Turin*, en *Le Muséon* LXXXVII, 1974, pp. 115-127.

² C. Rapp, *Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint*, p. 178. Y de la misma autora: *Frühbyzantinische Dichtung und Hagiographie am Beispiel der Vita des Epiphanius von Zypern*, en *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici* 27, 1991, Roma, pp. 3-31, aquí pp. 4-5.

padres de Epifanio, la herencia que le dejaron, la existencia de una hermana que queda al cuidado de una comunidad de Vírgenes¹. La *VEp* enfatiza la cercanía de Epifanio con Hilarión (IX, 33 BC) lo que influenciaría la elección de Epifanio como metropolitano de Chipre, lugar que se convirtió en su hogar por el resto de su vida (XXXII-XXXIII, 63AC). El autor, por tanto, conocería la *Vita Hilarionis* escrita por Jerónimo².

La *Vita Epiphani* presenta un Epifanio sumamente estilizado, gran asceta y taumaturgo; además, suaviza todas las aristas controvertidas de la vida del metropolitano³. En algunas ocasiones el tono es *apologético* lo que indica que la figura de “san Epifanio” presentaría algunos problemas, y el hagiógrafo (o los hagiógrafos) tiene necesidad de dar razones del accionar del santo celebrado y debe presentar los hechos de “otro modo”. De hecho, Epifanio creó tensiones con los obispos Juan de Jerusalén⁴ y Juan Crisóstomo al realizar ordenaciones sin el permiso necesario⁵, o ante la desafortunada intervención de Epifanio en el exilio del Crisóstomo⁶, el hagiógrafo reinterpreta los hechos y aclara ante las críticas: “he escrito esto, mis hermanos, para que ninguno levante falsas acusaciones contra Epifanio”⁷.

El caso de Tychón

¹ C. Rapp, *Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint*, p. 179.

² C. Rapp (*Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint*, p. 180; y especialmente *Frühbyzantinische Kirchendichtung und Hagiographie am Beispiel der Vita des Epiphanius von Zypern*, en *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, XXVII, 1990, pp. 3-31) nota que, la *VEp* transmite un único ejemplo de poesía litúrgica temprana, bajo la forma métrica del *kata stichon*, en la historia del viaje de Epifanio a Persia, invitado por el rey monarca de Persia para expulsar un demonio de su hija. Compuesto en diálogos métricos entre Epifanio y el rey con otros interlocutores persas (XIII-XVIII, 38B-45B).

³ De la mala administración de los bienes de la iglesia de Salamina por parte de Epifanio también hay ecos en la *Historia* de Sozómoeno (*HE VII*, 27, 2-3; SCh 516, pp. 208-211). De hecho, el historiador justifica y explica por qué gastaba “piadosamente” los bienes, lo que se refleja como crítica a lo largo de toda la *Vita Epiphani*. Sozómoeno en la *HE VII*, 27, 3 ofrece un paralelo con *VEp XXXVI*, 69 B-72A; *HE VII*, 27, 4-8 corresponde con *VEp XLVI*, 81 D-84B. C. Rapp (*Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint*, p. 179) pensaba sobre la base de estos paralelos “that the church historian and the author of the *Vita Epiphani* ultimately drew on the same source”.

⁴ El conflicto con Juan de Jerusalén es hábilmente tergiversado en *VEp XLIV-XLV*: Epifanio está en Jerusalén, efectivamente, y Juan muestra su enfado con Epifanio porque éste ayudaba a los pobres e incluso había vendido parte del tesoro de plata para repartirlo entre los pobres. La diferencia entre ambos no es más debida al problema de la controversia origenista o a las ordenaciones irregulares realizadas por Epifanio, sino a la avaricia, *cupiditas* de Juan de Jerusalén. Sozómoeno (*HE VIII*, 14-16; SCh 516, pp. 292-305) presenta los hechos contemporizando.

⁵ *VEp XXVI*, 57A, XXIX 61B, LI 88C.

⁶ *VEp LX-LXIII*, 100C-108A.

⁷ *VEp LXIII*, 106D.

En su célebre estudio sobre los santos chipriotas, H. Delehaye, luego del *menologio* de Teófanos el Recluso, colocó en apéndice una vida abreviada, *epítome*, de san Tychón de Amathonte¹. La edición (póstuma) del *dossier* de Tychón estuvo a cargo de Hermann Usener (*Sonderbare Heiligen I. Der heilige Tychon*, Leipzig, 1907), donde viene editado el texto de la *Vita a Ioanne eleemosynario* del manuscrito único *Paris 1480*, incompleto en el *incipit* y con lagunas².

Sin embargo, como hemos dicho, el *Epítome* había sido editado poco antes por H. Delehaye³. Un año después llega la publicación del *epítome* realizada por H. Usener, con algunas indicaciones y referencias al pie de página⁴. Aunque el *epítome* no aporta prácticamente nada al conocimiento del obispo Tychón, es gracias a esta versión abreviada que conocemos la paternidad de la *Vita*, cuyo manuscrito está incompleto⁵.

Según Usener, y como era moda hace un siglo, Tychón sería un santo que en definitiva no habría sido otra cosa que una divinidad pagana resemantizada⁶, como suele decirse hoy. Esta publicación póstuma de Usener debería ser la primera dedicada a *Tychon-Priapo* y una segunda donde estudiaría *Pelagia-Afrodita*, que no llegó a editar⁷.

Evidentemente la opinión de los estudiosos no fue favorable a la hipótesis de Hermann Usener⁸, quien no obstante, realizó un enorme trabajo de edición y filología. Por tanto, siguiendo a H. Delehaye, distinguimos entre el “Usener filólogo”⁹ y el “Usener historiador”¹⁰. Una biografía escrita por Juan el Limosnero sobre un obispo del

¹ BHG 1859-1860. H. Delehaye, *Les Saints de Chypre...*, pp. 244-245.

² H. Usener, *Der heilige Tychon*, pp. 111-149.

³ H. Delehaye, *Les Saints de Chypre...*, pp. 229-232.

⁴ H. Usener, *Der heilige Tychon*, pp. 150-154.

⁵ Usener publicó las tres noticias de san Tychón presentes en el *Synaxarion eccl. Constantinopla* (cfr. *Der heilige Tychon*, pp. 155-158). Sobre la *Vida* en la versión del *menologio* ver Ehrhard, *Überlieferung* III, p. 365.

⁶ H. Delehaye, realizó una interesante reseña a la edición de Hermann Usener en *AB*, 28, pp. 119-122.

⁷ Para el “periplo” mitológico de Pelagia-Afrodita remitimos al trabajo de H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, pp. 223-237.

⁸ Los argumentos de Usener también fueron discutidos por Uberto Pestalozza (*Il miracolo di S. Ticone. A proposito di un'opera postuma di Ermanno Usener*, en *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere*, serie II, t. XLII, 1909, pp. 391-402) quien además encontró que en el sinaxario árabe jacobita y en el etiópico se encuentran referencias al vino, la uva lo que confirmaría una vez más el mismo sustrato cultural y no necesariamente un préstamo de la mitología pagana (Graffin-Nau, *Patrologia orientalis I*, pp. 225; 333; 627-628).

⁹ H. Usener presenta una lista, ciertamente no completa pero bien estructurada, con los recursos estilísticos utilizados por Juan el Limosnero que muestran la fluidez con la que escribe y la formación retórica del autor antiguo (*Der heilige Tychon*, p. 161).

¹⁰ Desde el punto de vista histórico, la interpretación de H. Usener -seguido por A. Brinkmann, *Johannes des Mildtätigen Leben des hl. Tychon*, en *Rheinisches Museum*, LXIII, 1908, pp. 304-310- no es

siglo IV reviste un interés enorme para un filólogo: la lengua, el estilo, el vocabulario, la cadencia rítmica del siglo VII.

El *Epítome* parece reflejar la tradición popular de Amatunte con respecto a las últimas luchas del paganismo con el cristianismo¹. Aunque, debemos también recordar que tanto la *Vida* como el *Epítome* presentan los rasgos habituales de la hagiografía y los *topoi* de la literatura cristiana antigua: el tema de la destrucción de los templos de Afrodita por parte del santo obispo es un *locus* que no debería sorprendernos, especialmente en el siglo VII².

Para el presente estudio, el *dossier* de san Tychón, que esperamos reconsiderarlo en futuro, no reviste mayor importancia. Retenemos elementos de orden histórico, como por ejemplo, que Mnemonius fuera predecesor de Tychón³; de hecho, es lógico que Juan el Limosnero conociera la sucesión episcopal de su ciudad natal⁴. O que Juan al

suficientemente fundada, sino que por el contrario resulta apriorística y forzada. De hecho, Usener justificaba la identificación de Tichón con Príapo por el nombre... Pero el argumento es lábil ya que no todos los nombres de santos de los primeros tiempos eran “cristianos”, y Tychón (cuya etimología evoca la buena suerte, la fortuna) es demasiado genérico como para aceptar *tout court* la identificación, que por otro lado no es original de Usener, sino que ya la presentaba François Florentin Burnet (*Parallèle des religions*, I. II, Paris, 1792, p. 621). Por otro lado, en las culturas mediterráneas la “fiesta de la uva” y sus santos protectores son temas recurrentes ya que forma parte de la vida cultural, económica y la dieta básica de estos pueblos, no son solo alusiones a los mitos dionisiacos. Por tanto, invocar a Tychón pidiendo la abundancia (también traducible por *Tyche*) no parece extraño, sino al contrario. Recientemente, X. Lequeux (*Piété populaire en Chypre vers la fin du Moyen Âge. Les conseils pratiques du ms. Parisinus Gr. 2244*, en AB, 128, 2010, pp. 163-172) retomó los consejos, orientaciones prácticas, relativas a los santos, sus fiestas y específicos ámbitos de acción: Alexandre invocado el 3 de agosto al cual había que sacrificar tres cerdos (!), Exouthenius el 13 de julio para las cabras y chivos, Photius el 15 de febrero para el vino, y Epifanio, Tychon y Triphon debían ser invocados para la protección de las viñas. Para el texto griego y su traducción francesa ver la recomendación a san Tychon presentada por X. Lequeux, *Piété populaire en Chypre*, en AB, 128, p. 167.

¹ H. Delehay, *Les Saints de Chypre...*, p. 245.

² *Der heilige Tychon*: 40, 18-23: τὸ οὖν εἶδωλον τῆς Κύπριδος οἱ Ἕλληνες ἄραντες μετὰ λαμπάδων καὶ θυμιατηρίων, ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες, διήρχοντο πλησίον τῆς ἁγίας ἐκκλησίας βακχεύοντες καὶ ὀρχούμενοι· οὓς καὶ κατανοήσας ὁ ἅγιος Τύχων, ἐξελθὼν μετὰ τοῦ κλήρου τὸ μὲν εἶδωλον ἐλέπτυνεν αὐτοῦς τε κατήσχυνεν τὴν πλάνην αὐτῶν στηλιτεύσας.

Para el tema de las similitudes materiales entre los relatos sobre temáticas del paganismo greco-romano y luego retomadas por los autores cristianos ver lo estudiado por H. Delehay, *Les Légendes Hagiographiques*, pp. 175 ss; y el análisis de B. Joassart, *Hippolyte Delehay. Hagiographie critique et modernisme*, Subsidia hagiographica 81, Société des Bollandistes, Bruxelles, 2000, pp. 351-360.

³ *Der heilige Tychon*: 39, 25; 40, 1-5: Τελευτήσαντος δὲ Μνημονίου τοῦ ἐπισκόπου τὸν ἅγιον Τύχωνα εἰς τὴν προεδρίαν τῆς ἐπισκοπῆς Ἀμαθούτων ἀνήγαγον.

⁴ Podría incluso ponerse en relación la “supervivencia” de la devoción de san Tychón ya que en la región de Limassol hoy en día existe también la devoción al santo como patrono y protector de las vides. Cfr. E. Rizopoulou-Egoumenidou, *Fêtes et rites agraires à Chypre : le blé, l'olivier et la vigne*, en *Fêtes et rites agraires en Europe. Métamorphoses? (X Atelier Européen: L' espace-temps saisonnier européen; fêtes et rites calendaires*, Atenas 5-7 Septiembre 1997), Dir. J. Bonnet Carbonell ; L. S. Fournier, Paris, 2004, pp. 82, 93-94. No podemos dejar de recordar la simpática historia narrada por L. P. di Cesnola (*Cyprus: Its Ancient Cities, Tombs and Temples*, pp. 291-292) en su visita a las ruinas de Amathounte donde se encuentra un sacerdote ortodoxo que le testimonia el “castigo-maldición” que sufriera un “obispo

llegar a Chipre visitó el Santuario de los santos de Constancia: Bernabé y Pablo, como así también el templo consagrado a Tychón en Amathonte: “Ἰωάννης δὲ ὁ πανόσιος Κωνσταντίαν καταλαβὼν καὶ λείψανα τῶν ἁγίων προσκυνήσας καὶ ἀσπασάμενος, Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου καὶ Ἐπιφανίου τοῦ θαυματουργοῦ, Ἀμαθοῦντα κατέλαβεν καὶ πρὸς τὸν ποθούμενον ἐξεδήμησεν Κύριον καὶ ἐν ττ ναα τοῦ ἁγίου Τύχωνος πλησίον τοῦ τάφου αὐτοῦ κατατίθεται”¹.

El caso de Juan el Limosnero

Otro dossier hagiográfico chipriota, tan interesante como complejo, es el referido al patriarca alejandrino de origen chipriota “Juan el Limosnero” (612-620)², cuya memoria retuvo la atención de grandes hagiógrafos del siglo VII bizantino: Juan Mosco y Sofronio de Jerusalén³, Leoncio de Neápolis⁴, y una serie de *Vidas anónimas*¹.

malvado” que tenía intención de derribar el templo de san Tychón y que enloqueció y terminó suicidándose...

¹ E. Lappa-Zizicas (ed.), *Un Épitomé inédit de la vie de S. Jean l'Aumonier par Jean et Sophronios*, en AB 88, 1970, p. 278.

² BHG 886-889.

³ Cfr. BHG 887w. Ver la edición e introducción del códice *Athen. 2108, fol. 29-31^v* (=S) presentada por E. Lappa-Zizicas, *Un Épitomé inédit de la Vie de s. Jean l'Aumônier par Jean et Sophronios*, en AB 88, 1970, pp. 265-278. Un texto que nos será de referencia para las relaciones de Juan Mosco, Sofronio y Juan Limosnero en sus aspectos históricos es la obra de Ch. von, Schönborn, *Sophrone de Jérusalem, Vie monastique et confession dogmatique*, Théol. Hist. 20, Paris, 1972.

⁴ H. Gelzer, *Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Joannes des Barmherzigen. Erzbischofs von Alexandrien*, Freiburg-im-Breisgau, Leipzig, 1893 ; A. J. Festugière, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974, pp. 438-524 (que reedita una parte del trabajo de L. Rydén, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala, 1963). Ver además la noticia presente en: *Le synaxaire arménien de Ter Israël, XII mois de Hrotits*, ed. G. Bayan, en PO 21, pp. 751-758; y el comentario a la nota del Sinaxario por A. J. Festugière, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, pp. 41-43.

Merece la pena notar que la figura de Leoncio de Neápolis (CPG 7882) no ha dejado de llamar la atención de los investigadores desde los estudios de H. Gelzer. Citamos también para la *Apología contra los judíos* ver la edición de V. Déroche, *L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis*, en TM 12, 1994, pp. 45-104. Recientemente el texto fue reeditado con un complemento sobre las tradiciones de la *Apología de Leoncio*: G. Dagron, V. Déroche, *Juifs et Chrétiens en Orient Byzantin*, Bilans de Recherche 5, Paris, 2010, pp. 381-451. Para una aproximación sobre Leoncio y su obra ver: A. Louth, *Leonzio de Neapolis*, en NDPAC, pp. 2786-2787. A. Di Berardino, *Patrologia V*, pp. 245-247.

Leoncio también es autor de otro texto hagiográfico de primer orden, que escapa al objeto de nuestro estudio: la *Vida de Simeón Salos*. Este santo después de una peregrinación en Tierra Santa, al conocer a los monjes de Palestina decidió recibir el hábito monástico (*Laura de Gerásimo*), primero como cenobita y luego consagrándose a la vida anacorética. Simeón después de un tiempo, decidió convertirse en un “salos” por amor a Cristo en la región de Emesa (hoy Homs). Ver BHG 1677-1677b, BHO 1127; CPG 7883. *Synaxarium Constantinop.* coll. 833-834. El texto griego y su traducción francesa fue publicado por los bolandistas: *La vie ancienne de s. Syméon stylite le jeune (521-592)*, ed. P. Van den Ven, Subsidia Hagiographica 32, 2 vol., Bollandistes, Bruxelles, 1962, 1970.

El estudioso francés Vincent Déroche (*Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995) trabajó la producción del hagiógrafo chipriota Leoncio y la tradición manuscrita de la *Vida de Juan el Limosnero*². Seguidamente estudió las fuentes hagiográficas: *Vida de Simeón Salos* y la *Vida de Juan*. Luego, Déroche se ocupa de la espiritualidad del “salos por Cristo”³ y finaliza su estudio analizando el elemento taumatúrgico y los signos de la santidad (el milagro y su economía, las relaciones con el mesalianismo, la relación con el dinero)⁴.

Sabemos que la hagiografía se propone narrar la vida de un santo y para esto debe proveer una serie de datos históricos sobre el santo y su medio cultural⁵. Por esto, no nos detendremos, de suyo, en el *dossier* del “Limosnero” en la parte hagiográfica,

Sobre la atribución a Arcadio de Chipre, según el testimonio de Juan Damasceno ver: *La Vie ancienne de s. Syméon stylite le jeune (521-592)*, ed. P. Van den Ven, vol. I, pp. 101*-108*.

Existe también una traducción inglesa parcial que incluye la vida de Juan Limosnero, que hemos consultado en la Biblioteca de los Bolandistas, pero que ya no presenta mayor interés después de los trabajos de Festugière, Déroche. Ver: *Three Byzantine Saints (St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon, St. John the Almsgiver)*, trad. E. Dawes, N. H. Baynes, Blackwell, Oxford, 1948 (reimp. New York, 1996), para Juan Limosnero: pp. 207-262.

¹ BHG 887v; H. Delehaye, *Une Vie inédite de Saint Jean l'Aumônier*, en AB 45, 1927, pp. 5-74. El texto (llamado comúnmente *anónimo*) fue nuevamente estudiado y traducido al francés por A. J. Festugière (*Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, pp. 267, 315-338).

² Déroche da un paso más luego de los estudios de A. J. Festugière (*Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, pp. 269-314) especialmente para la tradición manuscrita y las tres recensiones (larga, mediana y breve) de la *Vida de Juan el Limosnero*. Festugière concedía una importancia preponderante al códice *Vaticanus graecus 1669* y al *Ottobonianus graecus 402*, ambos testimonios de la versión *larga*. Para una descripción de los manuscritos ver Ehrhard, *Überlieferung...*, III, 2, p. 805.

Vincent Déroche retoma y completa la edición de Festugière con el estudio de la tradición manuscrita. De este modo, agrega la colación de: otra versión griega que Déroche denomina *mixta*, la *anónima* y la *versión del Metafrastes*; más otras *tres traducciones latinas antiguas*, una de ellas de Anastasio Bibliotecario; una traducción *siriaca*, otra *árabe*, dos *georgianas* y una *eslava* (ver el detallado análisis de la colación: V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, pp. 37-90). Déroche estableció una recensión *mixta*, derivada de la recensión *larga* (BHG 866d), *media* y *corta* (BHG 866). El estudio de la *Vida de san Simeón* y de *san Juan*, en el estudio de Déroche, es enriquecido con textos paralelos, fuentes indirectas que ayudan a una comprensión cabal de la obra de Leoncio y su mundo espiritual. Una especial mención tienen los paralelos en la tradición de los *Apophtegmas*. La *Vida de Juan* (BHG 886) es la obra de Leoncio que tuvo mayor éxito, lo que explica por qué su tradición manuscrita sea sumamente compleja.

³ Para un estudio fundamental sobre el fenómeno de los *soloi* bizantinos: L. Rydén, *The Holy Fool*, en *The Byzantine Saint* ed. S. Hackel, Londres, 1981, pp. 106-113; V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, pp. 154-225.

Nos resulta sumamente aguda la propuesta de Déroche sobre el contexto de redacción de la *Vida de Juan*: “la *VJ* a été rédigée sous les empereurs monothélites par un milieu qui témoigne d’une hostilité larvée, ou au moins d’une réticence, contre le monothélisme, mais ne veut pas pour autant se rallier ouvertement au camp des anti-monothélites déclarés, comme justement Sophronios de Jérusalem” (V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, p. 25).

⁵ Fenómeno que se observa profusamente en los hagiógrafos chipriotas del siglo VII, como Teodoro de Pafos y Leoncio de Neápolis. En efecto, C. Rapp (*Byzantine Hagiographers as Antiquarians, Seventh to Tenth Centuries*, en *Bosphorus...* pp. 35-36) nota en ellos una tendencia de recuperación de la propia historia y de los gustos literarios de la época.

pero no obstante, nos serviremos de los elementos históricos que de él se desprenden¹. Sabemos que Juan Limosnero permaneció ligado a Chipre, mandó construir una iglesia dedicada a san Esteban en su ciudad natal. Juan había obtenido de Jerusalén estas reliquias del protomártir, junto con las de Tiago, “hermano de Jesús”, quizá como una ofrenda en agradecimiento por las donaciones que la Iglesia de Alejandría había realizado para la reconstrucción de la ciudad santa luego de la invasión Persa².

Este texto presenta una serie de problemas de interpretación histórica, ya que Juan es “juez y parte” en la cuestión de la administración de la rica iglesia alejandrina, como también en el conflicto con los monofisitas, y son precisamente éstos los ámbitos en los que la obra de Leoncio ha sido contestada ante la dificultad de establecer criterios de comparación en el mismo Egipto con otras fuentes y documentos³.

En un siglo tan convulsionado, en el cual las fuentes son parcas y escasas, el rol de estos hagiógrafos chipriotas es de primer orden. La *Vida de Juan* está entretejida de modo *temático*, y como tal adolece de elementos cronológicos, solo podemos situar la elección de Juan como patriarca de Alejandría y su huida por la invasión Persa. En efecto, los únicos personajes históricamente identificables son Mosco, Sofronio, Modesto, Teodoro futuro obispo de Amatunte⁴.

Es así que parte del *dossier* del Limosnero presenta interés para dilucidar el entramado de movimientos de los primeros decenios del siglo VII. Desgraciadamente desconocemos tanto la fecha de nacimiento como de la muerte de Leoncio de Neápolis, ni podemos reconstruir la carrera episcopal del obispo hagiógrafo, como tampoco disponemos de mayores detalles sobre las circunstancias espacio-temporales en las que

¹ En concreto, son afines a nuestras temáticas algunos pasajes de los capítulos: I-V su juventud en Chipre; VI-VII su gestión del patriarcado y la acogida de refugiados y mendigos; IX llora por la destrucción ocasionada por los Persas en Jerusalén; XVI y XVIII sobre Modesto; XVI, XXXIII y XXXVII su lucha contra la herejía junto a Juan Mosco y Sofronio; XLII y XLIX su actividad pastoral. El resto de la obra son relatos de milagros, hechos maravillosos o edificantes de caridad.

Como, por ejemplo, hace en su estudio Ewa Wipszycka (*The Alexandrian Church: People and Institutions*, *The Journal of Juristic Papyrology*, Supplement XXV, Varsovia, 2015) al estudiar la organización económica y los recursos de la iglesia y de la curia alejandrina con base a este texto hagiográfico de Leoncio.

² Ver la edición del texto presentada por: Lappa-Zizicas (ed.), *Un Épitomé inédit de la vie de S. Jean l'Aumonier par Jean et Sophronios*, en AB 88, 1970, pp. 265-278. Como también la síntesis de C. Rapp, *Christianity in Cyprus in the Fourth to Seventh Century*, pp. 34, 37.

³ V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, p. 136. En efecto, poca es la documentación que se ha conservado a causa de la humedad en el Bajo Egipto, y difícilmente puede compararse con la información del Alto Egipto para apreciar la riqueza de Alejandría: E. Wipszycka, *Les ressources et activités financières des Églises en Égypte du IVe au VIIIe siècle*, Bruselas, 1972, p. 8.

⁴ V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, p. 121.

produjo sus obras. Sabemos que estaba activo en torno al año 640, tiempos de gran tensión entre cristianos y judíos. De hecho, se coloca la redacción de la *Apología contra los judíos* en torno al año 630, y la *Vida de Simeón* como escrita después de la *Vida de Juan Limosnero*¹. En palabras de Déroche:

Les écrits de Léontios sont au moins en partie contemporains de la crise monothélite si la *VJ* date du début des années 640; les autres œuvres ne doivent pas être très éloignées dans le temps. On ne s'étonnera pas de ne pas trouver d'allusions directes à cette querelle dans des textes hagiographiques: l'hagiographie évite de prendre parti dans des querelles contemporaines encore indécises, sauf dans les cas exceptionnels où son projet est justement de prendre position dans le conflit².

Ecós tardíos y hagiografía chipriota

El 'Synodikon' de Chipre

Creemos conveniente dedicar algunos párrafos a un documento harto importante por las resonancias que evoca. El mismo reviste una importancia singular, dado que presenta un calendario de santos chipriotas y celebrados en la Isla, antes de que los Cruzados se instalasen y la influencia latina comenzase a hacerse sentir en Chipre. Nos referimos al *Synodikon*, que se recitaba -como lo indica el título: Συνοδικὸν ἀναγινωσκόμενον ττ κυριακκ τῆς ὀρθοδοξίας ἐν ττ λειτουργία- durante la celebración del *Domingo de la Ortodoxia*, y que presenta diversos santos, emperadores y anatematismos. La particularidad, que no se encuentra en otros textos de esta naturaleza, es la presentación de tres listas episcopales, que dicho sea de paso son colocadas luego

¹ V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, p. 17. En relación a las diversas temáticas de la *vida de Simeón* ver la introducción del erudito editor francés Festugière: Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, ed. A. J. Festugière, L. Ryden, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1974, pp. 7-30

² V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, p. 25. Es el caso -dice Déroche- de los relatos edificantes de la época conservados solo en traducción georgiana: G. Garitte, *Histoires édifiantes géorgiennes*, en *Byzantion* 46, 1966, pp. 396-423.

de haber invocado y recordado a los emperadores: comienza por los obispos de Roma, luego los patriarcas ortodoxos de Constantinopla, de Antioquía y finalmente de Chipre¹.

El núcleo del texto se piensa que se originó en torno al siglo IX y tuvo una redacción definitiva por el año 1170. Está contenido en un manuscrito del siglo XVI, presente en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí (Cod. Sin. 989, ff. 20r-37v).

Los santos chipriotas comienzan con Bernabé “el más renombrado apóstol y verdadero mártir, y el más sabio Epifanio, ambos santos arzobispos de Chipre” (§ 67: Βαρνάβα τοῦ πανευφήμου ἀποστόλου καὶ γενναιομάρτυρος καὶ Ἐπιφανίου τοῦ σοφωτάτου, τῶν μακαριωτάτων ἀρχιεπισκόπων Κύπρου). Seguidamente, presenta los arzobispos de Chipre, es decir de Salamina-Constancia². Sigue una lista de los que fueron grandísimos sacerdotes “de las santísimas sedes episcopales de Chipre y que sobresalieron a través de sus milagros”³.

No hay ningún indicio indirecto que pueda ayudar a datar el *synodikon*. Al interno del texto hay una larga lista de emperadores, patriarcas y arzobispos. En la lista de emperadores (§§ 58-62) nombra a Juan III Vatatzes emperador de Nicea (1222-1254) y Teodoro Ange de Epiro, coronado emperador de Tesalónica en el 1222. Pero lo que determinó una datación del texto es la mención de los patriarcas constantinopolitanos que se detiene en Lucas Chrysoverghis (1156-1169), y del último patriarca antioqueno es Atanasio I (1157-1171). Además, la lista de arzobispos chipriotas (§§ 67-68) es anterior al 1218, puesto que en ese año Simeón ocupa el trono episcopal y no es mencionado en la lista. El último metropolitano de Constancia recordado en el texto es Bernabé IV. Estos indicios internos inclinaron a Cappuyns a colocar la redacción del *synodikon* en torno al 1170. El nombre de los emperadores Juan III y Teodoro habría

¹ El *Synodikon* fue estudiado y editado por: N. Cappuyns, *Le Synodicon de Chypre au XII^e siècle*, en *Byzantion. Revue internationale des Études Byzantines* X, 1935, pp. 489-504.

Según el estudioso la brevedad con la cual el *Synodikon* presenta los santos es un signo a favor de la antigüedad del mismo.

² § 68: Σεργίου, Δομετίου, Πορφυρίου, Πλουτάρχου, Βαρνάβα, Θεοδώρου, Βασιλείου, Ἀρκαδίου, Ἀνθίμου, Δαμιανοῦ, Σαβίνου, Ἀκακίου, Γελασίου, Θεοφάνους, Ἰωάννου, Ἐπιφανίου, Γρηγορίου, Εὐθυμίου, Ἰωάννου, Ἀλεξίου, Ἐπιφανίου, Βασιλείου, Νικολάου, Θεοδωρήτου, Ἰωάννου καὶ Βαρνάβα, τῶν ἀρχιεπισκόπων Κύπρου (N. Cappuyns, *Le Synodicon*, p. 492).

³ § 69: Ἡρακλειδίου, Μνάσωνος, Ῥόδωνος, Δημητριανοῦ, Μακεδωνίου, Λαζάρου, Τύχωνος, Ζήνωνος, Φιλαγρίου, Ἀρκαδίου καὶ Νίκωνος, Αὐξηβίου, Εὐλαλίου, Θεοδότου, Δημητριανοῦ, Πάππου, Ἀθανασίου, Εὐσταθίου, Νικήτου, Σπυρίδωνος, Φίλωνος, Συνεσίου, Σωσικράτους, Τριφυλίου, Τυχηκοῦ καὶ Ζήνωνος, τῶν ἐν ταῖς κατὰ Κύπρον ἀγιωτάταις ἐπισκοπαῖς εὐσεβῶς ἀρχιερατευσάντων καὶ θαύμασι διαλαμφάντων (N. Cappuyns, *Le Synodicon*, p. 492).

sido agregado posteriormente. El § 69 muestra con toda claridad que se trata de un texto de la iglesia chipriota.

Seguidamente N. Cappuyns establece, siguiendo el *synodikon*, la lista de los metropolitanos de Chipre del siglo VII al XII. En lo que concierne a nuestro estudio notemos que la lista recuerda a Bernabé, Epifanio, Sergio, Domecio, Porfirio, Plutarco, Bernabé, Teodoro, Basileo, Arcadio, Antemio, Damián, Sabino, Acacio, Gelasio, Teófanos, etcétera. La lista para los diez primeros metropolitanos es idéntica a la que conocían los cronistas Macheras, Strambaldi y Florio Bustron¹.

El salto de Epifanio a Sergio es muy significativo, ya que se conocían los nombres de los chipriotas como Sabino, sucesor de Epifanio, o de los que habían representado los intereses de la isla en los concilios: Troilo muerto en el 431 y Regino en Éfeso del 431; Olimpio, que participó del *latrocinio* de Éfeso del 449 y en Calcedonia en el 451; Sabino II, que escribiera una epístola al emperador León I en el 458; Antemio I, bajo el emperador Zenón (474-491), Olimpio II, bajo Justiniano (527-565), o Plutarco, conocido gracias a la epigrafiya, o incluso Arcadio I, destinatario de la *epístola de Sofronio* (634-638), y deberían figurar, pero no son recordados².

Luego de Bernabé y Epifanio nombra a un Sergio, el único metropolitano de Salamina conocido con este nombre es el adversario al monoenergismo, cuando le escribió en el año 643 al papa Teodoro una *epístola* de parte del episcopado chipriota que fue leída públicamente en el segundo concilio de Letrán del 649, sobre el cual nos referiremos más adelante³.

Luego de los metropolitanos de Salamina-Constancia, hay una lista con 26 nombres en el § 69 donde se evocan los santos obispos de la isla y santos taumaturgos.

¹ Observación que ya había sido efectuada por J. Hackett, *A History*, pp. 310; 651-652.

² Aunque después de Sergio, la lista tampoco está completa para los siglos VII y VIII. Faltan obispos como: Arcadio II (c. 670), este metropolitano recibió una epístola de Constantino Pogonato (668-685) sobre Pablo, jefe de los *Acéfalos* (*citada por* J. Hackett, *A History*, p. 308); Epifanio II (c. 680) que fue representado en el concilio de Constantinopla del 680-681 por el obispo Teodoro de Trimitunte (Mansi XI, 688 E); Juan I (c. 691) que firmó en el concilio de Trullo del 691 inmediatamente después de los patriarcas como obispo de la Nea-Justinianopolis (Mansi XI, 989 A). Cfr. Le Quien, *Oriens Christianus* II, coll. 1043 ss.; Fedalto, HEO II, pp. 875 ss. Algunos obispos chipriotas podrían agregarse a las listas episcopales, gracias a la reconstrucción de J. Darrouzès (*Évêques inconnus ou peu connus de Chypre*, en *Byzantinische Zeitschrift* 44, 1951, pp. 97-104), pero que pertenecen a un periodo posterior a nuestro estudio: del siglo XIV en adelante.

³ En el apartado arqueológico nos referimos a un epígrafe de la basílica *Hayia Kyriaki* de Pafos de la segunda mitad del siglo VI donde figura la mención a un “santísimo obispo Sergio”. De este “Sergio de Pafos”, ésta es la única memoria que guardó la historia.

Estos obispos dependían del metropolitano, son presentados sin mayor orden. Notable es la mención de Heráclides, Mnasón, Tychón, Auxibios, Espiridón (no sabemos cuál, si el taumaturgo del siglo IV o el participante al II concilio de Nicea del 787), Filón de Carpasia, Sosícrates que había firmado las conclusiones de Sárdica; Trifilio de Leucosía, Zenón de Kyria (Kourion?) participante a Éfeso en el 431.

Lo que llamó poderosamente la atención del editor es que el *synodikon*, compuesto en el siglo XII, es decir, luego de la división del 1054, contiene un párrafo donde se refiere a los papas: Silvestre, Dámaso, Celestino, León, Vigilio, Agathón, Adriano, Gregorio el *Diálogo*. El orden cronológico de los primeros siete es perfecto, el único que no ocupa su lugar es Gregorio. Esta mención a los obispos de Roma es única y sólo se la encuentra en el *Synodikon* de Chipre¹. Luego son evocados los patriarcas de Constantinopla² y de Antioquía³. ¿Cómo explicar este reconocimiento del primado a la Iglesia de Roma, ya separada?

Cappuyns concluyó que bajo los papas enumerados se desarrollaron los grandes siete concilios ecuménicos de la antigüedad y que para la iglesia bizantina revisten de una importancia capital. Precisamente, durante ese periodo no había objeciones contra la Iglesia de Roma. De hecho, el *synodikon* añade -después haber enumerado la lista de papas- al final del § 64: “y todos los obispos romanos que piensan como ellos”, es decir, agrega Cappuyns: “qui se règlent comme les papes des sept premiers conciles oecuméniques, sur les prescriptions et la foi de ceux-ci” (p. 504). La mención de papa Gregorio se debe a la veneración que Oriente siempre le tuvo, según argumentaba Cappuyns, y explicaría esta original inclusión.

Entre los elementos llamativos y propios del *synodikon* hay que mencionar además los §§ 71-72 que contienen dos *Theotokía*, troparios en honor a la Virgen, donde predomina la nota iconológica, y son desconocidos en la literatura litúrgica bizantina. Sabemos del rol fundamental que jugará la isla de Chipre y su tradición

¹ § 64: Σιλβέστρου, Δανάσου, Κελεστίνου, Λέοντος, Βεγλίου, Αγάθωνος, Αδριανού και Γρηγορίου του Διαλόγου, τῶν ἁγιωτάτων και μακαριωτάτων παπάδων τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης και πάντων τῶν ὁμοφρονησάντων αὐτοῖς ἐπισκόπων Ῥώμης (N. Cappuyns, *Le Synodikon*, p. 492).

² § 65: Ἰγνατίου, Φωτίου, Στεφάνου και Ἄντωνίου, Νικολάου και Εὐθυμίου, Στεφάνου, Τρύφωνος, Θεοφυλάκτου, Πολυεύκτου, Ἀντωνίου, Νικολάου, Σισινίου, Σεργίου, Εὐσταθίου, Ἀλεξίου, Μιχαήλ, Κωνσταντίνου, Ἰωάννου, Κοσμᾶ, Εὐστρατίου, Νικολάου, Ἰωάννου, Λέοντος, Μιχαήλ, Θεοδότου, Κωνσταντίνου, Λουκᾶ, τῶν ὀρθοδόξων πατριαρχῶν (N. Cappuyns, *Le Synodikon*, p. 492).

³ § 66: Χριστοφόρου, Θεοδώρου, Ἀγαπίου και Ἰωάννου, Νικολάου και Ἡλίου, Θεοδώρου, Βασιλείου, Πέτρου, Θεοδοσίου, Νικηφόρου, Ἰωάννου, Λουκᾶ και Ἀθανασίου, τῶν ἀοιδίμων πατριαρχῶν Ἀντιοχείας (N. Cappuyns, *Le Synodikon*, p. 492).

iconodúlica en la controversia iconoclasta, lo que la convierte en una preciosa referencia¹.

El *synodikon* proclama tres ideas teológicas fundamentales: la conformidad de la fe al culto, la verdadera ortodoxia fuente de santidad y finalmente, la comunión eclesiástica, garante de la fe y de la santidad². El texto nos parece de capital importancia como referencia en el horizonte de los estudios de la Tarda Antigüedad chipriota, ya que aunque se trate de un texto del Medioevo bizantino muestra de modo elocuente la recepción de la tradición hagiográfica y la política de interrelación de las sedes: Roma, Constantinopla, Antioquía, Chipre. Debemos notar, además, la ausencia de Alejandría y de su tradición episcopal.

Περίοδοι y ‘Actos inéditos de san Marcos’

Igualmente, siguiendo el mismo criterio metodológico, y los límites espacio-temporales del presente estudio, tampoco tendremos en cuenta los Περίοδοι και μαρτύριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων Βαρθολομαίου και Βαρνάβα³ ya que es un texto del siglo XI. P. van Deun lo presenta en *Hagiographica Cypria*, CCG 26, porque finalmente es una paráfrasis de la *Laudatio*, y de algún modo refleja la recepción de la leyenda barnabita⁴, como otros testimonios tardíos del *dossier* de Bernabé apóstol⁵.

¹ § 71. Οἱ τὴν εἰκόνα τὴν σὴν μὴ προσκυνῶντες, παναγία δέσποινα, νῦν ἀπολέσθωσαν ὡσπερ ὁ ἄφρων ὁ Ἄρειος σὺν Νεστορίῳ, Μακεδωνίῳ τε καὶ τὸν Σεβήρον, ἀνάθεμα Μάνεντι καὶ τοῖς αὐτοῦ φοιτηταῖς Ἀπολλινάριον, Σίμωνα σὺν Διοσκόρῳ τοῖς ἀγαπήσασι πῦρ τὸ ἄσβεστον, ἡμεῖς δὲ πάντες ἀσπαζόμεθα καὶ τιμῶμεν, ἀγνή (N. Cappuyns, *Le Synodicon*, p. 492).

² § 72. Θεοτόκε παντάνασσα, τῶν ὀρθοδόξων τὸ καύχημα, αἰρετικῶν τὰ φρυάγματα καὶ τὰ πρόσωπα καταίσχυνον τῶν μὴ προσκυνούντων μηδὲ τιμώντων (N. Cappuyns, *Le Synodicon*, p. 493).

³ N. Cappuyns, *Le Synodicon de Chypre au XII^e siècle*, en *Byzantion. Revue internationale des Études Byzantines* X, 1935, p. 502.

⁴ BHG 2057; CCG 26, pp. 125-135. El texto también fue editado por M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, 1903, Leipzig, pp. 292-302.

⁵ No sólo por cuestiones estilísticas es datado tardíamente, sino porque también cita autores del siglo X (*Vita Maximii*), la dedicatoria en acróstico al emperador Miguel IV... y no se trata de un menologio premetafrástico del siglo X -como había pensado V. Latysev-, sino de una colección postmetafrástica del siglo XI, de autor anónimo, según las conclusiones de F. Halkin (*Janvier*, pp. 9-11) y de A. Ehrhard (*Überlieferung*, III, pp. 403-405). Así, P. van Deun (*Hagiographica Cypria*, CCG 26, p. 68) refiriéndose a los Περίοδοι como testimonio de la *tradición indirecta* de la *Laudatio* deslizaba que: « Il est intéressant de comparer les deux textes et de voir comment on présentait la vie de saint Barnabé, à Constantinople dans la première moitié du XI^e siècle ».

⁶ Nos referimos a los textos que P. van Deun (*Hagiographica Cypria*, CCG 26, pp. 73-76) estudió y representan la tradición indirecta: *Un mémoire anonyme sur saint Barnabé* (BHG 226e) de un autor anónimo del siglo X, proveniente de un único manuscrito italo-greco del siglo XII (*Vaticanus gr. 1989*)

En este orden de cosas, tampoco consideraremos los *Actes inédits de saint Marc* (BHG 1036m), editados por el bolandista F. Halkin¹ que se sirven de la *Laudatio Barnabae apostoli* y con toda probabilidad son metafrásticos y posteriores al siglo X².

Principales publicaciones sobre la hagiografía chipriota

En lo que concierne a los estudios sobre la hagiografía chipriota en particular hemos de señalar las publicaciones de tradición más que centenaria de las revistas chipriotas: *Hagios Barnabas*, *Kypriakai Spoudai* que han ido divulgando paulatinamente diversos textos hagiográficos. El meritorio esfuerzo que enorgullece a la Iglesia chipriota, lamentablemente no siempre fue acompañado de estudios histórico-críticos, es decir, los textos se presentan con escasas notas científicas, o incluso sin haber colacionado las versiones publicadas con la tradición manuscrita. A esto se agregan dos dificultades concretas: antedichas publicaciones de escasa difusión no son fácilmente consultables y buena parte de los estudiosos no siempre lee el griego moderno.

Tenemos que mencionar el trabajo ineludible de H. Delehaye, *Les Saints de Chypre* (en *AB* 26, 1907, pp. 131-301) donde presenta, además, el menologio de Neófito el Recluso, con una introducción y síntesis, un *status quaestionis* sobre la hagiografía chipriota. Esta publicación se convirtió, y sigue siéndolo, en un punto de referencia obligatorio en los estudios hagiográficos chipriotas³.

que contiene trazos de la *Laudatio*, de las *Pseudo clementinas* y de Teodoro Lector; unas líneas en la *Suda* (*Suida Lexicon* 2), compilada en Constantinopla durante el siglo X, donde, con base a la *Laudatio*, da la noticia de la *inventio*. Hay disponible online una versión de la *Suda*: <http://www.stoa.org/sol/>

¹ F. Halkin, *Actes inédits de saint Marc*, en *AB* 87, 1969, pp. 343-371.

² Para un elenco de los pasajes de la *Laudatio* retomados por el autor de los *Hechos inéditos* ver el presentado por P. van Deun, *Hagiographica Cypria*, CCG 26, p. 75. El autor de los *Hechos inéditos* se inspira en el NT y presenta la figura de un Marcos misionero, taumaturgo y mártir. Los prodigios ocupan un lugar importante y son situados en Alejandría y en la región: Cirene de Pentápolis, Libia, etc. Cristo se le aparece y lo confirma en su misión en Egipto, luego sufre el martirio, un sábado 25 de abril a la edad de 57 años, judíos y paganos intentan quemar su cadáver pero una intervención divina se los impide. François Halkin (*Actes inédits de saint Marc*, en *AB* 87, p. 344) sugería como provechosa la comparación de los *Actes inédits* con los *Actes anciens* (BHG 1035; 1036; el texto de los *Actes anciens* está en PG CXV, 165-169) para descubrir que se encuentran los *loci* de la literatura hagiográfica y cuya composición responde a modelos pintorescos y edificantes y no históricos.

³ No podemos dejar de mencionar el *Traité des transferts*, editado por J. Darrouzès (*Edition critique et commentaire*, en *Revue des études byzantines* 42, 1984, pp. 147-214). Este tratado proveniente de un único manuscrito, con una compleja tradición manuscrita con al menos 34 testimonios, es un reflejo de

Los textos inéditos publicados por H. Delehaye en 1907 son de carácter hagiográfico y están contenidos en el *manuscrito 1189* de la *Bibliothèque Nationale*¹. Es un manuscrito único que data de los siglos XII-XIV²; que forma parte de la obra más importante de Neófito el recluso: βίβλοι πανηγυρικαί. Es un *panegírico*, una recopilación de discursos varios sobre fiestas del Señor y de los santos; en tres volúmenes, de los cuales éste es el primero y contiene treinta obras de diversa índole y desigual calidad literaria³. Los discursos están dispuestos en el orden de los meses y de los días según el calendario litúrgico griego: a partir del 1º de septiembre hasta finales de diciembre (exceptuando dos textos pertenecientes al mes de noviembre y que figuran al final de los restantes). El manuscrito no es un autógrafo de Neófito, y se notan diversas manos en la redacción del mismo⁴, con muchos errores de acentos e

las polémicas transferencias de los obispos de una sede a otra. Ya desde los primeros concilios se prohibían a los obispos explícitamente cambiar de una diócesis a otra para evitar así favoritismos, afán de poder en la carrera eclesiástica, etcétera (por ejemplo: *canon* 15 de Nicea, *canon* 21 de Antioquía, *cánones* 1 y 2 de Sárdica, *canon* 5 de Calcedonia, *canon* 18 de Trullo) y el historiador Sócrates ya había presentado un elenco de obispos que habían sido trasladados (*HE* 7, 36). Ahora bien, el *tratado* busca sostener la legitimidad de esas transferencias contra los canonistas rigurosos o por el contrario los partisanos, y por tanto cita ejemplos memorables como el traslado del Nacienceno. El periodo con mayor cantidad de traslados mencionados es de mitad del siglo VIII al X. algunos chipriotas también comparecen en la lista como *Teófilo de Trimitunte* (Nº 32, pp. 178-179 texto; p. 199 comentario. La denominación Trimitunte es un error y debería decir Chitroi, y el nombre del obispo es Eustacio y no Teófilo, según restableció Darrouzès), o *Nicolás de Chipre* (nº 57, pp. 183-184 texto; p. 210 comentario) pero se colocan después del siglo IX.

¹ Cfr. Cat. Gr. París, p. 86-90. La totalidad del texto puede consultarse *on line*: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b105072201/f13.image> (25 de febrero de 2015).

² Tal es la datación establecida en la Bibliothèque Nationale de France: Titre: Grec 1189; Date d'édition: 1250-1350; Type: manuscrit; Langue: Grec; Format: Parchemin. - 235 fol. - Peint. -Moyen format; Droits: domaine public; Identifiant: ark:/12148/btv1b105072201; Source: Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Grec 1189; Description: NEOPHYTUS presbyter et monachus. Homiliæ; Description: (1) Neophyti presbyteri et monachi homiliae in principium indictionis; — (3) in laudem S. Mamantis; — (7 vº) in laudem S. Michaelis archangeli; — (12 vº) in nativitatem beatæ Mariæ; — (15) de monacho a dæmone decepto, a. 1185; — (24 vº) in encænia; — (29 vº) in crucem et in Christi passionem; — (38 vº) in exaltationem sanctæ crucis; — (57 vº) de Apocalypsi; — (77 vº) in laudem S. Polychronii; — (81) SS. Andronici et Athanasia conjugis; — (86 vº) Theosebii Arsinoitæ; — (105 vº) Hilarionis; — (114 vº) Arcadii, Arsinoes episcopi; — (122) S. Demetrii; — (129) de variis terræ motibus et de providentia divina; — (134) in laudem Diomedis junioris; — (139 vº) SS. Cosmæ et Damiani; — (141) SS. Michaelis, Gabrielis, etc; — (153) S. Joannis Chrysostomi; — (164 vº) in præsentationem beatæ Mariæ; — (169) in laudem S. Alypii Stylitæ; — (173) S. Sabæ; — (180) S. Nicolai Myrensis; — (199 vº) utrum corpus quod Christus induit corruptibile an incorruptibile dicendum sit; — (200 vº) in Christi nativitatem; — (206 vº) adversus Judæos de quibusdam Sæ. Scripturæ locis; — (218) in laudem S. Stephani; — (220) S. Joannis Eleemonis; — (230 vº) Gennadii, CP. patriarchæ, fine mutila; Description: Colbert. 872; Provenance: bnf.fr.

³ H. Delehaye, *Saints de Chypre*, pp. 280 ss., realiza un breve análisis sobre cada discurso. Insistimos, una vez más, que sólo nos detenemos en aquellos textos que se relacionan con nuestro tema.

⁴ H. Delehaye, *Saints de Chypre*, p. 279 declara que sin embargo, él estaría « porté à conclure de la comparaison de certaines notes marginales avec une écriture qui, selon toute probabilité, est celle de Néophyte, qu'il s'est servi du volume et qu'il y a tracé quelques lignes. Le manuscrit d'Édimbourg du typicon de l'Ἐγκλείστρα, porte à la dernière page une signature en vers, qui n'est pas de la même main que le reste, et qui, selon toute vraisemblance, est autographe ». Esta opinión del estudioso bolandista sobre el *autógrafo* de Neófito es difícilmente sostenible ante la datación ciertamente tardía del texto.

intercambios vocálicos y lecciones oscuras. No son transcriptas las glosas marginales de autores desconocidos¹.

H. Delehaye consideraba la obra de Neófito el Recluso desde su contribución a la hagiografía chipriota y presentaba el *menologio* inédito contenido en el manuscrito *parisinus graecus 1189*. El *Menologio* del Recluso, que comienza por el 1º de septiembre, contiene un elenco de santos venerados sea en la antigüedad como en el Medioevo, locales o extranjeros, monjes, estilitas, matrimonios, obispos, como también fiestas litúrgicas y conmemoraciones como *traslaciones*, *oratio* por los terremotos, consideraciones en torno a la Natividad de Cristo.

Una serie de santos como Andrónico y Atanasia², Diomedes³, Genadio de Constantinopla¹, Polycronio², Theosebius³, Demetrios⁴, Hermolaos¹, Hilarión² -entre

¹ Con respecto a Neófito el recluso, nacido en Amatunte en el 1134, deseoso de vida eremítica pasa algunos años en un monasterio en Chipre, peregrina a Tierra Santa, regresa a la región de Pafos y luego de muchas vicisitudes se establece en una caverna (24 de junio de 1159) que acondiciona incluso con su tumba. Ordenado sacerdote acepta algunos discípulos y se amplían las celdas del *eremitorio* y compone una regla monástica (su cuerpo fue encontrado incorrupto atado a una cadena penitencial el 28 de septiembre de 1757, en los menologios se celebra la fecha de la *inventio* del cuerpo de san Neófito). Dejó gran cantidad de escritos, especialmente sobre las fiestas, epístolas edificantes, comentarios bíblicos al *Cántico*, al *Apocalipsis*, al *Hexaemeron*, homilías, catequesis, etcétera. Para una primera introducción puede consultarse la presentación de H. Delehaye, *Les Saints de Chypre*, pp. 274-279; y para diversos estudios con bibliografía actualizada ver la miscelánea de artículos de B. Englezakis, *Studies on the History of the Church of Cyprus*, 1995.

² Neófito en su *Menologio* nos transmite el 9 de octubre la fiesta de estos dos santos: Adrónico y Atanasia (H. Delehaye, *Les Saints de Chypre*, pp. 178-180: texto griego parcial; pp. 284-285: comentario). Eran eremitas de Tebas, parecen originarios de Antioquía, y habrían vivido durante el siglo V. Andrónico y Atanasia vivieron casados 12 años, mueren sus dos hijos y se retiran al desierto como eremitas, después de 12 de vida monástica Andrónico va a Jerusalén y se encuentra sin saberlo con Atanasia, que no reconoce ya que estaba 'des-figurada' por las penitencias (quizá quiera indicar que ya tenía la figura de Cristo) y se ayudan en la peregrinación. Regresan juntos. Al morir, ella recibe la comunión y muere santamente dejándole una nota donde le revelaba su verdadera identidad. En seguida muere él siguiéndola. Delehaye pensaba que tendría que haber habido un templo (*tou naoû* p. 179) porque la vida de los santos no 'roza' para nada la isla, y por tanto no se entendería el culto tributado en la isla sin siquiera un templo dedicado a ellos. El bolandista ofrece solo un fragmento de la vida de los santos, se saltea prácticamente toda la historia de los personajes porque se centra en lo que pueda servir a la hagiografía chipriota. Reconoce que no tiene un valor histórico, leyenda popular, y que Neófito la repite resumiéndola. Parece que había un santuario dedicado a san Andrónico en Satalia (actual Turquía) y que Neófito recibe un frasco con aceite que brotaba del sepulcro y con el cual realiza numerosas curaciones. En la región del *Rizokarpaso* en la península se encuentra un *Hagios Andronicus* y cerca un *Hagia Athanasia*. Delehaye estima que no es seguro que se trate del mismo Andrónico de la leyenda: "nous devons nous tenir ici sur la réserve et laisser la porte ouverte à l'hypothèse qui l'identifierait avec un saint local" (*Les Saints de Chypre*, p. 284). Por otro lado, sabemos que el puerto de Satalia era muy importante en el Medioevo. Y se relacionaba fácilmente con Chipre. Lo más probable es que los marineros o comerciantes chipriotas hayan conocido el santuario del Asia Menor y de este modo importaron la devoción a Chipre.

³ Bajo el nombre de Diomedes (Diomidis, Diómidon-según diferencias en los códices dependiendo la pronunciación iotacista) encontramos un mártir de la época de Diocleciano celebrado el 16 de Agosto (*Acta Sanctorum*, Aug. t. III, p. 278), del cual se encuentran varias *pasiones*, un *epítome* y *obras menores* (Cfr. BHG I 549-552). El santo chipriota, celebrado el 28 de octubre, es presentado por el sinaxario como mártir (*Synax. Eccl. CP.*, p. 171). Parece, sin embargo, que Neófito no le adjudica la gloria del martirio ya

que lo llama τὸν ὄσιον καὶ θαυματουργόν y más aún lo distingue del mártir denominándolo Διομήδην τὸν νέον (cfr. H. Delehaye, *Les Saints de Chypre*, p. 289; también en el relato en el cual el pintor debe representar la imagen del santo: p. 215). La vida presentada por Neófito tiene pocos elementos históricos; lo hace vivir en el siglo IV y lo presenta como discípulo de Triphyllios y lo hace luchar contra los sarracenos que se habían apoderado de la isla sin que nos haga conocer las fuentes de tal información (H. Delehaye, *Les Saints de Chypre*, p. 289). Macheras hace también de san Diomedes un discípulo de san Triphyllios. Delehaye concluye –casi amargamente– “Il n’y a rien à tirer de ce chroniqueur pour éclaircir l’histoire de S. Diomède. Il faudra nous contenter de savoir qu’un saint de ce nom, martyr selon les uns, confesseur selon d’autres, était honoré à Leucomiade, près de Nicosie, qu’une église lui était dédiée, qu’on y conservait ses reliques et que de nombreux malades venaient y implorer leur guérison” (*Les Saints de Chypre*, pp. 289-290). Retenemos, finalmente, otra anotación de H. Delehaye (*Les Saints de Chypre*, nota al pie p. 290) donde aclara que el P. Matagne (*Acta Sanctorum.*, Oct. t. XII, p. 575) “a intitulé sa “Sylloge” sur s. Diomède: *De S. Diomede martyre Leucopoli in Caria*. Ne connaissant point le panégyrique de Néophyte, il a été fatalement dérouté par le nom de Leucopolis”.

¹ H. Delehaye (*Les Saints de Chypre*, pp. 221-228; 294-297) se muestra interesado en la obra del Neófito sobre Genadio de Constantinopla (471) ya que es el único relato hagiográfico que poseemos sobre este personaje y permite definir la fecha de su muerte. El panegírico consta de cuatro partes: el episcopado de Genadio, su encíclica, su partida de Constantinopla, su muerte y funerales, consideraciones sobre los motivos que impidieron que el cuerpo fuera transportado a Constantinopla. Lo más pintoresco y llamativo es la parte final donde se dan los motivos por los cuales Genadio deja Constantinopla, designa como su sucesor a Acacio, y se encamina hacia Jerusalén y de ahí a Chipre. En Pafos, Genadio abandona su compañero de viaje el monje Nilos para visitar los lugares santificados por la presencia del santo monje Hilarión. Luego narra su muerte, congelado como un vagabundo. Al volver su discípulo Nilos revela la identidad del arzobispo. Neófito menciona una iglesia elevada sobre la tumba de Genadio y las curaciones que allí se llevaban a cabo. Remitimos a la información de BHG 667; 1198 (referencia a los mártires del siglo XIII, que no entran en nuestra consideración).

² Teodoreto, en la *Historia Filotea* 24, habla dos veces de un personaje llamado Policronio, pero uno de ellos no tiene nada que ver y de hecho la BHG lo da como otro diferente, y según Teodoreto es un monje sirio coevo de san Marón. El que puede asemejarse al héroe de Neófito es el monje antioqueno discípulo de Zebina. Quizá puedan unirse con los datos del Sinaxario de Constantinopla (como dice Delehaye, *Les Saints de Chypre*, p. 283), donde se hace del santo viñador y pastor de Neófito un lector durante el concilio de Nicea. La pregunta es ¿qué tiene que ver con Chipre? Por el interés demostrado por Neófito, ¿sería un chipriota? ¿Tendría un templo? No hay indicios de templos o de ciudades o lo que fuere con el nombre de Polycronius, que es raro en Chipre. Neófito indica que Polycronius era de *Gamfánes*... Delehaye no pudo encontrar la localización geográfica de este nombre. John Pairman Brown (*Israel and Hellas*, 1995, pp. 334-335 en una nota al pie de página) zanja la cuestión sobre la posible identificación de γαμφάνης con un lugar en la isla de Chipre. El texto de Neófito es la única noticia que tenemos de la “Ciudad de γαμφάνης”. J. Brown concluye perspicazmente que como Polycronius era un *viñador* y con él mueren diez viñadores, el topónimo se habría creado gracias al fenómeno lingüístico-fonético de pronunciar *g^ophn* que en hebreo significa viñador. Fiesta litúrgica 7 de octubre (17 de febrero fiesta de la traslación de las reliquias). Cfr. H. Delehaye, *Les Saints de Chypre*, pp. 175-178.

³ Delehaye (*Les Saints de Chypre*, pp. 181-197; 285-286) dice que es una vida larga e “insignificante pour le fond” (p. 285), puede leerse junto con la de Arcadio de Arsinoe, su hermano que fuera obispo de Arsinoe ya que ambas vidas se repiten. Existe una gran dificultad en datar el relato de Neófito como así también en establecer la cronología de los santos hermanos. El bolandista belga se pregunta « serait-il permis de dire que les détails vivants et précis sur les circonstances qui accompagnèrent la recherche du corps, semblent supposer des souvenirs récents, ou bien, faut-il mettre les aboiements du chien de Théosebios sur le compte de l’imagination de Néophyte? » (*Les Saints de Chypre*, p. 285). El texto podría ser importante desde el punto de vista de la topografía, ya que fija definitivamente la posición de la ciudad episcopal de Arsinoe. Le Quien y otros, sin ignorar que en Chipre hay varias ciudades con ese nombre, colocaron la sede de Arsinoe en Salamina-Famagusta (*Oriens Christianus* t II, 1065; J. Hackett, *The Church of Cyprus*, pp. 318-319). Hoy ya es claro que Arsinoe es la antigua Marion, actual Poly Chrysochous al norte de Pafos.

⁴ Neófito presenta un panegírico para el 26 de octubre. Aunque breve tiene por objeto el martirio y los milagros del santo. Pero ni en la primera ni en la segunda parte hace aportes novedosos, solo en la tercera parte nos dice que la iglesia de la cual habla es la de Sirmio, construida por el prefecto Leoncio. No está relacionado con los santuarios chipriotas. Es invocado, junto con otros santos militares, para defender la patria. Conviene recordar que Neófito está muy ligado a la época de las cruzadas, tiene un discurso

otros-, que están contenidos en el *Menologio* de Neófito y forman parte de la hagiografía chipriota los consideramos solo indirectamente, en cuanto que son reflejo de una matriz socio-histórico-cultural común con la hagiografía de la *traditio Apostolorum*, pero cuya *intentio* o finalidad es bien diversa a la de la *consolidación de la autocefalia*.

Evidentemente el santoral chipriota es mucho más amplio que lo que aquí estudiamos. Pensamos, por ejemplo, en san Therapon de la época iconoclasta, o los denominados “santos alamanes” (Thérapon, Anastasio, Charitón, Auxentio y Kendeas)³, o san Dimitrianos obispo de Chytri en el siglo IX, por no hacer mención al santoral latino introducido desde el reino de los Lusignans⁴, o a leyendas del Medioevo chipriota como la del resucitado Lázaro en Larnaca⁵.

famoso sobre la marcha de los cruzados que sería por los pecados cometidos por los ‘ortodoxos’. Cfr. H. Delehaye, *Les Saints de Chypre*, p. 287.

¹ El Recluso presenta también un panegírico para la fiesta de los santos Cosme y Damián que se celebraba junto con la de otros santos médicos (*anargyras*) invocados para obtener la curación de las enfermedades. Es curioso que entre los nombres que cita el Recluso se encuentre el de un *sabio Hermolao* (Folio 141 <no transcrito por Delehaye en *Saints de Chypre*> “τῶν θεῶν ἀναργύρων (...) καὶ τὸ σοφὸν Ἑρμολάω”). Lo interesante del caso es que en la toponimia de la isla de Chipre hay dos lugares en los que se hace mención a un cierto *Hermolao*. Le Quien pensaba que era un obispo de Karpasia (*OC* II, 1068); mientras que también encontramos un obispo Hermolao que participó y firmó las actas del concilio de Calcedonia (cfr. Mansi, VII, 166; *ACO* II, I, II, p. 153; J. Hackett, *A History*, p. 320). Fedalto (*HEO*, II, p. 879) ya lo coloca entre los obispos de Carpasia. El *Sinaxario* de Constantinopla rememora varios mártires llamados *Hermolao*, pero no parecen tener que ver con la isla de Chipre (Cfr. *Synax. Eccl. Cp.*, pp. 321; 843; H. Delehaye, *Saints de Chypre*, p. 290). Delehaye ante la imposibilidad de resolver el problema de la identidad del *Hermolao anargyras* citado *en passant* en el *panegírico de Cosme y Damián* (como del mismo modo se cita a “Ciro y Juan”, o “Pantalaimon”) en una especie de *in dubio pro reo* se mostraba a favor de la existencia de un santo chipriota, rememorado por Neófito, del cual nada sabemos. Delehaye menciona dos localidades *Hagios Hermolaos* pero las encuentra demasiado distantes de la ciudad episcopal de Karpasios como para homologar el santo con la sede y con las ciudades (H. Delehaye, *Saints de Chypre*, p. 290). En la isla actualmente se encuentra un topónimo llamado *Hagios Hermolaos*, cuya ubicación geográfica es 35.264169, 33.174537 <google.maps>: Ἅγιος Ἑρμόλαος o en turco Şirinevler.

² Sobre este paladín de la vida monástica, héroe de Jerónimo y de Epifanio, Neófito transmite un panegírico, que -para sorpresa de Delehaye- copia y resume el texto del Metafrastes. Por lo tanto carece de interés para el bolandista que saltea totalmente la edición del manuscrito. (Cfr. *Les Saints de Chypre*, p. 286). El texto del Recluso sobre Hilarión no tiene ninguna relación con la isla de Chipre, ningún vestigio de tradición local. Sobre la obra del Metafrastes y una visión más positiva de este autor que la que tenía H. Delehaye reenviamos a C. Rapp, *Byzantine Hagiographers as Antiquarians, Seventh to Tenth Centuries*, en *Bosphorus...* pp. 36, 42-43.

³ Que llegan a Chipre solo tardíamente. Cfr. H. Delehaye, *Les Saints de Chypre...*, pp. 247, 249-250.

⁴ H. Delehaye, *Les Saints de Chypre...*, pp. 252-254. J. Hackett, *A History*, pp. 311-328. Una de las fuentes para el conocimiento del santoral chipriota medieval es la *Chronica* de Macheras, la cual presenta una serie de problemáticas. Por ejemplo todos los nombres de obispos que presenta son denominados “santo”, creemos que esto se deba a la inclinación oriental a un lenguaje más bien “superlativo”. Así, solo en Constancia Salamina es difícil creer que la lista de 22 obispos pudieran haber gozado de un culto litúrgico oficial. H. Delehaye (*Les Saints de Chypre*, pp. 255-257) analiza la lista, útil a los fines de establecer un “calendario santoral”.

⁵ La fiesta de la *translatio* del cuerpo de san Lázaro a Constantinopla ante las invasiones musulmanas se celebra el 17 de octubre. Lázaro tuvo una gran fama en el Medioevo, también en la Provençe, Francia, lo reclaman como evangelizador. Cfr. H. Delehaye, *Les Saints de Chypre*, pp. 257-258.

Nosotros también retomamos el *dossier*, especialmente bajo la mirada de la *traditio Apostolorum* que estudiamos, en la medida de lo posible, de modo *diacrónico* y en constante relación con la historia de la Isla. Estamos persuadidos de que la hagiografía *Apostolorum* servirá de gozne para una comprensión más cabal de las vicisitudes que, en materia política y teológica, debieron enfrentar los chipriotas de los siglos V al VII.

La *Traditio Apostolorum* es un argumento que en otras regiones del Imperio bizantino solo cobró importancia entre el séptimo y octavo siglo como un privilegio para obtener la independencia episcopal de la autoridad o poder del metropolitano o patriarca, proceso, que en Chipre se dio casi dos siglos antes (!)¹.

Capítulo 3: Observaciones en torno a la arqueología chipriota

Cuando los textos solos no alcanzan: trazos arqueológicos

Hemos evocado que el estudio de los primeros siglos cristianos en la isla de Chipre nos presenta grandes problemas documentales ya que las fuentes literarias son escasas y solo nos transmiten noticias sumarias, prácticamente pasamos de los datos de los *Hechos de los Apóstoles* a algunas firmas de obispos chipriotas en *actas conciliares* del siglo IV². ¿Cómo era el cristianismo chipriota antes y después de la paz Constantiniana, qué comunidad conoció Epifanio de Salamina, cuál era el contexto de los hagiógrafos de los siglos V, VI y VII?

¹ V. von Falkenhausen, *Bishops and Monks...*, pp. 29-30. Reenviamos a los ejemplos que la estudiosa releva pertenecientes al sur de Italia, especialmente en Sicilia. Como lo ha demostrado Francis Dvornik al estudiar la sede Constantinopla en su obra *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. Como será también el caso del desarrollo de la leyenda cretense de san Tito: Cfr. F. Halkin, *La legende crétoise de Saint Tite*, en AB 79, 1961, pp. 241-256.

² Debemos aceptar nuestro desconocimiento sobre estos primeros siglos de la historia del cristianismo chipriota. Incluso desde la epigrafía resulta muy difícil encontrar alusiones al cristianismo pre-constantiniano. Ver T. B. Mitford, *Some New Inscriptions from Early Christian Cyprus*, en *Byzantion* 20, 1950, pp. 168-169.

Estamos convencidos de que el estudio de la antigüedad no puede ser abordado solo desde los testimonios escritos y la filología, sino que también “debe oírse la voz” de la arqueología, de la iconografía, de la epigrafía¹.

Concebimos esta tarea como la obra de un mosaquista: de hecho, disponemos de fragmentos de un mosaico que difícilmente conseguimos reconstruir. Los monumentos y los objetos son una fuente de primer orden que nos transmiten los valores y las enseñanzas que los originaron y, a su vez, lo que ellos mismos provocaron con su presencia que desafía los siglos².

David Metcalf afirmaba que “ninety-nine per cent of what happened day by day in sixth-century Cyprus is unrecorded”³. Esta afirmación del bizantinista anglicano creemos que puede ser extendida sin exageración al conjunto del periodo estudiado y no solo al siglo VI.

Documentos y monumentos. Tratar de oír la voz de los monumentos no es tarea simple para el historiador de hoy, y esto sea por la diversidad de los testimonios: *edificios* (sean *sagrados*, como templos, iglesias, bautisterios, sepulturas, monasterios, monumentos votivos o expiatorios; *profanos*: privados como casas de familia, ateliers, boutiques, fábricas, instalaciones agrícolas. Destinados a la *defensa*: las fortalezas, murallas; a las necesidades de la comunidad y *vida cotidiana*: termas, mercados, basílicas, acueductos, puentes, calles, bibliotecas, teatros, circos, palestras, jardines), *instrumentos* (sacros o profanos, públicos o privados. Por ejemplo: instrumentos litúrgicos, domésticos, maquinaria agropecuaria, comercial, bélica. Objetos de intercambio comercial. De la vida cotidiana: monedas; vestimentas, calzados, joyas), los *epígrafes* (ya que más aun que el decorado de los edificios, las inscripciones transmiten un pensamiento explícito, tienen una finalidad concreta: inscripciones que acompañan un mausoleo, dedicatorios en los frontales de los templos o de edificios civiles, fórmulas

¹ G. de Jerphanion, *La Voix des Monuments. Notes et études d'archéologie chrétienne*, Les éditions van Oest, Paris-Bruxelles, 1930, p. 21.

² Para un introducción general sobre el tema remitimos a J.-M. Spieser, *La spiritualité byzantine: son expression dans l'architecture et les images*, en *Histoire du Christianisme*, pp. 659-695.

³ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus 491-1191*, Cyprus Research Centre. Texts and Studies in the History of Cyprus LXII, Nicosia, 2009, p. 341.

de acción de gracias en los objetos votivos, invocaciones, oraciones, exvotos). O incluso en *objetos profilácticos* o *apotropaicos* (como *encolpion*, amuletos¹), *iconografía*.

Otra dificultad es la amplitud del arco geográfico y cronológico que abarca nuestro estudio, aunque tratamos de presentar los elementos fundamentales y limitándonos a los repertorios de procedencia *principalmente* cristiana hasta el VII.

La posición estratégica de la isla la convirtió en un *carrefour* entre las islas del Egeo, el Asia Menor, Siria, Palestina. Era una etapa obligada en el viaje entre Constantinopla y Egipto². De hecho, la isla de Chipre era una escala para los peregrinos que se dirigían a Jerusalén y contaba con santuarios visitados por los viajeros. Desgraciadamente no disponemos más que de un reducido número de datos sobre los mismos antes de la conquista árabe a mediados del siglo VII.

Poco y nada sabemos de la implantación del cristianismo en Chipre durante los primeros tres siglos de la era cristiana. Tenemos que suponer que fue como en el resto del imperio, una implantación y difusión lenta y progresiva. De los primeros tres siglos de la era cristiana no poseemos vestigios arqueológicos comparables a los encontrados en Siria, Palestina, Asia Menor, África del norte o Roma. En Kourion y Kition se encontraron inscripciones cristianas de los siglos II-III en cementerios paganos, cuyas tumbas fueron reutilizadas por los cristianos, es el caso también de las “tumbas reales” en Pafos³.

Después del reconocimiento oficial del que gozó la nueva *religio* en tiempos de Constantino la implantación tomará nuevos derroteros. Las primeras basílicas destinadas al culto cristiano hacen su aparición en la geografía de las ciudades del vasto

¹ G. de Jerphanion, *La Voix des Monuments. Notes et études d'archéologie chrétienne*, Les éditions van Oest, Paris-Bruxelles, 1930, pp.16-23.

² Interesante la idea-fuerza del artículo de D. Counts (*Master of the Lion: representation and Hybridity in Cypriote Sanctuaries*, en *American Journal of Archaeology* 112, 2008, pp. 3-27) que muestra cómo, en definitiva, la isla se convierte en un *carrefour* de culturas e influencias mediterráneas. Podríamos decir que era de algún modo un *mundo globalizado*: “An English Princess with an Egyptian boyfriend, uses a Norwegian telephone, crashes in a French tunnel in a German car with a Dutch engine, driven by a Belgian driver, who was high on Scotch whiskey, followed closely by Italian Paparazzi on Japanese motorcycles, is treated by an American doctor, assisted by Filipino para-medical staff, using Brazilian medicine, and dies”. Cita de Nederveen Pieterse, *Hybridity, So What? The Anti-Hybridity Backlash and the Riddles of Recognition*, en *Theory, Culture & Society* 18, 2001, pp. 219-245 (la cita: p. 237).

³ T. B. Mitford, *The Inscriptions of Kourion*, Philadelphia, 1971 (ver las inscripciones 150, 160-161); Ch. Delvoye, *L'art paléochrétien de Chypre*, pp. 4-6. De todos modos, con respecto a la situación de los estudios epigráficos de Chipre, Danilo Mazzoleni (*Origini e sviluppo dell'Epigrafia cristiana*, en *Lezioni di Archeologia Cristiana*, p. 447) se lamentaba que “pur essendoci diversi contributi parziali, mancano tuttora sillogi complessive, che diano un'idea della consistenza esatta delle testimonianze epigrafiche cristiane in esse conservate”.

imperio. El siglo IV inaugura una gesta edilicia sin precedentes para el cristianismo. El cambio, aunque revolucionario, no afecta el casco urbano clásico de las ciudades: se ha observado que los espacios públicos continuaron activos en sus funciones incluso en el siglo V y en algunos sitios en el VI (foro, termas, edificios de juego, teatros, y santuarios paganos). La paulatina “cristianización de las ciudades” se cristaliza en la acción edilicia de Justiniano que se convertirá en el “padre de la ciudad cristianizada”¹.

Al mismo tiempo, los templos y basílicas cristianas se multiplican, los lugares de peregrinaje a los Lugares Santos de Palestina, y las tumbas de mártires consolidan modos concretos de expresar la fe. Como nota Stefan Heid, la visita y veneración de la tumba en el cristianismo tiene en Cristo su paradigma, que se extiende también a las tumbas de los mártires y santos².

Principales publicaciones sobre la arqueología chipriota

La isla de Chipre despertó un enorme interés arqueológico a lo largo del siglo XIX. Los primeros en interesarse fueron los *anticuarios* europeos y posteriormente grandes investigadores como L. de Mas Latrie, A. Sakellarios, L. Ross, E. Duthoit, L. Palma di Cesnola, T. B. Sandwith, R. H. Lang, M. Ohnefalsch-Richter, M. de Vogüé entre otros. El trabajo *in situ* que realizaron fue enorme: descubrir y realizar mapas topográficos de los yacimientos, excavar, inventariar, describir, estudiar, publicar³.

¹ Cfr. Ph. Pergola, *Dalla città classica alla città cristiana*, en *Lezioni di Archeologia Cristiana*, pp. 152-153.

² Cfr. S. Heid, *Il contributo della Liturgia e dell’Agiografia all’archeologia cristiana*, en *Lezioni di Archeologia Cristiana*, p. 58.

³ La *pasión* que despertó la actividad histórica-arqueológica de los siglos XIX y XX, en la isla, podríamos recapitularla en diversas áreas de investigación. Una buena parte de los estudiosos se consagró y se consagra a los estudios relativos a yacimientos prehistóricos e históricos anteriores al periodo romano. Otro grupo de investigadores se avocó al estudio de los *monumenta* de Chipre, especialmente los relacionados con el arte gótico y de influencia occidental. De hecho, bajo la influencia de los Lusignans y de los Cornaro la isla vio surgir estilos arquitectónicos propios de otras geografías. Si consideramos que estamos a escasos kilómetros de Palestina es sorprendente ver hoy en día la catedral de Famagusta (hoy mezquita) que parece una réplica de la catedral de Reims donde se consagraban los monarcas franceses, y era en Famagusta, en la catedral de San Nicolás, donde el rey de Chipre era consagrado además como rey de Jerusalén. O las fachadas de diversas iglesias en ruinas, las murallas, el bastión Djamboulat todos de estilo veneciano y pletóricos de símbolos que evocan a la *repubblica dei Dogi* continúan fascinando a turistas e investigadores. Ciertamente todo este periodo escapa nuestro ámbito de estudio. Mientras que, otro grupo de historiadores se consagró a los *monumenta* de raíz bizantina y serán estos los que retendrán nuestra atención en la presente investigación.

Infelizmente, mucho de lo encontrado fue *expatriado* y vendido sea a coleccionistas privados como a museos extranjeros¹.

La formidable actividad arqueológica trajo a la luz un *corpus* de inscripciones, vasos, esculturas, joyas, mosaicos, edificios, tumbas, templos paganos, basílicas cristianas. Excavaciones en contextos diversificados (tumbas, santuarios, ciudades, aldeas rurales), y muchas veces con escasa metodología científica, hicieron que el estudio del conjunto arqueológico se pareciera a un *puzle* o a un “mosaico fuertemente damnificado”, si se nos permite la expresión².

En el siglo XX la ciencia arqueológica -ya más madura- intentó de un modo más sistemático reunir la información que el pasado de la Isla nos ofrece. Uno de los momentos de mayor influencia para la arqueología chipriota fue la llegada de la Expedición Sueca en 1927 (SCE) y el consiguiente trabajo hasta 1931, bajo la dirección de E. Gjerstad. El grupo sueco publicó cuatro volúmenes que revolucionaron el acceso al conocimiento sobre los diversos periodos de la prehistoria e historia chipriota. En palabras del arqueólogo estadounidense Derek Counts, que presenta una apretada síntesis de la actividad arqueológica en la isla: “the goal of the SCE (*Swedish Cyprus Expedition*) was not to study long-term cultural processes within a single site or region, but to produce an island-wide synthetic, historical narrative based on the material remains of a select corpus of settlements, cemeteries, and sanctuaries”³. La expedición sueca marcó el inicio de una serie de estudios, excavaciones de diversos países europeos: Gran Bretaña, Italia, Polonia, Francia, Austria, Alemania, Finlandia, etcétera⁴.

¹ Por ejemplo, bajo la administración británica de la isla en 1878 el interés por la arqueología fue enorme. Una ley sobre el material arqueológico encontrado permitía que un *tercio* de lo excavado quedara en Nicosia; mientras que el material restante pasaba a las misiones arqueológicas que conducían los estudios.

² Siguen siendo una útil referencia los trabajos de: H. Leclercq, *Chypre*, en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne* III, 1, 1907, col. 1568-1584; R. Janin, *Chypre*, en *DHGE*, XII, 1953, col. 791-820. Y más brevemente: C. Nardi; B. Bagatti-C. Pappalardo, *Cipro*, en *NDPAC* (ed. Di Berardino), col. 1037-1040. Como así también nuestra contribución en *The Brill Encyclopedia: Cyprus* (en impresión).

³ D. Counts, *Excavations at Malloura (1990-2010)*, en M. K. Kardulias, D. B. Counts (eds.), *Crossroads and Boundaries: The Archaeology of Past and Present in the Malloura Valley, Cyprus*. Annual of ASOR 65, American Schools of Oriental Research, Boston, 2012, p. 69. Ver, también del mismo autor, un artículo con abundante bibliografía en el cual estudia los inicios de la escultura chipriota desde el siglo VIII a. C hasta el periodo romano y se explaya con más detalles en las diversas misiones arqueológicas en la isla. Cfr. D. Counts, *Prolegomena to the Study of Cypriote Sculpture*, en *Cahier du centre d'Études Chypriotes*, 31, Paris, 2001, pp. 128-181. También realizaron una interesante síntesis de la actividad arqueológica: Th. Davis; Ch. A. Stewart, *A Brief History of Byzantine Archaeology on Cyprus, in Cyprus and the balance of Empires. Art and Archaeology from Justinian I to the Coeur de Lion*, pp. 17-28.

⁴ Es de gran interés el extenso e instructivo *dossier* (de casi 480 páginas) presentado sobre “la arqueología de Chipre y los países europeos”, con una reseña de las excavaciones realizadas especialmente desde el siglo XIX en adelante, y donde además, se ofrece para cada país o museo europeo que posee una

Estamos persuadidos de que *los textos solos no alcanzan* para plasmar el cuadro histórico del cristianismo chipriota de los primeros siglos y por tanto, nos es imperiosa la consideración de los resultados de las investigaciones arqueológicas¹. Por otro lado,

colección chipriota, una utilísima descripción de las piezas (Alemania; Austria; Francia: Louvre, Lyon, Saint-Germain-en-Laye; Gran Bretaña; Italia; Suecia; etc.). Este texto, puede ser una magnífica guía para quien no puede desplazarse o incluso un excelente instrumento para preparar el viaje *in situ* a antedichos museos o a Chipre: AAVV., *Centre d'Études Chypriotes, Dossier: Chypre et l'Europe* (ed. A. Hermary), Cahier 42, De Boccard, París, 2012.

¹ NOTA BENE: por razones obvias de metodología, temáticas y por los límites cronológicos que nos hemos impuesto no abordaremos temas harto interesantes referentes a los periodos anteriores a nuestro estudio. La bibliografía sobre la historia y prehistoria chipriota es prolífica e inagotable. Por ejemplo, se puede consultar: G. Hill, *History of Cyprus*; G. Jeffery, *A Description of the Historic Monuments of Cyprus*, Nicosia, 1918; D. Michaelides, V. Kassianidou, R. S. Merrillees (eds.), *Egypt and Cyprus in Antiquity, Nicosia, 3-6 April 2003*, Oxbow Books, 2009; D. B. Counts, M. Iacovou, *New Approaches to the Elusive Iron Age Politics of Ancient Cyprus: An Introduction*, Bulletin of the American Schools of Oriental Research, n. 370 (November 2013), pp. 1-13 (con abundante y actualizada bibliografía, disponible online: www.jstor.org); M. K. Kardulias, D. B. Counts (eds.), *Crossroads and Boundaries: The Archaeology of Past and Present in the Mallowa Valley, Cyprus*. Annual of ASOR 65, American Schools of Oriental Research, Boston, 2012. Para el culto de Afrodita en Chipre ver la bibliografía presentada por: D. Counts, M. Toumazou, *Artemis at Athienou-Mallowa*, en *Cahier du centre d'Études Chypriotes*, 33, Paris, 2003, pp. 237-251. Una alusión al culto de Afrodita-Venus, aunque indemostrable, la encontramos transmitida por Jerónimo, en la *Vita Hilarionis*, cuando narra la llegada del gran asceta a la Isla: "Ingressus ergo Paphum, urbem Cypri, nobilem carminibus poetarum" (*Vita Hilarionis* 30, 2, Sch 508, p. 290). La alusión a los poetas podría referirse a los autores paganos que cantaban a la tierra natal de Afrodita: Homero, *Odisea* VIII, 363; Virgilio, *Eneida* X, 51; Horacio, *Carmina* I, 30, 1, y como tal sería una alusión indirecta al culto pagano de Afrodita por el cual la Isla era célebre.

No podemos dejar de citar *en passant* los estudios pioneros del joven G. Colonna Ceccaldi, *Monuments antiques de Chypre, de Syrie et d'Égypte*, Didier et Cie Paris, 1882; y el "diario arqueológico" de L. Palma di Cesnola, *Cyprus: Its Ancient Cities, Tombs and Temples*, New York, 1878. Este ítalo-americano era cónsul de los Estados Unidos en Lárnaca, nombrado por A. Lincoln en 1865; fue el primero en realizar excavaciones en Kourion. Buena parte de esas excavaciones forman parte de la colección del *Metropolitan Museum of Art de New York*. Ciertamente los métodos fueron criticados por las generaciones posteriores y fue considerado como el "padre del pillaje arqueológico", pero al menos la colección se conservó íntegra. A este respecto ver también la bibliografía presentada en el volumen editado por: A. Hermary, J. Mertens, *The Cesnola Collection of Cypriot Art. Stone Sculpture*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 2014. Otra valiosa referencia es el diario de David M. Hogarth, *Devia Cypria. Notes of an Archaeological Journey in Cyprus in 1888*, H. Frowde, A. Corner, Londres, 1889.

A. S. Murray, A. H. Smith, H. B. Walters, *Excavations in Cyprus*, London, 1900. Murray estudia el arte fenicio y micénico encontrado en Enkomi. Walters investiga las tumbas en torno a la acrópolis de Kourion -Curium- con importantes descubrimientos epigráficos, bronceos y magníficos vasos de cerámica finamente decorada en su mayor parte los objetos pertenecientes al periodo micénico. Smith, por su parte, se consagra a los testimonios de Amatonte donde los descubrimientos epigráficos son importantes: entre ellos destacable uno del templo de Afrodita, vasos de arcilla, estatuillas y un número enorme de joyas en oro de diversa procedencia. O la obra de Claude F. A. Schaeffer, *Missions en Chypre 1932-1935*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1936. El autor presenta los diversos periodos arcaicos de la historia chipriota desde la era neolítica. Nos serviremos especialmente del capítulo VII consagrado a la explotación cuprífera de la isla: "L'âge des mines de cuivre de Chypre" (pp. 94-101).

El *Centre d'Études Chypriotes* (Nanterre, Francia) viene publicando anualmente, desde 1984 con el concurso de diversos estudiosos artículos, reseñas, elencos bibliográficos sobre temas de arqueología chipriota en general, cubriendo todos los periodos. A quienes agradecemos la generosidad intelectual (y editorial), puesto que están disponibles gratuitamente online www.persee.fr/collection/cchyp

Señalemos también que el estudioso estadounidense Charles Anthony Stewart, en su investigación doctoral, realizó un trabajo sobre las basílicas chipriotas (*Domes of Heaven. The Domed basilicas of Cyprus*, Indiana, 2008). Pero, él comienza donde nosotros terminamos; su objetivo es "an overview of the transition between Early Christian and Middle Byzantine churches on Cyprus" (p. 1). Según este autor: "Early Christian churches on Cyprus (fourth to sixth centuries) were similar to constructions in the

la arqueología deberá ser cotejada con una visión en conjunto de todos los resultados y con la *palabra* que los textos pueden transmitir a los repertorios para no caer en el extremo de una sobrevaloración de las ciencias arqueológicas. De este modo, David Metcalf se lamentaba con respecto al complejo periodo de los siglos VII y siguientes: “Throughout Cyprus, there has been a regrettable tendency by some archaeologists to interpret their sites with a degree of chronological optimism, associating material with the Arab raids on the basis of insufficiently precise evidence”¹.

En este orden de cosas, durante el siglo VII los tiempos de paz en la cuenca mediterránea habían llegado a su fin. La isla adquiere un importante rol en la estrategia militar de Bizancio. Las fuentes literarias chipriotas relativas a esta coyuntura histórica son escasas y no nos ofrecen mayores detalles, pero gracias a la *numismática* y la *xilografía* tenemos acceso a detalles de gran importancia².

La comprensión de la situación de Chipre en la segunda mitad del siglo VI nos es dada por el material estudiado por la numismática y la xilografía. Estos repertorios plantean complejos problemas de interpretación y no siempre son un índice claro del alcance de un raid, de una guerra o de poblaciones devastadas. El hecho de encontrar

surrounding regions, such as Palestine, Anatolia, and Syria (...) They usually featured a rectangular ground plan divided into aisles with three apses on the eastern end, covered by a wooden roof. For three centuries this type of church proliferated throughout Cyprus. Then beginning in 649, the succession of Arab raids into the island caused economic decline and interrupted church-building. The Byzantine Empire resumed complete control of the island again in 965. Exactly when church building recommenced remains debatable” (p. 2). Stewart quiere separarse de las conclusiones de historiadores como A. H. S. Megaw sobre los orígenes y características propias de la arquitectura chipriota. Sin embargo, el manejo de los vestigios arqueológicos y las fuentes literarias que hace Stewart no parecen del todo claros o convincentes aunque su objetivo sea el de mostrar “that are sufficient reasons to date the Cypriot examples between 649 and 965 (when Cyprus was an independent tributary of the Byzantine Empire), thereby mitigating the need to show dependence on Constantinople” (p. 4). Años más tarde, Ch. Stewart (*The Development of Byzantine Architecture on Cyprus*, en *Cyprus and the Balance of Empires*, pp. pp. 107-134) vuelve a tratar el tema. El artículo resulta especialmente interesante para los siglos VIII y siguientes, donde responde de manera más matizada a la pregunta lanzada por A. H. S. Megaw, en 1974 (si la arquitectura chipriota era “Metropolitan or Provincial”). Megaw concluía que la arquitectura chipriota era “provincial”; Stewart más ponderadamente observa que tanto *metropolitan* como *provincial* pueden ser aplicados a Chipre en diferentes períodos de tiempo a lo largo de la historia.

¹ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 413-414.

² L. Zavagno, *Betwixt the Greeks*, p. 449. Asimismo, David Metcalf mostró recientemente -con los resultados de las excavaciones en Salamina-Constancia, Pafos (*Saranda Kolones*), Kourion- el complejo cuadro político, cultural, social y económico de la isla en estos siglos de transición entre la Antigüedad tardía y la edad Media. Periodo de grandes y turbulentos cambios en el Este del Imperio. En un reciente catálogo xilográfico realizado por el investigador británico se estudian los diversos sellos bizantinos encontrados en relación con Chipre y presentes en museos de la Isla, o del extranjero, o en colecciones privadas. El material estudiado va del siglo VI a la conquista por los Lusignans a fines del siglo XII. Estudia poco más de ochocientos sellos entre los cuales solo se encuentran cuatro xilografías árabes, lo que indica claramente que incluso durante el periodo de las invasiones la isla permaneció “bizantina”. Ver la obra de D. Metcalf, *Byzantine Lead Seals from Cyprus*. También del mismo autor: *Byzantine Cyprus*, pp. 69-140.

evidencia numismática, como ya hemos notado, no es de suyo índice de paz, convivencia y prosperidad. Aunque las monedas puedan datarse con cierta exactitud, uno de los problemas que presenta su interpretación es la gran difusión del material encontrado a lo largo y ancho de toda la isla. Éstas corresponden a diversos periodos y procedencias y no se puede establecer con precisión el espectro de uso que tenían en diferentes tiempos y regiones. Por otro lado, el comercio siempre existió incluso en periodos de guerra, por ende, el hallazgo de monedas constantinopolitanas en épocas de dominación musulmana sobre la isla de Chipre no es algo que deba sorprender al historiador.

Con respecto a los *sellos*, solamente algunos pueden ser datados con rigor. Los mismos son de diversa procedencia: algunos pertenecientes a la clase de los *illoustrioi*, esta clase senatorial de la isla fue muy activa en el siglo VII incluso después de las invasiones musulmanas; o también una serie de sellos de los metropolitans de Salamina-Constancia son reconocibles por los monogramas. Lamentablemente en los repertorios de los sellos encontrados de los arzobispos

SEGUNDA PARTE: DE LA 'CONSUECUDO' A LA
'APOSTOLICIDAD' Y A LA 'AUTOCEFALIA'

Capítulo 4: Fragmentos de un ‘mosaico’

Los trazos o lineamientos de la organización de las primeras comunidades los encontramos en las *epístolas paulinas* y los *Hechos de los apóstoles* donde claramente vemos núcleos en torno a las grandes ciudades de las diversas regiones. La organización geográfica de las comunidades se extiende paulatinamente a nivel de la administración civil desde el *envío misionero* de Jesús a sus apóstoles¹.

La organización de la iglesia chipriota durante los tres primeros siglos nos es desconocida. El cristianismo chipriota hunde sus raíces en la primera predicación evangélica. El viaje misionero de Saulo a las tierras del chipriota Bernabé se inscribe también dentro de un cuadro que describe la vocación de Chipre a ser lugar de encuentro, punto de convergencias entre pueblos, ideas, culturas, textos y santos.

Chipre es la más oriental de las islas mediterráneas, y geográficamente depende de una cadena montañosa Siria que la atraviesan del este al oeste, de Karpasia a Troodos y que son un desmembramiento de la cadena septentrional de la Siria del norte. Comparte la misma formación geológica que las montañas de la Anatolia. El denominado “Monte Olimpo” en el macizo de Troodos² es una cadena cubierta de bosques de coníferas y de cedros, que serán una preciosa mercancía para la construcción de edificios primero y de una flota de guerra musulmana de Siria y Egipto a partir del siglo X cuando la isla se convierte en “punto de partida” para las incursiones de expansión musulmana en el imperio bizantino³.

Todo el Oriente imperial era un *carrefour* de pueblos, culturas, lenguas, pero particularmente esta característica de ser una “tierra de encuentros” se dio y se da en Chipre de un modo especial. De hecho, la cultura e idiosincrasia de la antigüedad están

¹ Remitimos a los artículos de A. Di Berardino, *Missione, conversione e diffusione del cristianesimo prima di Costantino*, en *Augustinianum* 52, 2012, pp. 9-64; *Ibid*, *Organizzazione geografica delle comunità cristiana al tempo del concilio di Nicea (325)*, en *Costellazioni geo-ecclesiali*, SEA 147, 2017, pp. 7-38, p. 12.

² El monte Troodos, de hecho, tiene desde tiempos antiguos una grandísima significación para el pueblo chipriota y ha sido durante el Medioevo bizantino un centro importante de irradiación monástica hasta hoy. Así por ejemplo lo muestra el artículo de T. Papacostas, *The Troodos Mountains of Cyprus in the Byzantine Period. Archaeology, Settlement, Economy*, en *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes* 43, 2013, pp. 175-200.

³ A. Guillou, *La géographie historique de l'île de Chypre pendant la période byzantine (IVe-XIIe s.)*, en *Études balkaniques* 5, 1998, pp. 12-13 ; 20.

indisolublemente ligadas a la vocación marítima de la isla de Chipre: la mayoría de sus ciudades fueron y siguen siendo portuarias¹. Desde siempre estuvo abierta al comercio y los intercambios, los peregrinos paganos y cristianos, soldados en toda estrategia del Mediterráneo².

Ahora bien, ¿qué sabemos sobre la expansión y consolidación del cristianismo en Chipre? ¿Cuáles fueron las primeras sedes episcopales? ¿Quiénes fueron los obispos? ¿Cómo era la comunidad cristiana en general? ¿Cuándo y cómo celebraran la fe? Responder a estas preguntas no es fácil: no disponemos de ningún texto, ni indicio directo o indirecto, antes del concilio de Nicea del 325. Esto presenta una latente tentación: querer generalizar y aplicar a Chipre las adquisiciones de otras áreas geográficas. En efecto, las conclusiones de los estudios modernos apuntan a un cristianismo no monolítico en su estructura, enseñanza y liturgia³.

Bernabé y el primer viaje misionero de Pablo en los *Hechos de los Apóstoles*

Si enmarcamos al chipriota Bernabé en el contexto del NT, de los *Hechos de los Apóstoles* o durante el *primer viaje misionero de Pablo* (que comienza como *viaje misionero de Bernabé*) ya encontramos una dificultad concreta a sortear: la desbordante bibliográfica sobre estas temáticas que, claro está, no constituyen nuestro objeto de

¹ La navegación era el medio de comunicación-transporte-económico indispensable. Anotamos a modo de ejemplo el relevamiento de Charalampos Chotzakoglou sobre las jornadas de navegación que presentamos sumariamente: la distancia entre Salamina y Roma era de 40 días, Salamina-Egipto 7 días, Chipre-Constantinopla 18 días de navegación. En un par de días se llegaba a Trípoli en Siria o también a Rodas. Entre Chipre-Creta 9 días. Había una ruta desde y hacia Constantinopla que hacía escala en Patmos, Chipre, y Palestina. Pablo llega a Salamina desde Seleucia y parte desde Pafos al Asia menor, el puerto de Limmithes comunicaba con Egipto. Los puertos de Lapethos y Soloi, Hagios Philon en Karpasia estaban activos en los primeros siglos de la era cristiana. El trayecto Alejandría-Atenas seguramente contaba con una escala en Chipre. Ver más detalles Ch. Chotzakoglou, *Cyprus in the Sea Routes of the Mediterranean*, en *Sailing from and to Byzantium. Medieval Ports from Euxine Pontos to Eastern Mediterranean II, Catalogue of the Exhibition*, Society of Cyprus Studies-European Centre for Byzantine and Post-Byzantine Monuments, Atenas, 2014, pp. 168-183.

² Es significativo a este respecto, lo que observaba sobre el papel de Chipre en la estrategia militar de León el Sabio en su *Taktika* (PG 107, 1072): “si debes entrar en Guerra contra enemigos (βαρβάρους) que vienen de Egipto, Siria, de Cilicia para atacar a los Griegos (κατὰ Ρωμαίων), es necesario que los oficiales de la marina conduzcan la flota hasta Chipre antes de que los barcos bárbaros se reúnan y que ellos envíen contra los bárbaros un exaetro naval apto a combatir los barcos bárbaros no reunidos, o a quemar esos barcos antes de que ellos partan a sus países”.

³ A. Di Berardino, *Missione, conversione e diffusione del cristianesimo prima di Costantino*, en *Augustinianum* 52, 2012, pp. 9-64; E. Prinzivalli, *Cristianesimo/Cristianesimi nell'Antichità, ovvero dell'attenzione alle tracce leggere*, en *Augustinianum* 52, 2012, pp. 65-83.

estudio¹. Por otro lado, para evaluar el asidero de la búsqueda y obtención de *autonomía* por parte de los chipriotas durante los siglos V al VII necesitamos trazar los rasgos fundamentales de la fisonomía del “hijo de la consolación”.

Presentamos, por tanto, solo algunos datos esenciales de Bernabé desde los *Hch* que son nuestra fuente más antigua. Bernabé es mencionado 24 veces en los *Hechos* y 5 en las epístolas paulinas.

Los *Hechos* 4, 36-37 nos presentan un ejemplo paradigmático de generosidad y con él, la fisonomía de este hombre *José, llamado Bernabé por los apóstoles*, Ἰωσήφ δὲ ὁ ἐπικληθεὶς Βαρναβᾶς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων. Su nombre tiene un significado específico según Lucas y nos aclara el significado del mismo: ὁ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον υἱὸς παρακλήσεως. Era levita y chipriota de origen, poseía un campo, lo vendió y dio todo el importe a la comunidad, depositando lo percibido a los “pies de los apóstoles”: Λευίτης, Κύπριος ττ γένει, ὑπάρχοντος αὐττ ἀγροῦ, πωλήσας ἤνεγκεν τὸ χρῆμα καὶ ἔθηκεν πρὸς τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων.

En efecto, Bernabé debería gozar de un gran prestigio en el pequeño núcleo de la comunidad primitiva que está en Jerusalén en torno a Pedro. El chipriota encarna el ejemplo del modelo a seguir en oposición con Ananías y Safira (*Hch* 5, 1-11) que son la contracara.

Algunas consideraciones se imponen. El nombre de “José” es harto frecuente en la tradición judaica, de hecho era el nombre de uno de los hijos del patriarca Jacob (basta consultar un elenco para descubrir que es uno de los apelativos más usados). Ahora, el nombre Bernabé no tiene equivalentes. La costumbre entre los judíos de la diáspora, como en el caso de Chipre, era utilizar un doble nombre asociando un nombre semítico y uno griego. En este caso ambos son semíticos, pero se nos especifica que

¹ Es ineludible la voluminosa monografía de M. Öhler, *Barnabas die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte*, Tübinga, 2003 (566 p.). El estudioso retoma la fuente primera de nuestro conocimiento de la gesta barnabita, que son los *Hechos de los Apóstoles*. En una estructura bien marcada, estudia para cada texto el contexto, su análisis y la exégesis del mismo, agregando siempre informaciones históricas, geográficas, onomásticas. Este texto, marca un hito en los estudios bíblicos sobre Bernabé, en efecto, la última monografía comparable era la ya secular: Otto Braunsberger, *Der Apostel Barnabas. Sein Leben und der ihm beigelegte Brief*, Mainz, 1876.

En torno al nombre de Bernabé: S. Brock, *Notes and Studies*. ΒΑΡΝΑΒΑΣ ΥΙΟΣ ΠΑΡΑΚΛΗΣΕΩΣ, en *Journal of Theological Studies*, NS 25, 1974, pp. 93-98. Para una perspectiva de la figura bíblica y hagiográfica del chipriota Bernabé remitimos a: R. Burnet, *Barnabé et les processus de construction de la légitimité apostolique*, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 108, 2013, pp. 595-625.

Hemos consultado el estudio de J. Fitzmyer, *Los Hechos de los Apóstoles*, vol I y II, ed. Sígueme, 2003 (original inglés: 1998).

Bernabé es un nombre dado por los apóstoles, por lo que estamos delante a un cambio de nombre a cargo de la comunidad¹.

Mucho se ha discutido sobre el significado de Βαρναβᾶς. Si bien *bar*-hijo no presenta mayor inconveniente, el segundo componente *nabas* catapultó a los filólogos a la incertidumbre (e imaginación)². *Nabas* no significa “coraje” o “consolación”, sino que está más próximo de *nebuha*, profecía³. Ya Jerónimo había propuesto “*Barnabas filius prophetae vel filius venientis aut -ut plerique putant- filius consolationis*”⁴.

El hecho de ser Λευίτες también podría presentar problemas para los estudiosos. En efecto, los *levitas* no deberían poseer propiedades, puesto que estaban consagrados al culto (Num 18, 20; Dt 10, 9; 18, 1-2). De todos modos, nuestro Bernabé Λευίτες poseía tierras (ττ γένει, ὑπάρχοντος αὐττ ἀγροῦ), lo que denota una posición socioeconómica acomodada. La indicación sobre su origen, Κύπριος ττ γένει, es genérica, ya que no indica de qué lugar de la Isla provenía⁵.

Bernabé parece asumir un rol de intermediario, de quien *conduce* a los apóstoles al neo-converso Saulo que despertaba dudas y temores por su pasado persiguiendo a los cristianos (Hch 9, 26; Ga 1, 18-19). En algún sentido, como nota M. Öhler⁶, el chipriota se convierte en *padrino* de Saulo: Βαρνάβας δὲ ἐπιλαβόμενος αὐτὸν ἤγαγεν πρὸς τοὺς ἀποστόλους, καὶ διηγήσατο αὐτοῖς πῶς ἐν ττ ὁδῷ εἶδεν τὸν Κύριον (Hch 9, 27). Bernabé

¹ Hecho frecuente en los personajes bíblicos, recordemos sin ser exhaustivos el caso de Abram-Abraham, Sarai-Sara, Jacob-Israel, Simón-Pedro, Saúl-Pablo, etc.

² S. Brock, *Notes and Studies*. ΒΑΡΝΑΒΑΣ ΥΙΟΣ ΠΑΡΑΚΛΗΣΕΩΣ, en *Journal of Theological Studies*, NS 25, 1974, pp. 93-98. La propuesta de Brock no parece ser compartida por M. Öhler (*Barnabas die historische Person*, pp. 139-167) que reevalúa las posibles etimologías y propone que Βαρναβᾶς en definitiva proviene de “hijo (*brnbw*) de *Nebo*”, lo que confirmaría el origen levítico de Bernabé. Nos parece que este sutil análisis “è troppo bello per essere vero”.

A. Deissmann (*Bibelstudien*, Marburg, 1895, pp. 175-178) proponía “hijo de Nabú”, nombre teóforo que aparecía en una inscripción de Nicópolis (en 1990 se encontró otra inscripción en el norte de Siria, con el nombre *barneboûs*). Otros apelan a un juego de palabras entre *José Barnabas-José Barsabas* con Hch 1, 23 (B. Kollmann, *Joseph Barnabas*, p. 14); o incluso el *coraje* que habría dado a la primera comunidad el gesto financiero de Bernabé (M. Öhler, *Barnabas die historische Person*, pp. 141-167).

³ Algunos ven una divinidad asiria en el nombre *Nabou*, semejanza con poco sentido ya que es un nombre teóforo dado por los mismos apóstoles. Lo que presentaría más problemas que soluciones. Ver G. Bardy, *Barnabé, Apôtre*, en DHGE VI, 1932, col. 847-848.

⁴ Jerónimo, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* 23 (Ed. P. de Lagarde, CCSL 72, 1959, p. 67).

⁵ El texto de la cita bíblica por completo, Hch 4, 36-37: Ἰωσήφ δὲ ὁ ἐπικληθεὶς Βαρναβᾶς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, ὁ ἔστιν μεθερμηνευόμενον υἱὸς παρακλήσεως, Λευίτης, Κύπριος τῷ γένει, ὑπάρχοντος αὐτῷ ἀγροῦ, πωλίσας ἤνεγκεν τὸ χρῆμα καὶ ἔθηκεν πρὸς τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων.

En el apartado consagrado a la arqueología consagramos algunas consideraciones al ‘judaísmo en Chipre’.

⁶ M. Öhler, *Barnabas die historische Person*, p. 195.

lo presenta a la comunidad jerosolimitana, puesto que Saulo en vano intentaba “encontrar a los discípulos”.

En efecto, Hch 11, 19-20 al presentar los orígenes de la iglesia de Antioquía, a modo de síntesis, informa que, los que “habían sido dispersados al momento de la tribulación acaecida a Esteban”, llegaron “hasta Fenicia, Chipre y Antioquía” (διήλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας). La característica de estos “misioneros anónimos” es que “hablan la palabra solo a los judíos” (μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίους). Inmediatamente somos informados de una práctica de proselitismo en Antioquía a cargo de “algunos hombres chipriotas y cirineos” que venían de llegar (ἦσαν δέ τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι, οἵτινες ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν); la característica peculiar de primer orden es que “también hablaban a los helenos” (ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας) y los *evangelizaban* anunciando que Jesús es el *Kyrios* (εὐαγγελιζόμενοι τὸν Κύριον Ἰησοῦν)¹. Son esos chipriotas y cirineos que predicán *también* a los griegos, abriendo entonces en Antioquía el evangelio a los venidos de la gentilidad. En una frase harto retórica, Lucas termina el periodo informando que “la mano de Dios los acompañaba y un gran número de los que abrazaron la fe, se convirtieron al Señor” (Hch 11, 21). Ciertamente, de modo tangencial y hasta accesorio a la *intención* del historiador, pero la fe se propaga en Antioquía gracias a los *creyentes-evangelizadores* venidos de Jerusalén, entre ellos Κύπριοι. La fe en Antioquía creció rápidamente y el número de creyentes aumentó.

El estilo misionero sin organización específica, por parte de chipriotas y cirineos tiene éxito. El legado escogido para representar a los apóstoles en la comunidad de Antioquía es Bernabé: ἐξαπέστειλαν Βαρνάβαν ἕως Ἀντιοχείας (Hch 11, 23). La formación de esta comunidad, descrita en Hch 11, 19-24, presentaba componentes especiales, agrupando adeptos provenientes del judaísmo de la diáspora y griegos². La visita *apostólica* de Bernabé a Antioquía es descrita de modo ideal: “cuando llegó y vio la gracia otorgada por Dios, se regocijó y los exhortaba a permanecer firmes en un solo corazón, fieles al Señor” (Hch 11, 23).

¹ La expresión “Jesús es Señor” es considerada una fórmula primitiva de símbolo de fe, ver paralelos: Hch 2, 21, 36; 7, 59-60; 10, 36; 1 Te 4, 15-17; 2 Te 1, 7-12; Rm 10, 9-13.

² Remitimos a D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Lausanne, 2007, pp. 172 ss.; M. Öhler, *Barnabas die historische Person*, pp. 216-225.

Lucas une por medio de la partícula ὅτι la impresión de gozo de Bernabé (ἐχάρη) ante esa comunidad pluri-étnica, con la descripción de la fisonomía del chipriota, ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως (Hch 11, 24). Es decir, que la mirada benevolente del chipriota está en relación con su bondad y la profundidad de su fe, en efecto, aunque siempre irénico, Lucas mostrará una y otra vez las controversias y la difícil convivencia entre las comunidades de judeocristianos y etnocristianos¹.

Sin aventurarnos en conjeturas que inquietan sobre las causas, el texto evidencia que Bernabé va a Tarso en busca de Saulo y lo trae consigo a Antioquía, donde permanecen (Hch 11, 25: ἐξῆλθεν δὲ εἰς Ταρσὸν ἀναζητῆσαι Σαῦλον, καὶ εὐρὼν ἤγαγεν εἰς Ἀντιόχειαν). Saulo fue reclutado por nuestro chipriota para trabajar en esa iglesia enseñando a la multitud, donde por “primera vez en Antioquía los discípulos recibieron el nombre de cristianos”: ἐγένετο δὲ αὐτοῖς καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἰκανόν, χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς (Hch 11, 26).

Esas características ejemplares del enviado Bernabé a la comunidad de Antioquía están asociadas a su generosidad paradigmática, puesto que luego de la hambruna bajo el emperador Claudio (Hch 11, 28) que sufrían “los hermanos” de Jerusalén, Bernabé será enviado con Saulo a llevar la colecta realizada en Antioquía (Hch 11, 29).

El hecho de retornar hacia Antioquía, una vez la misión-servicio completado indica que Bernabé tenía ya puesto o actividad clave y establecida en aquella ciudad, en efecto es el primero en ser mencionado en la lista de προφῆται καὶ διδάσκαλοι de la

¹ Estas temáticas despertaron nuevamente la atención de los estudiosos. Ver S. Marcel, *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)*, 1964; J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, Londres, 1992; A. Crown, *The Parting of the Ways. Pathways to Understanding. A Handbook on Christian Jewish Relations*, 1994; D. Marguerat, *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli apostoli*, Cinisello Balsamo, Milán, 2002 (original francés del 1999); AAVV. (ed. S. C. Mimouni, B. Pouderon), *La croisée des chemins revisitée : quand l'église et la synagogue se sont-elles distinguées? Actes du Colloque de Tours, 18-19 juin 2010*, Cerf, Paris, 2012; E. Prinziavalli, *Cristianesimo/Cristianesimi nell'Antichità, ovvero dell'attenzione alle tracce leggere*, en *Augustinianum* 52, 1, 2012, pp. 65-83. Emanuela Prinziavalli ofrece una síntesis y *status quaestionis* en su introducción a la *Epístola de Bernabé: Seguendo Gesù II*, 2015.

iglesia antioquena (Hch 13, 1)¹. Lleva consigo a Saulo, y a Juan, llamado Marcos (Hch 12, 25)².

El capítulo 13 inicia una nueva sección unitaria que termina con el 14. Salen de Antioquía y regresan a Antioquía³. No puede ser dejado al azar que el primer destino en el viaje misionero con Pablo, dirigido por Bernabé, sea Chipre la escogida como el primer punto de una misión muy probablemente y sin riesgo de caer en fantasías, ‘comandada por Bernabé’. El pequeño equipo parte de Antioquía a Seleucia para embarcarse rumbo a Salamina. La Seleucia mencionada es el puerto en la costa mediterránea de Siria, en la desembocadura del río Orontes, a unos 20 km al oeste de Antioquía⁴. Sin solución de continuidad el texto nos presenta la llegada y el inicio del anuncio de la “palabra de Dios en las sinagogas de los judíos”, “tenían a Juan (Marcos) como ayudante-ὕπηρέτην” (Hch 13, 4-5). Como tendremos ocasión de notar, la comunidad judía de Chipre debería ser numerosa. Entre Seleucia y Salamina la distancia es de 230 km, lo que demoraría entre 11 a 18 horas de navegación según las condiciones climáticas.



De: //Google.maps

¹ Hch 13, 1: Ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι ὁ τε Βαρνάβας καὶ Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ, καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μαναὴν τε Ἡρώδου τοῦ τετραάρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος.

Ver R. Burnet, *Barnabé et les processus de construction de la légitimité apostolique*, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 108, 2013, pp. 595-625, aquí p. 601.

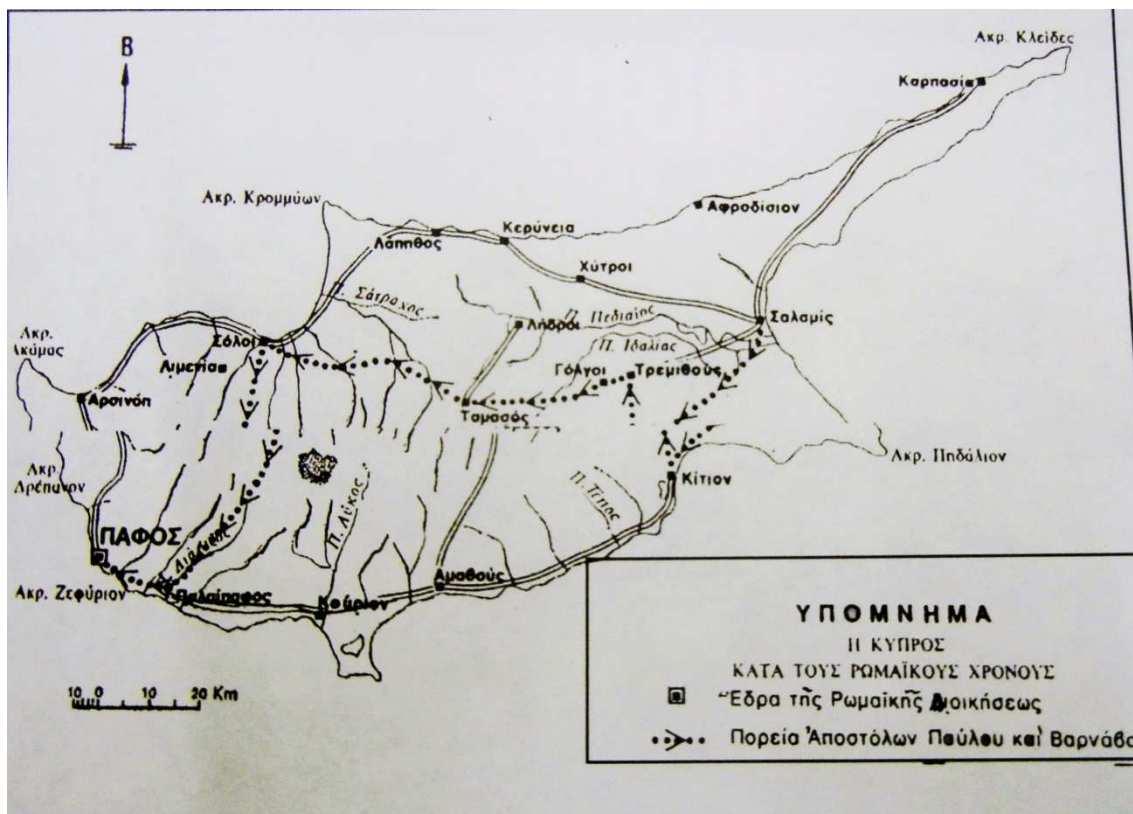
² Hch 12, 25: Βαρνάβας δὲ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν ἐξ Ἱερουσαλήμ, πληρώσαντες τὴν διακονίαν, συμπαραλαβόντες Ἰωάννην τὸν ἐπικληθέντα Μάρκον.

³ M. Öhler, *Barnabas die historische Person*, pp. 253 ss.

⁴ Ya Estrabón (*Geografía* 7, 5, 8) o Polibio (*Historia* 5, 58, 4) ya atestiguaban este puerto como el paso natural para Chipre.

Según Hch 13, 6, atraviesan “toda la isla” (διελθόντες δὲ ὅλην τὴν νῆσον ἄχρι Πάφου). Conocer el derrotero de Bernabé y Pablo en el *primer viaje misionero* es una tarea que no puede dilucidarse en el estado actual de las fuentes. Fácilmente se evidencian dos tipos de interpretaciones entre los investigadores. Del lado chipriota hay una búsqueda por presentar un recorrido paulino-barnabita lo más extenso posible por diversas ciudades de Chipre, especialmente pasando de Salamina a la montaña, con una escala en Tamassos y luego bajando al camino del mar por el Monte Olimpo, o monte Troodos hacia llegar a la costa oeste hasta Pafos.

De hecho, es el recorrido que presenta A. Mitsidi¹:



Primer viaje misionero de Pablo y Bernabé, según Mitsidi

Mientras que, *grosso modo*, el resto de la investigación histórica y exegética, no preocupada por mostrar la *apostolicidad de la sede de Támasos*, presenta unánimemente un recorrido de Salamina a Pafos por el camino del mar de la costa meridional (tres

¹ A. Mitsidi, ΣΥΝΤΟΜΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΚΥΠΡΟΥ, Lefcosía, 1994.

siglos después este camino es consignado en la denominada *Tabula Peutingeriana*¹): es decir Tremitunte (ahora Tremithûsia), bajando a Citium (hoy Larnaka), Amatunte, Neápolis -antiguamente Theodosiana y hoy Limassol-, Curium y Pafos. Unos 172 km lo que se podría recorrer aproximadamente en una semana.



De: //ringofchrist.com



De: //unboundbible.com

El grupo llegó a Pafos donde se dio un encuentro que cambió la suerte del viaje: la conversión del procónsul Sergio Pablo. Lo que parece interesar al cronista es el contacto entre Pablo y el magistrado romano, en búsqueda religiosa, ya que en su *entourage* estaba el “mago judío pseudo profeta”, *Bariesus*, que veremos reaparecer en

¹ Ver más detalles K. Miller, *Itineraria Romana*, Stuttgart, 1916, cc. 828-829.

los relatos apócrifos¹. Sergio Pablo, hombre prudente (ἀνδρὶ συνετῷ), mandó a llamar a Bernabé y Saulo porque quería “oír la palabra de Dios” (ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ). A esto oponía resistencia el mago de la corte -ahora llamado *Elymas*²-, ante el cual Saulo, “también Pablo” (ὁ δὲ Παῦλος), lo conminó dejándolo ciego. Tenemos el cambio de nombre de Saulo a Pablo, o mejor dicho la traducción del mismo. De ahora en más, el libro de Hch lo llamará siempre Pablo. La figura de Elymas es la antítesis de Pablo: Pablo es un profeta, Elymas un falso profeta; Pablo predica la fe, Elymas busca alejar de la fe; Pablo está lleno del Espíritu Santo, Elymas lleno de engaño, “hijo del diablo”, Pablo estuvo ciego y había recuperado la vista, Elymas pierde temporalmente la vista y debe ser “conducido por la mano”. El relato también recuerda Hch 8, 14-24, el paralelismo antitético entre Elymas y Simón el Mago de Samaría que terminó convirtiéndose gracias a Pedro. En definitiva, tanto Pedro como Pablo con sus invectivas muestran sus poderes proféticos, pero es el “Señor quien castiga”.

Los estudiosos del NT, en general, han interpretado con tino la conversión del procónsul de Pafos como algo determinante en el derrotero de la misión y como un evento programático en la misión de Pablo, ya que el procónsul es su ‘primer pagano convertido’³. El cambio del nombre de Pablo, y la partida de Pafos hacia Perge en Panfilia -donde Marcos los abandonó⁴: Ἰωάννης δὲ ἀποχωρήσας ἀπ’ αὐτῶν ὑπέστρεψεν εἰς Ἱεροσόλυμα- y luego siguieron a Antioquía de Pisidia (Hch 13, 13). De Pafos a Antioquía de Pisidia hay unos 500 km, una travesía. Se encontraron conexiones arqueológicas entre Sergio Pablo y Antioquía de Pisidia, el hijo del procónsul tendría

¹ Hch 13, 6-7a: διελθόντες δὲ ὅλην τὴν νῆσον ἄχρι Πάφου εὔρον ἄνδρα τινὰ μάγον ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον, ᾧ ὄνομα Βαρησοῦς, ὃς ἦν σὺν ττ ἀνθυπάτῳ Σεργίῳ Παύλῳ, ἀνδρὶ συνετῷ. Sabemos que los grupos místicos y esotéricos estaban en boga durante el siglo I. Así, Flavio Josefo (*Ant. Jud.*, VIII, 46 ss) nos refiere que un cierto Eleazar exorcizaba demonios delante de Vespasiano haciendo respirar a los posesos el olor nauseabundo de raíces indicadas por Salomón. El mismo Flavio nos habla de un judío chipriota llamado Simón que se creía mago y ejerció un rol poco recomendable entrometiéndose con Drusilla para dejar a su marido, el rey de Emesa y a casarse con Félix, el procurador de Judea (*Ant. Jud.*, XX, 142).

² Hch 13, 8: ἀντίστατο δὲ αὐτοῖς Ἐλύμας ὁ μάγος, οὕτως γὰρ μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ζητῶν διαστρέφειν τὸν ἀνθυπατον ἀπὸ τῆς πίστεως.

El origen del nombre Elymas, según la monografía de J. Holzner (*Paul de Tarse*, ed. Alsatia, 1950, p. 114), proviene del árabe y significaría ‘sabio’. M. Öhler, *Barnabas die historische Person*, pp. 273-276.

³ Se formuló también la conjetura de una posible adopción por parte del procónsul, pero ésta no fue nunca invocada por Pablo en momentos en que debía justificarse como *civus romanus*. Cfr. M.-F. Baslez, *Saint Paul, artisan d’un monde nouveau*, Fayard, Paris, 2008, pp. 124 ss.

⁴ Este abandono de Juan Marcos, que la hagiografía explicará, también puede ser leído en una clave diversa. No podemos saber si el disenso entre ellos se debió a un cambio en el itinerario, o en la “estrategia misionera”, es decir, dirigir el anuncio a los judíos o a los paganos. Juan Marcos era originario de Jerusalén y sabemos que en esa comunidad las tendencias eran judaizantes y que la tendencia paulina será acogida con mucha dificultad en Jerusalén, como muestran las objeciones y contrastes que estuvieron a la base de la convocación del concilio (Hch 15).

una *villa* en la cual elevó un monumento en honor de su padre¹. Augusto había acordado a la *gens* de Sergius Paulus grandes dominios en Vetissius, Galacia central².

En Karavastasi se encontró una piedra reutilizada proveniente muy probablemente de la ciudad antigua de Soloi con una inscripción mencionando a Sergio Pablo³. Es un epígrafe dedicado por un cierto Apolonio a su padre y a su madre, en el cual se recuerda que había sido censor en tiempos de Pablo⁴. La inscripción fue publicada por L. Palma di Cesnola. D. M. Hogarth, luego de analizarla concluye:

The great interest of this inscription lies in the possible allusion to the Sergius Paulus of Acts XIII. There can be no good reason for doubting an identification, which would unquestionably have been proposed and hardly disputed had Sergius Paulus been known from any other source than the New Testament⁵.

Hogarth colocaba la inscripción en el año 55 d. C., anotando que cuando fue escrita el proconsulado de Sergio Pablo era algo del pasado, por lo que la identificación de ese Sergio Pablo con el magistrado romano era verosímil ya que el apóstol Pablo en torno al 44-45 la isla de Chipre⁶.

¹ D. M. Hogarth, *Devia Cypria*, pp. 113-115; A. Papageorgiou, Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ, en ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ, 1969, pp. 88-89; S. Patittuci; G. Uggeri, *Aspetti archeologici del primo viaggio missionario di san Paolo in Anatolia*, en *Paolo di Tarso. Archeologie, storia, ricesione I*, (Ed. L. Padovese, Cantalupa, 2009, pp.197-216.

² H. Halfmann, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jh. N. Chr.*, Hypomnemata 58, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1979, p. 106.

³ IGRR 3, 930.

⁴ Desgraciadamente a inicios del siglo XX cuando el furor de los descubrimientos arqueológicos se despertó en Chipre, los habitantes de diversas ciudades realizaban excavaciones por cuenta propia para venderlas a coleccionistas. Parece que en Karavostasi el comercio ilegal fue muy activo, por lo que se perdió gran parte del patrimonio. Cfr. D. M. Hogarth, *Devia Cypria*, pp. 113, 115; G. Jeffery, *A description of the monuments of Cyprus*, 1918, pp. 418-419; J. Des Gagniers; T. Tam Tinh, *Soloi : Dix campagnes de fouilles...*, pp. XIX-XXX.

Hogarth (*Devia Cypria*, pp. 113; 115) vio y recopió la inscripción y notó que “the owner derives a small revenue from digging it out afresh, and showing it for a consideration to each passing archaeologist; and all my persuasion and threats availed not to deter him from replacing it in a position where everyone passing through the door must tread on it. already the upper line has been worn away since General di Cesnola copied it, and the whole will soon be hopelessly defaced (...) the stone ought to be rescued from its present precarious position, and lodged in safety: it would be an interesting addition to the Government collection now in process of formation at Nicosia”.

⁵ D. M. Hogarth, *Devia Cypria*, pp. 113-115.

⁶ M. Öhler, *Barnabas die historische Person*, pp. 282-285 (el estudioso está más preocupado por establecer una cronología paulina que por la inscripción en sí misma).

Otras inscripciones encontradas a fines del siglo XIX difícilmente son relacionables con el procónsul convertido por Pablo y Bernabé¹.

En el viaje de Perge a Antioquía de Pisidia el *équiipe* habría seguido el viejo camino pavimentado, denominado *via Sebaste*, que conducía a través de la Colonia Comama a la Colocnia Antioquía². La travesía evangelizadora (κακεῖ εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν) de Pablo y Bernabé continúa, Hch 14, 1-6, en Iconio, Listra, Derbe y los alrededores, donde las controversias y enfrentamientos entre “los judíos y los griegos” (Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων) se hacen patentes. En Hch 14, 14 el nombre de Bernabé comparece en primer lugar, como al inicio del viaje misionero antes del cambio onomástico Saulo-Pablo, y ambos son denominados οἱ ἀπόστολοι, cuando los tomaron por dioses griegos y la “multitud en licaónico gritó: los dioses descendieron hasta nosotros en forma humana”. Curioso detalle, pero que tendrá un eco en la iconografía: Bernabé tomado por Zeus, padre de los dioses, y Pablo como Hermes (Mercurio), era quien “llevaba la palabra” (Hch 14, 11-18)³.

La misión termina y emprenden el regreso desde Pérgamo hasta Antioquía sobre el Oronte, donde después de haber testimoniado “a los discípulos” todo lo que “Dios había hecho con ellos y cómo había abierto a los paganos la puerta de la fe”, permanecieron un “tiempo no breve” (Hch 14, 19-28).

Durante el viaje, la comunidad de Antioquía había recibido la visita de algunos ‘judaizantes’ (que tronaban que para ser salvo había que circuncidarse y cumplir la Ley de Moisés) que ocasionó “agitación y una viva discusión” con “Pablo y Bernabé”, decidieron que “subieran a Jerusalén” para discutir la cuestión con “los apóstoles y los ancianos”: Hch 15, 1-12.

¹ Una inscripción encontrada en el Tíber, en Roma en el año 1887. Confeccionada en época de Claudio, podría referirse a la primera etapa de la carrera de Sergio Pablo, antes de ser nombrado procónsul. En ella se da el nombre de “*L. Sergius Paulus... Claudius Caesar...*”: CIL 6, 31545, ILS 2, 5926. L. P. di Cesnola, *Cyprus: Its Ancient Cities, Tombs and Temples*, 1878, p. 424.

Otro epígrafe encontrado al norte de Chipre, Kitraia (Kythraia-Chytri) hace referencia a “Quintus Sergius”, la inscripción marmórea está fragmentada se conjetura que el nombre de *Paulus* completaría la misma. Señala que el personaje debe haber vivido en tiempos de Claudio, Gaio o Tiberio César. Hoy está presente en el *Metropolitan Museum* de New York, podría leerse en la línea 10: [Q]UINTUS SER[GIUS PAULUS]. IGRR 3, 935: *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes* 3, 935. John L. Myers translation, *Handbook of the Cesnola Collection of Antiquities from Cyprus* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1914), p. 319 (no. 1903) and p. 548 (no. 1903). Ver el estudio de D. A. Campbell, *Possible Inscriptional Attestation to Sergius Paul[us] (Acts 13, 6-12) and the Implication for Pauline Chronology*, en *Journal of Theological Studies* 56, 2005, pp. 1-29.

² F. H. French, *Roman Roads and Milestones of Asia Minor* Oxford, 1981, fasc. 2 (1988) p. 183.

³ M. Öhler, *Barnabas die historische Person*, pp. 353-360. Sobre la iconografía, aunque algo pobre ver la voz G. D. Gordini, S. Orienti, *Barnaba*, en *Bibliotheca sanctorum* II, col. 798-816.

La asamblea reunida, Pedro tomó la palabra y dirigió su discurso. Seguidamente “toda la asamblea hizo silencio y escuchaban a Bernabé y Pablo exponer todo lo que Dios había realizado signos y prodigios por medio de ellos entre los paganos” (Hch 15, 12). El discurso de Santiago en la línea contraria a la experiencia paulina-barnabita muestra las raíces judaicas y observantes de un grupo fuerte en la primera comunidad¹. La “*epístola apostólica*” (Hch 15, 23-29) es enviada a Antioquía por intermedio de Pablo y Bernabé y de otros escogidos para la ocasión: “Judas, apodado Barsabas, y Silas, hombres considerados entre los hermanos” (Hch 15, 22). El final del ciclo nos dice que “Pablo y Bernabé permanecieron en Antioquía”, donde “con muchos otros enseñaban y anunciaban la Palabra del Señor” (Hch 15, 35).

Al introducir las misiones de Pablo, ya sin Bernabé, Lucas (Hch 15, 36-40) introduce la separación de ambos en Antioquía, luego de un tiempo no particularmente largo (μετὰ δέ τινας ἡμέρας). Pablo le propone a Bernabé “visitar los hermanos” (ἐπιστρέψαντες δὴ ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς) a los que habían “anunciado la Palabra del Señor”. “Bernabé quería llevar también a Juan, llamado Marcos” (Βαρνάβας δὲ ἐβούλετο συμπαραλαβεῖν καὶ τὸν Ἰωάννην τὸν καλούμενον Μάρκον), a lo que Pablo se opuso puesto que los “había abandonado en Panfilia” y no había estado “con ellos en la obra” (Παῦλος δὲ ἤξιον, τὸν ἀποστάντα ἀπ’ αὐτῶν ἀπὸ Παμφυλίας καὶ μὴ συνελθόντα αὐτοῖς εἰς τὸ ἔργον μὴ συμπαραλαμβάνειν τοῦτον). Desconocemos los detalles, y la hagiografía -como veremos- tendrá oportunidad de rellenar estas lagunas. Entre Pablo y Bernabé surgió un *paroxismo*, ἐγένετο δὲ παροξυσμός, al punto tal que “se separaron, Bernabé tomó a Marcos con él y se embarcó a Chipre” (ὥστε ἀποχωρισθῆναι αὐτοὺς ἀπ’ ἀλλήλων, τὸν τε Βαρνάβαν παραλαβόντα τὸν Μάρκον ἐκπλεῦσαι εἰς Κύπρον). Pablo, por su lado, “escogió a Silas y partió”.

Bernabé ya no será mencionado en los *Hechos* canónicos y su rastro desaparece en torno al año 48 o 49 de nuestra era². Aunque Bernabé es recordado, o mencionado, por Pablo en sus *epístolas* (Ga 2, 1, 9, 13; 1Co 9, 6; Col 4, 10), el resto lo hará la hagiografía.

¹ G. Marconi, *Giacomo e il giudeo-cristianesimo nel I secolo*, en *Il giudeo-cristianesimo nel I e II sec. D. C.*, Atti del IX Convegno di studi neotestamentari. Napoli, 13-15 sept. 2001, ed. Dehoniane Bologna, pp. 45-73.

² M. Öhler, *Barnabas die historische Person*, pp. 450-454.

Chipre como provincia romana

Aunque las fuentes no son lo suficientemente explícitas Chipre forma parte de una provincia romana desde el siglo I a. C. con sede en Cilicia¹. Del 47 a. C hasta la muerte de Cleopatra la Isla estaba bajo la órbita de los Ptolomeos, y a partir del 22 a. C se encontró bajo el poder del Senado romano y era gobernada por un procónsul².

En el tiempo de los Ptolomeos la ciudad de Paphos tenía la preeminencia y luego del terremoto del 15 a. C. el mismo Augusto había enviado dinero para reconstruirla³ y le concedió el título de *Augusta*, título que aparece en las inscripciones⁴. En una fecha difícilmente determinable, durante el largo reino de Augusto, la Isla se convirtió en provincia. Quizá luego del terremoto, cuando fue reconstruida y se adoptó el calendario con los meses del año referidos al uso romano: particularmente a la *gens* Julia⁵.

Las localidades más importantes de Chipre eran: Paphos (primera capital y formada por una doble comunidad, la Vieja y la Nueva Paphos), Salamina (posteriormente Constancia), Amathus, Arsinoe, Chytri, Carpasia, Kerynia, Citium, Curium, Lapethus, Soli, Tamassos y Tremithus⁶.

¹ Estrabón, *Geografía* 14, 6, 6 testimoniaba que cuando los romanos la tomaron se convirtió en una provincia estratégica. G. Hill, *A History of Cyprus* I, pp. 226-229.

² Entre el 51-50 a. C., Cicerón había sido gobernador de Chipre. En el 47 a. C., Julio César y luego en el 36 a. C, Marco Antonio regalaron la isla a Cleopatra. Posteriormente fue reconquistada por Octavio (César Augusto). En el 22 a. C., Chipre se convirtió en una provincia senatorial, administrada por un procónsul que tenía un mandato de un año de duración.

Las listas con los nombres de procónsules y otros oficiales (*legatus* y *quaestores*) están incompletas, se puede ver el intento de reconstrucción de las mismas realizado por G. Hill, *A History*, pp. 254-255.

³ Dion Casio, *Historia romana* 23, 24, 7.

⁴ G. Hill, *A History*, p. 232. La *epigrafía* testimonia también el pasaje del emperador Tito en su viaje a Siria en 69 d. C., donde tuvo oportunidad de admirar los santuarios a Afrodita y Zeus erigidos en Pafos. Como también se han encontrado monedas de Sulpicio Severo con el templo de Pafos y una magnífica estatua de Septimio que puede admirarse en el Museo de Nicosia, lo cual muestra las estrechas relaciones entre el emperador y la isla.

⁵ Dicho calendario era usado en Pafos mientras que en Salamina continuaba en vigor el *calendario egipcio*. Como notaremos más adelante, Alejandro el Monje al hablar de la fecha en que ocurrieron las revelaciones y la *inventio Barnabae* hace referencia a los dos calendarios. Ver G. De Jerphanion, *Observations sur le calendrier de Salamine de Chypre à l'époque chrétienne*, en *L'Antiquité Classique* 1-2, 1932, Lovaina, pp. 9-24.

⁶ Ptolomeo en su *Geografía* nos informa que la isla estaba dividida en cuatro distritos: Salamina, Paphos, Amathus y Lapethus. Es curioso que en la época no se hiciera mención a Citium que era una importante ciudad. Aunque por otro lado, Estrabón tampoco hacía referencia a Kerynia que era mucho mayor que Arsinoe o Aphrodisium. De modo semejante, en las listas de Plinio no es señalada Lapethus, pero sí Epidaurum, de la cual casi nada se sabe (localidad mencionada por Lusignan, *Chorogr.* Fo. 17; y luego seguido por *Kyprianos*, p. 47).

Plinio, que escribió aproximadamente quince años después de la introducción del cristianismo en la isla, menciona los nombres de quince ciudades chipriotas. La importancia del dato de Plinio es grande, ya que la división eclesiástica posterior seguirá, en general, las líneas de la organización civil, como en otras latitudes del imperio. El elenco de Plinio, entonces, presenta las ciudades de: “Nea Paphos, Palaepaphos, Curias, Citium, Corineum, Salamis, Amathus, Lapethos, Solae, Tamasseus, Epidarum, Chytri, Arsinoë, Carpasium, Golgoe”¹.

Antes de la división del imperio en oriental y en occidental, realizada por Diocleciano y Maximiano en el 305, se aumentó el número de provincias que, en el 297 fueron reagrupadas en *diócesis*.

Con la reforma y reorganización de Diocleciano (y posteriormente de Constantino), la administración de la isla cambió: la provincia de Chipre estaba comprendida dentro de una de las doce grandes diócesis². La de *Oriens* gobernada originalmente por el *praefectus praetorio Orientis*, luego por el *vicarius Orientis*, y finalmente desde el 311 por el *comes Orientis*³.

Entre el 380 y 381 las provincias de Libia y de Egipto fueron separadas como diócesis de Egipto⁴. Chipre continúa en la esfera de la Diócesis de Oriente que incluye Arabia, Mesopotamia, Palestina, Fenicia, Siria, Cilicia e Isaura⁵. En cada provincia había un gobernador llamado *consularis*, *vir clarissimus* y era nombrado por el gobernador de la diócesis o por recomendación directa del Emperador.

Disponemos de diversas listas en las cuales se enumeran las ciudades, que eran además sedes episcopales⁶. Las diferencias entre ellas son marginales y se enumeran 14

¹ Plinio, *Historia naturalis* 5, 35, 130.

² Diocleciano, además, reorganizó el Imperio en cuatro *praefecturae*: Oriente, Galia, Italia, Iliria, que estaban subdivididas en doce *diócesis*. La prefectura del Oriente comprendía las diócesis de Egipto con Alejandría como; Oriente cuya capital era Antioquía, el Ponto y su sede Cesarea, Tracia con Filipópolis como capital, y Asia cuya capital era Éfeso.

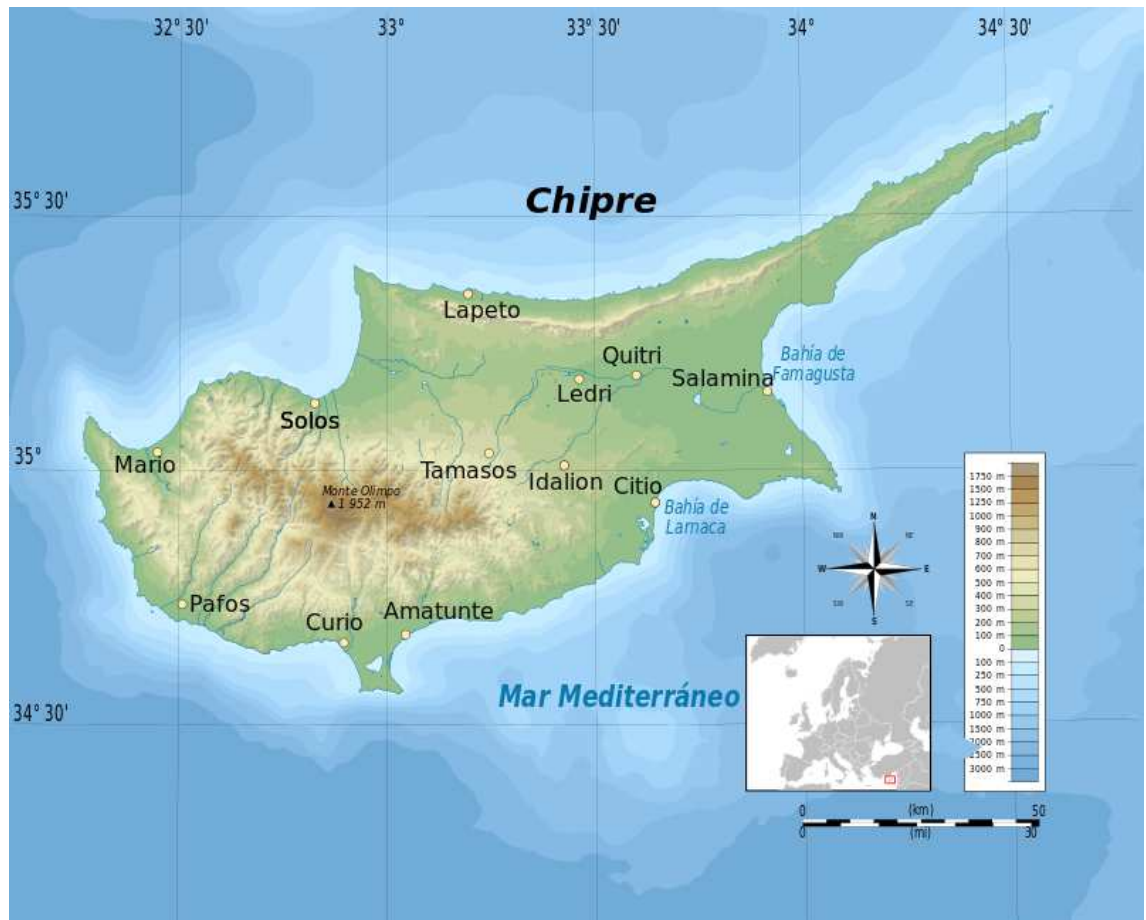
³ G. Hill, *A History of Cyprus* I, p. 230.

⁴ J. M. Carrié, *Séparation ou cumul? Pouvoir civil et autorité militaire dans les provinces d'Égypte de Gallien à la conquête arabe*, en *Antiquité tardive* 6, 1998, pp. 105-121, aquí p. 109.

⁵ Cfr. *Notitia dignitatum* c. 400.

⁶ ¿Qué tan grandes eran las ciudades? ¿Qué porcentaje vivía en ellas y cuán poblado estaba el interior, la campaña? No disponemos de ningún dato. A modo de ejemplo, puede ser emblemático ver que los historiadores en general se orientan con el total de la población de la isla antes de la invasión turca en el siglo XX. Así, David Metcalf (*Byzantine Cyprus*, p. 349) utiliza el censo de 1881 cuando la población chipriota era de 186. 173. Las principales ciudades eran Nicosia (11. 536), Limasol (6. 006), Larnaca (7. 833), Famagusta (2. 364), Paphos y Ktima (2. 204), Kirenia (1. 192). Había solo dos pequeñas aldeas Morphou y Lapethos con una población de 2.000. Pero, ¿cómo completar el vacío ocasionado por un salto

o 15¹. Un testimonio interesante nos viene de Hierócles el Gramático, activo en el año 500, en su *Synekdemos*, que es una especie de *guía para el viajero*, nos ofrece una lista idéntica en cuanto al número, pero no en cuanto a los nombres de las ciudades: Constantia, Tamasos, Kition, Amathusia, Koren, Paphos, Arsenoë, Soli, Lapithos, Kirboea, Kythri, Karpasia, Kyrenia, Trimithus, Levkosia².



(del Atlas de A. Di Berardino)

Todas ciudades costeras excepto Tamasos y Chytroi (Kythraia) al sur de Kyrenia. Kirboia es un nombre problemático. La lista tiene principalmente un orden

de tantos siglos? ¿Cómo dar una palabra luego de tantos avatares, tantas oleadas poblacionales, tantas dominaciones autóctonas? Cfr. J. Hackett, *A History*, p. 241; G. Hill, *A History*, pp. 261-263.

¹ Este tipo de listas en general eran confeccionadas según un orden de importancia, según el “rango” de las ciudades. Al final de las listas, las ciudades evocadas serían no más que pequeños aglomerados (aunque en la historia hay ejemplos de ciudades que han sido importantísimas y con el paso de los siglos han decaído y hoy no son más que pequeñas aldeas).

² PG 113, 151. Esta lista de Hierokles sirvió de base a la realizada por el emperador Constantino Porphyrogenetos (911-959) en *De Themibus Orientis*, lib. I, c. 16 (PG 113, 104-105). Ver J. Hackett, *A History*, p. 242. Le Quien (*Oriens Christianus*) presentaba una lista de 16 sedes con Ceraunia y Theodosiana (Kourion-Limassol).

geográfico. Tamasos en segundo lugar puede pensarse que por el prestigioso templo de san Heráclides. La evidencia arqueológica de Tamasos de periodo bizantino es desafortunadamente mínima¹. Igualmente Trimitonte, la ciudad no sería muy importante, pero el santuario del santo local le daba el realce necesario. Leucosia está al final de la lista, ¿quizá añadida después? La lista de Georges de Chipre sigue la lista de Hierocles salvo para Kirboia y Leucosía.

La lista de *Notitia episcopatum* de 13 sedes episcopales no parece seguir un orden de preeminencia: Constancia, Kition, Amathus, Kourion, Paphos, Arsinoe, Soli, Lapithos, Kyrenia, Tamassos, Kythri, Trimithus, Karpasia. Luego de la mención de Constancia el orden es claramente geográfico según el “contorno” de la isla. Es el orden que sigue Constantino Porphyrogenitus (913-959) excepto para Kyrenia y Kourion que están cambiados y Kernia y Nemesos que son agregadas². No tenemos ninguna información sobre las fuentes que ha utilizado Constantino para elaborar la lista. Entonces tenemos: Constancia, Kition, Amathus, Kyrenia, Paphos, Arsinoe, Soli, Lapithos, Kernia (=Leucosia), Kythaeria, Tamassos, Kourion, Nemesos, Tremithus, Karpasion.

Kyprianos llegaba a enumerar una serie de más de 30 sedes episcopales³, de las cuales reconocía no tener certeza, o que incluso podría tratarse no de sedes propiamente dichas, sino de *corepiscopos* encargados de supervisar algunas iglesias del interior⁴. Las mismas estarían contenidas en un *Nomocánon* con el número de las sedes en las cuales la isla estaría dividida⁵. En este sentido es iluminador recordar el testimonio del

¹ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 348.

² Podría suponerse, es la hipótesis de Metcalf, que un copista haya cambiado Thermia por Kermia, ya que Thermia es el nombre de una aldea a escasos 3 km de Kyrenia. Es importante notar la existencia de Nicosia en el sitio de la antigua Ledra antes de la reconquista bizantina del 965. D. Metcalf (*Byzantine Cyprus*, p. 353): “it is an intriguing but vain exercise to set the Cypriot signatures to the earlier church councils alongside the dates which archaeologists have suggested for the earliest surviving church buildings”.

³ Kyprianos p. 99: (...) μάλιστα ἐν μέσῳ τοσούτου λαοῦ, τοῦ περισσοτέρου εἰδωλολάτρου, καὶ πρὸς τοῦτοις τῶν Ἐπαρχίων αὐτῶν τὰ ὀνόματα, ἅπερ ἐν οὐδενὶ τῶν ἱστορικῶν πάποτε σημειωθέντα εὔρομεν. Ὅθεν μᾶλλον κρίνομεν τοὺς περισσοτέρους τῶν 14 Ἀρχιερέων, οἷον τινὰς χωρεπισκόπους, καὶ προεστῶτας Ἐκκλησιῶν τριῶν, ἢ τεσσάρων χωρίων καθ’ ἕνα· κρινέτω δὲ ἀναγινώσκων ὡς βούλεται.

⁴ K. Hadjipsaltis (ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΙΣ ΚΑΙ ΕΠΙΣΚΟΠΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΥΠΡΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΣΧΕΤΙΚΟ ΚΕΙΜΕΝΟ ΤΡΙΩΝ ΚΩΔΙΚΩΝ, en *Kypriakai Spoudai*, 1950, pp. 31-37) discute la extraña y oscura información dada por el historiador Kyprianos sobre la lista de 31 obispos en Chipre antes de la llegada de los Lusignans. Hadjipsaltis compara los tres códices de donde proviene la noticia poco verosímil para inferir que los nombres de los obispos están bastante desfigurados nombrando zonas montañosas de la isla como sedes, cosa prácticamente imposible y la noticia, por tanto, se debe a un error de copistas en torno al siglo XIII, que se retransmitió en las copias sucesivas.

⁵ El origen del *Nomocánon*, compilación de cánones de la iglesia bizantina, es difícilmente delimitable. Ya que las compilaciones comienzan en época justiniana con Juan Escolástico (siglo VI) y se van

historiador Sozómoeno sobre la función de los *corepíscopos*: “Ἐν ἄλλοις δὲ ἔθνεσιν ἔστιν ὅπη καὶ ἐν κώμαις ἐπίσκοποι ἱεροῦνται, ὡς παρὰ Ἀραβίοις καὶ Κυπρίοις ἔγνων, καὶ παρὰ τοῖς ἐν Φρυγίαις Ναυατινοῖς καὶ Μοντανισταῖς”¹.

Más tarde, con la reforma y reorganización provincial de Justiniano en el 535 la isla se convirtió en parte de la *quaestura exercitus*, establecida en Caria y las Islas del Egeo. El gobernador de Chipre hasta el 649 era entonces un *hypatikos* o *consularis*. Era escogido por el gobierno de Constantinopla y concentraba en sus manos todo el poder².

Las minas chipriotas y las persecuciones

Los yacimientos cupríferos de Chipre, de los cuales la isla heredó el nombre, se explotaban desde tiempos inmemoriales. Hay registros de que en el siglo XIV a. C., ya había intercambio comercial entre la isla y Egipto en tiempos de Amenofis. Pero la producción metalúrgica se remonta a épocas prehistóricas, ya que el cobre era muy requerido para forjar diversos utensilios para la vida cotidiana, la agricultura y para las armas de guerra³.

Las minas pertenecían a los reyes chipriotas y a sus sucesores los Ptolomeos, naturalmente entraron bajo la jurisdicción del Imperio Romano, estaban bajo el control del gobernador. Augusto en el 12 a. C. permitió a Herodes el Grande tomar la mitad de la producción de las minas de cobre en Soloi por un pago de 300 talentos⁴.

Galeno de Pérgamo visitó a mediados del siglo II de nuestra era una mina ubicada a 30 estadios (5, 5 km) de Soloi que estaba a cargo del *epitropos* del

coleccionando cánones y diversas informaciones hasta el siglo XI. Así lo testimonia Kyprianos, p. 391: “Μητροπόλεις. Ὁ Κωνσταντίας, Ὁ Πάφου, Ὁ Κιτιαίων, Ὁ Ἀμαθοῦντος, Ὁ Κυρηνίας, Ὁ Κουρίου. Ἐπισκοπαί. Ὁ Τριμυθοῦντος, Ὁ Κυθρῶν, Ὁ Φωτολαμποῦς, ἡ Λευκοσίας, Ὁ Καρπασέων, Ὁ Νεαπόλεως Νεμεσοῦ, Ὁ Λαμπύσης, Ὁ Σάρων, Ὁ Δοράς, Ὁ Σολέας, Ὁ Σάλδων, Ὁ Ἀνακωμίας, Ὁ Γαβῶν, Ὁ Βανόθης, Ὁ Βατανέων, Ὁ Θερακομίας, Ὁ Ἀρσενόης, Ὁ Μαχμερῶν, Ὁ Πυργοκρατῶν, Ὁ Πετνής, Ὁ Ἀριάχων, Ὁ Ταμάσων, Ὁ Χοιροκοίτων, Ὁ Στάνων, Ὁ Κορεάθας, Ὁ Βιλβανοῦς”.

Sobre el origen del *Nomocánon* ver la síntesis de M-H. Congourdeau, B. Martin-Hisard, *Le Monde byzantin II*, pp. 106-107.

¹ Sozómoeno, *HE* 7, 19.

² Se puede consultar para más detalles J. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, p. 210.

³ En la primera mitad del siglo pasado C. F. A. Schaeffer (*Missions en Chypre 1932-1935*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1936, pp. 94-101) había estudiado la composición química de los objetos de cobre encontrados en diversas excavaciones y los compara con otros de diversas proveniencias. Con esto muestra la composición química, la técnica utilizada en el proceso de fundición, y los minerales locales que empleaban los metalúrgicos chipriotas.

⁴ Flavio Josefo, *Ant. Iud.*, 16, 4, 5. Cfr. G. Hill, *A History*, p. 238.

Emperador. Este oficial imperial lo autorizó a visitar el lugar y a tomar muestras de especímenes¹.

Estas sucintas informaciones quieren situar la breve alusión del historiador Eusebio en relación a las persecuciones contra los cristianos de Palestina. El cual nos informa que entre los mineros que trabajaban en las minas durante el siglo IV, había un grupo de cristianos que durante la persecución del 310 había sido castigado *ad minas*. Entre ellos se contaría san Espiridón de Trimithunte condenado a las minas, quizá bajo Galerio (305-311)², o Maximino Daia (310-313)³.

El hecho podría situarse en torno a la última de las persecuciones contra el cristianismo. Eusebio nos ofrece una vívida narración casi al final de la persecución:

La septième année de la lutte dirigée contra nous s'achevait, et doucement, en quelque sorte, nos affaires prenaient une allure simple et tranquille en allant vers la huitième année. Aux mines de cuivre de Palestine, était rassemblée une foule nombreuse de confesseurs qui jouissaient d'une grande liberté, à ce point qu'ils bâtissaient eux-mêmes des édifices destinés à servir d'églises. Le gouverneur de la province, cruel et méchant et tel que le prouvent les cruautés accomplies par lui contre les martyres, y séjourna et, ayant appris la conduite de ceux qui y vivaient, il la fit connaître à l'empereur, comme il lui sembla bon, dans un rapport calomnieux. Etant arrivé ensuite, le préposé aux mines, agissant sur un ordre impérial, divisa la multitude des confesseurs, et assigna comme résidence aux uns Chypre, à d'autres le Liban; il en dispersa en d'autres régions de la Palestine, et il ordonna que tous fussent accablés de travaux divers⁴.

Este testimonio es indirecto, ya que Eusebio no habla de la persecución de los cristianos en la isla de Chipre, pero sin embargo, nos ofrece un interesante y verosímil indicio: cristianos que trabajaban en las minas de cobre de Phouon, en la región meridional de Palestina son exiliados a Chipre. En la *damnatio ad metallia* nuestra Isla

¹ Galeno, *De antidotis*, 14.

² Según la noticia del *Martiologium Romanum*, 19 Kal. Jan. Cfr. G. Hill, *A History*, p. 248.

³ No podemos saber a ciencia cierta si la misma no deba colocarse bajo Maximino Daia (+ 313). Sobre la 'gran persecución en Egipto' ver: E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, *The Journal of Juristic Papyrology* XXV, Varsovia, 2015, pp. 76-92; sobre el número de víctimas: pp. 92-95.

⁴ Eusebius, *Mart. Palest.*, 13, 1-2, SCh 55, pp. 170-171.

debería ser uno de los lugares recurrentes, ya que la explotación cuprífera se remontaba a épocas remotas¹.

Eusebio seguidamente describe el valeroso ejemplo de algunos confesores, las ferocidades y torturas que sufrieron y concluye la obra con una especie de recapitulación sobre el fin de las persecuciones en la región oriental del imperio². Lamentablemente, no sabemos hasta cuándo las minas chipriotas estuvieron en funcionamiento, pero parece que hasta el V o VI siglo estaban en actividad³.

El levantamiento de Kalokairos

Sabemos que un cierto Kalokairos (+334), *magister pecoris camelorum* en Chipre, en el año 333 o 334 se levantó contra Constantino proclamándose emperador. La insurrección, que no representaría ninguna amenaza real, fue reprimida; Kalokairos fue conducido a los tribunales de Tarso y ejecutado⁴.

A esa brevísima información puede añadirse otra de *índole legendaria*, que involucra la figura de Kalokairos (Callocero) y el “Monasterio de los Gatos”. Desgraciadamente toda evidencia sobre la fundación de este monasterio se ha perdido⁵.

¹ Ver el elenco de víctimas de la persecución en Egipto, según Eusebio (*HE* y *Mart. Palest.*), confeccionada por E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, The Journal of Juristic Papyrology XXV, Varsovia, 2015, p. 98.

² Eusebius, *Mart. Palest.*, 13, 1-2, SCh 55, pp. 172-173: “tels furent donc les martyres qui eurent lieu en Palestine au cours de huit années entières et telle fut la persécution dirigée contre nous. Elle avait commencé par la destruction des églises ; elle progressa et grandit par les mesures violentes des autorités, selon les temps. Alors les combats de toute sorte et de toute forme des athètes de la religion produisirent une multitude innombrable de martyres en toute province dans les pays qui s’étendent depuis la Libye à travers toute l’Égypte, la Syrie, l’Orient et les régions d’alentour, jusqu’à l’Illyricum”.

³ Cfr. G. Hill, *A History of Cyprus* I, p. 239. C. Morriison, *Le Monde byzantin* I, p. 195.

⁴ Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus* 41, 11. Ver A. H. M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris, *Calocaerus*, en *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 1, 1971, p. 177.

Esta sucinta información también presente, sin variantes, en: Jerónimo, *Chrono.* 233 (AD 334). Aunque es Teófanos quien da el nombre de “Dalmatius”. Flavius Julius Dalmatius, hijo de un medio hermano de Constantino Flavius Dalmatius, fue Cesar el 18 de septiembre del año 335.

Dato presentado por Teófanos en su *crónica*. Transcribimos la traducción de C. Mango, R. Scott: *The Chronicle*, p. 49: “[AM 5825, AD 332/3] Constantine, 29th year; Sabores, 31st year; Julius, 3rd year; Alexander, 14th year; Makarios, 19th year; Athanasios, 4th year; Eulalios, bishop of Antioche [3 years], 1st year. In this year Dalmatius was proclaimed Caesar. Kalolairos, the usurper on the island of Cyprus, did not resist the Roman attack. After being defeated, along with those responsible, he was executed by the Caesar Dalmatius at Tarsus in Cilicia by being burned alive. In the same year Arius was recalled from exile following a feigned repentance and sent to Alexandria. He was not accepted by Athanasios”.

⁵ Sathas (*Vies des Saints Allemands de l’Église de Chypre*, p. 4) testimoniaba que « il est très probable que le couvent élevé autrefois sur le promontoire Curion, le cap aux Chats des modernes, est le premier établissement de moines qui s’éleva dans l’Orient grec ».

Lusignan (p. 8) narra que durante la sequía, que precedió la visita de santa Helena, serpientes venenosas se expandieron de forma alarmante. La región más afectada por los ofidios fue el *Cabo Kurias*, conocido desde entonces como el *cabó de los gatos*

Fù chiamato questo capo delle Gatte, perche nelli tempi che erano venuti da Costantinopoli li Duchi, come governatori, mandati dalli Imperatori, et massime il primo al tempo del Magno Costantino, essendo stata l'Isola 30 anni, Che v'era piovuto, quase era dishabitata: onde multiplicorno li serpenti, quali in Greco si adimandano Cuffi (...). Ma li serpenti Cuffi si ritrovano per l'isola et spesso, et in quelli tempi erano già generati assai, onde volendo il Duca Callocero estermarli, perche abondavano assai in questo capo per essere un boschetto, messe più di mille gatti in Nicolò detto in greco de' Acrotiri. Il Duca havendovi posti li gatti (...) il resto del tempo (i gatti) andavano alla caccia de' serpenti, et cosi gli hanno stirpati quasi tutti, però quel Monasterio anchora tiene una vintina de' gatti, et per questo quel capo fù admandato il capo delle gatte¹.

Terremotos y la hambruna del siglo IV

Entre los fenómenos y catástrofes naturales más difícilmente asimilables se encuentran los terremotos. A lo largo de la historia se dieron diversas interpretaciones a estas calamidades: desde la mitología a la ciencia antigua y moderna, de las lecturas apocalípticas bíblicas a las oraciones litúrgicas².

Además del terremoto del año 15 (o 17) de nuestra era, Chipre fue golpeada por otros sismos de los cuales no se puede precisar con exactitud la fecha y la zona afectada³. Pero en el 332 y en el 342 dos enormes temblores devastaron Paphos, Salamina y otras ciudades⁴.

¹ Lusignan, p. 8 (a)

² BHG 1700z-1701. Ver el estudio de G. Dagron, *Quand la terre tremble...*, en *Idées byzantines*, vol. 1, Bilans de recherche 8/I, Paris, 2012, pp. 3-22.

³ G. Hill, *A History of Cyprus* I, p. 245.

⁴ Teófanos (PG 108, 117) testimoniaba la destrucción y colapso de Salamina causando un gran número de muertos, en el mismo año que Antioquía sufría la hambruna (331/332). Cfr. *The Chronicle of Theophanes Confessor*, ed. C. Mango, p. 48. Otro “fuerte terremoto” en el año 341/342 “hizo que gran parte de la ciudad de Salamina colapsara”. Quizá esta información de Teófanos sea un doble de lo ya dicho para el año 331/332. Cfr. V. Grumel, *La Chronologie*, p. 477; *The Chronicle of Theophanes Confessor*, ed. C. Mango, p. 61.

Posteriormente, la ciudad de Antioquia se vio sacudida por diversos temblores a lo largo de los siglos V y VI (registrados los años 458, 525, 526, 528, 532, 553, 557, 561) lo que también determinó a un cambio de nombre: *Theopolis*. Cfr. V. Grumel, *La Chronologie*, p. 477; G. Uggeri, *Da Antiochia a Theopolis: La*

El emperador liberó del pago de los impuestos por cuatro años y la ciudad de Salamina fue reconstruida¹. La antigua Pafos no fue reconstruida totalmente, Jerónimo dice que san Hilarión fue a Pafos, ciudad “sacudida frecuentemente por los terremotos”, y que entonces mostraba “por el vestigio de sus ruinas lo que ella había sido”².

Un autor de gran relieve en el Medioevo bizantino chipriota es Neófito el Recluso quien, tomando el texto celebrado en el *Synaxarium*, hizo una antología de los terremotos que asolaron no solo Chipre sino también otros lugares del Imperio: *Oratio de terrae motibus*³. En los sinaxarios griegos hay conmemoraciones litúrgicas en los oficios para los terremotos; el principal aniversario es el 26 de octubre.

Neófito realiza, pues, una lectura moral de los acontecimientos y su documentación reposa sobre la información dada por los sinaxarios constantinopolitanos, pero es extraño -como nota el bolandista H. Delehaye- que lo haga solo para las conmemoraciones del primer semestre, del 25 de septiembre hasta el 26 de enero (no menciona los temblores del 16 de marzo y del 16 de agosto)⁴. Aunque

trasformazione giustiniana di una metropoli, en *La Teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013)*, Studia Ephemerides Augustinianum 140, Roma, 2014, pp. 867-877. La cronología de los registros de los temblores fue reestudiada por B. Croke, *Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration*, en *Byzantion* 51, 1981, Bruxelles, pp. 122-147.

Las *novellae* 77 (año 535 o 538) y 141 (año 559) de Justiniano interpretan los terremotos como una punición por los pecados (especialmente “pecados de carne”) de algunos. Ver : G. Dagron, *Quand la terre tremble...*, en *Idées byzantines*, vol. 1, Bilans de recherche 8/I, Paris, 2012, p. 8.

¹ No podemos saber cuál era el grado de devastación sufrido. Malalas (XII, pp. 313, 363-364, Bonn) coloca el desastre “causado por una ola gigante” y la reconstrucción de la ciudad de Salamina-Constancia durante el reino de Constancio Cloro, cuando debería haber dicho Constancio II (337-361). Para los terremotos especialmente en Constantinopla ver Malalas, (XII, pp. 420, 443)

² Jerónimo, *Vita Hilarionis* 30, 2, (SCh 508, p. 290): *Ingressus ergo Paphum, urbem Cypri, nobilem carminibus poetarum, quae frequenter terrae motu lapsa nunc ruinarum tantum vestigiis, quid olim fuerit, ostendit.*

³ Neófito describe los terremotos en época de Teodosio y Proclo, luego pasa a León Isáurico, posteriormente a León Magno y hace una lectura de la historia como en tiempos de Sodoma. A continuación, se ocupa de un terremoto durante el reinado de un Basilio I (durante el reinado de Basilio la iglesia sufrió varias catástrofes, un incendio en el 859, un sismo datado el 8 de enero del 869 que provocó la caída de la cúpula). Más tarde el 25 de octubre del año 989, otro terremoto de gran magnitud volvió a destruir la cúpula de la iglesia y Basilio II encargó al arquitecto armenio Trdat la reconstrucción de la misma. Luego de estas informaciones Neófito vuelve atrás en el tiempo hasta Diocleciano y Maximiano, y nuevamente a Teodosio para terminar su *oratio* con los recuerdos de temblores al momento de su ingreso en la vida monástica. Cfr. H. Delehaye, *Les Saints de Chypre*, pp. 207-212; 288-289.

Cuando Neófito hablaba de León Magno, en verdad cometía un error histórico, ya que la *novella* de la cual él habla (*Oratio de terrae motibus*, ed. H. Delehaye, *Saints de Chypre*, pp. 207-212) es del año 472. Nuevamente se encuentra el nexo entre la calamidad y el flagelo, como en tiempos de “Sodoma y Gomorra” por los pecados carnales.

⁴ En el folio 133 narra un terremoto reciente acaecido en la isla de Chipre cuando hizo su entrada en reclusión probablemente datado en el 1160, y luego nos anuncia sobre el terremoto de Antioquía del 1170, cuando murieron una gran cantidad de fieles y el mismo patriarca al desplomarse la catedral. En las márgenes del folio 133 se encuentran anotaciones a otros sismos posteriores: 11 de junio de 1524; otro en

bien puede ofrecernos valiosas informaciones sobre diversos aspectos de la historia, la liturgia, la teología de la historia. La *oratio de terrae motibus* no trata directamente de Chipre, sino que el *Recluso* hace una demostración retórica en un marco litúrgico de una conmemoración común en la cultura bizantina¹.

Teófanos, como tendremos ocasión de volver a notar, colocó la composición del himno del *Trisagio* en el año 5930 del mundo, 29 de Teodosio II, es decir, en el 437 de nuestra era, con un terremoto que habría asolado a Constantinopla poco después de la recepción de las reliquias del Crisóstomo².

Y como “desgracia llama a desgracia”, el flagelo de los terremotos venía acompañado de hambrunas y pestes. Tenemos algunas breves informaciones sobre Chipre y la zona circundante.

Teófanos en su *Chronographia*, notó que en el 324 una terrible carestía invadió el Oriente, especialmente en las regiones de Antioquía y Chipre (ἐπὶ τῆς χώρας Ἀντιοχείων καὶ τῆς Κύπρου): se produjeron saqueos y las ciudades se vieron despobladas hasta que intervino μέγας Κωσταντῖνος y repartió alimento a viudas, huérfanos, peregrinos, pobres y clérigos (χήραις καὶ ὀρφανοῖς καὶ ξενοδοχείοις πένησι τε καὶ τοῖς κληρικοῖς) para gran alegría de los presentes (πόλιν ἐχαρίσατο)³.

Teófanos, además, hablaba de “la ciudad de Salamina de Chipre” (ἐν Κύπρῳ Σαλαμίνη πόλις) y los que por el sismo aquel año (ἔτει σεισμοῦ) ahí perdieron la vida al ser destruida totalmente (καὶ ἰκανὴν πληθὺν διεφθειρεν).

la misma época, y un tercero plausiblemente a datar en 1350. Cfr. H. Delehay, *Les Saints de Chypre*, pp. 288-289.

Un estudio sobre los terremotos conmemorados el 25 de septiembre y el 26 de enero, ambos durante el siglo V, ver B. Croke, *Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration*, en *Byzantion* 51, 1981, Bruxelles, pp. 122-147.

¹ A estas temáticas se puede agregar otro texto del Recluso: *Sur les malheurs du pays de Chypre* (ed. princeps, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. 2, Paris, 1681, pp. 457-462 = PG 135, 495-502); texto que ha tenido muchas ediciones y publicaciones, es sobre la III Cruzada interpretada como castigo divino por los “pecados de los ortodoxos”.

² Ver más detalles: B. Croke, *Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration*, en *Byzantion* 51, 1981, Bruxelles, pp. 129-131.

³ Teófanos, *Chronographia*, PG 108, 117: τούτῳ τῷ ἔτει μελλούσης ἐβδόμης ἰνδικτιῶνος ἐπιλαμβάνεσθαι λιμὸς ἐγένετο ἐν τῇ Ανατολῇ ἐπικρατήσας σφοδρότερον, ὥστε κώμας κατὰ τὸ αὐτὸ ἐν ὄλῳ πολλῶ συναγομένας ἐπὶ τῆς χώρας Ἀντιοχείων καὶ τῆς Κύπρου ἐπέρχεσθαι κατ’ ἀλλήλων, καὶ ἀρπάζειν μὲν ὡς ἐν νυκτὶ ταῖς ἐφόδοις, ἔσχατον δὲ ἐν ἡμέρᾳ ἐπεισιέναι εἰς τοὺς σιτοβολῶνας καὶ ἐν ταῖς ἀποθήκαις, καὶ πάντα πραιδεύοντας ἀρπάζειν, καὶ ἀναχωρεῖν, γενέσθαι δὲ μέγας Κωσταντῖνος σιτομέτριον ταῖς ἐκκλησίαις κατὰ πόλιν ἐχαρίσατο εἰς διατροφὴν διηνεκῶς χήραις καὶ ὀρφανοῖς καὶ ξενοδοχείοις πένησι τε καὶ τοῖς κληρικοῖς. Ἡ δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησία ἐλάμβανεν σίτου μοδίους λς’. Τῷ δ’ αὐτῷ ἔτει σεισμοῦ λαβροτάτου γενομένου ἐν Κύπρῳ Σαλαμίνη πόλις κατέπεσεν, καὶ ἰκανὴν πληθὺν διέφθειρεν. Para G. Hill (*A History*, p. 246) “the report of grain-riots in Cyprus rests on a doubtful reading”.

Entre los estudiosos hay una incertidumbre, no resoluble por otro lado, sobre la lectura correcta del manuscrito de Teófanos, si se trata de: τῆς Κύπρου, o la otra lectura posible τῆς Κύρου. Georg Hill notaba que la lectura de *Cirro*, aunque sea la *lectio probabilior*, es más ruda ya que en griego se esperaría Κυρηστῶν y no Κύρου¹. Desde el punto de vista *geográfico* es más fácil pensar que sea Cirro y no Chipre la ciudad socorrida por el “favor imperial”, por la cercanía de *Cyrrhus* con Antioquía, pero lo que llama la atención en la variante o corrupción del texto es que, si tal contaminación existe, ésta debió de existir desde antiguo ya que otros historiadores -como Kedrenos- dan la noticia de Chipre y no conocen la versión de Cirro.

Asimismo, la carestía del año 324 que azota la parte oriental del Imperio también es objeto de la consideración del historiador medieval Georgius Kedrenus que retoma lo dicho por su predecesor Teófanos. Kedrenus nos informa sobre las catástrofes de aquellos años y agrega algún detalle: la “gran hambruna” no solo afectó la isla de Chipre, sino también Anatolia y Antioquía y habría tenido una duración de 36 años (ττ κη' ἔτει λιμὸς μέγας ἐγένετο ἐν ττ Ἀνατολῇ). El flagelo provocó un despoblamiento en la isla y causó revueltas y miseria².

En la misma Antioquía el precio del trigo había aumentado a 400 denarios el *modius*. Constantino para aliviar la situación hizo que el trigo fuese distribuido gratuitamente en las iglesias. Kedrenos registra que los habitantes de Antioquía recibieron de parte del Emperador (ahora llamado: ὁ βασιλεὺς) treinta y seis mil *modii* de trigo (Ἡ δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησία ἐλάμβανε σίτου μοδίους λς'). Especialmente golpeada fue Salamina, donde muchos perdieron la vida³. La sequía, con la consecuente

¹ G. Hill, *A History*, p. 246. En la edición con traducción inglesa de C. Mango y R. Scott (*The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 47) los bizantinistas optan por la lectura de *Kyros*.

² Hay una referencia de los *Oráculos Sibílicos* V, 450-453 donde Salamina y Pafos son mencionadas como víctimas de una plaga de langostas. La fecha de composición del libro es situada en torno al reino de Adriano, y otros en tiempos de Cómodo. Pero como nota G. Hill (*A History of Cyprus*, nota al pie p. 245) estas profecías con las de Tiro y Fenicia deben tomarse como de oráculos anteriores.

³ Georgius Kedrenus, *Historiarum Compendium*, 519, 10-12 (PG 121, 565): Ττ κη' ἔτει λιμὸς μέγας ἐγένετο ἐν ττ Ἀνατολῇ· ὁ δὲ βασιλεὺς σίτον πολλὸν ἀποστείλας τοῦτον ἠμβλυνε. Μόνῃ δὲ ἡ Ἀντιόχεια λς χιλιάδας σίτου κατ' ἔτος ἐλάμβανε, Σεισμοῦ δὲ ἐν Κύπρῳ γενομένου Σαλαμῖν ἢ πόλις κατέπεσε καὶ ἰκανὸν πλῆθος διέφθειρε. Τῷ κθ' ἔτει Δαλμάτιος Καῖσαρ ἀνηγορεύθη. Καλόκαιρος δὲ ἐν Κύπρῳ τυραννήσας ἐν Ταρσοῦ τῆς Κιλικίας ὑπὸ Δαλματίου ζῶν κατακαίεται.

hambruna que asoló la región, hizo que la Isla sufriera un notable descenso demográfico¹.

Población de Chipre

A lo largo de estas páginas, una y otra vez, insistimos en el carácter multicultural de la isla de Chipre por ser una tierra de encuentros, y al mismo tiempo depositaria de una cultura helenófono que paulatinamente se “bizantiniza”. Hacemos referencia en nuestra presentación a movimientos poblacionales que tocan de un modo más o menos directo a Chipre, ¿pero con cuántos habitantes contaba la isla en los primeros siglos del cristianismo?²

No es posible dar una respuesta. Chipre no es la excepción, ya que la misma incertidumbre podría aplicarse a la totalidad del Imperio³. La documentación a lo sumo permite describir tendencias en la evolución demográfica, sin que pueda medirse con exactitud⁴.

¹ La hagiografía quiere que en el año 327 santa Helena visitó la isla en su regreso de Jerusalén camino a Constantinopla portando las cruces de los ladrones y con el pie de la “verdadera Cruz” y se encontró con una situación de miseria y carestía en la isla, hecho que conmovió la magnanimidad de la madre del Emperador que habría construido iglesias (Stravrivouni, Takhni) y ayudado a la reconstrucción de ciudades. La temática es sumamente interesante, aunque no podremos ocuparnos ahora de ella. Ver: J. Hackett, *A History*, pp. 9-10; G. Hill, *A History*, p. 249.

² Gl. Downey, *The Size of the population of Antioch*, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89, 1958, pp. 84-91; T. Papacostas, *The Economy of late Antique Cyprus, en Economy and Exchange in the East Mediterranean during late Antiquity*, Oxford 29th May 1999, S. Kingsley; M. Decker (ed.); Oxford, 2001, pp. 107-128. También C. Morrisson, *Le Monde byzantin I*, pp. 193 ss.; J. Lefort, *Le Monde byzantin II*, p. 214.

Y. Ioannou, F. Métral, M. Yon (ed.), *Chypre et la Méditerranée Orientale*, en *Actes du Colloque tenu à Lyon 1997*, Université Lumière-Lyon 2, Université de Chypre, *Travaux de la Maison de l'Orient Méditerranéen* 31. Comunicaciones sobre las migraciones, las minorías, la lengua y la literatura, la formación de la cultura chipriota moderna-contemporánea en torno a la situación actual de la isla.

En una perspectiva más sociológica y teniendo en cuenta las minorías en la actualidad: G. Grivaud, *Les minorités orientales à Chypre (époque médiévale et moderne)*, en *Travaux de la Maison de l'Orient Méditerranéen* 31, 1997, pp. 44-70.

³ Remitimos a P. Charanis, *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century*, en *DOP* 13, 1959, pp. 23-44; *Ibid*, *The Transfer of Population as a Policy in the Byzantine Empire*, en *Comparative Studies in Society and History* 3, 1960-1961, pp. 140-154.

⁴ El historiador Malalas (201. 12-16, Bonn) decía que en el siglo III a. C la población ascendía a 5 mil hombres (seguramente sin incluir mujeres y niños, y solo contando ciudadanos libres una estimación oscila entre 10 y 25 mil personas) Probablemente en tiempos de Estrabón la población antioquena ascendía a 300 mil habitantes; el *Crisóstomo* en una homilía sobre “san Ignacio de Antioquía” (PG 50, 591) decía que en época del mártir la población de la *dêmos* ascendía a 200 mil personas (no se sabe qué entendía por *dêmos* si toda la población con mujeres, niños, esclavos, extranjeros, o bien solo los libres...) y en otro pasaje (PG 58, 762) hablaba de 100 mil cristianos ortodoxos. Libanio decía, en el s.

A mediados del siglo IV el Imperio de Oriente contaría con aproximadamente 24 millones de habitantes y 30 millones bajo Justiniano¹. Aunque la distribución estaba repartida de modo desigual, según las condiciones naturales y las actividades económicas. La fuerte concentración poblacional en el valle del Nilo contrastaba con la Anatolia muy poco habitada².

La excavación arqueológica de las grandes ciudades protobizantinas de los siglos IV y V muestra grandes diferencias entre ellas: capitales como Alejandría contaría con unos 500 mil habitantes, Antioquía 200 mil, Tesalónica 140 mil y ciudades menores como Escitópolis, Gortina (Creta) de 10 a 20 mil. La mayor parte de la población era rural, lo que indica una determinada actividad económica: agricultura, ganadería, piscicultura en zonas costeras e islas y el amplio espectro de la mano de obra, es decir, artesanos y comerciantes³.

En las diversas regiones del Imperio se observó que la mayor densidad poblacional estaba en las ciudades costeras y próximas del mar: constatación que coincide perfectamente con el caso chipriota incluso hasta el día de hoy.

La tasa de mortalidad infantil era elevada: probablemente un tercio moría antes del primer año y dos quintos antes de los cinco años. La esperanza de vida ascendía a 44,7 años para los hombres y 42,4 para las mujeres⁴.

IV, que la ciudad contaba 150 mil *anthropoi*. Los estudiosos discutieron por décadas dando cálculos entre 300 a 500 mil habitantes a finales del siglo IV. Ver más bibliografía sobre el tema en el estudio de G.I. Downey, *The Size of the population of Antioch*, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89, 1958, pp. 84-91.

¹ C. Morriison, *Le Monde byzantin I*, p. 196. El desarrollo paulatino de Constantinopla y la ola de inseguridad que invadió el Occidente durante los siglos V y VI hizo que la mayor parte de la población estuviera en la parte oriental del Imperio. Reenviamos también a J. Lefort, *Le Monde byzantin II*, pp. 214 ss.

² Consultar el trabajo de C. Mango, *Le développement urbain de Constantinople (IV^e-VII^e siècles)*, *Travaux et Mémoires*, Paris, 1990, p. 51-54. Es más bien de tendencia minimalista en las cifras, por ejemplo, en cuanto al número de habitantes de la capital, calcula 400 mil a inicios del siglo VI y luego de la peste, a mediados del siglo VIII, unos 40 mil habitantes. Ver el capítulo “*Constantinople et l'économie urbaine*” de M. Kaplan, *Le Monde byzantin II*, pp. 249 ss.

³ Jacques Lefort, (*Le Monde byzantin II*, p. 215) refiriéndose a los siglos posteriores del Imperio bizantino nota que “bien que le nombre des villes et la population de beaucoup d'entre elles aient augmenté au cours de l'époque étudiée, la population urbaine n'a sûrement jamais atteint 10 % de l'ensemble ». Ver por ejemplo G.I. Downey, *The Size of the population of Antioch*, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89, 1958, pp. 84-91.

⁴ C. Morriison, *Le Monde byzantin I*, p. 199. El estudio de la epigrafía funeraria y el de métodos modernos como la palinología, paleo-antropología permiten identificar mejor las causas de las “fiebres” (tuberculosis, tifoidea, malaria).

En el año 542 se registró una fortísima aparición de peste bubónica que asoló Constantinopla y los grandes centros urbanos desde Egipto hasta Occidente¹. El recorrido de la peste parece seguir el de las rutas comerciales. Luego de la peste, venía la hambruna, ya que la epidemia impedía las vendimias, el cultivo de la tierra y la cosecha². Esta terrible epidemia parece haber reducido un tercio la población del Imperio³.

El problema de recuento poblacional también se extiende a la falta de documentación y de cálculos para la vecina Palestina en vísperas de la invasión Persa de inicios del siglo VII, donde los investigadores llegan a conclusiones diametralmente opuestas⁴.

Chipre, *carrefour* del mediterráneo, conoció la llegada de diversos pueblos a lo largo de su rica historia. La guerra con los Persas lógicamente produjo éxodos entre los habitantes de esas provincias de Siria y Palestina⁵. Muchos *monjes monofisitas* se refugiaron en la isla con ocasión del avance Persa en los años 577-578. A finales del siglo VI, Mauricio -antes de llegar al trono imperial- envió como refugiados de la región de Aram que eran de tendencia monofisita a la isla de Chipre porque estaría quedando desierta a causa de la plaga.

La información proviene de Teófilo Simocata quien informa que después de la campaña Persa del 578 contra Cosroes, Mauricio transfirió la población armenia de

¹ Procopio, *Bella* II, XXII-XXIII; Juan de Éfeso, *HE*, Frag. II; Evagrio Póntico, IV, 29.

² Miguel el Sírio, IX, 28, Ed. Chabot, p. 240.

³ Las cifras son siempre problemáticas, ya que además los epitafios son escasos porque ante una peste la práctica era de incinerar los cadáveres o arrojarlos al mar, para evitar contagios. C. Morrisson, (*Le Monde byzantin I*, pp. 200-201) presenta opiniones de diversos estudios demográficos a los que remitimos. T. Papacostas (*The Economy of late Antique Cyprus*, en *Economy and Exchange in the East Mediterranean during late Antiquity*, Oxford 29th May 1999, S. Kingsley; M. Decker (ed.); Oxford, 2001, p. 108) había estimado una población de 200 mil personas en el periodo Romano. Mientras que el mismo autor en su disertación doctoral había calculado que durante el periodo del *condominium* la población estimada sería entre 60 a 75 mil personas y podría haber alcanzado los 100 mil a 150 mil habitantes durante el siglo XII. Ver T. Papacostas, *Byzantine Cyprus: The Testimony of its Churches, 650-1200*, (Ph. D. diss., University of Oxford, 1999), pp. 23-25.

⁴ No hay estadísticas contundentes. Así, por un lado M. Avi-Yonah (*The Jews under Roman and Byzantine Rule*, Jerusalén, 1984) proponía como cálculo poblacional judío en la Palestina entre el 10 y el 15 % de la población total; mientras que por otro lado, G. Alon (*The Jews in their Land in the Talmudic Age (70-640 CE)*, II, Jerusalén, 1984, p. 757) estimaba que Samaritanos y Judíos eran la mayoría de la población y los cristianos la minoría.

⁵ El caso del chipriota Juan el Limosnero, que ante la invasión Persa de Alejandría volvió a su terruño, es de algún modo paradigmático. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, The Journal of Juristic Papyrology XXV, Varsovia, 2015, pp. 166-169. Dedicamos unos párrafos al referirnos a Heraclio y el siglo VII.

Arzamene a Chipre. Teófilo daba un número de 10 mil refugiados. No han llegado informaciones literarias sobre el lugar de los asentamientos de estos pueblos.

En general, se presume que estuvieron agrupados en comunidades lingüísticas y luego poco a poco integrando y asimilando. Estas llegadas de sirios, palestinos, y egipcios poco tiempo después, fueron seguidas por los desplazados del siglo VII por los musulmanes¹.

La presencia de armenios exiliados a Chipre es un dato mayormente aceptado, que se origina desde una afirmación del historiador anti-calcedonense de fines del siglo VI Juan de Éfeso: “when the news was carried to (the emperor) he gave orders for them to be sent to the island of Cyprus, and they had lands allotted to them among all the villages throughout Cyprus, and dwelt there” (*Hist. Eccles.* 6, 15).

David Metcalf se preguntaba hasta qué punto Juan de Éfeso tenía “bases” para transmitir lo que sucedió con la llegada de los refugiados a Chipre², aunque no hay una gran distancia ni geográfica ni cronológica que haga inverosímil la noticia del historiador de Éfeso. Lo más probable es que estos armenios se mantuvieran agrupados o nucleados en pequeñas comunidades. Los datos se nos presentan fragmentados, intentaremos a lo largo del trabajo, unir diversos aspectos de esa presencia armenia en la Isla: en relación a la práctica litúrgica del *trisagion* que comparecerá en diversas oportunidades en este trabajo y en indicios arqueológicos, donde los monumentos prestan su voz para ayudarnos a reconstruir ese mosaico de la iglesia chipriota de los siglos V al VII.

¹ Juan de Éfeso, *Historia Ecclesiastica*, 6, 15 (ed. E. W. Brooks, CSCO 105-106, pp. 236, 257); *Scriptores syri* 54-55, 1952. Ver PO 17, 1974. Ver A. Camplani, *Giovanni di Efeso*, en NDPAC II, 1983, coll. 2234-2235; Teófilo Simocata, *Historiarum*, 3, 15. 15 (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, ed. Niebuhrii, Bonn, 1834, p. 147): “ἐνενήκοντα πρὸς ταῖς δέκα χιλιάσι”. Cfr. G. Hill, *A History*, p. 281 nota 4; M. Rautman, *The context of rural innovation: an early monastery at Kalavassos-Sirmata*, en RDAC, 2001, p. 314.

² D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 374-375. El bizantinista agrega que también Pablo Diácono indica que refugiados sirios llegaron a Chipre en el 610 sin especificar el número de los mismos. Esta noticia de Metcalf no cita fuentes, y no hemos podido dar con la cita del Pablo diácono.

Los armenios están presentes hasta el día de hoy en Chipre y son depositarios de una venerable tradición, desgraciadamente difícilmente reconstruible. G. Grivaud, *Les Minorités Orientales à Chypre*, pp. 44-45: “la première mention, indirecte, sur un peuplement arménien remonte à 578, quand 3350 prisonniers perses et arméniens sont déportés depuis Arzanène. Ensuite, un long silence jusqu’au XIIIe siècle, quand un nouveau transfert est ordonné par Jean Comnène, depuis Tell Hamdoun (Cilicie), en 1136-1137; à partir cette époque, la communauté insulaire est suffisamment forte pour déléguer un évêque, Tatéos, au concile de Hromgla, à la Pâque 1179 ; y participe aussi un lettré de renom, le moine Nersès Lambronatsi (1153-1198), qui avait effectué une retraite dans un monastère de Chypre, avant d’aller soutenir l’union des Églises grégorienne et orthodoxe au concile”.

Veremos, además, que a mediados del siglo VII la isla recibió el desembarco árabe musulmán formando aparentemente una colonia de índole militar a la cual habría transferido doce mil soldados y los habitantes de una aldea del Líbano: Helioupolis¹.

En el 691 en el cuadro de la política de repoblación de Justiniano II, el emperador trasplantó una gran parte de los habitantes de la isla a la región de Cyzico para poblar la ciudad de *Justinianopolis*².

En las invasiones, no solo en las musulmanas, los jóvenes eran parte de la mercancía ya que podían ser vendidos como esclavos o pedir recompensas por ellos. Es imposible reconstruir los rastros de las invasiones y la suerte de los hombres y mujeres llevados en cautiverio. Una alusión del chipriota Anastasio Sinaíta testimonia *en passant* el hecho del cautiverio³.

El intento de trasplantar la población chipriota al Helesponto estaba condenado al fracaso. Aunque el metropolitano de la isla viera confirmados sus derechos y prerrogativas en el Concilio de Trullo, siete años después en el 698 el Emperador decidió repoblar la isla⁴.

Un modo de calcular puede basarse en los impuestos percibidos por los musulmanes: entre 7.000 y 7.222 dinares. Georg Hill la considera una “ridiculously

¹ Sobre la alusión de Constantino Porphyrogenitus de la presencia en el 632 de musulmanes en Kition, bajo el califa Abu Bakr, no hay evidencias y él mismo escribe mucho después. Según la interpretación de D. Metcalf (*Byzantine Cyprus*, p. 408) podría tratarse de un intercambio comercial entre puertos de Egipto, Palestina y Siria. Ver G. Hill, *A History*, p. 281.

² Teófanos, *Cron.* ed. K. De Boor, p. 365. A. Guillou, *La géographie historique de l'île de Chypre*, p. 15. Retomamos algunos elementos de índole canónica al referirnos al *concilio in Trullo*, y la declaración de los derechos del metropolitano chipriota.

En los siglos venideros, un gran número de árabes, ya no musulmanes, sino maronitas, poblarán diversas regiones de la isla. La diáspora maronita, con una fuerte presencia de la vida monástica, desempeñó un rol importante en la transmisión de manuscritos en árabe y favoreció los contactos con el Líbano. Luego vendrá el turno de francos, venecianos, etc.

³ Citado por D. Metcalf (*Byzantine Cyprus*, p. 398): “Some years ago when I had gone to parts near the Dead Sea, to the region of Zoora and the Tetrabyrgia, I noticed that all the prisoners who were working in the fields of the public domain were Cypriots. As I was astonished, I asked why it should be. I was told, that the air there was so enervating that only people from Cyprus could work in it. Prisoners coming from other countries soon sickened and died”.

Ver B. Flusin, *Démons et Sarracins. L'auteur et le propos des Diègèmata stèriktika d'Anastase le Sinaïte*, Travaux et Mémoires 11, 1991, pp. 401-402.

⁴ La decisión fue de Tiberius III Apsimarus y no del emperador Justiniano II como informaba Constantino Porphyrogenitus (*De adm. Imper.* c. 47) ya que Justiniano estaba en exilio desde el año 695. Cfr. G. Hill, *A History*, p. 289. Aunque Teófanos da como fecha el 692: “When in 691-692 A.D. «Justinian foolishly broke the peace with Abimelech and strove in his folly to move the population of the island of Cyprus» to found the city of Nea Justinianoupolis on the Hellespont, among the Cypriots who were transplanted, were also some Arabs” (cita de Teófanos el Confesor, *Chronographia*, p. 509).

small”, por lo que el califa ‘Al al-Malik incrementó a esa suma 1000 dinares más¹. Abreviando, la práctica musulmana en aquel tiempo era imponer una tasa de 1 dinar por cada hombre adulto. Si la proporción de hombres adultos es un cuarto o un quinto de la población total, se llega a una magnitud de 57.600 a 72.000 habitantes en la isla. No es una cifra irracional ya que en la segunda mitad del siglo XVIII la población de la isla era de 85.000 habitantes².

Los resultados son magros debido a la complejidad de los cálculos poblacionales en época bizantina. Al fin de cuentas, los estudiosos estiman una cifra que oscila entre los 60 a 75 mil habitantes entre el siglo VIII y IX. La isla a pesar de los movimientos poblacionales a lo largo de los siglos siguió conservando el griego como lengua, aunque con particularidades de griego chipriota.

Capítulo 5: Obispos chipriotas de inicios a fines del siglo IV

Obispos chipriotas en el Concilio de Nicea del 325

La convocación y celebración del primer concilio ecuménico en Nicea inauguraba nuevos tiempos para la historia del cristianismo, cuyo significado pleno se irá comprendiendo a lo largo del tiempo³.

El concilio de Nicea debía traer paz entre las iglesias, sobre todo en Oriente, donde las comunidades se debatían principalmente a causa de la controversia arriana y

¹ G. Hill, *A History*, p. 257.

² Cfr. C. Mango, *Chypre, Carrefour du monde byzantin*, p. 5: “In the 8th-9th centuries the population of Cyprus may be estimated with reasonable accuracy at about 60.000- 75.000”.

³ La bibliografía sobre el primer concilio niceno es interminable, mencionamos solo: CPG IV, 8511-8527; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo; P. Joannou, *et alii*, Herder, 1967; *Conciliorum Oecumenicorum generaliumque decreta*, I, from Nicaea I to Nicaea II (325-787), ed. critica G. Alberigo, A. M. Ritter, L. Ambramowski, *et alii.*, Brepols, Turnhout, 2006; G. L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, ed. critica, Roma, 1967; I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles œcuméniques I*, ed. de l’Orante, Paris, 1963; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, SEA 11, Roma, 1975; C. Kannengiesser, *Nicaea*, en NDPAC 2, 3489 (bibliografía). H. Pietras, *Council of Nicaea (325). Religious and Political Context, Documents, Commentaries*, ed. Gregorian & Biblical Press, Roma, 2016.

también por otras cuestiones: el cisma meleciano que había creado una serie de pequeñas comunidades cismáticas, la ya antigua controversia cuartodecimana sobre la celebración de la pascua según la costumbre judía o la usanza alejandrina, el cisma de los novacianos, y otras cuestiones de disciplina eclesiástica que requerían la intervención de obispos sirios y de la provincia romana del Asia en la controversia de la iglesia de Alejandría, sobre las prerrogativas que tenía una sede metropolitana en problemáticas de las otras sedes¹.

Las actas oficiales no han llegado hasta nosotros y se ha discutido mucho sobre la existencia de las mismas. Por otro lado, el emperador Constantino en persona se hizo presente y presidió las principales sesiones. Este hecho otorgaba a la asamblea de obispos el máximo de oficialidad².

Las diversas listas de participantes al primer concilio ecuménico son un problema *a se*. Los obispos chipriotas presentes comparecen en las diversas versiones sin variaciones significativas³. Lo curioso es que Chipre no aparece como una provincia dentro de la *diócesis* de Oriente, sino que en todas las listas es enumerada en un lugar separado⁴.

¹ Eusebio de Cesarea (*Vita Constantini* II, 61-63; III, 4-5, 6-21, SCh 559) enumera el programa y las causas de la convocación del concilio.

² El desarrollo del concilio puede reconstruirse gracias a Atanasio e Hilario en sus diversos escritos sobre la historia de la controversia arriana, Rufino, *HE* 1, 5-6; Sócrates, *HE* 1, 8-9; Sozómeno, *HE* 1, 17-25; Teodoreto, *HE* 1, 7-10. 12; Filostorgio, *HE* 1, 8-10. Ver la detallada presentación del trabajo de Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles* I, 1, pp. 386ss.

³ Seguimos la edición: *Patrum Nicaenorum Nomina. Latine graece coptice syriace arabice armeniace* (eds. H. Gelzer; G. Hilgenfeld; O. Cuntz), Stuttgart-Lepzig, 1898. Versión latina pp. 46-47; versión griega p. 69; siríaca pp. 112-113; 136-137; versión armenia pp. 210-211; árabe pp. 158-159. Nueva edición C. Marksches, Stuttgart, 1995.

Para Nicea ver también: C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Juris Antiquissima*, 1899, vol. I, pp. 80-81.

Las listas fueron estudiadas nuevamente por: E. Honigmann, *La liste originale des Pères de Nicée*, en *Byzantinische Zeitschrift* 14, 1939, pp. 17-76; y poco después por el mismo estudioso en: *The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon*, en *Byzantion* 16, Boston, 1944, pp. 20-80.

Notemos, solo de paso, que hay toda una literatura chipriota que apoyándose en testimonios de historiadores o cronistas tardíos afirma (aun) la presencia de doce obispos chipriotas en Nicea (!). El chipriota Neófito Rodinó (siglo XVII) sostenía que: Εἰς τὴν Α' Οἰκουμένην σύνοδον ἐν Νικαίᾳ εὐρέθησαν ἀπὸ τὸ νησὶ τῆς Κύπρου σοφοὶ καὶ αἰδέσιμοι ἀρχιερεῖς, Κύριλλος ἐπίσκοπος Πάφου, Γελάσιος Σαλαμῖνος, Αὐξίβιος, Φώτιος, Γελάσιος, Αφροδίσιος, Εἰρηνικός, Νουνέχιος, Αθανάσιος, Μακεδόνιος, Σπυρίδων, Τριφύλλιος, Νορβανός καὶ Σωσικράτης· αὐτοὶ οἱ ἴδιοι εὐρέθησαν καὶ εἰς τὴν Σαρδικὴν σύνοδον ἐναντίον τοῦ Ἀρείου. El párrafo es citado por K. Chatzipsalti (Κ. Χατζηψαλτή), ΟΙ ΕΝΤΙΠΡΟΣΩΠΟΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΥΠΡΟΥ ΣΤΗΝ ΠΡΩΤΗΝ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗΝ ΣΥΝΟΔΟΝ ΤΗΣ ΝΙΚΑΙΑΣ, en ΚΥΠΡΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ 1, 1948, pp. 3-7, la cita p. 3.

⁴ También anotado por E. Honigmann, *La liste originale des Pères de Nicée*, en *Byzantinische Zeitschrift* 14, 1939, pp. 45-48; G. Downey, *The Claim of Antioch to Ecclesiastical Jurisdiction over Cyprus*, en *Proceedings of the American Philosophical Society (PAPS)*, 102, 1958, pp. 224-228, p. 225. Ver también

Entre los obispos que firman la condenación de Arrio figuran los nombres de Gelasio de Salamina y de Cirilo de Pafos¹. A estos nombres hay que agregar el del célebre santo Espiridón de Trimitunte², quien se convirtió en uno de los favoritos de la hagiografía del siglo VII³.

De Gelasio y Cirilo solo sabemos que participaron y firmaron las actas conciliares. A las actas del concilio *subscripserunt trecenti decem et octo episcopi, qui in eodem concilio convenerunt*⁴ y comienza a enumerarlos por provincia hasta llegar a la isla de Chipre: *Provinciae Cypri: Cyrillus Paphensis. Gelasius Salamienensis*⁵.

Espiridón de Trimitunte en Nicea

V. Ruggieri, *The IV Century Greek Episcopal Lists in the Mardin Syriac. 7 (olim Mardin Orth. 309-9)*, en *Orientalia Christiana Periodica* 59, 1993, pp. 315-356, aquí p. 325.

¹ El historiador Sócrates da noticia de la presencia de dos obispos chipriotas en Nicea: Κύπρου Κύριλλος Πάφου, Γελάσιος Σαλαμίνης, *HE*, I, XIII, 22, Sch 477, p. 162-163. Misma noticia cotejada por V. Ruggieri, *The IV Century Greek Episcopal Lists in the Mardin Syriac. 7 (olim Mardin Orth. 309-9)*, en *Orientalia Christiana Periodica* 59, 1993, aquí p. 338.

Las variantes “Kyrillos-Kyriakòs” en el nombre del obispo de Pafos chipriota fueron estudiadas por: K. Chatzipsalti (Κ. Χατζηψάλτη), ΟΙ ΕΝΤΙΠΡΟΣΟΠΟΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΥΠΡΟΥ ΣΤΗΝ ΠΡΩΤΗΝ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗΝ ΣΥΝΟΔΟΝ ΤΗΣ ΝΙΚΑΙΑΣ, en *ΚΥΠΡΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ* 1, 1948, pp. 3-7.

² El relato de Rufino es retomado por Sócrates, por Gelasio de Cesarea que traduce Rufino al griego, y Gelasio de Cyzico. Cfr. Gelasio de Cyzico, *Hist. Concil. Nicaeni*, I, II, c. IX-XI, en Mansi II, 821. Con respecto a Gelasio, ver el estudio de P. Van Nuffelen, *Gélase de Césarée, un compilateur du V^e s.*, en *Byzantinische Zeitschrift* 95, 2002, pp. 621-639: donde un compilador griego llamado ‘Gelasio’ (el Pseudo Gelasio) o ‘Rufino’ (Rufino griego) que se colocaría entre la obra de Sócrates Escolástico, publicada entre 439-440 y el *Syntagma* del anónimo de Cízico, año 475.

Teodoreto de Ciro en su *HE* no nos trae noticia alguna sobre el pastor de Trimitunte. P. van den Ven (*La légende de saint Spyridon*, pp. 30*-43*) estudia en paralelo los textos y los historiadores hasta el siglo V. Para la relación entre las versiones consultar el estudio de G. Garitte, *L’édition des Vies de saint Spyridon par M. van den Ven*, en *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 50, 1, Lovaina, 1955, pp. 125-141. Sobre Espiridón en las listas de Nicea ver E. Honigmann, *La liste originale des Pères de Nicée*, en *Byzantinische Zeitschrift* 14, 1939, pp. 59-61.

³ Sobre los rasgos hagiográficos de la figura de Espiridón, además de lo ya dicho en la introducción ver: Rufino, *HE* 1, 1, c. 5 (PL 21, 471); Sócrates *HE* 1, 1 c. 12 (PG 67, 104); Sozómoeno *HE* 1, 1 c. 11 (PG 67, 885). E. Venables, *Spyridon*, en *A Dictionary of Christian Biography* IV, 1974, pp. 725-26; H. Delehayé, *Les Saints de Chypre*, en *AB* 26 (1907), pp. 213, 234, 239-241, 246, 258, 268, 270. J. M. Sauget; G. D. Gordini, *Spiridone di Trimitunte*, en *Bibliotheca sanctorum* XI, col. 1354-1357.

⁴ Mansi II, 692. Ver las listas de participantes ya mencionadas (H. Gelzer, *Patrum Nicaenorum Nomina*). El número de los participantes en relación a los siervos del patriarca Abrahám, ver: M. Aubineau, *Les 318 serviteurs d’Abraham (Gen XIV, 14) et le nombre des pères au concile de Nicée (325)*, en *Revue d’histoire ecclésiastique* 61, 1966, pp. 5-43. En relación a las “sedes principales” A. Di Bernardino, *Organizzazione geografica delle comunità cristiana al tempo del concilio di Nicea (325)*, en *Costellazioni geo-ecclesiali SEA* 147, 2017, pp. 7-38, aquí pp. 14-16.

⁵ Mansi II, 696 (los mismos nombres se encuentran en el manuscrito de los jesuitas de París también reproducido por Mansi II, 700).

La primer referencia sobre “el pastor de Trimitunte”¹ la proporcionó Atanasio en su *Apologia secunda contra Arianos*, escrita en torno al 348, y sobre la cual nos referiremos seguidamente al tratar del Concilio de Sédica del 343. La firma de Espiridón en el documento atanasiano es el último rastro de su vida, hacia el 348².

Es Rufino en su *HE* (1, 5)³ quien nos ofrece los primeros trazos de Espiridón hacia el año 402-403, según *quantum etiam nos eorum qui eum viderant narratione comperimus*⁴. La tradición oral, fuente de Rufino, ya presenta -medio siglo después de la desaparición de Espiridón- rasgos legendarios. El historiador los resume: *sed et multa alia eius ferentur gesta mirabilia quae etiam nunc ore omnium celebrantur*⁵.

Entre esos *gesta mirabilia* que le transmiten sobre el “pastor de ovejas” hay dos que retiene el historiador de Aquilea. El primero: dos ladrones son sorprendidos robando el rebaño de Espiridón y no consiguen escapar, al ser encontrados al alba por el santo, los perdona y hasta les ofrece un carnero para que no resulte infructuoso tanto trabajo. El segundo milagro: es la evocación de su difunta hija, Irene, ante el reclamo de un depósito. Inmediatamente después, Rufino continua con el relato de lo acontecido en el concilio de Nicea en el famoso libro I de su *HE* donde nos anoticia sobre la herejía de Arrio, la convocación del concilio, las figuras de Pafnucio y Atanasio, los cánones conciliares, etcétera. La *historia de Espiridón y sus milagros* si bien nos introduce en un ambiente de índole más legendario, sin embargo, son hechos corroborados *ore omnium*. El testimonio de tales hombres daba fuerza al relato de Nicea, ya que hombres de esta talla estaban presentes en el concilio: *tales igitur in illis adhuc temporibus permulti viri in Ecclesiis Domini refulgebant, ex quibus plurimi in illo Concilio fuerunt*⁶.

¹ El oficio de “pastor” adjudicado a Espiridón es fuertemente simbólico. De hecho, en la hagiografía de Espiridón se evoca con frecuencia la figura del gran pastor del AT: Moisés.

² Es notable que esta sea la fecha en la cual las *Akolouthías* y la Iglesia Ortodoxa celebran el *dies natalis* de Espiridón. De hecho, en 1948 se conmemoró en Corfú el 16 centenario de la muerte de Espiridón. Cfr. P. van den Ven, *La Légende de s. Spyridon*, p. 14*.

³ La edición de la *Historia* de Rufino: *Eusebius Werke. II, Die Kirchengeschichte. 2. Die lateinische Übersetzung des Rufinus*, ed. Th. Mommsen, Leipzig, 1908, GCS 9. 2; hay una traducción italiana de L. Dattrino, *Storia della Chiesa*, Città Nuova, Testi Patristici 54, Roma, 1986 (a veces, colocamos también la referencia de la PL ya que es fácilmente consultable).

⁴ PL 21, 470-471.

⁵ Rufino, *HE* 1, 5, PL 21, 471.

⁶ Inmediatamente después introduce a Atanasio entre esos “viri” que brillaban en Nicea. Cfr. Rufino, *HE*, 1, 5 (PL 21, 471).

La noticia dada por Rufino, y la fama de Espiridón, tuvieron acogida en la *Historia ecclesiastica* de Sócrates¹. Aunque el historiador constantinopolitano criticaba ásperamente a Rufino², y no conservó prácticamente más que algunas menciones, entre ellas, las dos noticias relativas a los santos Pafnucio y Espiridón. Rufino los inscribe en la galería de prelados ilustres que toman parte en el concilio³ y retransmite los mismos milagros que Rufino precisando sus fuentes: la tradición oral de “numerosos chipriotas” (παρὰ πολλῶν Κυπρίων παρέλαβον) y los escritos en la lengua de los romanos del “presbítero Rufino” (Ρουφίνου τινὸς πρεσβυτέρου)⁴.

En poco tiempo, la figura al pastor de Trimitunte se convirtió en una mención ineludible⁵. Así, Sozómeno le consagró especial atención al santo chipriota en su *Historia ecclesiastica* y en la “dedicatoria” al emperador Teodosio enumerando los temas a tratar ya anunciaba un capítulo consagrado al santo chipriota (ΙΑ' Διήγησις περὶ τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος καὶ περὶ τῆς αὐτοῦ μετριοφροσύνης καὶ καταστάσεως)⁶. Sozómeno sigue la huella trazada por Rufino y Sócrates y al mismo tiempo amplifica los detalles en torno al santo acrecentando milagros y anécdotas que poblarán la

¹ Remitimos a la edición: *Sokrates, Kirchengeschichte*, ed. G. Ch. Hansen, Berlin, Akademie Verlag, 1995, LXII, GCS, nueva serie, 1. Ver también la *Histoire ecclésiastique* I, Livre I; II, Livres II, III, ed. G. H. Hansen, P. Périchon, P. Maraval, du Cerf, París, (Sch 477, 493, 505, 506), 2003-2007.

² Sócrates, *HE* 2, 1.

³ P. van den Ven, *La légende de saint Spyridon*, p. 19*.

⁴ Sócrates, *HE* 1, 11: τοῦτοι ἄνδρες ἐν τοῖς χρόνοις τοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου κατὰ τὰς ἐκκλησίας ἐξέλαμπον. 8. Ταῦτα δὲ ἐγὼ καὶ ἀκοῆ παρὰ πολλῶν Κυπρίων παρέλαβον καὶ συντάγμασι Ρουφίνου τινὸς πρεσβυτέρου ἐνέτυχον Ῥωμαϊκῆ λέξει συγγεγραμμένοις, ἀφ' ὧν ταῦτα καὶ ἑτέρα τινα τῶν μετ' οὐ πολὺ ῥηθησομένων συνήγαγον. Sócrates nos informa que Espiridón era de Trimitunte, mientras que esa noticia estaba ausente en Rufino (como también es quien nos anoticia de la procedencia de Pafnucio “de la Alta tebaida”). Esto indica que no solo se limitó a copiar a Rufino, sino que se informa de los personajes en cuestión y es capaz de dar informaciones de su “propia cosecha”.

⁵ Respecto a la enorme fortuna hagiográfica de Espiridón son significativas las palabras de Gérard Garitte, *L'édition des Vies de saint Spyridon par M. van den Ven*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 50, 1, Lovaina, 1955, p. 126 : « De la figure de s. Spyridon, l'histoire n'a retenu que bien peu de traits: il fut évêque de Trimitonte en Chypre au IV^e s., assista sans doute au concile de Nicée (325) et vécut au moins jusqu'en 346. Par contre, la légende a été très généreuse à son endroit ; le culte dont il doit avoir été honoré très tôt et sa qualité de Père de Nicée ont favorisé l'éclosion et le foisonnement d'une littérature légendaire qui se chargea de pallier les silences de l'histoire ». Sobre el *dossier hagiográfico* de Espiridón volveremos en la segunda parte de nuestro trabajo, pero notemos ahora que incluso luego del siglo VII, siglo de oro de la hagiografía de Espiridón, éste es mencionado en la *Epistola seu libello de septem conciliis oecumenicis* de Focio de Constantinopla (+893) dirigida al príncipe Miguel de Bulgaria, donde el patriarca resume lo definido en los concilios y da los nombres de obispos insignes que participaron en las contiendas. Para ese entonces, la figura de Espiridón ya había adquirido una nueva fisonomía y era considerado entre los mártires ilustres que adherieron a la condenación de Arrio; Focio coloca entre los confesores a Pafnucio y Espiridón, Jacobo y Máximo. Cfr. Mansi II, 750. Ver también Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* I, pp. 429-430. La cuestión de Espiridón como ὁμολογητής, creemos que desde lo literario ya fue zanjada por P. van den Ven (*La légende de saint Spyridon*, pp. 27*-30*), aunque de todos modos, que haya sido o no “confesor de la fe” en Nicea es tangencial a nuestro estudio.

⁶ Sozomeno, *HE* 1, Sch 306, p. 106.

hagiografía de Espiridón¹. Lo llamativo en Sozómeno es que no hay noticias sobre la participación de Espiridón al concilio del 325, pero presenta un Espiridón que disputa con su discípulo Trifilio de Ledra, formado a la escuela de derecho de Beirut², mientras preside la *synaxis* desde el trono episcopal (τοῦ ἱερατικοῦ θρόνου), con matices más bien de índole popular y monástica³. Sobre la historicidad de estos relatos, P. van den Ven concluía que “aucun témoignage contemporain, oral ou écrit, ne nous est parvenu, qui permette de recouper la narration qu’on vient de lire”⁴.

Volviendo a Gelasio y Cirilo, únicos chipriotas que firmaron las *actas*, aunque se trate de los representantes de las mayores sedes, no podemos saber si participaron o no más obispos chipriotas en Nicea. Las fuentes mencionan solo a los metropolitanos de Pafos y Salamina, lista a la cual también podemos agregar a Espiridón, por la fuerza y unanimidad de los historiadores antiguos en afirmar su participación.

De todos modos, la jerarquía chipriota estuvo presente en el primer concilio ecuménico. El hecho reviste una gran importancia y asienta un precedente del rol de

¹ Sozomeno, *HE* 1, 11, pp. 156-163.

² Sozomeno, *HE* 1, 11. 8: Σπυρίδωνα τοῦτον καὶ Τριφύλλον τὸν Λεδρῶν ἐπίσκοπον, ἄνδρα ἄλλως τε ἐλλόγιμον καὶ διὰ νόμων ἄσκησιν πολλὴν χρόνον ἐν τῇ Βηρυτιῶν πόλει διατρίψαντα (p. 160). El reproche y hasta cierto desprecio hacia la “retórica” demostrados por Espiridón para con su discípulo Trifilio de Ledra que cambia por palabras más elegantes el texto del evangelio de Mt 9, 6 (κράβαττον πορ σκίμποδα), refleja, para decirlo en pocas palabras, una diatriba del “monaquismo inculto” con el mundo intelectual. También nos anunciaba Jerónimo (*De viris illustribus* c. 92): “*Triphylius, Cypri Ledrensis sive Leucotheon episcopus, eloquentissimus suae aetatis et sub rege Constantio celeberrimus fuit. Legi eius In Canticum canticorum commentarios. Et multa alia composuisse fertur, quae in nostras manus minime pervenerunt*”.

³ Es sugestivo el artículo de M. Rodríguez Horrillo, *La leyenda de Espiridón en la Historia Eclesiástica de Sozómeno: aspectos literarios y estructurales* (en *Fortunatae* 23, 2012, pp. 135-150) donde analiza el relato de Espiridón en la *HE* y observa que Sozómeno “sitúa la narración (...) después de la sección monográfica sobre Constantino y justo antes de la relativa a la herejía arriana y el concilio de Nicea, lo que supone una clara variación respecto a Sócrates y Rufino, que la entrelazan con el material del concilio (...) previo de la sección dedicada a los monjes, uno de los puntos más importantes a nivel interpretativo de la obra de Sozómeno, y respecto a la que la narración de Espiridón supone una suerte de preámbulo...” p. 136. Más adelante, p. 139, el estudioso español declara: “Al separar esta leyenda de la narración sobre el Concilio de Nicea, Sozómeno se ve obligado a modificar la fórmula conclusiva que daba cuenta precisamente de la importancia de la figura de Espiridón en los tiempos del concilio. A cambio, Sozómeno nos presenta a Espiridón como un personaje incluso menor que los monjes, que dotaron de gran gloria a la Iglesia. De este modo, la narración sobre Espiridón se ve inserta y adaptada en el excursus sobre los monjes, una creación propia y original de Sozómeno, lo que favorece la unidad de la escena sobre Nicea, que ocupa todo el resto del libro primero como una etapa oscura de la Iglesia, en contraste con la primera parte del mismo, la etapa gloriosa de Constantino, en lo que es uno de los pocos rasgos formales señalados por la crítica en la obra de Sozómeno: la oposición de secciones negativas y positivas del funcionamiento de la Iglesia dentro de cada uno de los libros”. La idea del ideal monástico en Sozómeno también había sido puesta en relieve por P. van Nuffelen, *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Peeters, Lovaina, 2004, p. 203: “Sozomène n’élargit pas le concept de l’histoire ecclésiastique, mais en dépasse les bornes, en identifiant son ouvrage partiellement à une histoire des moines”.

⁴ P. van den Ven, *La légende de saint Spyridon*, p. 25*.

Chipre en el concierto de las sedes de la antigüedad. Veamos, pues, las implicancias que tendrán la aplicación de los cánones del concilio en lo que respecta a la cuestión de las provincias eclesiásticas y la elección y ordenación de los obispos.

Decretos disciplinares y organización eclesiástica

Si bien anteriormente otros concilios (regionales) habían emanado una serie de normativas, esta es la primera vez que los *cánones* tienen un alcance universal¹. Angelo Di Berardino observa que si bien Nicea utiliza con profusión el término *canon*, el derecho canónico eclesiástico como tal no existía, sino que lo que los *cánones* nicos sancionan es una práctica, una *consuetudo* que sí tenían una arraigada vida litúrgica, disciplinar en las comunidades cristianas². El concilio finaliza y se promulgan una serie de decretos que deberán ser observados en todo el imperio³.

Hemos de notar que el reconocimiento jurídico del concilio de Nicea por parte del emperador otorgaba a las decisiones de la *assise* un valor de ley imperial⁴. Toda la tradición posterior se llamará a lo establecido en Nicea a modo de paradigma y *regula fidei* para interpretar los nuevos desafíos y problemáticas de la teología y de la disciplina⁵.

¹ Otros sínodos regionales ya habían promulgado decretos, pero no estaban destinados a convertirse en norma universal. Se encuentran disposiciones, por ejemplo, en la correspondencia de Cipriano de Cartago por la cuestión de la reiteración del bautismo, o las relativas al donatismo en general, o también disposiciones en los sínodos Elvira (inicios del siglo IV), de Arlés (314), de Ancira y de Neo Cesarea (ambos en torno al 315).

² A. Di Berardino, *Organizzazione geografica delle comunità cristiana al tempo del concilio di Nicea (325)*, en *Costellazioni geo-ecclesiali* SEA 147, 2017, pp. 7-38, aquí p. 22. En efecto, es importante esta observación ya que a veces se observa la tendencia a interpretar la ley como una creación *ex nihilo* descuidando el aspecto consuetudinario que sanciona.

Ver R. Gryson, *Les élections épiscopales en Orient au IV^e siècle*, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 74, 1979, pp. 301-345, aquí pp. 303-306; H. Pietras, *Council of Nicaea (325). Religious and Political Context*, Roma, 2016, pp. 154 ss.

³ Sobre la cuestión sobre la cantidad de los cánones y las fuentes que los transmiten ver Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, I, 1, pp. 503-528. La edición crítica de los cánones hecha por P.-P. Joannou (*Discipline générale antique*, Grottaferrata 1962-1963) es retomada en el texto de *I canoni dei concili della Chiesa antica. I concili greci*, ed. A. Di Berardino, SEA 95, Roma, 2006, pp. 12-36.

⁴ *I canoni dei concili della Chiesa antica. I concili greci*, ed. A. Di Berardino, p. 12.

⁵ H. Chadwick (*Faith and Order at the Council of Nicaea: A Note on the Background of the Sixth Canon*, en *The Harvard Theological Review* 53 n. 3, 1960, pp. 171-195, aquí pp. 188-189) nota una suerte de "lectura descontextualizada" del *sexto canon niceno* por parte de la sede Roma, y la acción de papas como Zósimo, León y Bonifacio en relación al agregado romano: *ecclesia romana semper habuit primatus*. H. Honigmann, *The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod*

Asimismo, hay una serie de *canones* (4, 5, 6 y 7) que se iluminan recíprocamente y que bosquejan una nueva organización de la Iglesia oriental. La experiencia de los conflictos sugiere un camino a seguir para evitar los cismas y los conflictos de competencia jurisdiccional entre las asambleas conciliares¹.

En lo concerniente a la ordenación episcopal el *canon 4* hace referencia al metropolitano y a las condiciones necesarias para ordenar un obispo: el cual deberá ser establecido, si no es por todos los obispos de la provincia eclesiástica, al menos en presencia de tres de entre ellos y los ausentes debían hacer conceder su asentimiento por escrito² para que pueda procederse a la imposición de las manos. El novel obispo debía ser reconocido por el metropolitano de su provincia³:

Sobre cuántos deben elegir un obispo, es absolutamente necesario que un obispo sea elegido por todos los obispos de la provincia (ὕπὸ πάντων τῶν τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπων καθίστασθαι); pero si esto fuera imposible a causa de necesidades urgentes (εἰ δὲ δυσχερὲς εἶη τοῦτο ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκην) o por motivos de distancia (ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ), de todos modos tres obispos reunidos en el mismo lugar (ἐξάπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους), y con el consenso de los ausentes, al menos por escrito, deben proceder a la consagración episcopal (συμψήφων καὶ τῶν ἀπόντων καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι). La confirmación de cuanto llevado a cabo debe confiarse en cada provincia al obispo metropolitano (δίδοσθαι καθ' ἐκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ ἐπισκόπῳ)⁴.

Con el término *ἐπαρχία* se designa la provincia civil. El concilio hace de las divisiones civiles la base de las jurisdicciones eclesiásticas. Al establecer que los obispos de la *ἐπαρχία* sean elegidos y ordenados por los obispos de la misma provincia y, además, que sea el metropolitano quien lleve la dirección de la misma, otorgaba al

and the Council of Chalcedon, en *Byzantium* 16, Boston, 1944, pp. 20-80, aquí pp. 24-26; ver además Ph. Blaudeau, *Le Siège de Rome et l'Orient*, pp. 24-25.

¹ Ver más detalles O. de Urbina, *Nicée et Constantinople*, pp. 93-117. Nosotros nos referiremos a los *cánones* que hacen referencia a la estructura e interacción entre las metrópolis para poder sopesar la influencia que tendrán estas disposiciones en la cuestión de la autonomía chipriota.

² El concilio también legisla sobre las condiciones necesarias para ser admitido a las sagradas órdenes, la reputación de los candidatos, sobre integridad de vida, etc. Cfr. cánones 1, 2, 3, 5, 7, 9, 10, 12, 17, 18.

³ No entramos en consideraciones sobre el modo de la elección, o sobre la ordenación propiamente dicha (la imposición de manos). Cfr. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles* I, p. 543-345.

⁴ Texto de *I canoni dei concili della Chiesa antica. I concili greci* (ed. A. Di Bernardino, trad. e note C. Noce), pp. 20-21.

obispo metropolitano una autoridad de presidencia entre los obispos bajo su jurisdicción¹.

Este canon, que tendrá una relectura durante el concilio de Éfeso (431) por parte de los obispos chipriotas, se inserta evidentemente en el contexto de la problemática suscitada en Egipto ante el cisma de Melecio y también ante el cisma ocasionado por Novaciano en el siglo III al hacerse ordenar furtivamente también por tres obispos al oponerse al obispo de Roma Cornelio (251-253)². Esta enérgica declaración, originada contra la jerarquía arriana y meleciana, tendrá sucesivas relecturas a propósito de la controversia chipriota. El canon tiene presente la organización civil realizada por Diocleciano y Constantino, la provincia civil coincide con la eclesiástica, con el mismo vocablo *ἐπαρχία* se indica la jurisdicción civil como la eclesiástica.

En el *canon 5* los padres establecen que los excomulgados (*Περὶ τῶν ἀκοινωνήτων*) ya sea que pertenezcan al clero o sean laicos, deben ser considerados tales en vigor de la sentencia emanada por los obispos de cada región. Los que han sido excomulgados en una región que no puedan ser recibidos por los otros (*τάγματι ὑπὸ τῶν καθ' ἐκάστην ἐπαρχίαν ἐπισκόπων κρατεῖτω ἢ γνώμη κατὰ τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα τοὺς ὑφ' ἑτέρων ἀποβληθέντας ὑφ' ἑτέρων μὴ προσίεσθαι*). Asimismo, el canon establece que tenga lugar una estructura sinodal constituida por todos los obispos de la provincia (*πάντων τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας*) dos veces por año para revisar los casos más delicados. Una de estas reuniones debería realizarse antes de la cuaresma como una instancia para poder apelar a las decisiones injustas de un obispo, y así, eliminado todo espíritu de contradicción se pudiera ofrecer a Dios una ofrenda pura.

En este contexto, el concilio niceno trata las prerrogativas propias de los obispos de Alejandría y de Antioquía en el *canon 6*, el más controvertido de todos, ya que tocará la sensible cuestión de las relaciones entre las sedes³:

¹ Cfr. *I canoni dei concili della Chiesa antica. I concili greci*, p. 33, nota 9; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles I*, p. 543.

² Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles I*, p. 546. Se legisla sobre el modo y las condiciones de la reconciliación con todos los *lapsi* después de la persecución de Diocleciano (*canon décimo*), los cismáticos seguidores de Melecio, los *puros* del partido de Novaciano (*canon octavo*). En el canon 8 se refiere a todos aquellos que se reputan puros en una alusión a los seguidores de Novaciano: *περὶ τῶν λεγομένων καθαρῶν*. Cfr. *I canoni dei concili della Chiesa antica. I concili greci*, p. 22.

³ El *canon 6* de Nicea tendrá una historia particularmente compleja y polémica. De hecho, una versión latina que se leyó durante las deliberaciones de Calcedonia, declaraba que “la iglesia romana siempre ha tenido el primado” (*τὰ Πρωτεῖα*), mientras que la versión constantinopolitana del mismo canon no tenía esa expresión. Cfr. ACO II, I, 3, p. 95. Ver más detalles y bibliografía en: A. Grillmeier, *Gesù il Cristo*

En Egipto, Libia, en la Pentápolis valga la antigua usanza, por la cual el obispo de Alejandría tenga autoridad sobre todas estas provincias (ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν), ya que una costumbre tal existe también para el obispo de Roma (ἐπειδὴ καὶ ττ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τὸ τοιοῦτον σύνηθές ἐστιν). De modo semejante, también en Antioquía y en las otras provincias las iglesias deben mantener sus privilegios (ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σῶζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις).

Que resulte absolutamente claro que, si alguien es (ordenado) obispo sin el consentimiento del metropolitano (ἔτι τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένηται ἐπίσκοπος), el gran concilio establece que éste no sea obispo. Si luego dos o tres, por contrastes personales, se encontraran en desacuerdo con el voto expresado unánimemente por todos según juicio y conforme a la regla eclesiástica (κατὰ κανόνα ἐκκλησιαστικόν), se atenga al voto de la mayoría¹.

Al confirmar la condena de Arrio y de Melecio en los sínodos provinciales anteriores a Nicea se acentuó la autoridad de la iglesia de Alejandría. En primer lugar, la autoridad (ἐξουσία) del metropolitano alejandrino debía mantenerse en un territorio mayor al ocupado por la provincia: sus atribuciones iban más allá del Egipto, llegaban hasta la Libia y la Pentápolis². En segundo lugar, esta autoridad derivaba de una antigua costumbre (σύνηθές). El *canon* apela a una práctica de orden consuetudinario, es decir que en el establecimiento de la ἐξουσία del metropolitano de Alejandría no se considera ni la mención a un origen apostólica de la sede ni a otro tipo de derecho, sino solo a la *consuetudo* (σύνηθές). En definitiva, Alejandría representa un caso especial, cuya jurisdicción abarca diversas provincias, según una *antigua costumbre*; el metropolitano podía establecer vínculos, crear sedes episcopales sin mediaciones. En efecto, ante la

nella fede della Chiesa, vol. 2. 1, p. 174, nota al pie 56; Ph. Blaudeau, *Le Siège de Rome et l'Orient*, pp. 24-25.

¹ *I canoni dei concili della Chiesa antica. I concili greci*, pp. 22-23. Un breve comentario también lo ofrece H. Pietras, *Council of Nicaea (325). Religious and Political Context*, Roma, 2016, pp. 160-161. H. Chadwick (*Faith and Order at the Council of Nicaea: A Note on the Background of the Sixth Canon*, en *The Harvard Theological Review* 53 n. 3, 1960, pp. 171-195) agrega al final del primer párrafo τῶν μητροπολιτῶν siguiendo versiones latinas indirectas de concilios africanos y un manuscrito latino de Chieti del siglo IX, según la *Monumenta* (pp. 120-121) de C. H. Turner, pero que admite no está presente en las versiones griegas y siríacas.

² Tal será posteriormente la jurisdicción del patriarcado, pero aun no se habla ni de patriarca ni de jurisdicciones patriarcales. Por otro lado, notemos que en el siglo III el metropolitano Dionisio de Alejandría se había opuesto al monarquianismo de Sabelio con intervenciones en la Pentápolis, y que el mismo Arrio era originario de la Libia.

controversia arriana, Alejandro convocó un centenar de obispos de su jurisdicción para discutir las doctrinas del presbítero alejandrino¹.

Igualmente Antioquía también se beneficiaba, Eustacio veía reconocer una cierta primacía a su sede aunque no se especifique más, ya que el *canon* se contenta en decretar que las otras eparquías conserven los antiguos *πρεσβεῖα*, sin explicar en qué consistían estos honores o privilegios².

Jerusalén no obtuvo más que una preeminencia de honor y el obispo de Cesarea conservará los derechos metropolitanos como obispo de la ciudad de la provincia civil de la Palestina (*canon* 7):

Ya que existe la costumbre y la antigua tradición (Ἐπειδὴ συνήθεια κεκράτηκε καὶ παράδοσις ἀρχαία) que el obispo de Jerusalén sea honrado (ὥστε τὸν ἐν Αἰλῖα ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι), que tenga lo que de este honor se sigue (ἔχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς), con tal de que la metrópolis conserve la propia dignidad (τὴν μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος)³.

Jerusalén, o mejor dicho Elia Capitolina, era sufragánea de la diócesis metropolitana de Cesarea. La “Ciudad Santa” todavía no había sido reconstruida por Constantino, ni había sido edificada la basílica del santo Sepulcro, era una sede en ruinas mientras que Cesarea era la capital civil de la Palestina. No podemos establecer en qué consistía esta presidencia, pero uno de los efectos será que el obispo de Jerusalén se situará inmediatamente después del metropolitano de Cesarea.

Vemos que solo en líneas generales la Iglesia acomoda su geografía a la política, ya que Diocleciano y luego Constantino habían realizado reformas políticas que disminuían el poder y la influencia civil de las metrópolis recientemente mencionadas.

¹ A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-372)*, Roma, 1996, pp. 50-52, 58, 96.

² I. O. de Urbina (*Nicée et Constantinople*, pp. 102-103) se pregunta en qué consistían estos privilegios: “Il ne semble pas que ce privilège d'Antioche ait été purement honoraire, comme celui qu'accorde à Jérusalem le canon suivant. Il était certainement au-dessus de l'autorité d'un métropolitain. D'autre part, si ces privilèges avaient eu la même valeur que ceux qu'on les aurait traités dans une autre proposition et en des termes différents”. Resulta difícil establecer en qué consistía esta *πρεσβεῖα* que indica *primado*, *prerrogativa*, *precedencia*. Renviamos al estudio de B. Daley, *Position and Patronage in the Early Church: the original meaning of 'Primacy of Honour'*, en *Journal of Theological Studies*, N.S. 44, 1993, pp. 529-553.

³ *I canoni dei concili della Chiesa antica. I concili greci*, pp. 22-23. Ver Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles* I, p. 569-576.

A pesar de que el principio de jurisdicción fueran las provincias civiles, los padres conciliares mantienen las zonas de influencia y la autoridad tradicionalmente atribuidas a las grandes sedes episcopales: Antioquía y Alejandría¹.

El reagrupamiento de las diócesis de una región en provincias o eparquías reflejaba la estructura de la sociedad civil que con sus municipios y sus provincias ofrecía la ventaja de facilitar las comunicaciones, la unidad en el gobierno de las diócesis. El ejemplo de la excomunión válida en todo el territorio metropolitano es muy significativo. Además de la autoridad del metropolitano, a quien compete la confirmación de los obispos elegidos por el cuerpo episcopal de la provincia, encontramos otra estructura: los sínodos del cuerpo de obispos de la eparquía, con poderes que hoy llamaríamos de segunda instancia para juzgar las sentencias punitivas sancionadas por cada obispo en su diócesis².

El reconocimiento de ciertas prerrogativas de las sedes de Roma, Alejandría, Antioquía y Elia (Jerusalén) constituye un antecedente importantísimo para el desarrollo sucesivo de los patriarcados³. Las sedes mencionadas (Roma, Alejandría, Antioquía) son puntos de referencia como instancias superiores para cuestiones teológicas y disciplinares. Del *uso se pasa a la praxis* y no al inverso.

La sede de Antioquía vio reconocidos sus derechos en Nicea, pero sin especificaciones geográficas. Su territorio jurisdiccional era enorme, como la vasta *diócesis de Oriente*. Sin embargo, su influjo era mínimo más allá de los límites del Imperio. En teoría, el metropolitano antioqueno tenía responsabilidad sobre todo el Oriente Medio hasta la India⁴. Antioquía como capital de la diócesis civil de Oriente comprendía diversas provincias civiles: *Palaestina, Foenice, Syria, Cilicia, Cyprus, Arabia, Isauria, Palaestina salutaris, Palaestina II, Foenice Lybani, Eufratensis, Syria salutaris, Osrhoëna, Cilicia II*.

¹J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, *Histoire du christianisme* II, p. 272. En el canon Roma es citada como modelo y aunque no sea un testimonio del primado de Pedro, sí lo es en cambio, sobre la autoridad que gozaba la sede de Pedro en la península italiana. Cfr. Ch. Pietri, *Roma cristiana*, pp. 184-185.

² Cfr. O. de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 104.

³ Hasta el concilio de Calcedonia en el 451 Jerusalén no será reconocida como patriarcado, pero ya desde Nicea vemos que juega un papel importante estrechamente ligado a la figura del emperador. Entre los motivos que podrían haber movido al hijo de Helena a promulgar este canon específico para Jerusalén podría indicarse una especial devoción por los lugares santos, o la necesidad de llamar la atención de Macario obispo de Jerusalén, favorable a Alejandro de Alejandría contra el propio metropolitano Eusebio de Cesarea. Cfr. *I canoni dei concili della Chiesa antica. I concili greci*, p. 33, nota 17.

⁴ A. Di Berardino, *Organizzazione geografica delle comunità cristiana al tempo del concilio di Nicea (325)*, en *Costellazioni geo-ecclesiali* SEA 147, 2017, pp. 7-38, aquí p. 37.

Es claro, pues, que el *canon* 6º reconoce al obispo de Antioquía una supremacía que se extendía a muchas provincias a su vez provistas de un metropolitano. Así, la Palestina reconocía como metropolitano al obispo de Cesarea (*canon* 7º), pero el metropolitano se encontraba al mismo tiempo bajo la jurisdicción del obispo de Antioquía, que era una especie de “metropolitano superior”, que luego será llamado *patriarca*¹.

Los cánones árabes del concilio de Nicea

Desde la antigüedad se atribuyeron al concilio de Nicea cánones que formaban parte de tradiciones posteriores². Los cánones pseudoniconos están contenidos en dos grupos: los *cánones sirios* y los *árabes*.

Los *cánones sirios* -de los cuales no nos ocuparemos- se encuentran en un código sirio de la Biblioteca Vaticana que contiene una compilación de actas de sínodos nacionales de Seleucia-Ctésiphon, capital de Persia. Con ocasión de un sínodo presidido por Maruta de Maiferkat (hoy Turquía) en el año 410 se transcribieron los cánones de Nicea (de los cuales solo algunos corresponden parcialmente al concilio como los

¹ El metropolitano de Antioquía ordenaba los obispos metropolitanos y confirmaba la ordenación de los obispos, la cual podía realizarse por los metropolitanos inmediatos. Cfr. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* I, pp. 560 ss. Por otro lado, según Jerónimo (*Liber ad Pammachium contra Johannem Hierosolymitanum* n. 37, CCL 79 A, ed. J.-L. Feiertag, Turnhout, 1999, p. 72), la Iglesia de Antioquía gozaba de estos derechos desde el concilio de Nicea “en el cual se había establecido que Antioquía sería la metrópolis general de la Palestina que pertenecía al Oriente (*Tu qui regulas quaeris Ecclesiasticas, et Nicaeni concilii canonibus uteris, et alienos clericos, et cum suis episcopis commorantes tibi niteris usurpare, responde mihi, ad Alexandrinum episcopum Palaestina quid pertinet? Ni fallor, hoc ibi decernitur, ut Palaestinae metropolis Caesaria sit, et totius Orientis Antiochia. Aut igitur ad Caesariensem episcopum referre debueras, cui, sprete communionem tua, communicare nos noveras; aut si procul expetendum iudicium erat, Antiochiam potius litterae dirigendae. Sed novi cur Caesariam, cur Antiochiam nolueris mittere. Sciebas quid fugeres, quid vitares. Maluisti occupatis auribus molestiam facere, quam debitum Metropolitanum tuo honorem reddere*). Texto que debe sopesarse en su contexto polémico entre Jerónimo y el obispo Juan de Jerusalén.

² Por ejemplo en Roma durante el siglo V se pensaba que algunos de los cánones pertenecientes al concilio de Sárdica habían sido promulgados en Nicea, así el *canon* V de Sárdica se lo reputaba como proveniente del niceno. Consultar: R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, T&T Clark, Edinburgh, 1988, p. 158. Además puede verse Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles* I, p. 505; J. Hackett, *A History*, pp. 14-16; *I canoni dei concili della Chiesa antica. I concili greci* (ed. Di Berardino), p. 321.

cánones 2, 3, 4, y 6) y se agregaron setenta y tres cánones, quizá obra del mismo Maruta¹.

En el siglo XVI se descubrió en Egipto una colección de *cánones árabes* que habría pertenecido al concilio de Nicea. Los mismos fueron editados por primera vez por el jesuita Torres en 1578, en *ochenta cánones*. Tiempo después, el maronita Abraham Echellensis y el cardenal Aguirre defendieron la autenticidad de los mismos, editándolos en *ochenta y cuatro cánones*. Durante un tiempo se los consideró auténticos, y de hecho la *Iglesia Ortodoxa Copta* aún considera como genuinos la colección de los “84 cánones”², como así también la *Ortodoxo Etiópica*³, pero ya no son tenidos como auténticos, aunque haya desacuerdo en cuanto a la identidad del compilador final⁴.

¹ Cfr. I. O. de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 96. Maruta era obispo de Tagrit (también llamada Martyropolopolis o Maiferkat) en Mesopotamia a fines del IV e inicios de siglo V. En el concilio de Nicea, entre los padres que firmaron los decretos conciliares se encontraba un homónimo también obispo de Tagrit, por lo cual se ha confundido uno y otro. El obispo Maruta (siglo V) fue amigo del Crisóstomo y escribió una serie considerable de obras (*Actas y Odas de Martirio, Historia del Concilio de Nicea*, una obra sobre la *Liturgia Siria, comentarios a los evangelios*). Se atribuye a él la traducción al siríaco de los cánones de Nicea en el concilio de Seleucia del 410. No se lo debe confundir tampoco con otro obispo con el nombre de Maruthas, pero que vivió en el monasterio de San Mateo en Mosul y fue obispo jacobita, cuya muerte se data en el 649 en medio de la invasión musulmana. Para los *canones* en su traducción latina ver: Mansi III, 1167-1174. Elementos prosopográficos ver G. T. Stokes, *Maruthas*, en *A Dictionary of Christian Biography* vol. III, p. 859 y también el estudio de F. Nau, *Histoire d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l'Orient*, PO, 3 (1) 1909.

² A los 84 *cánones árabes de Nicea* la Iglesia Copta agrega una serie de exhortaciones morales denominadas *Gnômès*, no presentes en árabe sino transmitidas en copto, y que reflejan la disciplina de la sede de Alejandría en el siglo IV. Los *Gnômès* fueron traducidos al francés por E. Revillout, *Le Concile de Nicée d'après les documents coptes: Première série de documents*, en *Journal Asiatique*, ser. 7, 1, 1873, pp. 210-288 ; *Le Concile de Nicée d'après les textes coptes. Nouvelle série de documents, le manuscrit Borgia*, en *Journal Asiatique*, ser. 7, 5, 1875, pp. 5-77 ; 209-266. Una bibliografía esencial sobre el Concilio de Nicea en las fuentes coptas ver R. Coquin, *Arabic Canons of Nicaea*, en *The Coptic Encyclopedia* 6, p. 1790.

³ I. Ortíz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, pp. 96 ss. Para una panorámica general también puede verse: R. Coquin, *Arabic Canons of Nicaea*, en *The Coptic Encyclopedia* 6, pp. 1789-1790; D. Ceccarelli Morolli, *Canonî 'Arabo-Niceni' o 'Pseudo Niceni'*, en *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano* (ed. Farrugia), p. 136.

Sobre las versiones y la obra del Ecchellensis, criticada por algunos, ver el estudio de M. Breydy, *Abraham Ecchellensis et les canons arabes de Nicée*, en *Parole de l'Orient* 10, 1981-1982, pp. 223-255. En efecto, el Ecchellensis se refiere a la *editio Maronitarum*, a la recensión maronita de los cánones árabes de Nicea pero que fue publicada por Labbé (en la época presentes en el Colegio Maronita de Roma, hoy en la Biblioteca Vaticana). Es la copia siríaca de los cánones, transmitida, pero no compuesta por maronitas. Ver la descripción de los manuscritos y sus versiones.

⁴ I. Ortíz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 96. El chipriota Charalambos Petinos, sin embargo, no se hace eco de estas problemáticas y considera los *cánones árabes* como genuinos y así, sin más, lee textos de diversa índole de modo indeferenciado como para demostrar la tesis planteada y concluye que « la participation de l'Église de Chypre au concile de Nicée n'est pas totalement désintéressée (...) les évêques chipriotes présents au concile de Nicée réussirent à obtenir, en plus du canon général IV, le vote d'un autre canon les concernant plus particulièrement et qui, dans une de ses parties, est favorable à l'indépendance de l'Église de l'île... » cfr. *La naissance de l'Église orthodoxe autocéphale de Chypre*, en *Istina* XXXVII, 1992, pp. 43-54. En líneas generales repite el mismo procedimiento y contenido en el

Los estudiosos han concluido que el redactor final del *corpus* de cánones quizás fue sido un melquita del patriarcado de Antioquía hacia finales del V siglo¹. Ciertamente no discutimos la paternidad del melquita antioqueno, pero creemos que gracias a innumerables referencias temáticas y terminológicas, que indican una datación tardía de los mismos, hay -a nuestro juicio- evidentes indicios para una datación posterior al siglo V, lo que se presta perfectamente con el carácter de compilación del *corpus*².

Pero vayamos al *canon* referido a la Iglesia de Chipre. En la edición del *Turrianus* es el *caput* XXXVII, mientras que en la versión del jesuita *Ecchellensi* es el *canon* XLIII (esta última presenta en el mismo canon el relativo a la jurisdicción

artículo *L'Église de Chypre entre Constantinople (sic) et Antioche (IV-V siècle)*, en *Byzantinische Forschungen* 25, 1999, pp. 131-141 y también en *Du paganisme au christianisme. L'exemple de Chypre*, L'Harmattan, Paris, 2011. Textos que no citamos en bibliografía por considerarlos más del tipo de divulgación.

¹ I. Ortíz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, pp. 96-97 : « des savants aussi considérables que le jésuite Francisco Torres (*Turrianus*), le maronite Abraham Echellensis et le cardinal Aguirre défendirent leur authenticité (...) ». Para la edición de Francisco Torres ver Mansi II, col. 947 ss.; Abraham Echellensis ver *Mansi II*, col. 1065 ss. No hemos encontrado una edición crítica moderna para estos *cánones árabes*.

² Según el editor F. Torres, Alejandro de Alejandría habría ordenado la redacción de los mismos del griego al árabe por razones de inteligibilidad del clero y de los fieles y posteriormente, los arrianos que habían quemado los originales en griego, al ignorar el árabe habrían dejado, sin saberlo, el texto íntegro en la traducción árabe. Esta explicación de los hechos, legendaria por cierto, es difícilmente sostenible. A nivel oficial el griego era la lengua utilizada, a nivel vernáculo la lengua vehicular era el copto y no el árabe que se introdujo con fuerza en Egipto sólo con la invasión en el 638. Además de un largo elenco de motivos al interno de los *canones*. Enumeramos algunos indicios no exhaustivos, esperando profundizar esta temática en un futuro no lejano. El *caput* V: se refiere a la elección y ordenación de los obispos y a la aprobación de la misma. En líneas generales repite el canon niceno; pero agrega una interesante variante: la homologación semántica recurrente entre *archiepiscopus aut patriarcha* que es ciertamente tardía (Cfr. *Mansi II*, 954). El *caput* VI, se refiere a la excomunión por parte de un obispo, que en el caso de que fuere un obispo *iniquus et tyrannus*, la pena podía ser absuelta mediante la autoridad del *archiepiscopus vel patriarcha*. Notamos un cambio en el *modus operandi* ya que el canon niceno establecía la discusión y revisión en sínodos a realizar dos veces por año en cada *eparchia*, y ahora la decisión es del *archiepiscopus aut patriarcha* (Cfr. *Mansi II*, 954). En el *canon* XXXI se cita a Dionisio Areopagita, por tanto, no podría colocarse su redacción anterior al siglo VI. El *caput* XXXIII establece que *honoretur etiam episcopus Aeliae plusquam alii episcopi, quia ipse residet in sancta civitate* y llama *patriarcha* al metropolitano de Antioquía (así también en el *caput* XXXV). El símbolo árabe, en la recensión del código vaticano, profesa la fe en Jesucristo: *perfectus homo, vera anima intellectuali et rationali, duas voluntates, duas operationes, in una persona, etc.*, una clara toma de posición ante la herejía monofisita y monotelita del siglo VII (Cfr. *Mansi II*, 1030-1031). El canon XXXIX: se refiere a la relación entre los obispos y el metropolitano que es como el hermano mayor y como tal debe ser obedecido, mientras que el patriarca es como el padre (sic). La temática y el vocabulario denotan un estadio tardío de composición. También se refiere al ministerio del obispo de Roma, primado entre los *archiepiscopi*. A estos indicios *internos* se debe agregar que los autores contemporáneos a Nicea (Atanasio, Hilario) como posteriores (Cirilo de Alejandría, y las recopilaciones hechas en Calcedonia, e incluso las transmitidas en Occidente), o los chipriotas en Éfeso (431) no mencionaron este *corpus* de cánones árabes.

episcopal en lo que respecta a las ordenaciones, que la versión del *Turrianus* presenta en el canon siguiente: XXXVIII)¹.

*Ex arabico in latinum, conversi et recogniti
a Francisco Turriano Societatis Jesu.*

caput XXXVII

Si episcopus Cypri diem suum in hieme obierit, & non potuerint populi propter tempestatem maris mittere Antiochiam, ut patriarcha Antiochenus constituat ipsis archiepiscopum loco mortui, debent scribere ad patriarcham, & petere ab eo ut permittat eis constituere quem voluerint; neque prohibebit hoc patriarcha, postquam ad eum scriptum fuerit; sed potius concedat tredecim episcopis, ut congregentur & constituent archiepiscopum loco mortui; ne defuncto archiepiscopo principio hiemis, sine capite propter tempestatem remaneant, & ne aliquis fortassis ex tredecim episcopis a vita recedat, & non sit archiepiscopus qui constituat episcopum loco mortui; atque ita fiat, ut toto eo anno archiepiscopo careant: ob hanc causam constitutum est hoc; & qui contradixerit, synodus eum excommunicat².

*Nova ex arabico versione. Latine redditi. Ab
Abrahamo Ecchellensi*

Canon XLIII

Si obierit diem suum metropolitanus insulae Cypri in hyeme, & non potuerint populi illius propter mare clausum tempestatibus mittere Antiochiam, ut patriarcha ejus constituat illis metropolitanum loco defuncti, scribant Patriarchae permissionem ab eo petentes ut constituent sibi quem voluerint loco Metropolitanum; nec prohibeat id Patriarcha, si ad illum scripserint, sed permittat tredecim episcopis provinciae Cypri, ut simul congregati metropolitanum sibi constituent loco defuncti. Etenim fieri potest, ut mors ejus contingat principio hyemis, remaneantque provincia, & populi ejus propter mare clausum tempestatibus tota hyeme sine metropolitano. Et forte etiam aliquis ex episcopis e vita discedet eo quoque tempore, & non sit metropolitanus, qui constituat alium loco ejus, remaneatque insula tota illa hyeme sine episcopo; ideoque decrevit illis synodus hanc constitutionem, ne aegre ferat patriarcha, si res eorum damni aliquid interim patiantur. Qui autem huic sanctioni contradixerit, synodi patres eum excommunicant. Nemo episcoporum manum imponat in alterius

¹ Para un cuadro sinóptico de los cánones entre las diversas versiones ver: M. Breydy, *Abraham Ecchellensis et les canons arabes de Nicée*, en *Parole de l'Orient* 10, 1981-1982, pp. 223-255, pp. 234-235

² Mansi II, 964.

episcopi jurisdictione (exceptis metropolitano, vel patriarcha) capiti alicujus ad constituendum eum presbyterum, vel diaconum, aut civitatibus, quae sub illorum potestate sunt, nec quicquam praecipiant in eis, neque prohibeant sine illorum episcoporum licentia, & voluntate. Qui autem sanctioni huic contradixerit, synodi patres eum excommunicant”¹.

Las diversas retroversiones latinas no presentan discrepancias en cuanto al *fondo* de la temática tratada en el *canon*, que tiene una evidente finalidad política y delata un fuerte sesgo polémico entre Antioquía y Chipre. Del momento que el texto -a modo de ley y bajo una inapelable autoridad como era la del concilio de Nicea- se expresa en términos de *excomuni3n* nos indica claramente que había una práctica que habría causado dificultades no menores entre las sedes.

En líneas generales da el *derecho* al metropolitano de Antioquía, pero *de hecho* los diversos motivos, climáticos y pastorales, otorgan autonomía de acción al episcopado chipriota con un cierto *modus operandi*: en el caso de elegir y ordenar un metropolitano deberán contar -como dice el *canon*- con la autorización escrita del *patriarcha*.

Una vez muerto el obispo metropolitano de la Isla, el procedimiento indicado sería: escribir primeramente al metropolitano (*patriarcha*) y pedirle la autorización de ordenar a quien ellos desearan. Una vez iniciado este procedimiento, el *patriarcha* no podría negarse, sino que debería conceder la autorización para que los trece obispos procediesen a la elección. Este principio es atemperado por diversos motivos, ya que si la muerte del metropolitano chipriota ocurría a inicios del invierno, no podía dejarse al pueblo sin una guía a causa de las tempestades que impedían la navegación; y más aún, si por ventura moría uno de los trece obispos y no había un *archiepiscopus* que constituyera un obispo en el lugar donde había muerto, ¿cómo proceder para que no estén privados del *archiepiscopus* todo un año?

¹ Mansi II, 994.

El *caput XXXVII* (o *canon XLIII*) sigue, en línea de máxima, lo establecido en el *canon 4* de Nicea¹. Pero hay una notable diferencia: la elección por parte de los obispos de la provincia eclesiástica no es simplemente la ordenación de un *episcopus*, sino la del *archiepiscopus* que, en este caso, estaba directamente bajo la jurisdicción del metropolitano de Oriente, es decir de Antioquía. Entonces, la solución planteada por el *canon árabe*, de algún modo se opone lo establecido en el *canon 6* de Nicea, que daba a los metropolitanos de Antioquía y Alejandría derechos jurisdiccionales en las provincias y diócesis sufragáneas.

No debemos olvidar que el *corpus* de *cánones árabes* presenta las características de una *compilación* que tal como lo conocemos hoy contiene desde cánones del concilio de Nicea hasta temáticas propias de los siglos VI-VII. Después de la *inventio Barnabae*, como veremos más en detalle, la autonomía chipriota (posteriormente *autocefalía*) no parece ser cuestionada. Este *caput XXXVII* (o *canon XLIII*) debe ser colocado en torno a finales del siglo V, puesto que usa el vocablo *patriarcha* en un claro fortalecimiento de la figura y rol del metropolitano de Antioquía². Además, esto podría indicar una redacción antioquena del mismo, y no chipriota, ya que otorga los derechos a Antioquía y reconoce, a modo de concesión ante *razones de gran necesidad*, la intervención autónoma del episcopado de la Isla, pero siempre bajo un concreto *modus operandi*, como si aun pudiera existir una grieta entre la *consuetudo* y la legislación, o como queriendo recuperar un terreno que ya estaba de algún modo perdido.

Para esta hipótesis que proponemos nos sentimos respaldados por el hecho de que hay una periodización en las intervenciones en torno a la problemática jurisdiccional entre Antioquía y Chipre: Nicea del 325, Sárdica en el 343, Constantinopla I del año 381, el *modus operandi* de Epifanio, el epistolario entre Inocencio y Alejandro de Antioquía del año 415, Éfeso en el 431; Calcedonia en el 451; en el año 478 la visión de Antemio y el reconocimiento de Zenón de los derechos chipriotas ante la *inventio Barnabae*.

¹ Es decir, sobre la necesidad de que un obispo sea elegido entre todos los obispos de la provincia y si esto fuera difícil, que lo sea al menos por tres obispos reunidos en el mismo lugar con el consenso escrito de los obispos ausentes de la misma provincia con la confirmación del metropolitano correspondiente.

² Insistimos en el carácter hipotético de la afirmación, ya que, además, la *compilación* fácilmente pudo haber sufrido “correcciones” o “acomodaciones terminológicas”, sin que podamos llegar a precisiones mayores.

El sínodo de Antioquía del 341

En Antioquía en el otoño del año 341, el emperador Constancio al inaugurar una iglesia (*in encaeniis*) reunió para la ocasión 97 obispos orientales, en su mayor parte de tendencia eusebiana¹. El sínodo fue presidido por el obispo local Flaccilo. Desde lo dogmático los participantes criticaron las posturas de Nicea y propusieron fórmulas de fe en la que no se menciona el *homoousios* y se condena el arrianismo radical².

Lo que nos interesa de este sínodo antioqueno, al cual no participaron los chipriotas, es que ofrece un interesante testimonio de la confirmación de la práctica y del fortalecimiento de la autoridad y figura del metropolitano antioqueno.

Nos han llegado 25 *cánones* que, luego de lo sancionado en Nicea, confirman la práctica en la región de la metrópolis antioquena especialmente en lo que se relacionaba con los obispos, sus jurisdicciones y los presbíteros y diáconos sin mayores innovaciones. Los *cánones* fueron enviados con una pequeña carta de recomendación. El texto griego no contiene firmas, mientras que en antiguas versiones latinas hay una treintena de signatarios pertenecientes a la jurisdicción del metropolitano de Antioquía³.

Presentamos una síntesis de los *cánones* que marcan un interesante precedente en lo que será la querrela sobre la jurisdicción entre chipriotas y el metropolitano antioqueno⁴.

¹ De hecho, tanto los cánones 4 como 12 han sido considerados como redactados contra Atanasio.

² Atanasio, *Contra arrianos*, cap. 21, 25, 26, 30, 35; Sócrates, *HE* 2, 8; Sozómeno, *HE* 3, 5-6. Hay que notar que Sócrates, y Sozómeno lo sigue, hablaba este concilio en relación a Atanasio que acababa de volver a Alejandría después del exilio y de la decisión del sínodo de sustituirlo con Gregorio de Capadocia, cuando en verdad, la decisión había sido tomada en otro sínodo, también antioqueno, pero tres años antes.

Las *cuatro fórmulas de fe* están presentadas en Mansi II, 1339-1346.

Ver Hefele-Leclercq 1, pp. 702-733; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, pp. 263 ss.; M. Simonetti, *La crisi ariana*, pp. 153-159; R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God*, pp. 284 ss.

³ Como anotaban Hefele-Leclercq (1, pp. 722-723) podemos estar ante el caso de una interpolación por un recopilador de concilios posterior.

⁴ Tomamos el texto de los cánones de P. P. Joannou, *Discipline générale antique. Les canons des Synodes Particuliers* IX, I, 2, pp. 102-126 (también presentes en Mansi II, 1305-1320). Hay una traducción italiana: *I canoni dei concili della chiesa antica. I. I Concili Greci*, ed. A. Di Berardino, SEA 95, 2006, pp. 300-314.

Canon 9: queda en claro que cada provincia (ἐπαρχία) está sujeta a la autoridad del obispo de la metrópolis (μετροπόλις), que tiene toda la provincia bajo su cuidado (τὴν φροντίδα ἀναδέχεσθαι). Lo que le garantiza la precedencia (ττ τιμμ προηγῆσθαι), y ante el cual los obispos deberán informarle de las cuestiones de importancia.

Canon 11: la cuestión de los obispos afectos a frecuentar el emperador y la corte, para tal motivo deben tener permiso expreso de los obispos de la *eparquía*, para no incurrir en excomuni3n, o incluso privados de su dignidad, pero si la necesidad o el asunto lo requieren debe tener el asentimiento del obispo metropolitano de la eparquía (μητρόπολιν τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπου) y de los obispos que la conforman, y partir solo con las epístolas que lo habilitan a tal visita.

Canon 13: el metropolitano y los sufragáneos tienen la facultad de convocar por carta (διὰ γραμμάτων) a un obispo para que ordene en una iglesia que no es de su jurisdicción, cosa que no puede hacer incluso si van con él otros obispos, pero no tiene la delegación correspondiente.

Canon 15: la acusación y juicio de un obispo por todos los obispos de la eparquía no puede ser apelada o revisada por otros obispos de otra eparquía.

Canon 16: en el caso de un obispo que no tenía diócesis o se hace elegir por el pueblo y ocupa una sede es un intruso y debe ser depuesto. Un concilio propiamente dicho es el que asiste al metropolitano.

Canon 19: un obispo no puede ser consagrado sin concilio y sin la presencia del metropolitano de la eparquía (παρουσίας τοῦ ἐν ττ μητροπόλει τῆς ἐπαρχίας). La presencia del metropolitano no hace menos deseable la presencia de sus colegas de la eparquía (τοὺς ἐν ττ ἐπαρχία συλλειτουργοὺς), el metropolitano los convocará por carta (δι' ἐπιστολῆς τὸν ἐν ττ μητροπόλει συγκαλεῖν). Si todos vienen, será mejor, si eso es difícil, es necesario que al menos la mayoría de los obispos esté presente, o que envíe por escrito su asentimiento a la elección. La entronización no tendrá lugar más que en presencia de la mayoría de los obispos de la eparquía, o con la aprobación escrita de esta mayoría. Si se contraviene a la presente ordenanza, la consagración será inválida; si, por el contrario, todo se pasa según las reglas y si algunos hacen oposición por espíritu de disputa, el voto de la mayoría decidirá la cuestión.

Canon 20: respecto a los concilios por eparquía que deberán tener los obispos, no podrán reunirse entre ellos sin haber recibido la misión del metropolitano.

Canon 23: un obispo ante la muerte no puede escoger y consagrar otro obispo, ya que la ordenación sería nula. La ley eclesiástica prevé que un obispo solo puede ser instituido por el concilio y el voto de los obispos que tienen derecho de presentar a quien consideraren digno.

Especialmente los *cánones* el 9 y 19, que tratan del metropolitano de Antioquía, en la línea de sus prerrogativas con las provincias que están en su jurisdicción, marcan un testimonio del *honos-τιμή* del metropolitano en su *eparquía*. Los padres en Nicea habían sancionado la práctica de las jurisdicciones supra-metropolitanas en la Iglesia¹.

En otras palabras, el sínodo del 341 indica un fortalecimiento, en la línea de lo establecido en Nicea, de la jurisdicción de Antioquía como *μετροπόλις* cabecera de la *ἐπαρχία*, con injerencia concreta en la jurisdicción de los obispos sufragáneos, especialmente en lo que respecta la elección y consagración de un nuevo obispo².

Obispos chipriotas y el concilio de Sárdica

El siglo IV representó un hito en la historia de la Iglesia. Los cambios en la política religiosa del Imperio trajeron consigo nuevas problemáticas. La promulgación del símbolo de Nicea no puso fin a la controversia teológica. La situación de las iglesias luego del concilio de Nicea era ciertamente preocupante, los contrastes eran avivados por la política imperial que beneficiaba a los antinicensos a finales del reinado de

¹ F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, p. 8: “the Nicene Fathers went even further, and provided, consciously or unconsciously, a basis for the formation of a supra-metropolitan body in the Church”. Ver también B. Daley, *Position and Patronage in the Early Church: the original meaning of ‘Primacy of Honour’*, en *Journal of Theological Studies*, N.S. 44, 1993, pp. 529-553, aquí 536.

² La reafirmación de Nicea es clara, muchas fórmulas son tomadas de modo literal. Aunque hay nuevas exigencias que se introducen, en especial lo que respecta la presencia de los obispos al momento de la elección y consagración, la importancia del sínodo provincial, la prohibición de cambiar de diócesis para un obispo. Ver R. Gryson, *Les élections épiscopales en Orient au IV^e siècle*, en *Revue d’histoire ecclésiastique* 74, 1979, pp. 301-345, aquí pp. 306-309.

Constantino. Las divisiones y los contrastes por cuestiones terminológicas tomaron dimensiones de enfrentamiento entre las comunidades occidentales y orientales. En Roma y Antioquía los obispos se habían reunido en el año 341 sin obtener un acuerdo¹. Para tratar de resolver la disensión, el papa Julio consiguió que el emperador Constante convocase un concilio en Sárdica (actual Sofía), ciudad perteneciente a la parte occidental, pero muy próxima del confín con el Oriente, para el otoño del 343². Nos interesa este concilio solo de modo indirecto: por los chipriotas que firman las conclusiones y en segundo, lugar el tenor de los cánones disciplinares en lo que respecta a la “geoclesiología”.

A la convocación asistieron dos grupos de obispos -occidentales y orientales³- que no llegaron a un acuerdo. Improvisamente los obispos de la delegación oriental, de las diócesis de Asia, del Ponto y Oriente abandonaron Sárdica y al llegar a la vecina ciudad de Filipópolis (actual Plovdiv) elaboraron un documento donde condenaban a los occidentales quienes por su parte continuaron las deliberaciones y formularon también un documento en el que exponían el propio punto de vista.

La tradición manuscrita y la consecuente edición de los cánones del concilio es harto compleja y aún no está del todo resuelta⁴, parece que habrían sido promulgados en

¹Ver A. Di Berardino (ed.), *I canoni dei Concili della Chiesa antica*, p. 315.

² Para reconstruir la historia del mismo: Sócrates, *HE* II, 12-2-; Sozómoeno, *HE* III, 7-13; 20-24; IV, 6; Teodoreto, *HE* II, 5-12; Filostorgio, *HE* III, 12, pero en definitiva la fuente principal es Atanasio *HA* 15-28; *AA* 36-59. También Hilario, *FH* 2, 3. Para más informaciones sobre el contexto y el desenvolvimiento del mismo ver: Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, I, pp. 337ss.; M. Simonetti, *La crisi ariana del IV secolo*, pp.161-187; L. W. Barnard, *The Council of Serdica: Some problems re-assessed*, *Annuario Hist. Con.* 12, 1980, pp. 1-25; Id., *The Site of the Council of Serdica*, *SP* 17, Oxford, 1982, pp. 9-13. Para la cuestión sobre la fecha del concilio ver V. C. De Clercq, *Ossius of Cordova*, Washington, 1954, pp. 313 ss. Es fundamental el estudio de H. Hess, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford Theological Monographs, 2002.

³ La representación occidental contaba con el anciano Osio de Córdoba, Protógenes de Sárdica, dos presbíteros que representaban al obispo de Roma y entre la delegación oriental se destacaban Marides de Calcedonia, Narciso de Neronias, Esteban de Antioquía de tendencia filo-ariana. También estaban Marcelo de Ancira y Atanasio que habían sido absueltos en el sínodo de Roma del 341. Los orientales se resistían a que estos últimos tomaran parte de las deliberaciones ya que para ellos la absolución obtenida en Roma carecía de valor en Oriente.

⁴ Para una valoración de la edición realizada por H. Ch. Brennecke; U. Heil; A. Stockhausen; A. Wintjes, *Athanasius Werke* II, ver A. Camplani, *Atanasio (recensión a Athanasius Werke)*, en *Adamantius. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici*, 14, 2008, pp.656-663. Transcribimos el juicio de Alberto Camplani “l’edizione, il commento critico e le introduzioni ai singoli testi sono in genere ben condotte e dicono l’essenziale di cui uno studioso ha bisogno nella sua attività di ricerca. Mi preme in questa sede ricordare la presenza cospicua nel volume del materiale legato al concilio di Serdica, preceduto da uno studio dei nomi dei partecipanti, i cui risultati in futuro dovranno essere confrontati con la nuova lista serdicense conservata in etiopico e soprattutto sottolineare l’importanza della riedizione dei testi serdicensi veicolati dal *Codex veronensis* LX...” p. 661. Sobre la lista de Sárdica conservada en lengua etíope ver el estudio de A. Bausi, *La collezione aksumita canonico-liturgica*, en *Adamantius* 12, 2006, pp. 43-70. Esta colección *aksumita* consiste en la versión etiópica de

latín y casi inmediatamente traducidos al griego (actualmente solo disponemos de la edición crítica latina, mientras que la griega aún no fue editada críticamente¹).

Es Hilario de Poitiers quien nos provee la lista de los firmantes, compuesta por 73 nombres. Entre los signatarios, una veintena proviene del Asia, y no se mencionan obispos chipriotas como participantes en Sárdica².

Ahora bien, según Atanasio de Alejandría se reunieron alrededor de 170 obispos. Los historiadores del siglo V Sócrates y Sozómoeno -que dependen de Atanasio- contabilizan alrededor de 300 participantes de Occidente y 76 de Oriente, mientras que Teodoreto de Ciro informa que se reunieron 250 participantes³. Atanasio dice que más de 300 suscribieron en su favor, y transmite una *carta sinodal* con 284 nombres, pero precisa que algunos de los firmantes suscribieron sin haber ido al concilio. Según Atanasio, asimismo habrían escrito en su favor sesenta y tres obispos de las regiones de Asia, Frigia e Isauria y da un total de 344 firmantes⁴.

antiguos textos canónico-litúrgicos, conciliares, históricos y patrísticos, para algunos de estos es el único testimonio que nos ha llegado. Esta colección probablemente fue redactada en Egipto y en lengua griega. La fecha de redacción oscila entre la segunda mitad del siglo V (477 muerte de Timoteo Eluro) y el 686 según lo demuestran elementos filológicos (también estudiados por A. Bausi). Sobre la traducción etiópica del sínodo de Sárdica, A. Bausi asevera: “si tratta di una lista dei vescovi serdicensi e delle sedi corrispondenti, apparentemente finora attestati solo in versione latine, o ricostruiti da altre fonti. La prima e la seconda parte della lista non hanno contiguità materiale accertata nel codice, e la situazione è complicata dal fatto che il primo gruppo di nomi, quasi esclusivamente di provenienza occidentale, è almeno parzialmente riconoscibile nelle fonti, mentre la seconda parte sembra attestare nomi e sedi non note. Come per il *Concilio di Nicea*, il testo denuncia un processo tradizionale complesso, che ha prodotto una rottura totale della corrispondenza tra nome e sede episcopale, forse per l'erronea interpretazione della disposizione in colonne parallele...” (p. 63).

¹ No posemos las actas conciliares de Sárdica. En general se utiliza P. Joannou, *Discipline générale Antique. Les canons des Synodes particuliers* IX, 1, 2, pp. 159-189. Además, existen dos listas latinas conservadas en un manuscrito de la biblioteca capitular de Verona y editadas por Scipione Maffei en 1738. La primera lista con 27 firmas sin mención de la sede ni de la provincia, la segunda conservada en una carta de Atanasio a las iglesias de Mareotide es suscrita por 61 padres, obispos y legados. Estas listas no reagrupan las suscripciones de todos los obispos presentes en el concilio de los occidentales. Cfr. C. H. Turner, *EOMIA* I-II 3, 1913, pp. 491; 545-560 (no enumera ningún chipriota).

² Hilario, *Fragments Historiques*, A IV, 3, p. 74-78. Más datos sobre los documentos promulgados en Sárdica ver M. Simonetti, *La crisi ariana*, pp. 177-183, un análisis filológico y teológico ver del mismo autor: *Il Cristo*, vol. II, pp. 132-139.

³ Sócrates, *HE* 2, 20, 5; 1. 1-3 (300 y 76 firmantes respectivamente); Sozómoeno, *HE* 3, 12, 7, 1. 2-3 (300 y 76); Teodoreto, *HE* 2, 7, 1, 1. 16-17 (250 participantes). La misma discrepancia entre el número de participantes en Sárdica ya la relevaba el historiador bizantino Nicetas Choniates (*Thesauri* 6, 13; PG 140, 22 B); por su parte el historiador Nicéforo Calixto (*HE* 9, 12; PG 146, 257-262) retoma la narración de los hechos colocando el acento en la vertiente dogmática de la controversia.

⁴ Cfr. Atanasio, *Historia Arianorum*, 15, 3; *Apologia contra arianos*, 48, 2-50, 3, 1. 29; 50, 3, 1. 4-7. Lo más versosímil es que, como sugirió H. Hess (*The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, p. 101): “The number of bishops assembling at Serdica was probably seventy-six in the Eusebian company and about ninety-four in the Nicene. Owing to variations in the surviving versions of the signature-lists and the otherwise known presence of bishops not named in them, it is doubtful whether an exact figure can be reached. Socrates and Sozomen agree that there were seventy-six in the Eastern party,

Por otro lado, la *epístola de los occidentales a papa Julio*, transmitida por Hilario, presenta una lista de 60 nombres, en un rotundo contraste con Atanasio, para quien los firmantes ascienden a 284. La lista de Hilario -que no presenta ningún chipriota- precisa las sedes de los firmantes sin un orden aparente, mientras que Atanasio, que no precisa ni la dignidad ni la sede, los presenta y agrupa por provincias, excepto para el inicio de la lista¹.

La obra de Atanasio tiene indudables y claros fines apologéticos, sin embargo, constituye la única fuente disponible en relación al episcopado chipriota y el concilio de Sárdica². Atanasio estuvo presente en el susodicho concilio y formaba parte de la delegación occidental del emperador Constante³. El metropolitano de Alejandría, en su *Apología secunda*⁴, presenta una lista de obispos firmantes en Sárdica de notable extensión. Los nombres son introducidos con la genérica consideración de que las conclusiones también fueron enviadas a aquellos que no pudieron estar presentes⁵ y comienza el extenso elenco de obispos de los cuales solo nos ofrece el nombre⁶: OO

and this is close to the round figure of eighty which the Eusebians claimed for themselves in their encyclical letter. In giving the number of the Westerns as 'about three hundred', Socrates evidently relies upon the authority of Athanasius. This estimate probably includes those bishops who later added their signatures to the conciliar acts, but who were not present at the council, and the number may also be inflated. Athanasius states in another context that there were about 170 from the East and West together”.

¹ Hilario, *Fragments Historiques*, B II, 4, pp. 126-139; Atanasio, *Apología contra arianos*, 48, 2-50, 3, pp. 123-132.

² Como anotaron los editores de *Athanasius Werke* (II, 8, p. 212): “Über entsprechende Synoden in Africa, Italia annonaria und auf Zypern ist sonst nichts bekannt. Bei den hinzugefügten Listen partikulärer Synoden ist mit redaktioneller Bearbeitung von Seiten des Athanasius zu rechnen, der sicherlich Doppelungen der Namen von Bischöfen, die als Teilnehmer der Synode von Serdica bereits in Serdica selbst unterzeichnet hatten, vermeiden wollte”.

³ Para la versión latina de Hilario de Poitiers cfr. CSEL 65, pp. 48-67. Ver el análisis de R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, pp. 293-307; y también L. W. Barnard, *Studies in Athanasius' Apologia Secunda*, pp. 75-83; H. Hess, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, p. 185.

⁴ Para más datos sobre la fecha, temáticas, contexto de la obra reenviamos al trabajo de L. W. Barnard, *Studies in Athanasius' Apologia Secunda*, serie XXIII, vol. 467, Peter Lang, Bern-Frankfurt a. M.- New York-Paris-Wien-, 1992.

⁵ *Athanasius Werke*, II, 8, *Apología secunda*, 48, 1, p. 123: Ταῦτα γράψασα ἢ ἐν Σαρδικῆ συνόδῳ ἀπέστειλε καὶ πρὸς τοὺς μὴ δυνηθέντας ἀπαντῆσαι, καὶ γεγονάσι καὶ αὐτοὶ σύμμηφοι τοῖς κριθεῖσι. Τῶν δὲ ἐν τῇ συνόδῳ γραψάντων καὶ τῶν ἄλλων ἐπισκόπων τὰ ὀνόματά ἐστι τάδε (...). Únicamente ofrece una variante con más detalles al inicio de la lista, donde coloca entre los presentes a Osio de España, Julio de Roma, que es representado por sus presbíteros Archidamos y Filoxenus, y Protógenes de Sárdica. De algún modo estos primeros padres conciliares en ser citados con el respectivo lugar de procedencia es harto significativo: Osio era una de las figuras emblemáticas de la controversia, representaba la *ortodoxia* y había sido hombre de confianza del emperador Constantino; luego encontramos los legados del obispo de Roma y finalmente el obispo de Sárdica donde se desarrollaba la reunión conciliar. Para un estudio sobre la figura del obispo de Córdoba ver el ya clásico y minucioso estudio de V. C. De Clercq, *Ossius of Cordova*, Washington, 1954.

⁶ H. G. Opitz, *Athanasius Werke* II -1 (1935-1941), p. 87-168. Los nombres de los obispos firmantes se suceden ordenados por áreas geográficas: Hispania, Roma, Cerdeña, la Galia, África, Egipto, Italia, Chipre, Palestina.

Κύπρου· Αὐξίβιος, Φώτιος, Γηράσιος, Αφροδίσιος, Εἰρηνικός, Νυνέχιος, Αθανάσιος, Μακεδόνιος, Τριφύλλιος, Σπυρίδων, Νορβανός, Σωσικράτης¹.

Poco y nada sabemos de estos “ilustres desconocidos”, como tampoco sabemos de qué fuente se sirve Atanasio para transmitirnos los nombres de los signatarios, quizá él mismo los conocía. De todos modos no nos transmite las sedes que representaban los chipriotas².

¹ Sobre esta lista (*Athanasius Werke*, II, 8, p. 131, o confrontable también con la presentada por Mansi III, 69), no disponemos de ninguna otra información, ni siquiera en Le Quien (*Oriens Christianus* II); Turner (EOMIA); como tampoco Fedalto (HEO II) que recensiona las *listas episcopales*. Debemos contentarnos con la errática noticia de Atanasio.

Auxibio: J. Hackett, *A History*, p. 7; G. Hill, *A History*, p. 250; el firmante de Sárdica sería el Auxibio II del que no se sabe más y sobre quien nos detendremos en la parte dedicada a la arqueología de Soloi y en la parte hagiográfica. Cfr. J. Hackett, *A History*, p. 323.

Photio: J. Hackett, *A History*, p. 7; G. Hill, *A History*, p. 250.

Gerasius: J. Hackett, *A History*, p. 7; G. Hill, *A History*, p. 250. El obispo Gerasius mencionado por Atanasio es identificado con el obispo Gelasius, quien participara en Nicea y en la transmisión del texto solo se ha cambiado la “r” por la “l”. Cfr. *Gelasius*, L. Davidson, en *A Dictionary of Christian Biography* vol. II, pp. 620-621: “in the life of Epiphanius his successor Gelasius is said to have attained the glory of a confessor along with St. Pappus bishop of Cytria in the same island” (*Acta Sanctorum*, Mai III, 39 f; Le Quien 1044).

Aphrodisio: J. Hackett, *A History*, p. 7; G. Hill, *A History*, p. 250.

Irenico: J. Hackett, *A History*, p. 7; G. Hill, *A History*, p. 250.

Nunechius: J. Hackett, *A History*, p. 7; G. Hill, *A History*, p. 250.

Atanasio: J. Hackett, *A History*, p. 7; G. Hill, *A History*, p. 250.

Macedonio: J. Hackett, *A History*, p. 7; Según Lusignan (26 b) un *Makedonios* había ocupado la sede de Leukosía-Ledra, pero no especifica en qué tiempo habría sido el pastor de dicha comunidad. El *Trésor de Chronologie*, coll. 911-912, coloca un *Makedonios* obispo de Ledra en el siglo IV. G. Hill, *A History*, p. 250.

Triphillio: de Leukosia-Ledra. A lo ya dicho, puede agregarse J. Hackett, *A History*, pp. 7; 327; 388-389, 431. (cfr. También el *Trésor de Chronologie*, coll. 911-912). G. Hill, *A History*, p. 250.

Espiridón: agregamos a lo ya dicho, J. Hackett, *A History*, pp. 7, 322 (para informaciones sobre el avatar de las reliquias, los milagros y testimonios pp. 382-386; 430-431); G. Hill, *A History*, p. 250.

Norbanus: J. Hackett, *A History*, p. 7; G. Hill, *A History*, p. 250.

Sosócrates: J. Hackett, *A History*, p. 7; probablemente sería obispo de Karpasia, según anotaciones de Macheras (p. 68); Strambaldi (p. 12); Fl. Boustron (p. 33), Cfr. J. Hackett, *A History*, p. 321, única información a disposición. G. Hill, *A History*, p. 250.

J. Hackett (*A History*, p.7) notó que el Archimandrita Kyprianos (*Historia cronológica de la isla de Chipre*, 1788, pp. 101, 357, en griego) sostenía que en el concilio niceno habían participaron doce obispos chipriotas, pero que en definitiva reproduce –incluso en el mismo orden– la lista de los participantes del concilio de Sárdica dada por Atanasio. La aseveración de Kyprianos no tiene base en fuentes conocidas.

² Durante el siglo IV la isla estaba dividida en 14 distritos cuya cabecera eran las ciudades de: Salamina, Pafos, Tremithonte, Citium, Amathonte, Ceryneia, Arsinoe, Soloi, Lapethus, Ledrae, Chytri, Tamassus, Curium y Karpasia.

Nos ha llamado la atención la panorámica histórica presentada por C. Petinos, *L'Église Orthodoxe de Chypre*, en *Istina XXXVII* (1992), p. 43-44. Petinos enumera, pero sin haberlo justificado en las fuentes, las sedes de los obispos que firman las decisiones de Sárdica: “les douze évêques chipriotes qui ont signé les décisions du concile sont: Auxibius, Photius, Gelase, Aphrodisius, Irinicus, Nunechius, Athanase, Macedonius, Triphyllius, Spyridon, Norbanus et Sosocratis. Ils étaient respectivement les évêques de: Constanteia, Citium, Amathonte, Néapolis, Curium, Paphos, Soloi, Ceryneia, Ledrae, Trémithonte, Chytri et Tamassus” p. 49. Desafortunadamente la fuente que cita Petinos es la *Epistola Concilii Sardicensis ad omnes episcopos* y coloca como referencia: Mansi III col. 65, pero los nombres de los obispos se encuentran en las columnas 69-70 de la misma obra sin dar ninguna indicación sobre las sedes episcopales que representaban. No lo incluimos en la bibliografía general.

Gracias a esta indicación inferimos que a inicios del siglo IV había prácticamente un obispo por “municipio”, y aunque fuesen ciudades pequeñas cada una tenía una estructura eclesial completa y una veintena de años antes de Sárdica la jerarquía de la isla estaba completa aunque participaran solo tres obispos en Nicea, índice de una profunda “capilaridad” del cristianismo en la Isla¹. Como Atanasio mismo lo indica, las conclusiones del grupo occidental reunido en Sárdica son firmadas en conformidad por el episcopado chipriota sin haber participado en persona al mismo. Es claro que Atanasio busca presentar una lista completa que incluya la totalidad del episcopado chipriota para reforzar su postura y como él mismo lo deja en claro, hace firmar las actas a obispos, o quizá incluso a presbíteros de cierto renombre o autoridad.

El contexto polémico de la lista atanasiana tiene un indudable carácter apologético, pero no obstante, no hay motivos para dudar de la veracidad de la subscripción de los doce pastores chipriotas que se ajustaron en grupo a favor de la causa de Atanasio².

El concilio sancionó 21 *cánones disciplinares*: los primeros prohíben los traslados de los obispos (cc. 1-2), los viajes de los obispos a la corte imperial (cc. 7-9, 21), las ausencias episcopales por más de tres domingos consecutivos (c. 11), no celebrar en la sede episcopal (c. 12). El mismo criterio vale para monjes y clérigos (c. 16). Una serie de cánones que regulan las ordenaciones y los procesos de los clérigos (transferidos de una diócesis a otra c. 15; la no admisión de laicos directamente al episcopado c.10, como tampoco la admisión de clérigos excomulgados en otras diócesis c. 13). El caso de obispos condenados y procesados por un sínodo provincial: pueden recurrir al obispo de Roma a quien corresponde decidir si revisa o no la causa (cc. 3, 4, 5). Los clérigos depuestos pueden recurrir al metropolitano o al obispo de la diócesis vecina (c. 14). Cuando un obispo o clérigo es expulsado de su diócesis por defender la doctrina, la fe o la verdad debe acogerse en otra diócesis hasta que pueda retornar a su

¹ A. Di Berardino, *Missione, conversione e diffusione del cristianesimo prima di Costantino*, en *Augustinianum* 52, 2012, pp. 9-64, ver especialmente las conclusiones del artículo donde evalúa la penetración del cristianismo en relación a la participación a los primeros concilios.

² Es sorprendente, desde lo cuantitativo, el hecho de que solo encontramos dos nombres de obispos chipriotas (y con toda probabilidad el de Tremitunte) en las listas de los obispos presentes en Nicea, y luego en Constantinopla sólo asistirán tres legados, si lo comparamos con el número de doce obispos firmantes en el concilio de Sárdica del 343 una veintena de años después.

diócesis de origen (c. 17). Se consagraron dos *cánones* (c. 18-19) a los incidentes de Tesalónica¹.

En líneas generales, las conclusiones de Sárdica miran bien por los intereses de Roma, a lo que los chipriotas suscriben. El sucesor de Pedro en la sede romana es la autoridad máxima en los procesos que parecen bien frecuentes entre los obispos por cuestiones de poder, dinero o influencias en la corte, como muestra una simple lectura de los cánones. En esta materia, especial atención merecen los *cánones* 3-5.

Osio de Córdoba propuso que los obispos no podían ir de una diócesis a otra sin haber sido enviado, ni ser llamado como juez un obispo de otra provincia (ἐπαρχία), para esto era necesario el concurso de Roma: “honramos la memoria del apóstol Pedro, que se escriba una carta de parte de los jueces a Julio, obispo de Roma”² (...) le corresponde a él (al obispo de Roma) decidir si es necesario rever la causa. El obispo de Roma (*canon* 4) debe expedirse si un obispo depuesto apela antes de que sea nombrado otro obispo como sucesor en esa cátedra³. El *canon* 5 también establece como instancia superior la apelación “al beatísimo obispo de la Iglesia de Roma” (καταφύγη ἐπὶ τὸν μακαριώτατον τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἐπίσκοπον); está en la potestad del mismo tener a bien las pruebas presentadas o iniciar una nueva investigación según le “parezca oportuno a su sapientísima voluntad”⁴.

La autoridad del obispo de Roma es invocada en el *canon* 9 por el obispo Osio como garantía ante las “súplicas” de obispos al emperador “sin cartas de acompañamiento del metropolitano al obispo de la diócesis de la corte o al obispo de Roma”, ττ ἀγαπηττ ἀδελφῶ ἡμῶν καὶ συνεπισκόπῳ, quien “en primera instancia examina que no sean exageradas y así, con su protección y recomendación las envíe a la corte”⁵.

¹ A. Di Berardino (ed.), *I canoni dei Concili della Chiesa antica*, p. 316.

En Occidente existió la tendencia a confundir los cánones nicenos con los de Sárdica, y en algunos manuscritos aparecen ensamblados. Remitimos a: H. Chadwick, *Faith and Order at the Council of Nicaea: A Note on the Background of the Sixth Canon*, en *The Harvard Theological Review* 53 n. 3, 1960, pp. 171-195, especialmente pp. 180-181, 188; R. Gryson, *Les élections épiscopales en Orient au IV^e siècle*, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 74, 1979, pp. 301-345, aquí pp. 309-311.

² *Canon* 3: Πέτρον τοῦ ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμῶμεν, καὶ γραφῆναι παρὰ τούτων τῶν κρινάντων Ἰουλίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης.

³ *Canon* 4: (...) μὴ πρότερον εἰς τὴν καθέδραν αὐτοῦ ἕτερον ἀποκαταστήναι, ἐὰν μὴ ὁ τῆς Ῥωμαίων ἐπίσκοπος ἐπιγνοῦς περὶ τούτων ὄρον ἐξενέγκῃ.

⁴ Cfr. *Canon* 5.

⁵ *Can.* 9: Οἱ δὲ εἰς Ῥώμην παραγενόμενοι, καθὼς προείρηκα, τῷ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ ἡμῶν καὶ συνεπισκόπῳ Ἰουλίῳ τὰς δεήσεις, ἃς ἔχοιεν, διδόναι ὀφειλοῦσι, ἵνα πρότερον αὐτὸς δοκιμάζῃ, εἰ μὴ τινες ἐξ αὐτῶν

El *canon* 6, también propuesto por Osio y aprobado por todos, establece el caso de la elección de un nuevo obispo para una región donde no hay, o donde el obispo es solo uno, o por alguna negligencia no quisiese participar de la asamblea de los electores y aprobar la elección de nuevos obispos, el pueblo debe reunirse y reclamar la elección de un obispo para lo cual es necesario que el exarca, el metropolitano¹, “le recuerde a aquel obispo, por medio de una carta, que el pueblo reclama que le sea dado un pastor, (...) si, en cambio después de la carta ni se presenta, ni responde, hay que satisfacer la voluntad del pueblo”. El canon nota con atención que el procedimiento para la elección del metropolitano es diverso, ya que “en cambio, para la elección del obispo de la metrópolis es necesario que sean convocados los obispos de la provincia más próxima (τοὺς ἀπὸ τῆς πλησιοχώρου ἐπαρχίας ἐπισκόπους)”².

Otro indicio significativo sobre la autoridad de los metropolitanos es la resolución del *canon* 14, donde al tratar del tema de los clérigos depuestos de su dignidad se establece que los mismos tienen derecho a recurrir al metropolitano o al obispo de la diócesis vecina para que su causa sea revista, un modo de proteger presbíteros o diáconos de “obispos irascibles” (ἐπίσκοπος ὀξύχολος): “el que es excomulgado que tenga la facultad de dirigirse al metropolitano de su provincia. Si el metropolitano está ausente, se dirija al obispo más próximo y pida que su causa sea examinada con atención (...)”³.

Lo establecido en el *canon* 6 daba fuerzas al *modus operandi* chipriota en lo que respecta la elección del propio metropolitano pudiendo convocar a los obispos de la región-ἐπαρχίας más próxima, es decir, ellos mismos. Es elocuente la alineación del episcopado de la Isla en dirección al grupo occidental reunido en Sárdica. Indica una política colegial que mira al Occidente, es decir, al polo Roma-Aleandría y al mismo tiempo un distanciamiento de Antioquía y del bloque oriental.

ἀναίσχυντοι εἶεν, καὶ οὕτως τὴν ἑαυτοῦ προστασίαν καὶ φροντίδα παρέξων εἰς τὸ στρατόπεδον αὐτοῦ ἀποστέλλοι.

¹ *Can.* 6: “(...) ὑπομνησθεσθαι διὰ γραμμάτων τοῦ ἐξάρχου τῆς ἐπαρχίας, λέγω δὴ τοῦ ἐπισκόπου τῆς μητροπόλεως (...).”

² *Can.* 6: Χρὴ δὲ μετακαλεῖσθαι καὶ τοὺς ἀπὸ τῆς πλησιοχώρου ἐπαρχίας ἐπισκόπους πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ τῆς μητροπόλεως ἐπισκόπου”.

³ *Can.* 14: Ὁ ἐκβαλλόμενος ἐχέτω ἐξουσίαν ἐπὶ τὸν ἐπίσκοπον τῆς μητροπόλεως τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας καταφυγεῖν, εἰ δὲ ὁ τῆς μητροπόλεως ἄπεστιν, ἐπὶ τὸν πλησιόχωρον κατατρέχειν καὶ ἀξιοῦν, ἵνα μετὰ ἀκριβείας ἐξετάζηται αὐτοῦ τὸ πρᾶγμα· οὐ χρὴ γὰρ μὴ ὑπέχειν τὰς ἀκοὰς τοῖς ἀξιοῦσιν.

Obispos chipriotas en el primer concilio de Constantinopla del 381

De mayo a julio del año 381 en Constantinopla contamos con la participación de cuatro obispos chipriotas que firmaron las actas conciliares del concilio convocado por el emperador Teodosio¹.

De la reunión de los “ciento cincuenta padres” –como la llamó la tradición- no han llegado hasta nosotros ni las actas conciliares, ni los procesos verbales² (tampoco podemos estar seguros de la existencia de los mismos, dado que los historiadores antiguos no se sirvieron de dichos documentos³). Los textos disponibles son el *símbolo de fe*, los *cuatro cánones*, la *lista* de los participantes y una *relación* en acción de gracias enviada al emperador Teodosio, al final de los trabajos⁴.

El concilio pone fin a la controversia arriana que casi por un siglo había dividido las iglesias. El panorama religioso de las comunidades se había atomizado debido a los

¹ La bibliografía es inmensa. Citemos: CPG IV, 8602-8604; I. Ortíz de Urbina, *La struttura del símbolo Costantinopolitano*: OCP 12, 1946, pp. 275-285; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London, 1950; I. Ortíz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Hist. Des Conciles Oecum. I, Paris, 1963; A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, en *Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte* 15, Gotinga, 1965, pp. 132-208; *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo; P. Joannou, *et alii*, Herder, 1967, pp. 17-19; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, SEA 11, pp. 527-542; *Ibid*, *Il Cristo*, vol. II, pp. 301-305.

² Parece que las actas de Constantinopla –como así también las de Nicea- ya no se conservaban incluso en épocas del concilio de Calcedonia. Cfr. E. Chrysos, *Die Akten des Konzils von Konstantinopel I (381)*, en G. Wirth ed., *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet*, Berlin-New York, 1982, p. 428.

³ Sócrates, *HE* 5, 8-10; Sozómeneo, *HE* 7, 7-12; Teodoreto, *HE* 5, 7-9; Rufino, *HE* 2, 19; Filostorgio, *HE* 10, 6. Gregorio Nacianceno, uno de los protagonistas del concilio, nos transmite también importantes noticias sobre todo en los *Poemas* sobre su vida. También hay referencias en Casiodoro, *HE* 9, 14 y en Ambrosio en diversas *epístolas* oficiales escritas por el concilio (*epístola* 9 a los obispos de la Galia; *epístola* 10, 11, 12 a los emperadores Graciano, Valentiniano II y Teodosio respectivamente; *epístolas* 13 y 14 de Ambrosio al episcopado de la península italiana). Es curioso el hecho de que ni Rufino ni Jerónimo nos hablen del mismo.

⁴ M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, pp. 527-528.

contrastes doctrinales¹. Incluso en Constantinopla, capital imperial, no había un obispo ortodoxo nombrado regularmente².

Los obispos participantes en el concilio son todos orientales y aunque fue un concilio convocado para la parte oriental del Imperio, luego tendrá una aceptación universal y será declarado en el concilio de Calcedonia del 451 con el título de *ecuménico*³.

El principal problema doctrinal del concilio fue la resolución de la controversia arriana que se había extendido a la consideración de la persona del Espíritu Santo. Los obispos macedonianos -en número de treinta y seis- negaban la divinidad del Espíritu y representaban el ala más extremista del partido “antiniceno”. Otro grupo más moderado deseaba mantener la comunión con los partidarios de Nicea, los *homoousianos*. El tentativo de reconciliación con el bloque de obispos macedonianos fracasó y aunque el Espíritu Santo no fue proclamado explícitamente con el término *homoousios* para no crear más conflictos, sin embargo, se afirmó la divinidad del Espíritu Santo⁴.

En lo que nos atañe, retenemos la presencia significativa de cuatro obispos chipriotas en el concilio: *Julius Paphensis, Theopompus Tremituntis, Tychon Thamasensis, Mnemius Cittiensis*⁵.

Los cánones

¹ Entre las cuestiones que con urgencia se debí atender estaba la de la cátedra de Antioquía, lacerada por los conflictos y disensiones entre “veteroniceni, capeggiati da Paolino, e gli omeusiani (che correggevano l'*homoousios* niceno con il termine *homoiousios*), guidati da Melezio”. Cfr. C. Noce, *I canoni dei Concili della Chiesa antica* (ed. A. Di Bernardino), p. 38.

² Basta recordar las vicisitudes durante el concilio: la presidencia de Melecio de Antioquía, a su muerte sucedido Gregorio de Nacianzo y la renuncia de este último y elección y consagración de Nectario. Y el canon IV que declaró ilícita la ordenación de Máximo el Cínico.

³ E. Schwartz, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 25, 1926, pp. 33-88.

⁴ Ver el artículo de A. de Halleux, *La profession de l'Esprit-Saint dans le symbole de Constantinople*, en *Revue Théologique de Louvain* 10, 1979, pp. 5-39.

⁵ Mansi III, 570. Ver también V. Ruggieri, *The IV Century Greek Episcopal Lists in the Mardin Syriac*. 7 (olim Mardin Orth. 309-9), en *Orientalia Christiana Periodica* 59, 1993, pp. 315-356, aquí p. 346: *Theopompus* figuraría en otras listas como *Theoprepos*. Cfr. C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Juris Antiquissima* II, 1-3, 1907, 434 ss; especialmente pp. 450-451. Coloca los obispos chipriotas luego de los de Isaura y antes de los de Panfilia.

La ausencia de Epifanio de Salamina entre los firmantes ha intrigado a los investigadores. Trataremos esta cuestión y la influencia del “credo de Salamina” en el Constantinopolitano en el apartado dedicado al metropolitano Epifanio.

Las colecciones griegas atribuyen siete cánones al concilio del 381, pero las latinas -de mayor antigüedad- transmiten cuatro¹. Por lo demás, Sócrates² y Sozómeno³, que transmiten los decretos conciliares no hablan de seis o siete cánones, sino que hacen alusión a los cuatro primeros. Con toda probabilidad, los cánones 5 y 6 son constantinopolitanos, mas pertenecientes al concilio que se reunió allí unos meses después en el año 382. En cuanto al canon 7, omitido por varias tradiciones griegas puede ser inspirado de una carta escrita a mediados del siglo V en la capital oriental al obispo de Antioquia Martyrius⁴.

El *canon* 1 es de contenido doctrinal y representa sintéticamente las reflexiones doctrinales del *Tomus*⁵, el pronunciamiento del concilio que no ha llegado hasta nosotros. En este canon hay un reclamo a la fe nicena y a una condena a las diversas formas de herejía: arrianismo, monarquianismo, apolinarismo.

Los *cánones* 2 y 3 emanados por la asamblea de obispos orientales se refieren al gobierno eclesiástico y las relaciones entre las sedes y retienen nuestra atención⁶. El 2 delimitaba la jurisdicción de las diócesis, prohibiendo interferencias de un obispo en una diócesis diversa de la suya, mientras el canon 3 declaraba el primado de honor de la sede de Constantinopla, *nueva Roma*⁷.

¹ Las listas griegas transmiten los nombres de los participantes con alguna variante, disponemos de la versión de Dionisio el Exiguo publicada en la segunda mitad del siglo XVIII (cfr. Mansi III, 568A-572B), la *Prisca canonum interpretatio latina* editada en el siglo XVIII (cfr. Mansi VI, 1176B-1181B), una lista siríaca da los nombres de 153 obispos en la *Chronique* de Miguel el Sirio (VII, 8, p. 313B- 320B) y una última proveniente del Monte Athos, dos manuscritos griegos de inicio del siglo IX donde se transmiten los nombres de 153 miembros presentes o representados y que coincide con la de Dionisio el Exiguo y la de Miguel el Sirio (cfr. C. H. Turner, *Canons attributed to the Council of Constantinople, A. D. 381, together with the names of the bishops, from two Patmos MSS ΠΟΒ' ΠΟΓ'*, en *JThSt*, 15, 1914, pp. 161-178).

² Sócrates, *HE* 5, 8.

³ Sozómeno, *HE* 7, 9.

⁴ Como sostuvo I. Ortíz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 206.

⁵ El *Tomus* no se ha conservado y desconocemos su exacto contenido. Era una declaración doctrinal de la cual tenemos noticias por la epístola sinodal del concilio constantinopolitano del año 382 donde se afirma que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una sola divinidad, potencia y substancia, se sostenía la realidad de las tres hipóstasis o personas (Cfr. Teodoreto, *HE* 5, 9, 10-12) y se condenaba la doctrina apolinarista. Es difícil saber fehacientemente si el *Tomus* estaba copiado del canon 1º del Constantinopolitano del 381; se piensa que los contenidos de uno y otro debían ser los mismos.

⁶ Seguimos la edición dirigida por A. Di Berardino (ed.), *I canoni dei Concili della Chiesa antica*, pp. 37-51. Para un análisis más completo de los cuatro cánones del primero constantinopolitano ver el clásico análisis de Hefele-Leclercq, II-1, pp. 20-27; I. Ortíz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, pp. 206-222; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, pp. 536-538.

⁷ Sobre este tema volveremos una y otra vez en la tercera parte de nuestro estudio al tratar el tema de la *Pentarquía* y las relaciones entre las sedes. Ahora solo notemos *en passant* la conclusión de I. Ortíz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 222: “les canons de Constantinople reflètent, pour ainsi dire, le travail hétérogène du concile. Le premier, de caractère dogmatique, est excellent par son orthodoxie et son

C. Noce, siguiendo a I. Ortíz de Urbina, sostiene que en estos dos *cánones* se ha visto una función anti-romana y anti-alejandrina y por tanto habrían sido redactados antes de la llegada de los obispos macedonianos y egipcios¹.

El *canon* enumera las diócesis civiles en Oriente: la Tracia y su capital Heraclea, Constantinopla, el Asia y su capital Éfeso, el Ponto y su capital Cesarea de Capadocia, el Oriente y Antioquía como sede, el Egipto y su capital Alejandría.

El *canon 2*, entonces, marca una progresión en relación a la estructura eclesiástica desde Nicea: donde se había reconocido la autoridad de las provincias o eparquías presididas por un obispo metropolitano. El *canon 2* extendió lo anunciado en el 325 a la jurisdicción territorial de Constantinopla sobre las otras iglesias, dándose un pasaje del nivel provincial al de la diócesis civil o regional². El metropolitano alejandrino tenía una autoridad sobre todo el Egipto, y se recordaban los privilegios de honor al antioqueno.

Un obispo no podía sobrepasar los límites de su jurisdicción territorial, salvo el metropolitano en su provincia si era asistido por el sínodo provincial³. Las regiones y jurisdicciones son claramente delimitadas:

Que el obispo de Alejandría administre solo los asuntos del Egipto, los obispos del Oriente solo del oriente, salvo los privilegios concedidos a la iglesia de Antioquía, que se encuentran inscriptos en los cánones de Nicea (τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νίκαιαν πρεσβείων ττ Ἀντιοχείων ἐκκλησίᾳ), los obispos de la diócesis del Asia administren solo los intereses del Asia, los del Ponto solo los del Ponto, y los de la Tracia solo los de la Tracia (...) las cuestiones de una provincia deberá administrarlas el sínodo de esa

audacieuse vigueur. Les trois autres accusent une rivalité ouverte entre Alexandrie et Constantinople et une ambition, mêlée d'intérêts politiques, qui tend à élever le siège de la capitale au-dessus des autres sièges orientaux, et cela pour des raisons qui ne sont pas religieuses. Un décret lourd de conséquence est le troisième canon qui, imitant la division de l'Empire en deux parties, enfonce le coin qui divisera aussi en deux blocs, oriental et occidental, l'Église du Christ. Peu à peu, et de plus en plus, on sera persuadé que l'Église orientale, elle aussi, a 'sa Rome', la 'nouvelle Rome'".

¹ Cfr. I. Ortíz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 214 ; C. Noce, *I canoni dei Concili della Chiesa antica* (ed. A. Di Berardino), p. 38.

² B. Daley, *Position and Patronage in the Early Church: the original meaning of 'Primacy of Honour'*, en *Journal of Theological Studies*, N.S. 44, 1993, pp. 529-553, aquí pp. 536-538.

³ Los *cánones* 4-7 de Nicea, que reconocían la máxima autoridad a la figura del metropolitano y al sínodo provincial, no habían sido puestos en práctica, de este modo el Constantinopolitano restaura la institución provincial establecida en Nicea designando al metropolitano todas las cuestiones de una provincia. C. Noce, *I canoni dei Concili della Chiesa antica* (ed. A. Di Berardino), p. 49.

provincia, según lo establecido en Nicea (ὡς τὰ καθ' ἐκάστην ἐπαρχίαν ἢ τῆς ἐπαρχίας σύνοδος διοικήσει κατὰ τὰ ἐν Νικαίᾳ ὠρισμένα)¹.

El *canon* 3, marcó un hito en la geoclesiología antigua:

El obispo de Constantinopla tenga el privilegio de honor después del obispo de Roma (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον), porque esta ciudad es la nueva Roma (διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην).

Este primado de honor, τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς, no es en razón de la predicación de un apóstol, sino que es un motivo eminentemente político: es la nueva Roma (διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην). No es casual que al momento de la rápida exaltación de la sede constantinopolitana Antioquía y Alejandría se hallaran en situaciones complejas: la primera dividida por el cisma y las controversias trinitarias y la segunda humillada por lo sucedido con Máximo, candidateado por la sede del Egipto; “on aperçoit dans ce décret la pression vigoureuse de Théodose le Grand, qui, plein d’amour pour Constantinople, y avait fixé définitivement le siège de son gouvernement”².

Desde lo jurídico, el *canon* no concede jurisdicción alguna, sino solamente una presidencia de honor (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς): “avec une base documentaire insuffisante, on a voulu interpréter ce décret comme s’il contenait déjà la concession du patriarcat à l’évêque de Constantinople”³.

Con la promulgación de este *primatum honoris*, Ortíz de Urbina hacía referencia a una victoria de Constantinopla sobre Alejandría, la cual psicológicamente se encontrará lejos de Constantinopla y solo tendrá con esta sede malas relaciones: Teófilo

¹ El vocablo διοίκησις se refiere al agrupamiento administrativo de las provincias, según la subdivisión introducida por Diocleciano, es la unidad administrativa supra-provincial (Lampe, p. 373). El canon 6 habla de un sínodo diocesano (probablemente del año 382). Aun no hay una jerarquía superior al metropolitana. Las diócesis se convertirán paulatinamente en patriarcados. Ver I. Ortíz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 215.

² I. Ortíz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 217. El primado de honor de la nueva capital imperial, criticado por Roma, será ratificado por Calcedonia en el canon 17. Para las otras iglesias valía el *principio de apostolicidad* o el lugar del *martirio* de los apóstoles fundadores. Ver B. Daley, *Position and Patronage in the Early Church: the original meaning of 'Primacy of Honour'*, en *Journal of Theological Studies*, N.S. 44, 1993, pp. 529-553, aquí pp. 439-541; C. Alzati, *Gerusalemme, Roma, Bisanzio: traslazioni di un ideale, en Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Repubblica Christiana' dei secoli IX-XIII*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, pp. 189-207.

³ I. Ortíz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 218.

contra Juan Crisóstomo, Cirilo contra Nestorio, la Iglesia monofisita contra la Iglesia bizantina¹.

La autoridad suprema de Roma se ejercía juzgando las causas, las apelaciones que le venían de diversas partes de la Iglesia. Hasta finales del siglo IV, la injerencia de los obispos de Roma en los asuntos de administración del Oriente era sumamente discreta².

Hay igualmente una limitación del poder del metropolitano de Alejandría respecto al *canon* 3 de Nicea. El canon busca la condena del obispo Pedro, que había hecho consagrar a Máximo el cínico como obispo de Constantinopla (*canon* 4), interviniendo en asuntos de otras diócesis. En efecto, F. Dvornik postulaba que este *canon* 4 no debería ser solamente leído como dirigido a Máximo y su ordenación inválida, sino también -o sobre todo- como una medida para quebrar la influencia de Alejandría en las cuestiones religiosas del Oriente y dar a Constantinopla autoridad³. El prestigio e influencia de la nueva capital imperial significaba el declinar de Alejandría. Este *canon*, junto al siguiente aun más anti-alejandrino, debe haber sido formulado antes de la llegada de los macedonios y egipcianos⁴.

Meses más tarde, cuando Teodosio entró en Constantinopla, 24 de noviembre del 380, no tardó en expulsar al obispo arriano Demófilo, y se hizo lo mismo con Máximo residente en Alejandría, que pretendía el episcopado⁵.

Los chipriotas, *volendo nolendo*, asistieron a este movimiento de ascenso en poder e influencia de la nueva sede imperial. La ausencia de líderes chipriotas de la talla de Epifanio del concilio constantinopolitano hace que el eco del mismo en la isla sea difícilmente ponderable, más allá de alguna errática alusión.

¹ I. Ortíz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, pp. 220, 241-242. Ortíz hablaba también de la victoria del 'cesaropapismo' en la Iglesia. El término *cesaropapismo* hoy en día parece poco apropiado y como opuesto a *teocracia*. Ver G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 291; Ph. Blaudeau, *Autour du prétendu césaropapisme durant l'Antiquité tardive: la question du repentir de l'empereur chrétien*, en *Églises et pouvoirs. Actes de la XIVe université d'été du Carrefour d'histoire religieuse*, Poitiers 11-14 juillet 2005, ed. B. Béthouart, J. Grévy, en *Cahiers du littoral*, 2007, pp. 21-42.

² I. Ortíz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 216.

³ F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, p. 52.

⁴ C. Noce, *I canoni dei Concili della Chiesa antica* (ed. A. Di Berardino), p. 49.

⁵ Sócrates, *HE* 5, 7.

Capítulo 6: Epifanio, ‘el padre de la autocefalía chipriota’

Epifanio de Salamina ocupa un puesto de primer orden en la historia de la Iglesia de Chipre, y un capítulo singular en la historia de la literatura cristiana primitiva¹. Si bien, los límites cronológicos de nuestro trabajo podrían exceptuarnos de presentar algunos elementos biográficos de Epifanio, sin embargo, por la importancia que revistió su figura, no solo durante su vida, sino también en momentos del Concilio de Éfeso, y en la consolidación de la autocefalía de la Iglesia de Chipre, se hace indispensable una mínima presentación².

Las fuentes principales para el conocimiento de una biografía de Epifanio son Sócrates³, Sozómeno⁴, Jerónimo⁵, Paladio de Helenópolis en el *Diálogo sobre la vida de Juan Crisóstomo*⁶, y especialmente las mismas obras de Epifanio¹, con lo cual se puede reconstruir una biografía bien detallada del mismo¹.

¹ La expresión ‘padre de la autocefalía’ la tomamos del estudio de B. Englezakis, al cual nos referimos en diversas ocasiones.

² Reenviamos a trabajos de diversos estudiosos. No nos ocupamos, de suyo, ni de cuestiones prosopográficas, ni de la obra literaria de Epifanio en cuanto tal, para tal efecto basta consultar J. Quasten, *Patrologia II*, pp. 387-400; o la voz de P. Nautin, *Épiphane de Salamine*, en *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastique XV*, 1963, coll. 617-631 (en adelante citamos: P. Nautin, *Épiphane*). Todos los elementos que rescatamos para nuestra presentación tienen relación con el conformarse de la conciencia eclesial chipriota en torno a la figura del monje-metropolitano de Salamina.

En la primavera de 2008, se realizó un *Coloquio* sobre la figura de Epifanio en Paralimni. Lamentablemente las ponencias, salvo honrosas excepciones, no contribuyen en general a la profundización histórica, teológica, o exegética de la obra de Epifanio, sino que parecen buscar una especie de *glorificatio* acrítica del personaje histórico. Por ejemplo, V. Pheidas (Ο ΑΓΙΟΣ ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ, Η Β' ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΣΥΝΟΔΟΣ, pp. 451-465) si bien deba aceptar que el *símbolo* de *Ancoratus* 119 no era el credo de la iglesia de Salamina, sino que era un credo niceno, el estudioso aventura una nueva hipótesis, sin fundamento *in re*, que francamente desconcierta: Epifanio habría introducido luego del 381 el *símbolo* de Constantinopla en una suerte de “obediencia religiosa” o contribución para combatir nuevas herejías, aunque en persona no haya sido invitado al segundo concilio (!). Aún menos comprensible, en pleno siglo XXI, es el *atteggiamento* científico e histórico de Chrysostomos Savvâtos en su ponencia sobre el *Filioque* (ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗΝ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΤΩΝ ΠΗΓΩΝ. Η “ΠΑΡΑΦΡΑΣΗ” ΧΩΡΙΩΝ ΤΟΥ ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΑΣ ΩΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΗ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ “ΠΑΡΕΡΜΗΝΕΙΑΣ” ΤΟΥΣ ΣΤΗ ΣΥΝΟΔΟ ΦΕΡΡΑΡΑΣ-ΦΛΩΡΕΝΤΙΑΣ, pp. 599-610).

³ Sócrates, *HE* 6, 12-14.

⁴ Sozómeno, *HE* 6, 32. 3.

⁵ Jerónimo, nos transmite una valiosa noticia en el *De viris illustribus* 114, compuesta en el 393: *super est usque hodie et in extrema iam senectute*. Dependiendo lo que Jerónimo entendiera por *in extrema iam senectute* podemos sugerir que Epifanio tendría unos setenta años cuando el *De viris illustribus* fue redactado. Tendremos ocasión de citar con profusión a Jerónimo porque gracias a sus traducciones latinas disponemos de un buen número de textos de Epifanio del traductor estridonense para difundirlos en diversos medios latinos. Reenviamos a E. Prinzivalli, *La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente*, en *Augustinianum* 46, 2006, pp. 35-50.

⁶ Paladio, *Dialogus de Vita Chrysostomi* 16, PG 47, 56.

¹ El *corpus* de la obra de Epifanio: CPG 3744-3807, PG 41-43; GCS 25, 31, 37. También existen *dichos* de Epifanio entre los *Apophthegmata Patrum* (PG 65, 161-168), aunque la consideración de los mismos no contenga, de suyo, elementos de relevancia histórica para reconstruir su vida.

Una presentación de las ediciones críticas de Epifanio hasta 1987: AAVV, ed. J. Allenbach, A. Benoit, et al., *Biblia Patristica* 4, París, 1987, pp. 15-18.

K. Holl realizó la edición crítica del *Ancoratus*: GCS 25, 1915, pp. 1-150; y del *Panarion*, GCS 25, pp. 151-464; 31, 1922; 37, 1933, pp. 1-496. Para un elenco de ediciones y traducciones ver: Epiphanius, *Ancoratus*, tr. Y. R. Kim, The Catholic University of America Press, Washington, 2014, pp. XIII-XIV. Una traducción italiana con introducción de C. Riggi, *L'Ancora della fede*, Collana Testi Patristici 9, Città Nuova, 1993². Gabriella Aragione al final de su introducción (*Panarion. Libro primo*, G. Pini, G. Aragione, Morcelliana, Brescia, 2010, pp. 62 ss) presenta diversas ediciones y estudios al *Panarion*.

En el 374 Epifanio terminó la redacción del *Ancoratus* dedicado a la iglesia de Syedra en Panfilia, para proporcionar un ancla de la fe firme en la barca de la Iglesia que se debatía contra los vientos de la herejía. Obra de contenido doctrinal donde explicita los principales contenidos de la fe cristológica y trinitaria. Reenviamos al estudio introductorio de Calogero Riggi, en *L'Ancora della fede*, pp. 7-30.

En torno al 377-378 terminó el *Panarion*, compuesto a pedido de dos abades sirios, Pablo y Acacio, pretendía ser un “botiquín” contra diversas herejías, del pasado y del presente, bajo el simbólico número de 80, el antídoto de la “cajita de medicinas” contra las 80 serpientes. El texto es una fuente preciosa de informaciones ya que para muchas de ellas es la única fuente. Se ha demostrado que Epifanio se sirvió de heresiólogos anteriores como por ejemplo Hipólito. Ver el estudio de J. Piilonen, *Hippolytus Romanus, Epiphanius Cypriensis and Anastasius Sinaita. A Study of the ΔΙΑΜΕΠΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΓΗΣ*, en *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* ser. B, n. 181, Helsinki, 1974, pp. 5-41. Cfr. P. Nautin, *Épiphanie de Salamine*, en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* XV, 1963, coll. 617-631, aquí p. 626. El mismo Nautin dirigió el ineludible estudio de A. Pourkier, *L'Hérésiologie chez Épiphanie de Salamine*, Beauchesne, París, 1992. La estudiosa francesa pone en evidencia el método de Epifanio, la utilización de las fuentes, hasta llegar a individualizar las lecturas del obispo chipriota. Sigue siendo un texto de referencia sobre la *heresiología*. Es útil, además, consultar la bibliografía específica sobre el *Panarion*: *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Seets 1-46)*, trans. F. Williams, Brill, Leiden-Boston, 2009, pp. XXXV-XXXIX; *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book II and III. De Fide*, trans. F. Williams, Brill, Leiden-Boston, 2013, pp. XVII-XVIII.

Otras obras de cuño bíblico: *De mensuris et ponderibus*. El texto griego de este manual para quienes estudian la Sagrada Escritura es fragmentario, afortunadamente ha llegado una versión georgiana del texto, comparada a su vez con la siríaca. Disponemos de la edición crítica: *Les versions géorgiennes d'Épiphanie de Chypre. Traité des poids et des mesures*, trad. M. J. Van Esbroeck, CSCO 20 (*Scriptores Iberici*), Peeters, Lovaina, 1984. Notamos que Epifanio, *De mensuris* 19 elogia los *Hexapla* de Orígenes.

De gemmis: conservada en un *epítome* latino, discute el simbolismo de las piedras utilizadas por el sumo sacerdote judío y dedicada a Diodoro de Tiro, amigo de Paulino de Antioquía. Texto integral en una versión georgiana y fragmentos en copto, árabe y armenio. Cfr. P. Nautin, *Épiphanie*, 628.

Contra las Imágenes. Diversos fragmentos atribuidos a Epifanio contenidos en obras de Juan Damasceno, en las *Actas* del Concilio del 754 y 787, Nicéforo de Constantinopla y de Teodoro Estudita. Sobre la autenticidad del texto discutieron Karl Holl y Georg Ostrogorsky, y sobre los cuales nos referiremos brevísimamente.

Numerosos *fragmentos* en cadenas griegas, *Epístolas* fragmentarias y *dos epístolas* traducidas por Jerónimo. Hay además un buen elenco de obras consideradas pseudo-epigráficas o de autenticidad dudosa: *Catálogo de los Apóstoles, Comentario sobre los Salmos, una Vida de María*, etcétera. Cfr. P. Nautin, *Épiphanie*, 629-631.

Sobre las listas los profetas, atribuidas a Epifanio: Th. Schermann, *Propheten und Apostellegenden nebst Jünger katalogen des Dorotheus und verwandter Texte*, Leipzig, 1907, pp. 24-34, 165. A relacionar con el artículo de F. Dolbeau, *Une liste latine de disciples et d'apôtres traduite sur la recension grecque du Pseudo-Dorothee*, en *AB* 108, 1990, pp. 51-70. Poco despues, el mismo Dolbeau (*Listes latines d'apôtres et de disciples, traduites du grec*, en *Apocrypha* 3, 1992, pp. 259-279, aquí pp. 266-267) muestra que Schermann daba el lugar de honor a la lista atribuida a Epifanio, que es rara en griego. El manuscrito más próximo es el *Parisinus graecus 1115*, datado por su copista en 1276, pero que habría sido transcrita de un ejemplar romano del año 759 (esto muy discutido por los estudiosos, ver nota 25, p. 267 del estudio de Dolbeau para bibliografía específica).

Recientemente, B. D. Ehrman (*Forgery and Counterforgery. The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, Oxford University Press, Oxford, 2013) se refirió también en el contexto de los “falsos” y la pseudo-epigrafía a las “fabrications of Epiphanius” (ver pp. 19-24), pero las consideraciones son del todo tangenciales a nuestro estudio.

Su obra exegética y teológica aun no ha sido suficientemente estudiada². En general es conocido como polemista y como “instigador” del Crisóstomo, pero para la Iglesia chipriota es considerado como uno de los “padres de la Iglesia” autocéfala de Chipre³.

Durante la problemática iconoclasta del siglo VIII, no solo salieron a la luz textos polémicos de Epifanio sino también de Leoncio de Neápolis, entre otros, ver el estudio de V. Déroche, *L'authenticité de l'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis*, en *Bulletin de correspondance hellénique* 110, 1986, pp. 655-669.

¹ Ver los elementos prosopográficos presentados por: W. Schneemelcher, *Epiphanius von Salamis*, en *Reallexikon für Antike* V, 1962, col. 910-927; P. Nautin, *Épiphane*, en *DHGE* XV, 617-631; R. A. Lipsius, *Epiphanius*, en *A Dictionary of Christian Biography* I, pp. 149-156. Para una bibliografía más actualizada consultar las pp. XIII-XXXII de: Epiphanius, *Ancoratus*, tr. Y. R. Kim, The Catholic University of America Press, Washington, 2014. M. Simonetti, E. Prinzivalli, *Storia della letteratura...*, pp. 323-327; C. Riggi, *Epifanio di Salamina*, en *NDPAC*, 1669-1673; R. Tandonnet, *Épiphane de Constantia*, en *Dictionnaire de Spiritualité* IV, 854-861.

² El italiano Calogero Riggi se consagró a la obra del metropolitano Epifanio desde diversos ángulos: defensor de la ortodoxia, asceta, obispo, y su obra literaria y contribuciones litúrgicas. Cfr. C. Riggi, *La figura di Epifanio nel IV secolo*, en *Studia Patristica* 8, 2, 1966, pp. 86-107.

Aspectos de la teología trinitaria de Epifanio, como por ejemplo su posición sobre lo que será la controversia sobre el *Filioque*, deberán ser profundizados. Señalamos el artículo señero de B. Schultze, *Das Filioque bei Epiphanius von Cypern (im Ancoratus)*, en *Ostkirchliche Studien* 35, 1986, Würzburg, pp. 105-134.

Jon Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanies of Cyprus and the Legacy of Origen*, North American Patristic Society, Patristic Monograph Series, XIII, Macon, 1988. En este magnífico texto, aún una referencia, el autor puso de relieve la formación teológica de Epifanio en el intransigente monacato egipcio y la vehemente oposición a Orígenes.

El año 1992 vio la publicación de dos textos que ayudan a resituar a Epifanio teológicamente: Aline Pourkier, *L'Hérésologie chez Épiphane de Salamine*, Beauchesne, París, 1992 y Elisabeth Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, 1992 (2014²). El primero sobre la retórica de la *heresiología* y el segundo estudio sobre la concepción teológica que tenía Epifanio de la teología del cuerpo del origenismo.

Claudia Rapp por su parte dedicó una serie de estudios a Epifanio desde diversos ángulos: histórico, filológico, teológico y hagiográfico. Estudios que iremos citando a lo largo de la presentación.

Recientemente Y. R. Kim *The Pastoral Care of Epiphanius of Cyprus* (en *Studia Patristica* 67, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, 2013, pp. 247-255) como también en su introducción al *Ancoratus* (pp. 4-5) cita numerosos artículos sobre temas puntuales y da algunas pistas sobre los ámbitos teológicos y exegéticos que deben tenerse en cuenta en futuros estudios.

Desde la consideración negativa que tuvo Photius en el siglo IX de la obra de Epifanio (por no seguir el estilo ático de la elegancia y por considerarla pobre en estilo), ésta fue considerada como de poco interés o un autor que no merecía gran atención (Photius, *Bibliotheca*, Codex 122). Desde los tiempos de la Reforma protestante, sobre todo Melancton, la obra de Epifanio fue juzgada con tintes negativos. Incluso historiadores modernos lo consideraron: “as combining the most extensive erudition with real mediocrity of intelligence and the most obstinate bias; but that is surely nothing unusual” (G. Hill, *A History*, p. 249). O también “second-rate theologian standing in the tradition of Athanasius (...) writer who is narrow-minded at best and very silly at worst” (Esta era la apreciación de R. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*, T&T Clark, Edimburgh, 1988, p. 658. Incluso es la visión del professor M. Simonetti (M. Simonetti, E. Prinzivalli, *Storia della letteratura...* pp. 326-327) cuando lo califica de “intolerante e fanatico” y añade que “la presunzione, la grettezza, la limitata apertura intellettuale che caratterizzarono questa sua attività (...)”.

³ En el concilio de Éfeso: los padres invocarán a “Epifanio de bendecida memoria” (ACO I, 1, 7, p. 121. 39-41; p. 122. 8-9). Remitimos al artículo de B. Englezakis, *Studies on the History of the Church of Cyprus: Epiphanius of Salamis, the Father of the Cypriot Autocephaly*, pp. 29-39. También C. Rapp, *Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint*, en *The Sweet Land of Cyprus*, Nicosia, 1993, p. 169.

Sin lugar a dudas, Epifanio fue un hombre “complicado” que se entrometía en jurisdicciones que no le eran propias como hizo a lo largo de toda su vida. Nacido entre el 310 y el 320, en las inmediaciones de Eleuterópolis en Palestina¹. Desde su juventud fue instruido por monjes, posteriormente se trasladó al Egipto para completar su formación y donde fue duramente tentado por las hermosas mujeres y por los peligros de las sectas gnósticas, según él mismo nos lo narra en el *Panarion* (26, 17, 4-9)². Volvió a Palestina y en las cercanías de su tierra natal fundó un monasterio, cuando tendría unos veinte años de edad³. Jerónimo lo denomina *presbyter monasterii*⁴, lo que indica que había sido ordenado para servir la comunidad por él fundada.

La Palestina en tiempos de Epifanio también era agitada por la controversia arriana y sus diversas tendencias (*homeousianos, anómeos, homoousianos*). Cuando en el 359 Eutiquio, obispo de Eleuterópolis jurisdicción a la que pertenecía el monasterio de Besandouke, firmó la confesión de fe de Seleucia intentando aplicar el *homeousion* en su diócesis, no contó con el apoyo del monje Epifanio⁵. En este periodo, el autor del *Panarion* visitó al obispo Eusebio de Vercelli, exiliado en Tiberías⁶. Epifanio, según Jerónimo, había intentado convencer a Eutiquio de su error⁷.

La controversia del joven monje Epifanio con su obispo Eutiquio por la *cuestión arriana* fue vista como una de las causas por las cuales Epifanio partió hacia Chipre en el 366⁸. De hecho, el clero chipriota podría haber recibido con entusiasmo la llegada de este paladín de la *ortodoxia*, ya que Epifanio gozaba de la reputación de haber sido formado por los monjes del Egipto y por el paradigmático Antonio, cercano a la figura

¹ R. Tandonnet (*Épiphanes de Constantia*, en *Dictionnaire de Spiritualité* 4, 854) la sitúa en Besandouke.

² Entre los monjes del Egipto había monasterios origenistas y otros en los cuales el maestro alejandrino era considerado un hereje. Epifanio debe haber frecuentado un cenobio de este último tipo, donde se formó en él “cette haine pour Origène qui tient moins de la raison que de l’instinct, et qui le poussa encore, octogénaire, à prendre le bateau pour Constantinople (...) Épiphanes sera resté jusqu’à son dernier souffle un moine égyptien”. P. Nautin, *Épiphanes*, 618. Nos parece interesante la clave de lectura que presenta B. Englezakis (*Studies on the History of the Church of Cyprus*, p. 32) para la obra de Epifanio: “can only be understood first and foremost as a monk”.

³ Sozomeno, *HE VI*, 32, 3. También Jerónimo, *Epístola* 82, 8 (CSEL 55, p. 114).

⁴ Jerónimo, *Contra Ioannem* 4, PL 23, 374.

⁵ *Panarion* 73, 25, 1-16, 8.

⁶ *Panarion* 30, 4, 1-12, 9. Donde también se encontró con el convertido del judaísmo Josefo de Tiberías.

⁷ Jerónimo, *Contra Ioannem* 4, PL 23, 358D. Epifanio fue siempre un encarnizado partidario de Nicea y hostil no solo a arrianos, sino también a los *homeousianos*: llegó a acusar incluso a Cirilo de Jerusalén (*Panarion*, 77, 27).

⁸ J. Dechow, (*Dogma and Mysticism*, pp. 41 ss.) analiza los diversos motivos que podrían haber originado este viaje. A. Pourkier (*L’Hérésiologie chez Épiphanes...*, p. 41), siempre bajo la guía de P. Nautin, pensaba que Epifanio habría dejado su monasterio ante la muerte del obispo Eutiquio de Eleuterópolis. Ya que todo entra en el ámbito de lo probable, es más convincente pensar que la presencia de Epifanio en Chipre se relacione con el monje Hilarión.

de Atanasio¹. De este modo, el monje defensor del *homoousion*, asceta y amigo de Atanasio se convertirá en breve en el metropolitano de la isla².

Nada nos dicen las fuentes sobre las causas de la elección de Epifanio como metropolitano de Salamina-Constancia³, ya lo encontramos obispo de la metrópolis chipriota en el 367. Gracias a Paladio sabemos que fue ordenado obispo de Salamina por 36 años y que murió en el 403 al regresar de Constantinopla⁴. En esa época en Chipre estaba Hilarion y no es difícil pensar que la fama del monje haya pesado en la elección de Epifanio como titular de la sede de Salamina⁵.

Las fuentes transmiten solo elementos “elogiosos” del autor del *Ancoratus*. Jerónimo manifiesta que Epifanio colabora con los otros obispos de la isla⁶, que eran no menos de quince⁷. Incidentalmente, sabemos por Jerónimo, en una misiva a Juan de

¹ Epifanio desde los tiempos de su periodo en Egipto se encuentra con ecos de la controversia arriana. La noticia sobre el arrianismo que él mismo da en el *Panarion* 37 nos da una idea de hasta qué punto la “locura arriana” le importaba. Ver más detalles en A. Pourkier, *L'Hérésologie chez Épiphanes...*, p. 34.

² Como lo sugiere F. Williams en su introducción al *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Seets 1-46)*, 2009, p. XIV.

³ Sozómeno, *HE* VI, 32, 4. Benediktus Englezakis sugirió, sin citar fuentes o motivos, que la elección de Epifanio fue debida probablemente a instigación de Alejandría (*Studies on the History of the Church of Cyprus*, p. 37). Los franceses Nautin y Pourkier mantenían la hipótesis según la cual los chipriotas habrían ido a Palestina a buscar a Epifanio porque era un monje famoso o un niceno convencido (P. Nautin, *Épiphanes*, 619-620 y seguido por A. Pourkier, *L'Hérésologie chez Épiphanes...*, pp. 41-42). No hemos encontrado ninguna fuente que permita aseverar tales hipótesis o sospechas. De todos modos, los chipriotas lo eligieron metropolitano sin el permiso o la venia de Antioquía. Esto es un hecho.

⁴ Paladio, *Dialogus de vita Ioanni Chrysostomi XVI*, ed. A. M. Malingrey, Ph. Leclercq, Paris, 1988, pp. 320, 205-207.

⁵ La relación de amistad, o mejor aún de filiación espiritual, entre Epifanio -ya denominado “santo”- y el venerable monje Hilarion es puesta en relieve por Jerónimo en su *Vida de Hilarion* 1, 5: “quamquam enim sanctus Epiphanius, Salaminae Cypri episcopus, qui cum Hilarione plurimum versatus est, laudem eius brevi epistula scripserit quae vulgo legitur”. Ver la edición: *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, int. P. Leclercq, E. Morales, A. de Vogüé, SCh 508, du Cerf, Paris, 2007.

Según Jerónimo, la fama de Hilarion velozmente se había extendido desde la región de Pafos a toda la Isla, el grito de los “espíritus inmundos” recorría los cuatro puntos cardinales: « Hoc Salamina, hoc Curium, hoc Lapetha et urbes reliquae conclamabant, plerisque asserentibus scire se quidem Hilarionem et vere illum esse famulum Dei » (*Vita Hilarionis* 30, 4, SCh 508, p. 290).

Puede resultar útil el estudio de Susan Weingarten, *The Saint's Saints. Hagiography and Geography in Jerome*, Brill, Leiden-Boston, 2005. Ver el extenso capítulo dedicado a la *Vita Hilarionis* (pp. 81-163). O más brevemente las referencias a los diversos paralelos que Jerónimo explota de la literatura pagana, pero que, de suyo, no atañen a nuestro estudio.

⁶ Claudia Rapp (*Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint*, p. 171) señala que la expresión *communio nostrae* no es clara, es decir, si se refiere a los obispos que dependen de Constancia o si se trata de los adherentes a Epifanio, sus partidarios en material teológica.

⁷ Jerónimo (*Epístola* 92) nos presenta la traducción latina de una misiva de Teófilo de Alejandría con los nombres de los obispos chipriotas, sobre la cual volveremos con más detalle. Por otro lado, Sozómeno (*HE* 7, 19, 2) nota que en Chipre incluso había obispos en pequeñas ciudades o aldeas.

Jerusalén que Epifanio arregló las dificultades de límites jurisdiccionales entre Filón (Philón) obispo de Carpasia y otro obispo de nombre Teópropo¹.

Jerónimo y Epifanio trabaron amistad y los encontramos en Roma en el verano del 382, cuando se llevó a cabo un sínodo en el cual se reconoció a Paulino como obispo de Antioquía². Al terminar el invierno, es decir cuando fueron abiertas las rutas de navegación, Paulino y Epifanio regresaron a inicios del 383 a sus respectivas sedes mientras que Jerónimo permaneció en Roma³.

Epifanio en Roma fue huésped de la rica Paula⁴. El obispo de Salamina tendrá modo de devolver la atención a la matrona romana en el verano del 385 (o 386) cuando ésta visitó Salamina con un *entourage* de piadosas mujeres que se dirigían a Antioquía⁵.

Jerónimo también nos informa que durante la visita de Paula a Salamina y a los monasterios de las inmediaciones, la rica matrona había dejado donativos para los mismos, ya que la presencia de Epifanio atraía “discípulos de todo el mundo”⁶.

No hemos de olvidar, que la imagen que de Epifanio nos presenta Jerónimo es la de una figura casi legendaria; así, por ejemplo, cuando Epifanio se hizo presente en Jerusalén para la fiesta de la *Encaenia*, todo el pueblo lo rodeó, grandes y niños,

¹ Jerónimo, *Epístola* 51, 2. Este Theopropus “de Carpasia” es mencionado como uno de los santos de la Isla por el historiador medieval Étienne de Lusignan. Pero la noticia carece de otras bases históricas como lo notó H. Delehay, *Les Saints de Chypre*, p. 262.

² Sozómeno, *HE* 7, 11; Jerónimo, *Epístola* 127, 7 (escrita en el 413). Muy poco es lo que sabemos de este sínodo romano. Las *actas* del mismo no han llegado hasta nosotros. Se cree que condenó el apolinarismo. Jerónimo debía confeccionar una profesión de fe a ser firmada por los apolinaristas para ser readmitidos en la Iglesia. En el texto Jerónimo introdujo la expresión *Homo Dominicus*, según Rufino en su *apología*. La expresión originó una polémica con Jerónimo que fue acusado de falsificación. Dámaso dirigió una carta a Paulino con una profesión de fe y los errores trinitarios y cristológicos que son condenados en 24 anatemas: *Epistula ad Paulinum Antiochenae urbis episcopum*, ver Mansi III, 481 ss. Teodoreto (*HE* 5, 11) también da noticia de la misiva que alcanzó a Paulino estando en Tesalónica: Ὁμολογία τῆς καθολικῆς πίστεως, ἣν ὁ πάπας Δάμασος ἀπέστειλε πρὸς Παυλῖνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ, ὅς ἐγένετο ἐν Θεσσαλονίκῃ. Cfr. Ch. Hefele; H. Leclercq, *Histoire des conciles*, II. 1, pp. 57-63.

³ Noticias que nos llegan de la oración fúnebre que dirigiera Jerónimo por la muerte de Paula: Jerónimo, *Epístola* 108, 6.

⁴ Jerónimo, *Epístola* 108, 6. Durante su *séjour* romano, Jerónimo conoció a la rica matrona romana Marcela, prima de Pamaquio (lo dice el mismo Jerónimo, *Epístola* 48, 4). Entre los años 382-385 la viuda Marcela se interesa a la obra de Orígenes. Jerónimo enseña al selecto grupo de mujeres del Aventino la exégesis del alejandrino. Cuando la controversia estalló, Marcela tomó el partido de Jerónimo-Epifanio contra Orígenes e intervino ante los papas Siricio y luego Anastasio. Ver P. Laurence, *Marcella, Jérôme et Origène*, en *Revue des Études Augustiniennes* 42, 1996, pp. 267-293.

⁵ El viaje es descrito por Jerónimo, *Epístola* 108, 6-14. Ver además, J. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, pp. 116-117.

⁶ Jerónimo, *Epístola* 108, 7. Incluso Olimpia, la rica “diaconisa” de Constantinopla, gran colaboradora del Crisóstomo, según Paladio (*Dialogus* 17), también habría ayudado a Epifanio.

hombres y mujeres tocaban sus vestiduras y besaban sus pies...¹ Los rasgos presentados por Jerónimo tocan lo hagiográfico, en diversas ocasiones confiesa su admiración por la erudición² y el estilo³ de Epifanio.

Seguramente es esa fama y autoridad paradigmáticas del metropolitano de Salamina que explicarían el porqué no sufrió destierros incluso en los periodos de mayor tensión con el arrianismo del emperador Valente⁴.

Las últimas décadas de la vida de Epifanio están marcadas por la defensa de la ortodoxia. El monje arzobispo se enrola apasionadamente en el combate de la herejía donde fuere, en Antioquía, Jerusalén, Constantinopla, Chipre...

En el fragmento conservado de la *Epístola a Eusebio, Marcelo, Bibiano y Carpus* (preservada en las páginas 218-219 del *Codex Ambrosianus 515*) escrito entre el 367 y el 373, Epifanio, defiende el *Calendario Antioqueno* de Pascua, en uso en Chipre: el domingo posterior al 14 de Nisán y no al domingo posterior al equinoccio de primavera según la costumbre Alejandrina⁵. El metropolitano chipriota no duda en oponerse a Atanasio y de hecho, el mismo Atanasio, según una noticia del *Chronicon paschale* del siglo VII⁶, pide a Epifanio que “deje de criticar” sobre esta cuestión.

Epifanio hacía tiempo se había embarcado en empresas doctrinales respecto de la controversia arriana. En el *Ancoratus*, escrito en el 374, mostraba cómo un cristiano debía estar *anclado* en la verdadera fe. Advertía sobre los errores trinitarios y cristológicos, atacó las doctrinas de Orígenes y la religión griega por considerar su lenguaje como neo-sofístico, falsedad y teatralidad gnóstica⁷.

Cuando él mismo fue escogido como metropolitano de Salamina en la sede Antioquena el titular era Melecio⁸. Por el 376 Epifanio entra a pleno en la controversia de Antioquía¹ y narra la historia según su visión de los hechos².

¹ Cfr. Jerónimo, *Contra Ioannem* 11 (PL 23, 380 B).

² Jerónimo, *Contra Rufinum* III, 6 (PL 23, 483A; 2, 22, 466C).

³ Jerónimo, *Ep.* 57, 2; *De viris illustribus* 114 (PL 23, 746 C).

⁴ Jerónimo, *Contra Ioannem* 4 (PL 23, 374 D).

⁵ Ver G. de Jerphanion, *Observations sur le calendrier de Salamine de Chypre à l'époque chrétienne*, en *L'Antiquité Classique* 1-2, 1932, Lovaina, pp. 9-24.

⁶ PG 92, 76 C.

⁷ C. Raggi, *Epifanio di Salamina*, en NDPAC, 1671.

⁸ Según la cronología establecida por E. Schwartz (*Gesammelte Schriften*, IV, 1960, Berlín, p. 54) no hay motivos para suponer un exilio de Melecio entre el 364 y el 371. Al fin de cuentas poco importa el exilio

Ante el pedido de comunión de Vitalio (sostenido por Apolinar de Laodicea), y seguramente también de Paulino, Epifanio decidió viajar a Antioquía para definir la cuestión³. Paulino era sostenido por Atanasio y es sintomático que le mostrara un ejemplar del *Tomus ad Antiochenos* copiado por la misma mano de Atanasio, y donde el legendario paladín de Nicea aprobaba la postulación de Paulino como legítimo titular de Antioquía⁴.

Demás está decir que Epifanio sostuvo el partido de Paulino, ordenado por Lucífero de Cagliari en el 362, reconociéndolo como el legítimo metropolitano. Esto lo colocó en tensas relaciones con Melecio, Basilio y Apolinar⁵. El alcance del respaldo dado por Epifanio a Paulino fue escaso. De hecho, ni Basilio de Cesarea apoyó el candidato del chipriota, ni Apolinar que siguió ordenando obispos y le retiró la comunión a Epifanio⁶.

Hacia el año 377, Epifanio había escrito una carta a Basilio para interceder por Paulino. Solo conservamos la respuesta de Basilio. En otra *epístola*, Epifanio le había pedido información sobre una secta iraní que se decía estaba activa en Cesarea y que quería incluirla en el *Panarion*. Basilio -tampoco conservamos el pedido de Epifanio- le respondió que la Iglesia de Cesarea siempre había sostenido a Melecio como obispo de

ya que al fin de cuentas Epifanio nunca hizo las paces con Melecio. Por ejemplo en *Panarion* 73, 28 y 34 le reprocha estar en relación con el partido de los *pneumatómacos*.

¹ La comunidad cristiana estaba dividida en cuatro facciones: el arriano Euxoeus; Melecio que contaba con el apoyo de la mayoría y de Basilio de Cesarea (P. Nautin <Épiphanie, 621> dudaba del exilio de Melecio), Vitalio que había sido consagrado por Apolinar de Laodicea y finalmente Paulino, que tenía el apoyo de Dámaso de Roma. Paulino tenía un discípulo del antiguo obispo de Antioquía Eustacio homoousiano convencido que había participado a Nicea I, aunque bajo la sospecha de *sabelianismo* había sido exiliado. Epifanio desconocía las doctrinas *apolinaristas* que enseñaba Vitalio (que en Cristo no había alma humana (*nous*), sino solo el elemento divino, doctrina también combatida por Epifanio en el *Panarion* 77, 2, 1-6.

² *Panarion* 77, 20, 3-24, 2.

³ *Panarion* 77, 20, 22-23.

⁴ *Panarion* 77, 21.

⁵ Lo sabemos por Facundo de Hermiane (*Pro defensione Trium Capitulorum* IV, 2, PL 67,619) que se refiere a dos *epístolas* de Apolinar donde comunica la ruptura con Paulino y Epifanio.

Solo conviene que recordemos que Apolinar a pesar del problema que suscitó su “cristología mutilada” siempre fue un niceno convencido y mantuvo su amistad con Basilio y Atanasio. El mismo Epifanio es moderado en el *Panarion* 77 cuando se refiere a los *Dimoeritas*, es decir a los que no reconocen más que “dos tercios de humanidad” en Cristo. Como notó A. Pourkier (*L’Hérésologie chez Épiphanie...*, p. 45): «on constate en outre qu’une fois de plus son critère (hablando de Epifanio) de l’orthodoxie reste Athanase». La “cautela” de Epifanio para con Apolinar en la cuestión del “milenarismo” también fue puesta en relieve por E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae...*, pp. 172-173.

⁶ Para las relaciones entre el grupo de observancia nicena con Paulino y Lucífero, y por otro lado el grupo fiel a Melecio ver el estudio de M. Simonetti, *La crisi ariana*, pp. 360-362; 371-377; 424-427.

Antioquía, y que había sido instalado como tal antes de Paulino y que no sería entonces, en momentos de exilio por su fe, que sería abandonado¹.

En general, se pensaba que Epifanio había estado presente al inicio del concilio de Constantinopla, pero su firma no se encuentra entre los presentes². La consolidación de la figura de Melecio hacia el 381 que presidió el concilio de Constantinopla debe haber causado una enorme impresión en el metropolitano chipriota. Lo más verosímil es su ausencia en el concilio³.

El concilio de Constantinopla tuvo una compleja recepción, y de hecho, el *symbolon* no es testimoniado antes de Calcedonia (451). Este hecho, tornó interesante una versión prácticamente idéntica al *símbolo constantinopolitano* encontrada en el *Ancoratus* terminado siete años antes del 381⁴. Esto hizo que algunos estudiosos, como S. Lenain de Tillemont, supusieran la introducción del *símbolo* por el mismo Epifanio en persona en Constantinopla y su partida antes de la finalización del concilio⁵.

¹ Sobre la secta de los maguseanos, que estuvo al origen de la comunicación epistolar entre ambos, Basilio respondió con pocas informaciones ya que se movían en gran secreto. Este incidente “pintoresco” es un indicio de cuán fácilmente Epifanio entraba en controversia y poco tiempo después obraba naturalmente como si nada hubiera sucedido. Cfr. Basilio, *Epístolas* 258 y 259.

² Uno de los estudiosos que estaba a favor de su participación era G. Bardy (*Épiphane*, en *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 320). Ver también J. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity*, p. 87). Mientras que para J. Kelly (*Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, p. 81) y P. Nautin (*Épiphane*, col 622) Epifanio no participó del sínodo convocado por Teodosio. Desde las fuentes históricas a disposición no puede sostenerse tal participación. Sin embargo, J. Hackett (*A History*, p. 12) explicaba esta ausencia con la suposición de que habría partido antes de la finalización de las deliberaciones, ya que encontramos a Epifanio en Roma al año siguiente de finalizado el concilio. Pero tal hipótesis se asienta en otra hipótesis, y no hay cómo admitirla. Curiosamente reflatada por Andreas Vittis (Βίττης), ΤΟ ΑΥΤΟΚΕΦΑΛΟ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΥΠΡΟΥ ΚΑΙ Ο ΑΓΙΟΣ ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ, en ΑΑΥΥ, ΑΓΙΟΣ ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΑΣ, ΠΑΤΗΡ ΚΑΙ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ, Πρακτικὰ συνεδρίου, Paralimni, 8-11/05/ 2008, ed. Th. Yangou, Chr. Nassis, Haghia Napa-Paralimni, 2012, pp. 143-162. Cfr. G. Hill, *A History*, p. 251.

³ La *Vita Epiphani* (PG 41, 93 D-97D) presenta los viajes de Epifanio a Egipto, Jerusalén, Roma y dos veces a Constantinopla. Y según la *Vita*, Epifanio era esperado en Constantinopla ya que debía curar al emperador Teodosio de una enfermedad en el pie. Pero nada nos dice de la participación en el Constantino-politano del 381.

⁴ En el *Ancoratus* (cap. 119) presentando la fe trinitaria, las desviaciones y herejías sobre la misma, encontramos una breve fórmula de fe, que sería el *credo* bautismal de Salamina-Constancia y aceptado por el concilio de Constantinopla, seguidamente (cap. 120) un segundo *credo* más largo, que habría sido compuesto por el mismo Epifanio.

⁵ S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique de six premiers siècles*, vol. 9, 1732, Venecia, p. 495. Esta posible dependencia de “C” (credo constantinopolitano) con Epifanio ya había sido estudiada por G. J. Voss, *Dissertationes tres de tribus symbolis*, Ámsterdam, 1642, pp. 32 ss; y por F. J. A. Hort, *Two Dissertations in Scripture and Tradition: On the Constantinopolitan Creed and Other Eastern Creeds of the Fourth Century*, Cambridge, 1876, pp. 76 ss, 84 ss; como también por A. von Harnack. Una presentación sucinta de las posturas y argumentos: A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol...*, pp. 135-141.

Más allá de lo anecdótico o hipotético, Epifanio se encuentra en el 382 en Roma con Paulino y Jerónimo para presentar el caso de Paulino en un sínodo presidido por el papa Dámaso¹.

Epifanio y los prolegómenos de la controversia origenista

La controversia origenista no puede reducirse a un movimiento puramente social o político, sino que también debe ser considerado el elemento teológico, y ascético espiritual de los enfrentamientos². La controversia debería ser estudiada teniendo en cuenta los complejos movimientos de los diversos actores, personas, élites sociales y espirituales, iglesias:

Tutto comincia con la propaganda antiorigenista di Epifanio in Palestina (393 ca.), che quasi immediatamente raggiunge Alessandria, Roma, Constantinopoli, Milano, la Gallia. Iniziato quasi in sordina, il dibattito assume ben presto una dimensione mediterranea. Diventa un *affaire*, una questione dai risvolti politico-ecclesiastici, estesa tanto quanto è esteso il mare che separa (o piuttosto unisce) le Chiese e i soggetti diversi che ad esso prendono parte³.

La hipótesis de la dependencia o autoría de Epifanio o la iglesia de Salamina fue refutada por E. Schwartz (*Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 25, 1926, pp. 33-88, aquí pp. 85-88), quien por el contrario mostró que el *Constantinopolitanum* estaba a la base de una *interpolación* en el arquetipo del cual dependen todos los manuscritos conocidos del *Ancoratus*, y que Epifanio transmitiría una fórmula nicena. El problema de la interpolación del símbolo en el texto de Epifanio se vio resuelto al conocerse la versión etiópica del *Ancoratus*, que reposaba, por medio del árabe, en un texto griego mejor al de los actuales manuscritos. Desde lo textual es prácticamente imposible adjudicar a Epifanio la autoría de “C”, como lo llamaba J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, pp. 318-322, 335-338. Cfr. A. de Halleux, *La profession de l'Esprit-Saint dans le symbole de Constantinople*, en *Revue Théologique de Louvain* 10, 1979, pp. 5-39, aquí pp. 14-15. Además, nos parece elocuente el silencio de Epifanio al respecto, ya que sí en verdad el *credo bautismal* de la iglesia de Salamina, o un símbolo compuesto por él mismo, hubiera sido utilizado en Constantinopla, es inexplicable que nada nos transmitiera el mismo Epifanio. Este argumento *ex silentio* de parte de tan pintoresco personaje, creemos, merece ser considerado.

¹ Jerónimo, *Epístolas* 108, 6; 127, 7. Cfr. C. Rapp, *Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint*, p. 172, que sigue la cronología establecida por P. Nautin, *Études de chronologie hiéronymienne (393-397)*, en *Revue des études augustiniennes* XVIII, 1972, pp. 209-218; XIX, 1973, pp. 69-86; XX, 1974, pp. 251-284.

² R. Alciati; F. Fatti, *La controversia origenista: un affaire mediterraneo. Introduzione*, en *Adamantius* 19, 2013, p. 7. En la parte hagiográfica, tendremos ocasión de ocuparnos especialmente de los aspectos de índole teológica.

³ R. Alciati; F. Fatti, *La controversia origenista: un affaire mediterraneo. Introduzione*, en *Adamantius* 19, 2013, p. 8. Para los ecos de la misma en Occidente reenviamos a E. Prinzivalli, *La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente*, en *Augustinianum* 46, 2006, pp. 35-50.

La controversia origenista, desatada a fines del siglo IV, lo puso en confrontación con Juan de Jerusalén¹. La Palestina se había convertido -gracias a la influencia de Orígenes en Cesarea y al florido movimiento monástico- en un ambiente a “depurar” de los errores de Orígenes, “padre de Arrio”².

A inicios del 393 un grupo de monjes liderados por Atarbius se presentó en los monasterios de Jerónimo y Rufino pidiéndoles que renunciaran formalmente al maestro

¹ La obra de Jerónimo contra Juan de Jerusalén es la principal fuente para reconstruir los hechos que opusieron a Epifanio y Jerónimo contra Juan y Rufino. Entre los diversos estudiosos que se abocaron a la difícil cronología de los primeros avatares antiorigenistas hemos consultado especialmente el ya clásico y pionero estudio de F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, 2 vol., Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents, 1-2, Lovaina-Paris, 1922; J. Dechow, *Dogma and Mysticism*, p. 391 presenta un breve resumen de diversos estudios. Y también la ineludible cronología presentada por P. Nautin, *Études de chronologie hiéronymienne (393-397)*, en *Revue des Études Augustiniennes*, 18, 1972, pp. 209-218; 19, 1973, pp. 69-86; pp. 213-239; 20, 1974, pp. 251-284. El estudioso italiano F. Fatti, sobre el que tendremos ocasión de volver, retoma estas monografías. La reconstrucción histórica más verosímil nos parece la de P. Nautin (*Études de chronologie* 18, 1972, p. 213) quien concluyó que el *Contra Ioannem* debía datarse entre el 1 de enero del 397 y una fecha no posterior al 5 de abril del 397, reconciliación de Jerónimo con Juan y Rufino, (domingo de Pascua caía 5 de abril en aquel año), cuando Juan levantó la excomunión a Jerónimo y éste le dio el abrazo de la paz a Rufino. Cfr. Jerónimo, *Contra Rufinum* 3, 33.

² Aunque Epifanio admirara las *Hexapla* de Orígenes y otros escritos (*Panarion* 64, 3, 5-7; 5, 5-6) lo consideraba como *gnóstico* y fuente del arrianismo. La inquina de Epifanio para con Orígenes no era nueva, ya había empezado su campaña desde el 374 cuando escribió contra el alejandrino en el *Ancoratus* (63 y 87), y en el *Panarion* (escrito entre el 374-376). Los ataques a Orígenes que volverán dos décadas más tarde en la polémica con Juan de Jerusalén como mostró J. Dechow (*Dogma and mysticism*). Ver E. Prinzivalli, *Origenismo, in Oriente, secc. III-IV*, en *Origene, il dizionario*, col. 322-329 y de la misma autora: *Magister Ecclesiae*, pp. 10-11. Aunque refiriéndose a la recepción del *peri euchés* E. Prinzivalli (*Magister Ecclesiae...*, p. 207) nota que “la prima accusa da lui (Epifanio) indirizzata a Origene, anche se non la più urgente, riguarda l’inferiorità del Figlio rispetto al Padre: l’Alessandrino viene considerato l’ispiratore dell’eresia ariana”. Sobre el tema del Origenismo, especialmente, en su dimensión dogmática tendremos ocasión de volver, pero notemos que es Jerónimo en su *Contra Ioannem* quien sistematizó en un elenco de ocho acusas doctrinales contra el Alejandrino. Ver E. Prinzivalli, *La controversia origeniana di fine IV secolo...*, p. 41. Sobre el uso de textos de Orígenes en Occidente, especialmente por obra de Jerónimo, antes de las denuncias de Epifanio ver: M. Simonetti, *Origene in Occidente prima della controversia*, en *Augustinianum* 46, 2006, pp. 25-34. Para los inicios de la controversia desde una perspectiva más teológica, según las acusaciones de Jerónimo, ver la síntesis realizada por G. Caruso, *Ramusculus Origenis. L’eredità dell’antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 130, Roma, 2012, pp. 456-568.

alejandrino¹. Jerónimo se plegó al petitorio mientras que Rufino² no estaba dispuesto a “acusar o cambiar su maestro”³.

Pocos meses después de este incidente, por septiembre del año 393, Epifanio se encontraba en Jerusalén y fue invitado por Juan a pronunciar un *sermón*⁴ en la Iglesia de la *Anástasis*. El metropolitano de Chipre aprovechó para atacar las enseñanzas heréticas de Orígenes, que era también un modo de atacar a Juan⁵. Este último, al día siguiente, durante un oficio vespertino, pronunció un *sermón* contra los *antropomorfitas*, una hipérbole para hablar de los adversarios de Orígenes, y ridiculizar a Epifanio⁶.

Haber enfrentado al venerable y belicoso Epifanio, sin lugar a dudas, fragilizó la posición de Juan lo que explicaría por qué hizo días después una declaración pública de fe⁷. Este “auto de fe” del obispo de Jerusalén fue presenciado por Epifanio que se vio obligado a reconocer la ortodoxia del jerosolimitano⁸. El clima sería irrespirable,

¹ J. Kelly (*Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, p. 198) no duda en señalar a Epifanio como el motor oculto de la operación, ya que Jerónimo alude a alguien que obrara detrás: *Apología* 3, 33. Sobre el *humus* teológico que propició la acción de Epifanio ver E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae...*, pp. 86-87.

² J. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, p. 198: “not ready as yet for a confrontation with Bishop John, Epiphanius first attempted to purge the Latin settlements at Jerusalem and Bethlehem. Rufinus made no secret of his sympathy for Origen; he had learned to admire him during his six years’ study under Didymus at Alexandria and during his sojourn at Nitria”.

³ Jerónimo, *Apología* 3, 18. Si Epifanio estaba detrás de esta primera operación encubierta no es raro que Jerónimo hubiera suscrito ante la autoridad de su viejo amigo, que lo había apoyado en Roma, en el 382, delante de papa Dámaso por la cuestión de Paulino de Antioquía.

⁴ P. Nautin (*Épiphanie*, 1963, p. 623; *Études de chronologie hiéronymienne* 19, 1973, pp. 69-73; 20, 1974, p. 277) sugirió como fecha la fiesta de Encaenia, a mediados de septiembre, ya que en Pascua (como en cambio proponía K. Holl, *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits*, en *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1916, pp. 226-275) debería estar en su sede de Salamina. También coincide en esta fecha J. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, p. 199. Mientras que para Dechow el hecho debería datarse en Pascua (*Dogma and Mysticism*, p. 398) ya que “to be in Jerusalem for Pascha was an honor”. Dechow se inclinaba más por la argumentación de Holl y Cavallera en base al ciclo de fiestas de Cuaresma Pascua en Jerusalén reformado por Cirilo de Jerusalén poco tiempo antes, y coloca la disputa el Domingo de Ramos (o el sábado anterior). De todos modos, la reconstrucción se hace en base a informaciones confusas de Jerónimo. No aporta una gran diferencia, al final de cuentas, que la disputa sea en abril o en septiembre (J. Dechow, *Dogma and Mysticism*, pp. 398-399 elenco detallado de celebraciones posibles incluyendo la hora de los oficios).

⁵ Debemos tener presente que había dos monasterios latinos en las inmediaciones y que obviamente, por los personajes que los habitaban, no tardaron en entrar en conflicto. Juan de Jerusalén apoyaba el cenobio del Monte de los Olivos de Rufino y de Melania de fuerte raigambre “origenista”, mientras que en el monasterio de Belén, Jerónimo con Paula buscaron apoyo en Epifanio al estallar la controversia.

⁶ Jerónimo, *Contra Ioannem* 11 (PL 23, 380 C). Ver la reconstrucción de J. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, pp. 198-199.

⁷ Jerónimo, *Contra Ioannem* 11 (PL 23, 381 A-B). Sobre la profesión de fe de Juan ver P. Nautin, *Études de chronologie* 2, pp. 73-76.

⁸ Jerónimo, *Contra Ioannem* 14. Poco antes, Jerónimo increpaba a Juan por su resistencia a no querer explicitar “de fide interrogantibus”: “quae haec est tanta arrogantia, non respondere de fide interrogantibus? Tantam fratrum multitudinem, et monachorum choros, qui tibi in Palaestina non communicant, quasi hostes publicos aestimare?” (Jerónimo, *Contra Ioannem* 14; PL 23, 374).

Epifanio partió al monasterio de Jerónimo a Belén y enseguida para su monasterio de Besandouke¹.

Otra demostración de autoridad de Epifanio, que tendrá fuertes ecos en la historia del cristianismo fue cuando el anciano metropolitano iba desde Jerusalén rumbo al monasterio de Belén acompañado por Juan de Jerusalén². Se detuvieron en la iglesia de Anablatha para rezar, Epifanio encontró una imagen humana de Cristo o de un santo y la rasgó invocando la autoridad del *Decálogo* que prohibía la confección de imágenes³.

¹ Jerónimo, *Contra Ioannem* 14 (PL 23, 374).

² La “acción iconoclasta” de Epifanio es colocada por Cavallera (p. 157) luego de la primavera del 393 y por J. Dechow (*Dogma and Mysticism*, p. 393) en pascua del mismo año. Y por P. Nautin (*Épiphanie*, 622) entre los años 387 y 393. Lo que muestra la incertidumbre del hecho que roza lo anecdótico.

³ Jerónimo, *Epistola* 51, 9. Es sabido que los *iconoclastas* en el concilio de Hieria habían presentado un dossier con textos patrísticos que justificaba su posición y se oponía a los *iconófilos* (Mansi XIII, 292D-324 E). Por otro lado, los *iconodulos* oponían otro dossier de textos en el concilio de Nicea II (ACO II, 3, 2, p. 588; Mansi XIII, 196 D). El episodio de Epifanio era citado como una *auctoritas* de primer nivel por los iconoclastas, nadie podría dudar de la fama de santidad y de “cazador de herejes” de la cual gozaba el metropolitano de Salamina. Ya desde la época de estos *florilegios* el episodio de Epifanio en Palestina fue tenido como fidedigno por unos, y como espurio por otros. La cuestión de la autenticidad del episodio y del relato despertó una áspera polémica también a inicios del siglo XX que presentamos brevísimamente. S. Vailhé (*Notes de littérature ecclésiastique*, en EO 9, 1906, pp. 219-224) insistió en que el pasaje era un falso del siglo VIII. Un par de décadas después, el historiador G. Ostrogorsky siguió la misma línea y también consideró el pasaje como un espurio (*Die Pseudo-epiphaniischen Schriften gegen die Bilderverehrung als Bindeglied zwischen den ikonoklastischen Synoden von 754 und 815*, en *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929, pp. 61-113).

Estas opiniones fueron refutadas primero por Karl Holl, reputado editor de Epifanio, quien era favorable a la autenticidad del episodio (*Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, en *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1916, pp. 828-868) y por luego por P. Maas (*Die ikonoklastische Episode in dem Brief des Epiphanius an Johannes*, en BZ 30, 1930, pp. 279-286).

Franz Dölger retomó la controversia tomando partido por la opinión de Holl, que es la comúnmente aceptada (Cfr. recensión a la obra de Ostrogorsky: en *Göttingische gelehrte Anzeigen* 191, 1929, pp. 357-371). V. Grumel (*Recherches récentes sur l'iconoclasme*, en *Échos d'Orient* 29, 1930, pp. 92-100) por su parte, presentaba algunos complementos a los estudios de Ostrogorsky.

Más allá de la polémica entre los historiadores, que por otro lado escapa al ámbito de nuestro estudio, señalamos que Epifanio fue influenciado durante su formación por el monacato egipcio (y su probable origen del judaísmo, como aseveraba la *Vita Epiphani*, §§ 1-8). Tanto la controversia *origenista* como la acusación de “antropomorfista” que le hiciera Juan de Jerusalén pueden haber suscitado una reacción teatral a las que, por otro lado, era aficionado. En Chipre encontramos templos e íconos *acheiropoiotoi* que responden a la inmaterialidad de un culto espiritual de tendencia radical y que está en la línea de los hechos acaecidos en Palestina: el culto a las imágenes podría ser visto como una idolatría introducida en el mundo por los demonios; y al mismo tiempo, en los mosaicos de las grandes basílicas de los siglos IV y V encontramos representaciones de animales, y objetos en relación con pasajes bíblicos y con fines estilísticos y catequísticos. Lo paradójico de todo esto, es que Epifanio, “cazador de herejes”, no hizo alusión alguna a este tipo de peligro o desviación de la fe en ninguna de sus obras, en las cuales estamos seguros de su paternidad.

Para más detalles ver la presentación de P. Maraval, *Épiphanie, Docteur des Iconoclastes*, en *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du Colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris 2-4 Octobre 1986*, ed. F. Boespflug, N. Lossky, Du Cerf, Paris, 1987, pp. 51-62. El tema fue retomado, aunque con cierto sabor apologético, por Stéphane Bigham (*Epiphanius of Salamis: Doctor of Iconoclasm?*, en AAVV, ΑΓΙΟΣ ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΑΣ, ΠΑΤΗΡ ΚΑΙ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ, Πρακτικὰ συνεδρίου, Paralimni, 8-11/05/ 2008, ed. Th. Yangou, Chr. Nassis, Haghia Napa-Paralimni, 2012, pp. 121-142). El estudioso canadiense presenta el *status quaestionis* de la querrela de la atribución a Epifanio del *corpus* de escritos “contra las imágenes”,

Epifanio prometió enviar a la iglesia otro paño que reemplazara el destrozado¹. Solo en el 394 fue enviada la cortina en cuestión, junto con una *Epístola a Juan*².

Evidentemente, la situación no podía más que empeorar. La atención espiritual del monasterio de Belén, provista por el clero de Jerusalén, se hizo difícil por el notorio apoyo a Epifanio, quien escribió a Juan para regularizar la situación, pero la *epístola* del chipriota no surtió ningún efecto³.

A inicios del verano del 394, Epifanio presente en su monasterio de Besanduke, prácticamente un año después de la confrontación pública con Juan en Jerusalén, ordenó al hermano menor de Jerónimo, Pauliniano, para que le ayudara en el monasterio de Belén⁴. Epifanio no tenía jurisdicción para realizar ordenaciones fuera de su territorio, lo que desató la ira de Juan y también le dio un interesantísimo punto de apoyo para contraatacar⁵.

Según el estudioso Federico Fatti, que realizó una ingeniosa reconstrucción de los hechos que suscitaron y atizaron la controversia origenista, el ataque de Epifanio a

tomando el “partido” de Ostrogorsky contra Holl, pero sin referencias por otro lado al episodio de Epifanio en Palestina, ni a la tradición manuscrita ni filológica de las obras de “paternidad discutida” (S. Bigham ya había estudiado la cuestión en su disertación doctoral: S. Bigham, *Épiphanie de Salamine, docteur de l’iconoclasme? Déconstruction d’un mythe*, Montreal, 2007). Como vemos, las obras “iconoclastas” de Epifanio fueron y son objeto de disputas y posiciones irreconciliables entre los estudiosos. La querrela iconoclasta del siglo VIII no “toca” nuestro trabajo, pero se nos ocurre una azarosa y salomónica solución y ciertamente no menos hipotética y simplista: el incidente ocurrido en Palestina sucedió realmente en un abrupto ataque de celo de Epifanio, y ese acontecimiento está a la base de una producción literaria iconofóbica cuatro siglos posterior que se podría haber apoyado en la fama de ortodoxia de Epifanio como *auctoritas*.

Dos estudios históricos y teológicos sobre el tema de las imágenes: P. Evdokimov, *L’art de l’Icône. Théologie de la beauté*, Desclée de Brouwer, 1972; Ch. von Schönborn, *L’Icône du Christ. Fondaments théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325-787)*, Éd. Universitaires Fribourg Suisse, 1976. Y del mismo autor, en una suerte de *retractatio*: *Ibid*, *La sainteté de l’icône selon S. Jean Damascène*, en *Studia Patristica* 17, Oxford, pp. 188-193.

En el apartado arqueológico, al describir la basílica de san Epifanio en Salamina, colocamos *testimonia* de Teodoro Studita, Juan Damasceno y Juan el Limosnero que atestan las decoraciones pictóricas de la basílica de quien paradójicamente fuera considerado un *iconoclasta*.

¹ Jerónimo, *Epístola* 51, 9. 2.

² Jerónimo, *Epístola* 51, 9. 2.3. La temática desborda el interés del presente estudio, pero notemos que según J. Dechow, (*Dogma and Mysticism*, pp. 394-397) la experiencia de Anablatha es la que está al origen del panfleto *contra las imágenes*. Como también en el mismo año 394 escribió una *carta al emperador Teodosio* en la cual se queja de la manufactura de las imágenes.

³ Jerónimo, *Epístola* 51, 1: “ante annum multos eorum queri audissem cur non haberent qui sibi Domini sacramento conficerent” (CSEL 54, p. 397, 4). Epifanio justifica su obrar ante la falta de atención pastoral del monasterio de Jerónimo.

⁴ Dependemos de las noticias transmitidas por Jerónimo: *Epístola* 82, 8; *Epístola* 51, 1.

⁵ Lorenzo Perrone también colocaba la ordenación de Pauliniano en el 394, luego de haber tenido lugar el altercado entre Epifanio y Juan a causa de la polémica conducta del obispo de Salamina en relación a Orígenes y los origenistas: “dinanzi a tali rimostranze Epifanio fece ricorso ad una mossa di sperimentata efficacia nelle controversia ecclesiastiche, spostando il conflitto dal terreno disciplinare all’ambito teologico” (L. Perrone, *La Chiesa di Palestina*, p. 39).

Juan de Jerusalén en el 393 habría sido un movimiento calculado que ha sido considerado hasta ahora como un acto impulsivo y poco premeditado por parte del metropolitano de Salamina, sin embargo, Jerusalén se habría movido en detrimento de Antioquía¹.

F. Fatti piensa que para responder al porqué del ataque de Epifanio hay que concentrarse en Juan de Jerusalén como *clave de lectura* de los acontecimientos. De este modo, sigue los rastros de los títulos eclesiásticos que Juan se daba a sí mismo, presentes en la respuesta que da Jerónimo en su *Contra Ioannem*². Evidentemente siempre estamos bajo el crisol irónico de Jerónimo, sin embargo, hay una terminología que, como mostró Fatti, indica la pretensión de Juan de considerarse como *pontifex* y por tanto igualar su sede de Jerusalén a un rango superior que el de *episcopus*, o *papa*, es decir al rango de una sede primacial de fundación apostólica y que viene a explicitar el modo de obrar de Juan respecto a Jerónimo, al removerlo del presbiterado³.

Si bien Jerónimo había sido ordenado presbítero por Paulino de Antioquía⁴, Juan no presentó objeciones sobre la legitimidad de la ordenación, sino que obró como si fuera *pontifex tantus*, es decir, con la autoridad de un “tan grande” pontífice equivalente a la de aquel que lo había ordenado⁵. Jerónimo contesta el accionar de Juan y le recuerda cuál era el orden jerárquico en Oriente, e insiste en la absoluta falta de diferencia entre el obispo de Jerusalén y cualquier otro obispo⁶.

¹ F. Fatti, ‘*Pontifex tantus*’. *Giovanni, Epifanio e le origini della prima controversia origenista*, en *Adamantius* 19, 2013, pp. 30-49. En este interesante artículo se quiere “riflettere sul perchè Epifanio fece quello che fece” (p. 31). Fatti realiza una reconstrucción de los hechos que iniciaron la controversia origenista. Seguimos la original presentación del historiador italiano aunque con algún pequeño matiz. Por ejemplo, Fatti prácticamente pasa por alto que la discusión, por decirlo rápidamente, en el 393 comenzó por invectivas antiorigenistas de Epifanio que apuntaban al obispo Juan. El estudioso italiano se basa especialmente en la ordenación de Paulino y la queja posterior de Juan al metropolitano alejandrino. Que ciertamente indican un punto álgido de la controversia, pero no son el origen de la misma. El tema también ha sido estudiado por P. Nautin, *Épiphane*, 622-625; J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, pp. 195-203; J. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity*, pp. 393-401.

² F. Fatti, ‘*Pontifex tantus*’, pp. 33, 40-41.

³ Jerónimo, *Contra Ioannem* 39, 27-28.

⁴ Jerónimo, *Contra Ioannem* 41, 30-31.

⁵ F. Fatti, ‘*Pontifex tantus*’, p. 40 presenta la nomenclatura con la cual Jerónimo denomina a los obispos. Así, Juan no es un obispo como otro (Jerónimo, *Contra Ioannem* 11, 8; 39, 11. 46-47; 41, 29; 44, 33). El título de papa es honorífico (Jerónimo, *Contra Ioannem* 4, 11-12 “beatissimus papa”) ya que también Epifanio es denominado así: 4, 41; 41, 24; 42, 19; 9, 23; 10, 2; 11, 2; 39, 61; 44, 34. *Epístolas* 57, 1. 2; 64, 21; 82, 4. 8. Los titulares de sedes primadas, vivientes o no, el obispo de Jerusalén, Atanasio, Paulino, Dámaso (Jerónimo, *Contra Ioannem* 4, 37; 8, 31-32) como de sedes apostólicas no primaciales, en el *Contra Ioannem* son denominadas con el título de *papa*.

⁶ F. Fatti, ‘*Pontifex tantus*’, p. 41.

Juan reprochó a Epifanio haber quebrantado las *normas eclesiásticas de Nicea: Ut qui regulas quaeris ecclesiasticas et nicaeni concilii canonibus uteris*¹. De hecho, el *canon 16* establecía que una consagración realizada en una iglesia diversa de la del consagrante, sin la aprobación del obispo del lugar la invalidaba.

Pauliniano era un fiel que estaba bajo la jurisdicción de Juan, pero la ordenación se realizó *in monasterio ordinaverim, et non in paroecia, quae tibi subiecta sit*, monasterio que había fundado Epifanio en su juventud². El rito, declaró Epifanio, fue realizado *in ecclesia villae quae est iuxta monasterium nostrum*³. Visto como una fundación particular o una propiedad privada dependía solo del propietario y era independiente de la iglesia local⁴. De este modo, el monasterio era una propiedad bajo la jurisdicción del metropolitano Epifanio, pero Pauliniano iría a ejercer su ministerio en un monasterio de Jerónimo bajo la jurisdicción de Juan. No había mucha posibilidad de justificar la acción de Epifanio-Jerónimo. La acusación que les hizo Juan, aprovechando la situación y transmitida por Jerónimo, es aguda: “quod dicis petisse te, ut subicerentur ecclesiae Dei et non scinderet eam, neque proprium sibi facerent principatum”⁵.

El argumento de Jerónimo, incluso para él mismo, debe haber parecido insostenible. Por tanto, declaró que Pauliniano estaba y vivía bajo la jurisdicción del consagrante Epifanio, y que en el caso en “que quisiera establecerse aquí y vivir tranquilo en la soledad de nuestro exilio, qué cosa te debería, sino el honor que debemos a todos los obispos”⁶.

Jerónimo presenta la algo desconcertante argumentación de Epifanio a Juan: “in monasterio fratum, et fratum peregrinorum, qui provinciae tuae nihil deberent... ordinavimus diaconum: et postquam ministravit rursum presbyterum”⁷. F. Fatti se pregunta de hecho, qué quería decir con *fratres peregrini*⁸. Podría sugerir que estos *fratres* -de origen latino- tampoco estaban bajo la jurisdicción de Juan. Si Epifanio, en

¹ Jerónimo, *Contra Ioannem*, 37, 15-17.

² Jerónimo, *Contra Ioannem*, 51, 2. Otra referencia de Jerónimo (*Epístola* 82, 8) sobre el monasterio: *monasterium enim sancti papae Epiphani nomine Becos Abacuc dictum*.

³ Jerónimo, *Contra Ioannem*, 51, 1.

⁴ F. Fatti, ‘*Pontifex tantus*’, p. 42.

⁵ Jerónimo, *Contra Ioannem*, 41, 14-16; 42, 1-2.

⁶ Jerónimo, *Contra Ioannem*, 41, 24-29: “vide eum (Pauliniano) episcopo suo esse subiectum, versari Cypri, ad visitationem nostram interdum venire, non ut tuum, sed ut alienum, eius videlicet, a quo ordinatus est. Quod si etiam hic esse voluerit et in exilio nostro quietus in solitudine vivere, quid tibi debet, nisi honorem, quem omnibus debemus episcopis?”.

⁷ Jerónimo, *Contra Ioannem*, 51, 1.

⁸ F. Fatti, ‘*Pontifex tantus*’, pp. 43-44.

cambio, quería distinguir entre *provincia* y *paroecia*, esta última era una jurisdicción cualquiera, mientras que la *provincia* traduce la *eparquía* que es la jurisdicción eclesiástica invocada en Nicea¹.

Existe, por tanto, la posibilidad de que Epifanio interpretara en este sentido los vocablos, traducción de Jerónimo mediante, y que entonces no se trataba de un hecho acaecido en Jerusalén, sino en Eleuterópolis, a unos 37 km al suroeste de Jerusalén. De hecho, Jerónimo², o Sozómoeno³ localizan la *komei* de Besandouke en el territorio de Eleuterópolis. Al intervenir, Juan se estaría arrogando el privilegio que no le correspondía y obraba como si fuera un metropolitano⁴.

Las diócesis de la región estaban bien lejos de gozar de años de serenidad. Hemos de colocar en concomitancia el sínodo del 393, reunido por mandato imperial en Cesarea Marítima para resolver la cuestión del cisma Antioqueno. Este sínodo votó a favor de Flaviano, sucesor de Melecio⁵. Cesarea favorecía a Antioquía para limitar el poder de Jerusalén. Esto, según Fatti, podría también significar un indicio del proceder de Epifanio: “non è da escludere che Epifanio abbia agito dunque sia contando su un’antipatia per la cattedra di Giovanni non limitata, in Palestina, alla sola Chiesa di Ereuteropoli, sia non ignaro delle recenti manovre politiche”⁶

En este clima de tensión y después de haber ordenado sin licencias, a inicios del 394, Epifanio se justifica en la *Epístola a Juan*, donde ataca el origenismo del obispo de Jerusalén y defiende su modo de obrar⁷.

F. Fatti asienta parte de su argumentación en el hecho de que Juan no responde a Epifanio, sino que apela a Teófilo de Alejandría, siendo que no estaba de suyo, en su jurisdicción¹. Epifanio reconoce implícitamente su conducta:

¹ F. Fatti, ‘*Pontifex tantus*’, p. 44.

² Jerónimo, *Epístola* 82, 8: in Euleutheropolitano territorio, et non in Aeliensi situm est.

³ Sozómoeno, *HE* 6, 32, 3.

⁴ F. Fatti (‘*Pontifex tantus*’, p. 45, nota al pie 83) piensa que por esto mismo el obispo de Eleuterópolis no reaccionó al proceder de Epifanio, ya que él también vería con malos ojos la política que Juan llevaba a cabo, y Eutiquio de Eleuterópolis estuvo por mucho tiempo aliado con Acacio de Cesarea contra Cirilo de Jerusalén.

⁵ Cfr. E. W. Brooks, *A Synod at Caesarea in Palestina in 393*, en *Journal of Theological Studies*, 1902, pp. 433-436. Según había concluido Brooks, Teófilo de Alejandría había sido mantenido fuera de la cuestión por prohibición del Emperador.

⁶ F. Fatti, ‘*Pontifex tantus*’, p. 48.

⁷ Jerónimo, *Epístola* 51. Ver además: E. Prinzivalli, *La controversia origeniana di fine IV secolo...*, pp. 39-40.

Etsi singuli ecclesiae episcoporum habent sub se ecclesias quibus curam videntur impendere, et nemo super alienam mensuram extenditur, tamen praeponeretur omnibus caritas Christi (...) multi episcopi communionis nostrae et presbiteros in nostra ordinaverunt provincia, quos nos comprehendere non poteramus, et miserunt ad nos diaconos et hypodiatonos, quos suscepimus cum gratia. Et ipse cohortatus sum beatae memoriae Philonem episcopum, et sanctum Theoprepum, ut in ecclesiis Cypri, quae iuxta se erant, ad meae autem paroeciae videbantur pertinere, eo quod grandis esset, et late patens provincia, ordinarent presbyteros, et Christi ecclesiae providerent².

Pauliniano abandonó Jerusalén y se refugió en Chipre³. Epifanio continuó su campaña difamatoria contra Juan: años 395-396. En el ínterin, Jerónimo traducía los textos al latín para que también en Occidente tuvieran resonancia, por ejemplo al papa Siricio⁴. Epifanio escribió cartas, hoy perdidas, a monjes y obispos palestinos invitándolos a separarse de la comunión con Jerusalén⁵. Juan respondió deponiendo a Jerónimo del grado de presbítero.

¿Hasta qué punto Epifanio fue consciente del riesgo político que entrañaba la polémica con el obispo de Jerusalén al condenarlo como origenista? No sabemos. Creemos que la argumentación de Federico Fatti sería aún más convincente si Epifanio no hubiera intervenido en otras polémicas o situaciones... pero por el contrario, el *modus operandi* de toda la vida de Epifanio lo muestra siempre envuelto en las problemáticas y todas ellas ajenas en cierta medida a la isla de Chipre. Por otro lado, la invectiva de Epifanio es una defensa, una suerte de *vituperatio* para debilitar, descalificar al adversario, porque en definitiva él mismo había obrado mal. Al acusar a Juan de Jerusalén de *origenismo*, incluso delante de Teófilo, era un modo de fragilizar la figura del obispo jerosolimitano.

¹ F. Fatti, '*Pontifex tantus*', p. 30.

² Jerónimo, *Epístola* 51, 1.

³ *Contra Ioannem* 41.

⁴ Es muy verosímil que Epifanio escribiera una *epístola a papa Siricio* (lo menciona *en passant* Jerónimo, *Contra Ioannem* 14, 44). Ignoramos si la misiva fue entregada al destinatario y lo que éste habría respondido. Cfr. P. Nautin, *Épiphanie*, 623-624, y también del mismo autor: *Études de chronologie* 19, 1973, pp. 85-86.

⁵ Epifanio insistió en su postura y envió a los obispos y monjes de Palestina copias de la epístola de denuncia contra Juan donde les solicitaba romper por su parte la comunión con Juan. Paladio habla de alrededor de 400 monjes cismáticos (!) que fueron reconducidos a la comunión gracias a la labor de Melania y Rufino. Paladio, *Historia Lausiaca* 46, 6. Ver L. Perrone, *La Chiesa di Palestina*, pp. 39-40.

Teófilo sostuvo con fuerza a Juan, le envió como emisario a Isidoro, una suerte de cónsul o ministro del exterior de la sede de Alejandría¹, y divulga en Roma la *apología* donde, según Jerónimo, Juan la habría escrito gracias a que Isidoro se la dictaba².

Hemos de introducir un personaje puesto en relieve por F. Fatti: Isidoro *xenodokhos*, otra pieza clave de la controversia, que había estado presente desde joven en los ambientes de poder alejandrinos. En el año 339 Isidoro, de aproximadamente 21 años, acompañó a Atanasio a Roma³. Luego, se pierden su rastro hasta los años setenta del siglo IV, cuando escolta al desierto monástico de Egipto a la influyente y rica Melania⁴. En torno al año 388, el *xenodokhos* se encuentra en Roma, como portador de dos *epístolas* que el mismo Teófilo enviaba, una al emperador Teodosio y otra para Magno Máximo, usurpador, y que debía entregar -obviamente- a quien saliera victorioso del conflicto⁵.

Alejandría desde el concilio del 381 en la ‘nueva Roma’ había perdido parte de su prestigio. Teófilo, estaba dispuesto a recuperarlo. La intervención en la disputa Juan-

¹ Sobre la identidad de *Isidoro Xenodokhos* ver el artículo de F. Fatti, “*Eretico, condanna Origene!*”. *Conflitti di potere ad Alessandria nella tarda antichità*, ASEs 20, 2003, pp. 383-435, especialmente pp. 383-390; como también a J. Dechow, *Dogma and Mysticism...*, pp. 172-176. Un resumen de la acción caritativa de Isidoro es presentado por F. Fatti, *Tra Costantinopoli e Alessandria: l’edilizia filantropica cristiana al Concilio di Calcedonia*, en *Cristianesimo nella Storia* 24, 2003, pp. 257-296; especialmente pp. 278-280. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, pp. 248-250 (sigue los estudios de F. Fatti).

² Jerónimo, *Contra Ioannem* 38, 20-23: “haec ipsa apologia, unde nunc sermo est, Isidoro praesente et multum collaborante dictata est, ut idem esset et dictator et baiulus litterarum”. El *contra Ioannem* dedicado a Pamaquio fue refutado punto por punto en la *apología* de Juan de Jerusalén. En la primavera del 397 Jerónimo la envía a Roma. Sobre la *epístola* 57 de Jerónimo a Pamaquio y las relaciones entre ambos ver P. Nautin, *Études de chronologie* 19, 1973, pp. 82-83. Edición latina y castellana: *San Jerónimo. Obras completas, Xa. Epistolario I (cartas 1-85**)*, introd. y trad. J. B. Valero, BAC, Madrid, 2013; *San Jerónimo. Obras completas, Xb. Epistolario II (cartas 86-154**)*, introd. y trad. J. B. Valero, BAC, Madrid, 2015.

³ Paladio, *Historia Lausiaca* I, 1-6.

⁴ Paladio, *Historia Lausiaca* 10, 2 ; 46, 2. F. Fatti (*Eretico, condanna Origene!...*, p. 423) muestra cómo independientemente de la distinción entre los diversos “Isidoros”, homónimos y contemporáneos, sin embargo: “lo *xenodochos* mostrava comunque di godere, negli anni settante del secolo, di una vasta rete di contatti, estesa praticamente a tutti i principali centri ascetici del Basso Egitto, e passante, a mezzo dei vari vescovi e presbiteri monaci, per i vertici della dirigenza ascética egiziana. Con un ‘réseau’ così articolato e autorevole è francamente difficile credere che Melania abbia potuto materialmente entrare in rapporto senza una guida adeguata, avventurandosi da sola nel pericoloso ‘deserto’”. Melania, amiga de Rufino y atenta lectora de Orígenes, sostenía con sus bienes a los monjes exiliados o perseguidos por Jerónimo y Epifanio. Cfr. Paladio, *Historia Lausiaca*, 55, 3, 21-27; Jerónimo, *Epístola* 133, 3. Para el tema de los canales de influencias de Melania en ambientes romanos y galos ver F. Fatti, *Trame mediterranee*, pp. 130-133.

⁵ Sócrates (*HE* 6, 2, 5-9) narra el desopilante incidente diplomático, ya que alguien del séquito de Isidoro le robó la correspondencia para entregársela a Teodosio, pero el *xenodokhos* evitó el incidente abandonando Roma aterrorizado. Ver el análisis de la situación de Teófilo realizado por F. Fatti, *Trame mediterranee*: pp. 108-109.

Epifanio daba una carta blanca al metropolitano de Alejandría que envía a Isidoro en auxilio de Juan de Jerusalén¹.

Juan se apoya en los grupos relacionados con el Egipto de Teófilo presentes en Jerusalén, cuenta con el sostén de Rufino y la noble Melania Senior, y de Paladio, que regresa del Egipto a Palestina y era “enemigo” de Epifanio². Egipto apoya a Juan. Las influencias de las altas esferas comienzan a moverse. En el 395 Juan de Jerusalén obtuvo del Prefecto Pretorio Flavio Rufino un rescripto de exilio para los monjes palestinos partidarios de Epifanio³.

Scrivendone tra la fine del 396 e l'inizio del 397, cioè quasi contemporaneamente al *Contro Giovanni*, Gerolamo, mentre accusava costui di aver attenuto quel giudizio pagando, si scandalizzava infatti che potesse infierire tanto contro i suoi simili ‘un monaco che si vanta di possedere una cattedra apostolica’: non è impossibile che il rescripto incriminato non solo contenesse la sentenza, ma la giustificasse richiamandosi al principio che Giovanni aveva evidentemente fatto valere al momento di richiederla, vale a dire alle prerogative primaziali della cattedra di Gerusalemme, che il vescovo riteneva violate e che il prefetto tramite quel documento riconosceva ufficialmente⁴.

En junio del 396 Isidoro, enviado por Teófilo, llegó a Jerusalén ante el pedido del obispo Juan por las maniobras de Epifanio y Jerónimo, quienes no acataron la mediación del “religiosísimo hombre de Dios”⁵.

¹ Isidoro será el candidato de Teófilo en la sucesión de Nectario en el trono de Constantinopla. Sócrates *HE*, VI, 2, 5-9; Sozómeno, *HE* 8, 2, 17-18; F. Fatti, *Trame mediterranee*, pp. 128-129; Idem, ‘*Pontifex tantus*’, pp. 37-38.

² F. Fatti, *Conflitti di potere*, pp. 420-428; Idem, *Trame mediterranee*, pp. 130-134.

³ El prefecto Rufino con toda probabilidad es el llamado “potentissima feram” (*Contra Ioannem*, 43). Juan de Jerusalén consiguió la autorización para exiliar a Jerónimo y sus monjes. La excomuniación no solo alejaba de la práctica sacramental, sino que también imposibilitaba sepultar a los muertos en el cementerio. El asesinato de Rufino el 27 de noviembre del 395 dejó sin efecto el decreto de expulsión (Sócrates, *HE* 6, 1). P. Nautin, *Études de chronologie* 2, p. 79.

⁴ F. Fatti, ‘*Pontifex tantus*’, pp. 38-39.

⁵ Jerónimo, *Contra Ioannem* 37, 32-36; 39. Esta misión diplomática resultó contraproducente: Isidoro, cuatro meses antes había escrito una misiva a Rufino, principal apoyo de Juan de Jerusalén, exhortándolo a permanecer firme en sus posiciones y prometiéndole la disponibilidad de Alejandría en defender los intereses de la sede de Jerusalén. La *epístola*, por error, fue enviada error a Belén, y entregada a Jerónimo. Cfr. Jerónimo, *Contra Ioannem* 37, 40-54; 38, 1-20; 39, 23-27. Ver más detalles: P. Nautin, *Études de chronologie hiérominienne*, 19, 1973, pp. 79-81; 20, 1974, p. 278; como también más recientemente F. Fatti, *Eretico, condanna Origene!*, pp. 399-400. Por otro lado, Isidoro gozaba de fama y reputación en los ambientes monásticos filo-origenistas del Egipto. Difícilmente este intermediario, ilustre origenista, hubiera sido bien recibido por Jerónimo y Epifanio en el *affaire* con Juan de Jerusalén, acusado de origenismo.

Isidoro, al volver a Alejandría, entregó a Teófilo una epístola de Juan con su versión de los hechos sobre la conducta de Epifanio, Jerónimo, Pauliniano y la acusación de origenismo.

El papa “preferì rimettersi, nella circostanza, al giudizio della sede di s. Marco, tradizionalmente legata al seggio petrino, il detentore della quale, a sua volta, sapeva di poter contare sulle influenti amicizie romane del suo uomo di fiducia, capaci di esercitare sul pontefice un’efficace opera di persuasione”¹.

Poco después, al quedar vacante la sede de Constantinopla en el 397, Teófilo quiso instalar como metropolitano a Isidoro, hombre de su confianza, y truncan la proposición de la corte de Arcadio que apuntaba a la elección de Juan Crisóstomo².

En el 398 Isidoro intervino como legado de Teófilo ante el pedido de mediación de Juan Crisóstomo por el cisma de Antioquía. Luego, ya lo encontramos enemistado con Teófilo, quien depuso a Dióscuro, uno de los “hermanos largos” por apoyar a Isidoro³. El patriarca alejandrino acusó a Isidoro de sodomía, según Paladio, desempolvando una acusación de hacía casi dos décadas y que anteriormente “había olvidado” a causa de sus muchas actividades⁴. Pero esa denuncia nos remonta al año 380, tiempo en que Teófilo no podía haber recibido una acusación de tal género sin ser el metropolitano, o el diácono encargado de las *financias* de la sede alejandrina⁵. De todos

¹ F. Fatti, *Eretico, condanna Origene!*, p. 403.

² Sócrates, *HE* 6, 2. 5-9. La noticia es retomada por Sozómeno, *HE* 8, 2, 17-18, donde agrega que Isidoro era el “responsable de los extranjeros y de los pobres en Alejandría”: ἐπὶ τὸς τρόπος τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ξένων καὶ πτωχῶν.

³ La consagración episcopal de Dióscuro es testimoniada por Sócrates (*HE* 6, 7, 13. 18; 17, 11); Sozómeno (*HE* 8, 12); y posteriormente por Nicéforo Calixto (*HE* 13, 10, PG 146, 965, B). Sobre estos cuatro hermanos ver: *Frères (Longs)*, A. De Halleux, en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 18, Paris, 1977, coll. 1268-1269; J. F. Dechow, *Dogma and Mysticism*, pp. 164-171; A. Camplani, *L'autorappresentazione dell'episcopato di Alessandria tra IV e V secolo. Questioni di metodo*, en *Annali di storia dell'esegesi* 21, 2004, pp. 147-185, para este tema ver pp. 176-179.

⁴ Paladio, *Diálogo* 6, 78-80.

⁵ La reconstrucción de la disputa entre Isidoro-Teófilo y las causas de la misma ver el análisis de las fuentes (Paladio y los historiadores eclesiásticos) de F. Fatti (*Eretico, condanna Origene!*, pp. 395-396, especialmente p. 428): “Che tutto quanto egli fu costretto a fare, una volta presa la decisione di avere la testa del suo antico collaboratore, sia stato dettato dall’avidità suscitata in lui da una donazione tra le tante che lo *xenodokhos* aveva certamente ricevuto, come vorrebbe Palladio, è onestamente difficile da credere. Ma non più plausibile, come motivazione, è il suo zelo antiorigenista, che, lo si è notato, pare essere stato conseguenza, e non premessa, dell’attrito con Isidoro e i suoi amici, i quali per tanti anni avevano servito l’episcopato senza che le loro convizioni avessero arrecato fastidio alcuno”. Más adelante (pp. 433-434): “probabilmente, Teofilo pensò di farla finita con un’unica, incisiva, azione di forza, le cui stesse proporzioni fanno ritenere che fosse stata attentamente pianificata, in modo di risultare risolutiva. Lo scopo, probabilmente, era quello di impedire che la cosa uscisse dai confini dell’Egitto. Ma così non fu. Isidoro e i Fratelli, insieme a qualche centinaio di monaci, sfuggirono alla retata, e cercarono riparo dove sapevano di avere un aiuto sicuro, nella Palestina di Melania e Rufino- e del vescovo Giovanni.

modos, el *faraón* puso en marcha toda la fuerza de su autoridad e influencias para perseguir a Isidoro y a todos aquellos que lo apoyaran convirtiéndose en uno de los actores de la lucha *antiorigenista*¹.

Teodoro de Trimitunte en su *Vida del Crisóstomo* (6-10)², aporta detalles valiosos que posibilitarían una reconsideración del poder del *xenodokhos* y el miedo de Teófilo ante la posibilidad de ser derrocado por Isidoro de la sede de Marcos, aunque la noticia no encuentra confirmación en las fuentes coevas³. Esto explicaría la violencia y amplitud del accionar de Teófilo para solucionar primero la problemática en Alejandría y anticiparse al movimiento. Isidoro y sus aliados escaparon a Constantinopla. Para combatirlos Teófilo escribió a papa Anastasio para que condene el origenismo y se alió con Epifanio y Jerónimo, que tenía fuertes influencias romanas, quizá para contrarrestar el poder del *xenodokhos*, como perspicazmente sugirió F. Fatti⁴.

Pero volvamos, luego de esta digresión sobre el *xenodokhos*, al documento de Juan, redactado entre junio y julio del año 396, según estableció P. Nautin en sus estudios de cronología jeronimiana⁵.

¿Cómo fue que Juan obtuvo el favor de Rufino, Prefecto Pretorio de Teodosio y Arcadio, el hombre más potente del Imperio? Quizá -como sugirió Fatti- gracias a los contactos de Melania en Constantinopla, como también podría haber sido obra de los monjes egipcios. De hecho, en septiembre del 394 en Calcedonia, durante la

¹ Jerónimo conservó parte de la acción difamatoria de Teófilo: *Epístolas* 86; 87; 89; 92. Para detalles sobre la compleja controversia origeniana en sus aspectos teológicos y exegéticos remitimos a E. Prinzivalli, *Magister ecclesiae*, pp. 57-64; 77-83 y para aspectos político-sociales de la misma ver E. Clark, *The Origenist Controversy*....., pp. 43-50.

² BHG 872d. El texto fue editado primero por A. Mai y reimpresso en PG 47, 51-88, y posteriormente por F. Halkin, *Douze récits byzantins sur Saint Jean Chrysostome*, *Subsidia Hagiographica* 60, Bruselas, 1977, pp. 7-44. Si bien el documento, atribuido a Jorge de Alejandría, retoma los elementos de Paladio y de los historiadores de la iglesia Sócrates y Sozómeno, sin embargo, presenta algunos datos originales que circularían en épocas de la redacción de la *Vita*.

³ F. Fatti, *Eretico, condanna Origene!*, p. 431.

⁴ F. Fatti, *Tra Costantinopoli e Alessandria*, pp. 279-280. Más detalladamente: Idem, *Eretico, condanna Origene!*, p. 434.

⁵ P. Nautin, *Études de chronologie hiéronymienne (393-397)* en *Revue des Études Augustiniennes* 19, 1973, p. 80; 20, 1974, p. 279. En este momento hay que colocar la redacción de la *epístola 82 a Teófilo de Alejandría* donde Jerónimo expuso los principales trazos de la controversia, la ortodoxia de Juan y la profesión de fe que había hecho el obispo de Jerusalén y enviado luego a Teófilo. Lógicamente Jerónimo declaraba su deseo de paz y de reconciliación, pero no quería soportar una autoridad tiránica, es decir a Juan. En la segunda parte de la epístola (§ 4-8) Jerónimo refuta la apología de Juan de modo más sintético que en el *Contra Ioannem* y luego (§ 9 ss.) denuncia el proceder de Juan al negarle el ejemplar de la epístola de Teófilo que les estaba destinada, y la condena al exilio. Según P. Nautin (*Études de chronologie* 20, 1974, pp. 273-275) no debe ser tenida como un resumen del *Contra Ioannem*, sino como un complemento. El mismo Jerónimo envió a Pamaquio una copia de la misiva

inauguración del complejo arquitectónico denominado *Rufiniane* estuvieron entre los presentes el mismo Teófilo, Dioscuro y Ammonio, dos de los “hermanos largos”¹.

Del lapso comprendido entre el 396 y el año 400 nada sabemos de las actividades de Epifanio. La controversia de Teófilo de Alejandría con los monjes de Egipto en torno al año 400 y la persecución a los “hermanos largos” e Isidoro² colocaron al anciano Epifanio nuevamente en el ojo de la tormenta. Hecho que viene a agregarse a la controversia en buena medida ocasionada por él mismo y el temperamental Jerónimo en Palestina.

Jon Dechow interpretó los hechos desde una clave teológica, mientras que F. Fatti, como vimos, privilegia una lectura que pone en relieve la acción política de Teófilo contra Isidoro. De todos modos, nos parece irrefutable que Epifanio obró movido por una sincera hostilidad a Orígenes y formaba parte, en definitiva, de su empeño por combatir la herejía y presentarlas en sus escritos³.

Independientemente de los reales motivos de Teófilo para tan desmesuradas y brutales acciones anti-origenistas, la controversia tomó dimensiones políticas extraordinarias⁴. La cuestión origenista fue objeto de deliberaciones en diversos concilios locales: Alejandría, Jerusalén y Chipre.

El primer sínodo de Chipre

El metropolitano de Alejandría Teófilo, en el 399 (o más tardar primavera del año 400), escribió una *carta encíclica* a los obispos de la Palestina reunidos en Jerusalén y

¹ F. Fatti, ‘*Pontifex tantus*’, p. 39; Idem, *Trame mediterranee*, pp. 136-139: sobre la participación y el rol de “las partes” en el sínodo de Constantinopla del 394. No extraña la ausencia de Epifanio, ya que todos los amigos de Rufino estaban presentes. Antioquía aparece sumamente debilitada y ausente, cuando debía ser protagonista en la controversia con la cuestión de Bostra.

² Sócrates, *HE* 6, 9, 1-14, 12; Sozómeno, *HE* 8, 12, 1-15; Paladio, *Dialogus* 6, 49-8, 255.

³ J. Dechow, *Dogma and Mysticism*, pp. 32, 95. La acusación de Epifanio a los monjes origenistas era la de negar la identidad del cuerpo de carne con aquel resucitado (*Ancoratus* 82). Como notó E. Prinzivalli: con esta acusación explícita de herejía se inicia una nueva fase en la controversia origenista. Cfr. E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae...*, p. 129.

⁴ Según narra Paladio (*Dialogo* XVI, 206-211), siempre interesado en ennegrecer la figura de Teófilo y exaltar al Crisóstomo, el verdadero motivo de la desavenencia entre el metropolitano alejandrino y los monjes tenía detrás un motivo económico. Una rica viuda habría dado a Isidoro una gran suma de dinero y éste lo habría ocultado a Teófilo que tenía fama de avaro. Para remover a Isidoro del puesto el *faraón* recordó la vieja denuncia de sodomía contra el *xenodokhos*. La trama de Teófilo fue descubierta, aunque igualmente excomulgó a Isidoro y sus amigos que lo protegían. Ver P. Nautin, *Épiphanie*, 624.

al reconocido anti-origenista Epifanio: *Theophili synodica epistula ad Palaestinos et ad Cyprios episcopos missa*. La *epístola* fue traducida al latín por Jerónimo, por pedido del mismo Teófilo¹.

El viraje político-estratégico de Teófilo cambió la situación. La persecución a los monjes origenistas daba a Epifanio una chance inigualable. El faraón envió la *epístola sinodal*, compuesta en el sínodo de Nitria y dirigida a los obispos de Palestina y Chipre. Junto con esta *epístola*, Epifanio recibió otra de recomendación urgiéndolo a convocar un sínodo contra Orígenes y enviar las conclusiones del mismo a Constantinopla, Isaura y Panfilia para que todos los origenistas se dirijan a Constantinopla para recibir una condena². Epifanio entusiasta escribió a Jerónimo agradeciendo a Dios por la “abundancia de sus bienes”³, finalmente el día de la condenación de Orígenes y los origenistas llegaba...

En el 399 habría tenido lugar el sínodo alejandrino, presidido por Teófilo y del cual emanó la *encíclica*⁴, que también se dirige *omnibus qui in Aelia Encaeniis congregati sunt, catholicis episcopis*. Es importante la alusión a la fiesta de Encania que congregaba también a los obispos de la región durante el mes de septiembre. Teófilo no da nombres y es sorprendentemente genérico al referirse a los obispos de la Palestina, mientras que los chipriotas son uno por uno mencionados.

El patriarca alejandrino no nos proporciona los nombres de las sedes, pero sí los nombres de sus titulares: Epifanio, nombrado en primer lugar lógicamente por su calidad de metropolita-, Marciano, Agapeto, Boethio, Helpidio, Eutasio, Norbano, Macedonio, Aristón, Zenón, Asiático, Heraclides, otro Zenón, Ciriaco, y Afrodito⁵.

El 13 de septiembre del año 400 se reunió en Jerusalén un sínodo para responder a la *epístola* de Teófilo de Alejandría sobre los peligros del origenismo y la lectura de las obras del maestro alejandrino. El sínodo declaró encontrarse delante de otros

¹ Información recabada de la *Apologia contra Rufino* 1, 12, 2-4; 3, 36. Conservada en la traducción latina de Jerónimo, *Epístola* 92. Ver la edición latina con traducción castellana: *San Jerónimo. Obras completas*, Xb, BAC, pp. 17-29; traducción francesa: *Saint Jérôme, Correspondance* (8 vol), ed. J. Labourt, Belles Lettres, Collection des Universités de France, Paris.

² Jerónimo, *Epístola* 90.

³ Jerónimo, *Epístola* 91, 3.

⁴ Jerónimo, *Epístola* 92 (reproducida también por Mansi III, 976; 981). Ver también Hefele; Leclercq, *Histoire des conciles*, II, 1, pp. 122 ss.

⁵ Jerónimo, *Epístola* 92: “Dominis dilectissimis et fratribus et coepiscopis Epiphanio, Marciano, Agapeto, Boethio, Helpidio, Eutasio, Norbano, Macedonio, Aristoni, Zenoni, Asiatico, Heraclidae, alteri Zenoni, Kiriaco, Aphrodito, Theophilus in Domino salutem”.

problemas, como por ejemplo el apolinarismo, las insidias entre comunidades religiosa y culturalmente diversas activas en Palestina: monjes de diversa procedencia que serán protagonistas de una escala de violencia, y además comunidades aún presentes de judíos, samaritanos y paganos¹.

En la breve *sinódica de Jerusalén* el centro de interés es, según viene presentado en la misma, la cuestión dogmática del origenismo (*ex Origenis dogmatibus pestifera*) y los errores del apolinarismo (*cum Apollinare qui contra sanctas Scripturas vadens*), aquellos que estuvieren contra Teófilo o que estuvieren sancionados con alguna penitencia, como también a causa de los dogmas deshonestos no serán recibidos en las iglesias de la Palestina (*in nostris Ecclesiis non recipiendos*)².

Mas, a Epifanio, como notamos, Teófilo le adjunta otra breve *carta de recomendación*. Ciertamente el ‘motivo’ esgrimido por Teófilo para que Epifanio convoque al sínodo de obispos chipriotas (*congregare totius insulae Episcopos*) es teológico-dogmático (*in nullo haereticorum dogmatum venena praevaleant*)³.

Epifanio era ‘invitado’ a enviar las conclusiones al mismo Teófilo, al *sanctum episcopum* de Constantinopla y *si quos alios putaveris mittere ut consensu omnium et ipse Origenes nominatim et haeresis nefaria condemnetur*. Epifanio, además, debía asegurar que los obispos de Isauria, Panfilia y otras provincias vecinas recibieran la epístola de Teófilo y las conclusiones del sínodo chipriota *ut omnes uno spiritu congregati cum virtute Domini nostri Jesu Christi tradamus eos satanae in interitum*

¹ El texto de la sinodal se conserva en la *Epístola* 93 de Jerónimo (CSEL 55, 155. 9-19). También reproducida por Mansi III, 989-991. Edición latina con traducción castellana: *San Jerónimo. Obras Completas. Xb. Epistolario II*, introd. y trad. J. B. Valero, BAC, Madrid, 2015, pp. 31-34. Sobre la crisis origenista ver Guillaumont, *Les “kephalaia gnostica”*, pp. 63 ss., 96-97; L. Perrone, *La Chiesa di Palestina*, p. 33.

² Mansi coloca el sínodo jerosolimitano en el año 399. Solo indicamos que el año 400 también vio la celebración de diversos sínodos. El de Constantinopla presidido por Juan Crisóstomo y en el cual se depuso a Antonino, obispo de Éfeso (Mansi III, 992 ss.); otro sínodo celebrado en Éfeso donde el Crisóstomo depuso seis obispos y nombró a Heráclides como obispo (Mansi III, 991) y otro sínodo en Toledo en torno al mes de septiembre (Mansi III, 997). Índice de la intensa actividad de las sedes episcopales.

³ Mansi reproduce la *epístola* de Jerónimo según el código de la biblioteca Colbertina. Con respecto a la fecha del primer sínodo chipriota, Mansi, que seguía la propuesta cronológica de Pagio, era favorable a datarlo en el 401, ya que sucedía al sínodo alejandrino del 399 (Mansi III, 1019-1020). Ver la *adnotatio chronologica ad Concilium Cyprium*: Mansi III, 1021-1022. Ver las notas de P. Maraval a la edición de la *HE* de Sócrates: Sch 505 pp. 302-305.

impietatis quae possidet eos (se refiere a los monjes seguidores de Orígenes que por mar fueron a Constantinopla)¹.

El primer sínodo chipriota presidido por Epifanio debió desarrollarse entre final del año 400 e invierno del 403, ya que no disponemos de más precisiones cronológicas².

Las conveniencias y alianzas cambiaron. Teófilo que había criticado a Epifanio³, ahora es su aliado⁴. El historiador Sócrates, partidario de Juan Crisóstomo, lógicamente pintaba a Epifanio como un juguete en manos de Teófilo⁵. Y con un tono no exento de ironía anota que “los que estaban en desacuerdo” por cuestiones relativas a Dios -ya que Epifanio tenía ideas antropomorfistas- se “hicieron amigos”, marcando un paralelo entre Epifanio-Teófilo y Pilatos-Herodes con la cita de Lc 23, 12. La acción de Teófilo, testimoniaba Sócrates, no era en definitiva condenar “los libros de Orígenes, muerto desde hacía doscientos años aproximadamente”, sino que su objetivo era “vengarse de los que apoyaban a Dióscuro”⁶.

La noticia de Sócrates sobre el acuerdo entre Epifanio y Teófilo se remata con el elogio al Crisóstomo y da más elementos de las intrigas y maquinaciones de Teófilo contra Juan de Constantinopla: numerosos clérigos, altos funcionarios, potentes influencias en la corte que querían vengarse de Juan⁷.

¹ La condenación no es de Orígenes, de su persona, sino de los libros del alejandrino. Lo dice claramente Sócrates (*HE* 6, 10. 5): καὶ καθίσας συνέδριον τῶν ἐν τῇ νήσῳ ἐπισκόπων ἀπαγορεύει μὲν τοῦ ἀναγινώσκειν τὰ Ὠριγένους βιβλία.

² P. Nautin, *Épiphane*, 624: se inclinaba por colocarlo en contemporánea con el sínodo palestinese, septiembre del 401. Y al reabrirse la navegación en la primavera del 402, el anciano Epifanio se habría embarcado en dirección a Constantinopla. Recordamos que Nautin sostenía, contra la opinión común, que Epifanio murió en el 402 y no en el 403.

³ Paladio, *Dialogus* 16, 206-211. Ver R. A. Lipsius, *Epiphanius*, en *A Dictionary of Christian Biography* I, pp. 150-151; P. Nautin, *Épiphane*, 624.

⁴ Jerónimo, *Epístola* 90. Teófilo sigue preocupado por la suerte del origenismo, puesto que en dos *epístolas pascuales* se refiere a la condenación del mismo en el 401 y el 402 (lo sabemos por Jerónimo, *Epístolas* 96 y 98).

⁵ De Epifanio reconoce su gran piedad, pero que, en definitiva obra de modo naif y simplón. Esta consideración de Sócrates, por un lado, contribuyó a la fama de poco instruido que a Epifanio en general se adjudicó y por otro lado, hizo más comprensible su accionar contra el Crisóstomo. Sócrates, *HE* 6, 10. 4: Ἐπιφάνιος δὲ δι' ὑπερβάλλουσιν εὐλάβειαν ἀπλοῖκος ὢν τὸν τρόπον ταχέως ὑπήχθη ὑπὸ τῶν Θεοφίλου γραμμμάτων.

⁶ Sócrates, *HE* 6, 10. 8: οὐ τοῦτον προηγουμένως ἔχων τὸν σκοπόν, ἀλλὰ τοὺς περὶ Διόσκορον σπεύδων ἀμύνασθαι.

⁷ Sócrates, *HE* 6, 10. 12. Aquí es donde la hipótesis y la reconstrucción presentada por F. Fatti se torna interesante ya que aporta más elementos a la acción llevada a cabo por Teófilo e Isidoro *xenodokhos*.

El anti-origenista Epifanio, terminado el sínodo en la isla, del cual nada más sabemos, y luego de obtener las condenas partió para Constantinopla, cuando rondaba los 80 años de edad.

Últimos años de Epifanio

La llegada y permanencia de Epifanio en la capital imperial guarda rastros de teatralidad. Debe haber llegado a Constantinopla a inicios de la primavera del 403¹. Epifanio es bien recibido con honores por Juan, pero el honorable anciano niega la hospitalidad del metropolitano de Constantinopla (“por agradar a Teófilo”, comenta Sócrates *HE* 6, 12, 3: Θεοφίλω χαριζόμενος)².

El anciano metropolitano de Salamina provocó aun más ya que obró *παρὰ κανόνα* al ordenar un diácono sin el permiso del Crisóstomo³. Además, maquinó contra el metropolitano de la capital reuniéndose con obispos de la corte, con la aristocracia contraria a Juan y publicó la decisión del sínodo chipriota⁴. Seguidamente, Epifanio predicó en la iglesia de los Santos Apóstoles contra Orígenes, los “hermanos largos” (Ammonio, Dioscuro, Eusebio y Eutimio) y Juan Crisóstomo⁵.

¹ Sócrates, *HE* 6, 12; Sozómoeno, *HE* 8, 14, 5-6.

² Sócrates nuevamente declara que Epifanio obraba bajo la influencia de Teófilo, que el mismo Orígenes no estaba excomulgado, sino solo sus obras y coloca una curiosa exposición apologética en boca de Teótimo de Scitia, hombre conocido por su “buena conducta y piedad”. Sócrates, *HE* 6, 12, 6. La hospitalidad rechazada vuelve en Sócrates, *HE* 6, 14, 1.

³ La acción de Epifanio es presentada como una enumeración de hechos concatenados, *in crescendo*, bajo la figura del polisíndeton: “y desembarcó, y celebró la *synaxis* e impuso las manos a un diácono y luego entró en la ciudad” (Sócrates, *HE* 6, 12, 2: προσορμίας οὖν ττ ἐπὶ Ἰωάννῃ μαρτυρίῳ -ἀπέχει δὲ τοῦτο ἐπτά σημεῖα τῆς πόλεως- καὶ ἐξελθὼν τῆς νεώς, σὺναξίν τε ἐπιτέλεσας καὶ διάκονον χειροτονήσας αὐθις εἰς τὴν πόλιν εἰσέρχεται). Poco después Sócrates vuelve a mostrar la irregularidad del accionar de Epifanio en la jurisdicción de Juan en la ordenación “*παρὰ κανόνα*”: Sócrates, *HE* 6, 14, 1.

⁴ Sócrates nota que *τινες* suscribieron a la condenación que Epifanio presentaba, por respeto a su persona, mientras que *πολλοὶ* se negaron. El uso de las partículas post-positivas *μὲν* - *δὲ* resalta aún más la contraposición entre los miembros del sínodo convocado por Epifanio en Constantinopla. Sócrates, *HE* 6, 12, 7.

⁵ Sócrates, *HE* 6, 14, 4-5; Sozómoeno, *HE* 8, 14, 6-9. B. Englezakis sugería que también al interpretar la controversia con el Crisóstomo (*Studies on the History of the Church of Cyprus*, p. 35 nota 22) había que contextualizarla, además, en un ámbito monástico y no solo de anti-origenismo ya que los monjes de Constantinopla tuvieron un rol especial en la renuncia de Gregorio de Nazianzo y de Flaviano y de Juan Crisóstomo. En este sentido, se muestra iluminador el estudio sobre el monaquismo constantinopolitano de Gilbert Dagron (*Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451)*, en *Travaux et Mémoires* 4, 1970, pp. 229-276, especialmente pp. 261-276), quien mostró cómo en los conflictos religiosos que agitaron Constantinopla durante el IV y el V siglo, hasta el reconocimiento real y efectivo de Constantinopla como capital imperial en el concilio de Calcedonia, hay

Juan Crisóstomo envió a Serapión como emisario quien habría convencido a Epifanio de la injusticia de su propósito¹ y Epifanio partió raudamente de la capital². No hay dudas de que la presencia y accionar de Epifanio debió agitar los ánimos en la capital³.

Entre Juan Crisóstomo y Epifanio habría habido un intercambio epistolar⁴. Juan le “profetiza” que no llegará vivo a Chipre, mientras que Epifanio por su parte le vaticina que no será obispo por mucho tiempo. Visto el estado de la situación ambas cosas eran harto probables, dada la avanzada edad del “cazador de herejes” que murió en el barco mientras regresaba a Salamina a inicios del 403⁵; y Juan, el mismo año, sería exiliado⁶.

siempre detrás un ‘partido’ de monjes involucrados, cuya acción puede ser determinante. Dicho partido podía movilizar contra el episcopado constantinopolitano los estratos más populares de la población. En general, en ese periodo el movimiento monástico respondía al obispo de Alejandría contra el de Constantinopla, sin que puedan establecerse, sin embargo, las “alianzas tácticas” de poder. Mientras que, por su parte, los obispos de la capital se orientan hacia una alianza con Roma: Gregorio de Nacianzo, Nestorio (donde la ayuda romana es escasa); Juan Crisóstomo, Flaviano (el apoyo llega demasiado tarde).

¹ Sócrates, *HE* 6, 14, 6-7; Sozómeno, *HE* 8, 14, 11. Siempre según Sozómeno, Epifanio no habría conseguido sanar al hijo de la emperatriz (*HE* 8, 15, 1-2).

² Sócrates y Sozómeno dan versiones diferentes de la partida de Epifanio de Constantinopla. Según Sócrates, Epifanio partió porque fue intimidado por un mensaje del Crisóstomo acusándolo de haber ordenado contra los cánones, de haber rechazado la hospitalidad y de provocar un tumulto que atentaría contra su seguridad (Sócrates, *HE* 6, 14). Mientras que según Sozómeno, Epifanio habría reconocido la futilidad de su viaje, o habría tomado consciencia de su muerte inminente (Sozómeno, *HE* 8, 14, 11). Incluso Sozómeno transmite un diálogo que Epifanio habría mantenido con la emperatriz Eudoxia –recia enemiga del Crisóstomo- y Ammonio, uno de los “hermanos largos” (Sozómeno, *HE* 8, 15, 5). Pero parece que estos diálogos son amplificaciones posteriores. Cfr. P. Nautin, *Épiphanie*, 625. Sozómeno, por su parte, tiende a aligerar la responsabilidad de Epifanio y lo hace partir en paz de la capital (*HE* 8, 15, 15).

³ La noticia de los disturbios viene de Sócrates, *HE* 6, 14, 7.

⁴ Focio, *Biblioteca* 59. Ver la edición griego-francés: *Photius, Bibliothèque*, ed. R. Henry, Belles Lettres, Collection des Universités de France, Paris, 1959-1991, Tomo I, 1959 (PG 103, 108A-109C).

⁵ Sócrates, *HE* 6, 14, 9-12; Sozómeno, *HE* 8, 14, 1- 15.7. Cfr. J. Dechow, *Dogma and Mysticism*, pp. 411-413. El año 403 vio morir no sólo a Epifanio, sino también a Isidoro, Ammonio y Dióscuro. El *Synaxarium* (col. 677, 7) da un diálogo entre Epifanio y Juan con alguna variante. Juan le dice: “hermano Epifanio, escucha, del mismo modo en que te regocijas con mi exilio, del mismo modo tú, no te sentarás más sobre tu trono”. Y Epifanio le responde; “Atleta Juan, lucha y vence”. En la adaptación armenia de la *HE* de Sócrates realizada a fines del siglo VII el traductor transmite un diálogo más edificante entre ambos metropolitanos. Cfr. R. Thomson, *The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*, Peeters, Lovaina, p. 180.

⁶ El argumento de la enemistad de Epifanio con Crisóstomo, fue utilizado en contra del metropolitano Juan en el “sínodo del Roble” en septiembre del 403.

No podemos dejar de mencionar que el modo de obrar del metropolitano chipriota para con Juan, que rápidamente fue considerado santo, necesitaba clarificaciones. El hagiógrafo de *Vita Epiphani* cambió los motivos del viaje a Constantinopla: Epifanio viajó para ayudar y sostener al metropolitano que era combatido por Eudoxia, ante la cual Epifanio habría intercedido en favor de Juan. Es más, cuando en un ataque de “histeria femenina”, con lágrimas en los ojos y la cara enrojecida, la emperatriz habría tratado de chantajear al anciano Epifanio para que consintiera en sus planes de exiliar a Juan, amenazándolo con la reapertura de los templos paganos (*VEp* 62-63, PG 41, 104-106).

Consideraciones conclusivas

La multifacética personalidad de Epifanio contribuyó a reafirmar el prestigio y autonomía de la Iglesia chipriota, como de hecho se mostrará en el concilio de Éfeso. Epifanio era un personaje que se imponía de suyo, él mismo era el espectáculo, pero lo vemos en interacción con metropolitans de las sedes principales como de igual a igual.

Como notó Sócrates, en la advertencia que le hiciera el Crisóstomo por intermedio de Serapión, Epifanio obraba como si fuera su propio jefe: *πάλαι τε αὐτόθι προτραπείς παρητήσω καὶ νῦν αὖθις ἐπιτρέπεις σαυτῷ*¹.

Recapitulando, vemos que Epifanio está relacionado con todas las grandes sedes y personajes del mundo antiguo: con Antioquía, es partidario de Paulino y con él va a Roma para ver a Dámaso. Diríamos que está en el eje Roma-Alejadría.

En esta óptica podría leerse su apoyo a Paulino, que no lo veía como un rival o incluso un superior, sino por el contrario era Paulino quien necesitaba del apoyo del metropolitano de Chipre. La invectiva de Epifanio contra el Crisóstomo podría ser vista, siguiendo el razonamiento de F. Fatti, como un modo para volver a estrechar vínculos con Teófilo y Alejandría, de la que imprudentemente se había alejado por el *affaire* con Juan de Jerusalén. Es cierto que Epifanio no estaría para nada “preocupado” por Antioquía, sino que el problema es Jerusalén y la pelea ocasionada por él mismo con Juan, por el origenismo y la ordenación irregular de Pauliniano.

Como ya señalamos, por la cuestión de la Pascua se había opuesto al mismo Atanasio y no dudó en confrontar a Basilio y en “pedirle un favor” como si nada hubiera sucedido. Ahora, ¿esto es un indicio de la autonomía chipriota, o es parte de la fuerza del personaje? Lo cierto que además *ad intra*, en la isla, concede la gracia de ordenar presbíteros a sus obispos sufragáneos, convoca concilio, etcétera. Vemos que el *modus operandi* del controvertido monje, las *facultades* que se atribuyó de hecho son las de un metropolitano del siglo VI chipriota con total autonomía y libertad de acción.

Creemos que en todo el *affaire* entre Epifanio y Juan, según lo que Epifanio reconoce –en el *Contra Ioannem*- habría que asumirlo como una declaración de sus errores, sin más intenciones ocultas. Es muy verosímil que el movimiento de Teófilo

¹ Sócrates, *HE* 6, 14, 6.

para fortalecer a Juan de Jerusalén sea para quitar poder a Antioquía -dilacerada por el cisma-, que no entra en el debate, y en esto Epifanio sin saberlo, quererlo o imaginarlo fue útil a los fines de Juan de Jerusalén y Teófilo de Alejandría.

Fatti notó que la evolución de la controversia sorprende:

Giacchè comportò, per la Chiesa retta da Epifanio, un radicale cambiamento di alleanze: troppo radicale per ammettere che sia stato frutto del carattere impulsivo ed exigente di un teólogo intellettualmente limitato, e non invece dell'attenta valutazione politica di un capo della Chiesa cosciente del proprio ruolo. Tradizionalmente, infatti, Cipro era legata ad Alessandria. Più specificamente, era legata all'Alessandria di Atanasio¹.

En este orden de cosas, no es casual que por ejemplo en Sárdica los chipriotas firmaran la circular de Atanasio. El mismo Epifanio consultó a Atanasio en diversas oportunidades: en relación a Marcelo de Ancira, sobre el apolinarismo, durante el cisma antioqueno tomando el mismo partido de Atanasio, es decir por Paulino².

El accionar de Epifanio debemos tenerlo siempre presente, ya cuando el conflicto de la autonomía y preponderancia de las sedes episcopales eclosionará con fuerza en el V siglo, el antecedente del metropolitano de Salamina será reinterpretado como un signo a favor de la independencia de la isla. De hecho, con las reorganizaciones civiles del Imperio efectuadas por Diocleciano y Constantino, se comenzó a esbozar en la práctica un esquema de “iglesias madres” para las metrópolis de provincia. El *principio de apostolicidad* comienza a invocarse, bajo reclamo de la sede de Roma, a inicios del en el siglo V³. Aunque en el siglo IV vemos, por ejemplo en Nicea I y Constantinopla I, que el principio comienza a delinearse: Nicea reconoce como sedes a Roma, Alejandría y Antioquía⁴.

El doble criterio sobre la base de la apostolicidad causó conflictos por ejemplo entre la metrópoli civil Cesarea Marítima y Jerusalén. De hecho, la conclusión de Nicea -como nota Fatti- fue ambigua: se debía reconocer a Jerusalén el honor que le

¹ F. Fatti, ‘Pontifex tantus’, p. 32.

² J. Dechow, *Dogma and Mysticism*, pp. 49, 17-20; 60-62; 73.

³ F. Dvornik, pp. 64-92; 106-137.

⁴ V. Peri, *La Pentarchia*, pp. 209-311.

correspondía, salvando los derechos de índole civil de la metrópolis provincial¹. Hasta el concilio de Calcedonia, que favoreció a Jerusalén, la iglesia de la Palestina se debatió en un conflicto entre estas dos sedes.

Jerusalén “mirava, infatti, alla primazia non solo provinciale, ma diocesana, a scapito della legittima metropoli Antiochia”². Esta hipótesis ya la había sugerido L. Duchesne a inicios del siglo XX: Cirilo habría sido el primero en intentar relanzar la sede de Jerusalén como sede primada en la diócesis de Oriente³.

Contamos con otro antecedente valioso para desentrañar los acontecimientos. En las últimas décadas del siglo IV se vivió la controversia con la sede de Bostra que pertenecía administrativamente a la provincia de Arabia, que a su vez dependía de la diócesis de Oriente cuya sede tribunal era Antioquía. Pero es Cirilo quien dirime la cuestión. Sobre este modelo, sugiere Fatti, actúa Juan de Jerusalén⁴; y por tanto, escribe a Teófilo subrayando las atribuciones primadas de la sede alejandrina, responsable de “todas las iglesias”

Scribit ergo ad episcopum Theophilum apologiam, cuius istud exordium est: Tu quidem, ut homo Dei et apostolica ornatus gratia, curam omnium ecclesiarum maximeque eius quae in Hierosolymis est, sustinens, cum ipse plurimis sollicitudinibus ecclesiae Dei, quae sub te est, distringaris⁵.

Juan no percibía a su Iglesia como inferior a ninguna otra en Oriente, sino solo a la de Alejandría. Por eso, Jerónimo le reprocha a Juan que no haya seguido el orden jerárquico que le hubiera correspondido, ya que Palestina, según Nicea, dependía de Cesarea y a su vez, todo el Oriente dependía de Antioquía:

Tu qui regulas quaeris ecclesiasticas et nicaeni concilii canonibus uteris... responde mihi: Ad Alexandrinum episcopum Palaestina quid pertinet? Nisi fallor, hoc ibi decernitur, ut Palaestinae metropolis Caesarea sit, et totius orientis Antiochia. Aut igitur

¹ F. Fatti, ‘*Pontifex tantus*’, p. 34.

² F. Fatti, ‘*Pontifex tantus*’, p. 35. El estudioso italiano ya había expresado esta tendencia de la sede romana en *Eretico, condanna Origene!*, p. 411.

³ L. Duchesne, *Histoire ancienne de l’Église*, II, Paris, 1907, p. 623.

⁴ F. Fatti, ‘*Pontifex tantus*’, p. 36.

⁵ Jerónimo, *Contra Ioannem* 37, 10-14.

ad caesariensem episcopum referre debueras..., aut si procul expetendum iudicium erat, Antiochiam potius litterae dirigendae¹.

En este movimiento de Juan de Jerusalén sí puede verse un deseo independentista de la diócesis de Oriente. Aunque Jerónimo no alcanzaba a dimensionar las consecuencias que tendría dicha acción, de hecho la denuncia. Que Juan, entonces, haya aprovechado la “intromisión” de Epifanio para reivindicar derechos y posicionarse es verosímil. Aunque no vemos cómo y hasta qué punto el anciano Epifanio pudiera ser consciente de lo que se movía detrás. Creemos que la afirmación de Fatti de “perchè Epifanio fece quello che fece” debe ser matizada².

No encontramos, pues, dificultad en interpretar como de “buena fe” la declaración de ingenuidad de Epifanio. Contrariamente, el estudioso italiano F. Fatti ve en la ordenación de Pauliniano un ataque institucional contra Juan, que no bastó y entonces Epifanio junto a Jerónimo, pusieron en duda la ortodoxia del jerosolimitano con la acusación de origenista³. No obstante esta reconstrucción sea favorable a la hipótesis inicial que guía nuestra investigación sobre la consolidación de la autonomía chipriota, nos parece que necesita ser sopesada:

Epifanio aveva cominciato a giocare la delicata partita dell'autocefalia contro Antiochia, a scapito della seconda, garantendo alla propria Chiesa un'impunità che –non sorprende- era durata fino alla fine dello scisma eustaziano, quando Troilo ebbe a subire le prime ritorsioni, e che solo il rinnovato favore –ancora- di Alessandria permise a Cipro di riconquistare di nuovo ad Efeso⁴.

Es verdad que todo comienza con Epifanio, que éste había apoyado a Paulino, candidato de Atanasio, además, es evidente que en Éfeso Chipre se alinea con Alejandría... Pero, ¿hasta qué punto Epifanio llevaba adelante una política independentista? No nos parece que el anciano monje fuera consciente del alcance de los hechos que se originaron con la consagración irregular de Pauliniano.

¹ Jerónimo, *Contra Ioannem* 37, 15-24.

² F. Fatti, '*Pontifex tantus*', p. 30.

³ F. Fatti, '*Pontifex tantus*', p. 49.

⁴ F. Fatti, '*Pontifex tantus*', p. 47.

La autoridad de Epifanio era indiscutida¹, de su desaparición hasta los acontecimientos de Éfeso en el 431, pasaron casi tres décadas. En ese lapso de tiempo la situación del cisma de Antioquía y la relación con Roma se restableció, el papa Inocencio escribió al metropolitano de Antioquía sobre sus derechos jurisdiccionales. Esto en buena medida nos coloca en la línea hermenéutica del chipriota B. Englezakis: “Cyprus did not receive its autocephaly at Ephesus in AD 431. It simply ensured that it retained its independence at a time when all the other metropolitan sees were losing theirs”².

Aline Pourkier refiriéndose a la acción de Epifanio en el cisma de Antioquía concluía que,

Ainsi les fortes convictions nicéennes d'Épiphane, son attachement pour Alexandrie – il resta toute sa vie un ami d'Athanase- et le goût de l'indépendance des insulaires chypriotes, tout le portait à faire communion avec Paulin, le plus faible, et non avec Mélèce, plus puissant malgré son exil car il représentait une force morale plus importante. Raisons dogmatiques, amitiés personnelles et motifs de politique ecclésiastique convergeaient pour le conduire à reconnaître le groupe de chrétiens d'Antioche le moins fort, celui qui avait besoin de lui comme lui-même avait besoin d'eux pour résister à l'emprise du métropolitain d'Antioche³.

Si bien suscribimos totalmente al *atteggiamento* de niceno riguroso de Epifanio y a cuestiones de personalidad, amistad con Atanasio, como puso en relieve la estudiosa francesa, no nos parece convincente el argumento de “apoyar al más débil” por un interés de política eclesiástica, sino más bien al contrario. No hay indicio alguno de una

¹ Otro hecho -estudiado por J. Dechow, *Dogma and Mysticism*, pp. 83-84; 86- que muestra la benevolencia y respeto que sentían los monjes, presbíteros y obispos egipcios (origenistas) que vivían en Palestina exiliados en el 373, es que cuando Apolinar les escribe pidiéndoles la *comunió*n éstos le responden que antes debía obtener la comunión de Paulino de Antioquía y del obispo de Salamina. El hecho es mencionado por Facundo, *Def. IV 2*, 8. 47.48.49

² Entre las razones invocadas por el estudioso chipriota además de la posición geográfica de la isla “the skilful exploitation by the Cypriot bishops of the antagonism between Alexandria and Antioch on the one hand and Alexandria and Constantinople on the other. The policy of the Cypriots was nevertheless able to succeed precisely because of their alignment with Alexandria and Rome from as early as the time of the Council of Serdica – the Church of Cyprus was the only Eastern metropolitan see to sign its decisions- though principally after 367, when St Epiphanius, bishop of the island’s metropolitan see of Salamis-Constantia, began his thirty-six-year episcopacy” B. Englezakis, *Studies on the History of the Church of Cyprus*, pp. 29-30.

³ A. Pourkier, *L’Hérésiologie chez Épiphane...*, p. 44.

reivindicación de Antioquía sobre sus derechos en relación al metropolitano de Chipre¹. Nada que nos autorice a sospechar una estrategia de alianzas. Lo cierto es que la sede de Antioquía está desgajada y Epifanio, figura *a se*, sostiene al más débil, incluso personalmente en Roma. Quizá A. Pourkier mira el accionar de Epifanio en perspectiva desde Éfeso, donde la consagración del metropolitano chipriota sí es cuestionada². Pero, no obstante, nada indica que la opción de Epifanio por Paulino haya sido una estrategia de autocefalía. Más bien, es el accionar libre, apasionado y autoritativo de Epifanio lo que dará un peso y fundamento singulares a la autocefalía de la Isla, hasta ser considerado el “padre de la Iglesia chipriota”.

Capítulo 7: Chipre entre Roma y Antioquía

A inicios del siglo V la iglesia de Chipre se vio convulsionada delante la influencia de Antioquía. El novel patriarca Alejandro, luego de una notable acción pacificadora entre las iglesias de la región, escribió al papa Inocencio. La *epístola* enviada por el antioqueno no ha llegado hasta nosotros, pero sí disponemos de la respuesta que viene desde Roma, en la cual el papa Inocencio se inclinó en favor del metropolitano de Antioquía el derecho de intervenir él mismo en persona en la nominación y consagración de los obispos de Chipre. Presentaremos una breve noticia sobre los protagonistas, papa Inocencio y Alejandro de Antioquía, como así también sobre los textos que conservamos, en especial la *epístola 24* de papa Inocencio a Alejandro.

¹ Nos parece muy ilustrativo que por ejemplo, en el *Ancoratus* Epifanio habla de Chipre tres veces pero nunca de modo vinculante, es decir, se refiere solo como lugar geográfico en enumeraciones de pueblos, lugares; como también menciona a Bernabé en dos oportunidades: la primera vez para hablar de la misión de Pablo y Bernabé como de acuerdo con la de Pedro y también en relación con el envío del Espíritu Santo por parte del Padre, donde no se encuentra ninguna alusión “geo-política” o referencia a la *apostolicidad* de la isla. Es cierto que este es un texto dogmático y polémico pero ni siquiera hay mención al tema de la apostolicidad que un siglo después está en el ojo de la tormenta, o incluso quince años después de Epifanio en la *epístola* del papa Inocencio se cuestiona la libertad de los chipriotas. Este silencio es ciertamente elocuente. Las menciones de Chipre: *Ancoratus* 113,4. 6; y de Bernabé: *Ancoratus* 9, 13; 68, 3.

² Como veremos, esto se plasmará, *sub conditione*, en la resolución del canon efesino: que los chipriotas sean los que elijan sus candidatos al episcopado.

El papa Inocencio

La actividad política y religiosa del papa Inocencio (401-417) fue caracterizada por el interés de elevar el prestigio de la sede romana sea en Oriente como en Occidente¹. De Inocencio se conserva un abundante epistolario que nos da noticia de las variadas polémicas y dificultades por las que atravesó su pontificado².

La acción de Inocencio tuvo una influencia enorme tanto en Oriente como en Occidente. En definitiva es él quien delineó la figura del “papado monárquico” que iría a reemplazar la figura del emperador romano de occidente. Consciente de su rol y de la supremacía de la Iglesia de Roma, Inocencio asentó bases disciplinarias y directivas que determinaron de modo decisivo el rol de la Iglesia de Roma en los siglos posteriores. Solo notamos *en passant* la labor de Inocencio en la controversia pelagiana³. Contienda que le permitió, una vez más, intervenir y reafirmar la autoridad de la sede de Pedro que

¹ Sócrates (*HE* 7, 11, 1, SCh 506, p. 41) nos informa que “el sucesor de Anastasio fue Inocencio, quien fuera el primero en perseguir a los novacianos de Roma y a quitarles numerosas iglesias”. Cfr. *Regesta Pontificum Romanorum* I, 285-327. Para la fecha de la muerte ver *Liber pontificalis* I, p. 219. Una referencia fundamental es la voz: *Innocentius I* de J. Barmby, en *A Dictionary of Christian Biography*, vol. III, pp. 243-249. Ver también A. Pollastri, *Innocenzo I*, en *I Papi da Pietro a Francesco*, vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma, 2014², pp. 385-391.

² Conservamos 36 *epístolas* consideradas auténticas y dos de atribución dudosa; además de nueve cartas dirigidas a Inocencio de las cuales dos son de Arcadio emperador de Oriente. Notamos que las *Epístolas* dirigidas a Alejandro de Antioquía no han recibido aún una edición crítica y por tanto utilizamos el texto de la PL 20, 540-551. La PL reproduce el texto reunido por Coustant-Schönemann. Algunas fueron incluidas en la *Collectio Avellana* y publicadas en el CSEL 35, pp. 92-98. Más detalles cfr. CPL 1641-1643. Para un estudio sobre las *Decretales* de papa Inocencio consultar H. Wurm, *Studien und Texte zur Decretalensammlung des Dionysius Exiguus*, Lateranum (Theses ad Lauream), Roma, 1939, pp. 124-137. D. Jasper, H. Fuhrmann, *Papal Letters in Early Middle Ages*, The Catholic University of America Press, Washington, 2001. Para una síntesis sobre la *collectio Avellana* ver Ph. Blaudeau, *Le siècle de Rome et l'Orient*, pp. 42-49.

El historiador pagano Zósimo (*Historia nova* 5, 41, 1-3) testimonia el reclamo de los paganos al *praefectus urbi* de poder celebrar sacrificios en el 408 cuando Alarico invadió Roma. Los paganos aún muy numerosos en Roma culpaban a los cristianos por las invasiones de los bárbaros. Según Zósimo, Inocencio fue consultado y habría permitido las ceremonias paganas con la condición de que fueran celebradas en secreto. Sozómeneo, *HE* 9, 6 también testimonia la existencia estos sacrificios, pero no los relacionó con Inocencio.

Desde el 408 Alarico se encontraba en las inmediaciones de la Urbe que se mostraba indefensa y sin fuerzas suficientes como para oponerse al invasor. Sin embargo, el papa logró obtener una tregua con Alarico: Inocencio encontraría al emperador Honorio en Ravena para obtener tierras y algunas prerrogativas para los godos. El papa partió para Ravena con algunos senadores y eclesiásticos, pero no obtuvo el éxito esperado. El 24 de agosto de 410 Roma fue saqueada durante tres días por los godos liderados por Alarico. Orosio, *Historia* 7, 39 compara al papa con Lot, personaje del libro del Génesis, a quien Dios libró de la destrucción de la que fue objeto un “pueblo de pecadores”. Para un desarrollo más completo reenviamos a A. Frascchetti, *La conversione. Da Roma pagana a Roma christiana*, Laterza, Bari, 1999 (2004²).

³ *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 321-323.

es, para él, como la poderosa fuente de donde “mana por medio de canales” a todas las Iglesias particulares “la abundancia de la pura doctrina”¹.

El *epistolario* de Inocencio nos presenta sus variadas y autoritativas intervenciones en la Galia, España, Italia, norte de África. Según el papa, el fundamento de la autoridad romana es el principio petrino: *quod a principe apostolorum Petro romanae ecclesiae traditum est, ac nunc usque custoditur, ab omnibus debet servari*². Para Inocencio, la tradición apostólica se identifica con aquella que es transmitida por la Iglesia romana de Pedro, príncipe de los apóstoles, que es custodiada y por tanto debe ser observada por todos. En la *epístola* 25 Inocencio menciona las iglesias de toda Italia, la Galia, las provincias españolas, del África y Sicilia con un argumento novedoso *ex silentio*: todas fueron instituidas por Pedro ya que no se encuentra noticia de que haya sido otro apóstol el fundador de las mismas. Con esto se establece un principio de uniformidad que las diversas iglesias deben tener con la doctrina y las tradiciones de la Iglesia de Roma, el cual se repite en la correspondencia de Inocencio³. De este modo, como dice en la *epístola* dirigida a Victricio de Rouen en el año 404, todo juicio emitido por las iglesias o por concilios provinciales deberá estar sujeto a que sea dado *sine prejudicio romanae ecclesiae, cui in omnibus causis debet reverentia custodiri*⁴.

Retenemos la atención sobre otro elemento fundamental de esta *epístola*: Inocencio precisa el rol del metropolitano. Este debía estar presente durante el desarrollo de toda la ordenación episcopal en su provincia y presidir las reuniones episcopales en las contiendas⁵.

¹ PL 20, 583: *Velut de natali sua fonte aquae cunctae procedunt et per diversos totius mundi regiones puri latices capitis incorrupti manant.*

² *Ep.* 25 (PL 20, 552).

³ Cfr. Especialmente las *Epístolas* 2; 3; 6 y 25. G.-B. Proia, *Innocenzo I*, col. 841, en *Bibliotheca sanctorum*, ed. Istituto Giovanni XXIII, Roma, 1966. En el 404 dirige una serie de decretales a Victricio de Rouen (*Ep.* 2, en PL 20, 468-481; *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 286), como así también a obispos reunidos en Toledo (*Ep.* 3, en PL 20, 486-494; *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 292). En el 405 a Exuperio de Toulouse (*Ep.* 6, en PL 20, 495-502; *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 293), en el 416 a Decenzio de Gubbio (*Ep.* 25, en PL 20, 551-561; *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 311). Jerónimo fue uno de sus correspondientes epistolares mientras el asceta se encontraba en Belén (*Ep.* 33-35 en PL 20, 600-602; *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 325-327; Hieronymus, *Ep.* 137). En la polémica pelagiana Inocencio también hizo sentir su autoridad (*Ep.* 27-29, en PL 20, 568-588; *Ep.* 31 en PL 20, 593-597; Agustín, *Ep.* 176-177; 181). Con Aurelio de Cartago sobre la fecha de la Pascua (*Ep.* 14, en PL 20, 517-518; *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 301). Para más datos sobre la correspondencia de Inocencio cfr. A. Pollastri, *Innocenzo I*, en *I Papi da Pietro a Francesco*, vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2014², pp. 385-391; y también J.-M. Mayeur, Ch. Et. L. Pietri, A. Vauchez, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. II, pp. 464-465.

⁴ *Ep.* 2, PL 20, 472.

⁵ Cfr. *Ep.* 2, PL 20, 468-481; *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 286.

Aunque Inocencio se dirija a un obispo occidental, es fuertemente elocuente el modo de proceder que deberán adoptar los metropolitanos occidentales, según el obispo de Roma. Según la *epístola a Victricio*: ningún obispo puede ordenar sin el permiso del metropolitano, como así tampoco sin la presencia de otros obispos (cap. I)¹. Las causas ordinarias contra los obispos debían ser tratadas por los obispos de la provincia, salvando siempre la autoridad de Roma y finalmente las causas mayores, luego del juicio de los obispos de la provincia, debían ser referidas a la sede de Roma, “como el sínodo ha declarado”² (cap. III).

Estos breves capítulos I y III de la *epístola*, donde el papa delimita atribuciones del metropolitano, creemos son un valioso indicio para interpretar las facultades que da el papa a Alejandro en la cuestión Antioquía-Chipre.

A fin de contextualizar nuestra temática recordamos brevemente la acción del papa Inocencio en la región oriental del Imperio. Desde la muerte del emperador Teodosio la separación política entre Oriente y Occidente es completa³. Desde el punto de vista religioso esta separación política tendrá sus consecuencias. Desde inicios del siglo V los obispos de Alejandría, Antioquía, Constantinopla verán cada vez más con recelo la actividad y las prerrogativas del obispo de Roma, sucesor de Pedro; y al mismo tiempo los papas no dejarán de recordar los derechos de la sede romana.

La región de la provincia del *Illiricum* se caracterizaba por ser una zona de transición entre el Oriente y el Occidente; civilmente pertenecía a la parte oriental del Imperio y religiosamente, por consiguiente, entraba bajo la órbita de Constantinopla. Ya

¹ Ep. 2, PL 20, 471-472: *Primum, ut extra conscientiam metropolitani episcopi nullus audeat ordinare; integrum enim est iudicium, quod plurimorum sententiis confirmatur: nec unus episcopus ordinare praesumat; ne furtivum beneficium praestitum videatur. Hoc enim et in synodo Nicaena constitutum est, atque definitum.*

² PL 20, 473: *Si quae autem causae vel contentiones inter clericos tam superioris ordinis, quam etiam inferiores, fuerint exortae, ut, secundum synodum Nicaenam, congregatis ejusdem provinciae episcopis iurgium terminetur, nec alicui liceat (sine praeiudicio tamen Romanae Ecclesiae, cui in omnibus causis debet reverentia custodiri), relictis his sacerdotibus qui in eadem provincia Dei Ecclesiam nutu divino gubernant, ad alias convolare provincias. Quod si quis forte praesumpserit, et ab officio clericatus submotus, et injuriarum reus ab omnibus iudicetur. Si majores causae in medium fuerint devolutae, ad sedem apostolicam, sicut synodus statuit, et beata consuetudo exigit, post iudicium episcopale referantur.* Según de J. Barmby, en *A Dictionary of Christian Biography* III, p. 244, la alusión *sicut synodus statuit* es vaga y quizá se referiría al sínodo de Sárdica.

³ Cabe destacar que es una división política y administrativa entre la parte Occidental y la Oriental, pero que en este periodo hablamos de un único Imperio y como tal era percibido por los antiguos. Esta conciencia de unidad “ideal” condicionará en el futuro las relaciones entre los papas, patriarcas y emperadores.

desde tiempos de papa Siricio (384?-398) el obispo de Roma abrigaba la idea de formar un vicariato con sede en Tesalónica¹, y fue Inocencio I quien lo organizó².

El obispo de Tesalónica era considerado como un vicario dependiente directamente del papa, *inter ipsos primates primus*, con preeminencia entre los obispos de la región del Ilírico. Inocencio primeramente nombró vicario del obispo de Roma, *nostra vice*, a Anysius y luego, en el 411, a Rufo³. Inocencio relacionó, en la *epístola* 13, su acción disciplinar con testimonios del Antiguo y Nuevo Testamento: las misiones confiadas por Moisés a los setenta ancianos que debían ayudarlo en las funciones judiciales (Ex 18), el ejemplo de los apóstoles (Hch 6, 2-3) y de Pablo a Tito (Tit 1, 5) y a Timoteo (1Tim 1). Rufo tendrá preeminencia entre los metropolitanos de la región, se encargará de los litigios entre las sedes e informará a Roma sobre lo sucedido. Esta *epístola*, datada el 11 de junio del 412, es sumamente importante para caracterizar la jurisdicción que reivindicaba la Iglesia de Roma en Oriente.

Anteriormente, Inocencio había intervenido en la polémica entre Juan Crisóstomo y Teófilo de Alejandría⁴. En el 404 el Crisóstomo escribió una carta a papa Inocencio (PG 52, 529-536) para informarlo de las injusticias de las que era presa y al mismo tiempo el patriarca constantinopolitano pedía al papa que interviniese en su favor. Inocencio le envía una epístola (*Ep.* 4, PL 20, 494) -llevada a Constantinopla por cuatro obispos- para secundar la causa del Crisóstomo⁵. Teófilo de Alejandría por su parte había enviado legados a Roma para defender su postura contra el antioqueno Juan a lo que Inocencio respondió con otra breve epístola en la cual informaba al alejandrino que no podía romper la comunión si no eran probadas, durante un juicio, las acusaciones contra Juan Crisóstomo⁶.

¹ PL 13, 1176; *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 260.

² *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 300.

³ *Ep.* 13, PL 20, 515-517; *Ep.* 1, PL 20, 463-465; *Ep.* 17; *Ep.* 18. Sobre los derroteros del vicariato del Ilírico ver Ph. Blaudeau, *Le siège de Rome*, pp. 270 ss.

⁴ *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 287-290.

⁵ Cfr. Palladio, *Dialogus*, 1, 170-177.

⁶ Ver *Ep.* 5, en PL 20, 493-496; *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 288; Palladio, *Dialogus* 3, 22-33. Inocencio invocaba lo establecido en “los cánones de Nicea”, aunque sabemos que en verdad esa fórmula era del concilio de Sédica. Cfr. A. Pollastri, *Inocencio I*, en *I Papi da Pietro a Francesco*, vol. I, 2014, p. 387. En la controversia de Teófilo con el Crisóstomo, Inocencio escribió diversas cartas, entre ellas señalamos la *Epístola* 12 donde el papa reconoce inocente y lo define *tot populorum doctor et pastor* y lo exhorta a la paciencia y a soportar los sufrimientos con ejemplos de las Escrituras. Asimismo, escribió al clero y al pueblo de Constantinopla en el 404 o 405 mostrando su disconformidad con el obispo que había usurpado la sede de Juan; reclamando la convocación de un concilio ecuménico para dirimir la cuestión. PL 20, 513; *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 298.

Para Inocencio, solamente los cánones de Nicea debían ser acogidos y los cánones de los sínodos posteriores o de heréticos debían ser rechazados, como ya habían hecho los obispos reunidos en Sárdica¹. Inocencio interrumpió desde el año 407 relaciones con algunos obispos orientales -Teófilo de Alejandría, Acacio de Berea, Ático de Constantinopla, Porfirio- hasta que Juan Crisóstomo no fuera rehabilitado y el nombre del obispo muerto en exilio no fuera colocado en los dípticos².

Rápidamente el panorama cambió gracias a la desaparición de los protagonistas de la polémica. Desde el mes de mayo del 408, Teodosio II sucedió al emperador Arcadio en Oriente, en Antioquía Porfirio (elegido por los enemigos de Juan luego de la desaparición de Flaviano) fue reemplazado por Alejandro y en Alejandría en el 412 Teófilo dejó a Cirilo en la sede episcopal³.

Alejandro de Antioquía

Sabemos muy poco sobre Alejandro de Antioquía. Tenemos noticia de que sucedió a Porfirio en la sede antioquena en el año 413 y que antes de ser escogido obispo era un asceta. Teodoreto⁴ elogia la santidad y austeridad de su vida, el amor a la sabiduría y la elocuencia potente de la cual era dotado. Según la presentación del historiador de Ciro, la influencia de la gentileza y amabilidad de Alejandro fueron efectivas para que acabara el cisma que se había prolongado por 85 años entre los

¹ Ep. 7, PL 20, 502-508; *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 294.

² Ph. Blaudeau, *Hors du dyptique point de salut?*, en *Les Pères de l'Église et les dissidents. Dessiner la communion. Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles. Actes du VIe colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009)*, ed. P.-G. Delage, Caritas Patrum, La Rochelle, 2010, pp. 343-360.

³ Ep. 19, en PL 20, 540-542; *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 305. No nos detenemos en la correspondencia sobre el restablecimiento de la comunión con otros obispos según nos informan las *epístolas* 20; 21; 22; 23.

En ese lapso de tiempo solo Ático de Constantinopla cuyo episcopado duró hasta el 423. Ver también: J-M. Mayeur, Ch. Et. L. Pietri, A. Vauchez, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. II, Desclée, 1995, p. 495.

⁴ Teodoreto, *HE* 5, 35 (37) SCh 530, pp. 476-479.

seguidores de Eustacio y de Paulino con el resto de la Iglesia¹. Alejandro visitó Constantinopla y exhortó a sus habitantes a que restituyeran el nombre del Crisóstomo².

Teodoreto nos presenta un cuadro casi legendario de la figura de Alejandro y, al mismo tiempo, es el único que nos narra con vivos colores cómo fue el fin del cisma de Antioquía³.

Alejandro de Antioquía al restablecer en sus puestos a los obispos exiliados a causa de la fidelidad al Crisóstomo y al inscribir el nombre de Juan en los dípticos⁴, fue el primero en ser reintegrado en la comunión con Roma⁵. El papa Inocencio reconoció la elección de Alejandro como obispo de Antioquía⁶, y de este modo, con la acción de

¹ Sobre el cisma de Antioquía ver Teodoreto, *HE* 3, 5, 2; V, 3, 1, 9 ss.; 24, 1 ss. También F. Cavallera, *Le schisme d'Antiochie (IVe-Ve siècle)*, A. Picard, Paris, 1905; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, SEA 11, Roma, 1975.

² Nicephorus *HE* 14, 26-27, PG 145, 1135-1137; ver E. Venables, *Alexander, bishop of Antioch*, en *A Dictionary of Christian Biography* I, 1974, p. 83. Cfr. V. Ermoni, *Alexandre*, en *DHGE* I, 1912, p. 190; M. Simonetti, *Alessandro di Antiochia*, en *NDPAC* vol. I, p. 204.

³ Teodoreto, *HE* 5, 37<35>, SCh 530, pp. 476-479: “à ce moment-là Cyrille était évêque d’Alexandrie; neveu de Théophile, il obtint le siège de son oncle. Jean avait le siège de l’Église de Jérusalem : homme de grand mérite, il succéda à Cyrille, dont plus haut nous avons fait mémoire. Alexandre, pasteur de l’Église d’Antioche, menait la vie qui sied à un évêque : il avait en effet vécu avant son épiscopat dans une palestre ascétique et, parfaitement entraîné, c’était aux yeux de tous un vigoureux lutteur, délivrant par la parole des leçons qu’il confirmait par sa vie. Il avait succédé à Porphyre, qui reçut le gouvernail après Flavien et laissa le vif souvenir de sa bonté. Porphyre se distinguait sans doute par son bon sens, mais le divin Alexandre l’emportait par son ascèse et sa philosophie, par sa vie de pauvreté, le flot de son éloquence et par une foule d’autres dons. C’est encore lui qui, par sa persuasion et ses prières instantes, rattacha au reste du corps de l’Église le parti du grand Eustache dont Paulin et Évagre après lui avaient jadis empêché le ralliement, et qui organisa une fête dont personne n’avait jamais vu la pareille. Rassemblant en effet tous ceux qui partageaient la même foi, clercs et laïcs, il vint devant cette foule puis, après avoir rassemblé les chanteurs et harmonisé une hymne de sa composition, il remplit de monde toute la place, de la poterne ouvrant vers l’ouest jusqu’à la Grande église, et offrit le spectacle d’un fleuve d’éloquence semblable au fleuve qui coulait à côté. A cette vue, les juifs et ceux qui étaient contaminés par la lèpre arienne, avec le peu d’hellènes qui restaient, geignaient et se désolaient en voyant les autres fleuves se jeter dans la mer Église”.

En el libro 3 de la *HE* Teodoreto hacía referencia a Alejandro al narrar el inicio del cisma de Antioquía con la llegada de Lucífero de Cagliari y la ordenación episcopal de Paulino. Se refiere a Alejandro en éstos términos: “(...) la división dura, en effet, quatre-vingt-cinq ans, jusqu’au pontificat d’Alexandre, digne de toute louange (τοῦ πάσης εὐφημίας ἄξιου), qui, s’étant vu confier le gouvernail de l’Église d’Antioche, mit tout en œuvre et déploya toute sa bonne volonté et toute son ardeur au service de la concorde, si bien qu’il rattacha au corps de l’Église le membre qui s’en était séparé” *HE* 3, 5, 2; SCh 501, pp. 112-113.

⁴ Es significativa la noticia de Teodoreto: « C’est Alexandre qui, le premier, inscrivit le nom de Jean le Grand dans les diptyques ecclésiastiques. Les restes du maître ne furent pourtant transportés que plus tard dans la ville impériale. Et une fois encore, le peuple fidèle, qui de ses bateaux faisait de la mer un continent, couvrit de ses lumières la bouche du Bosphore ouvrant sur la Propontide » (*HE* 5, 38 <36>; SCh 530, pp. 479-481).

⁵ En Constantinopla Ático siguió el mismo ejemplo probablemente después de la muerte de Inocencio (417); y Cirilo de Alejandría aislado debió ceder quizá bajo Zósimo (417-418) o al inicio del pontificado de Bonifacio.

⁶ Teodoreto vuelve a presentar a Inocencio con gran benevolencia, lo llama “hombre conocido por la sagacidad e inteligencia” (ἀνὴρ ἀγγινοία καὶ συνέσει κοσμούμενος) en fuerte contraste con la parquedad con la que se refiere a Teófilo de Alejandría en el mismo párrafo. Cfr. *HE* 5, 24, 12; SCh 530, p. 443.

Alejandro el panorama en Oriente cambiaba significativamente, el nombre del Crisóstomo venía incluido en los dísticos y se ponía fin al cisma de Antioquía. Se cerraba un doloroso capítulo en la historia de la controversia arriana que había agitado todo el siglo IV¹.

Epístolas 19 y 24 de Inocencio a Alejandro

La *epístola* 19 de Inocencio dirigida a Alejandro², es datada por Jaffé *circa* el 415. En la misiva -cuyo emisario es Casiano- el obispo de Roma felicita al antioqueno por haber restablecido la paz en las iglesias que estaban divididas desde tiempos de la controversia arriana (*Habeo summam votorum meorum, quod antiqui naevi purgatio tuis temporibus tuisque meritis praerogatur*) y congratula a su *frater carissimo*, por haber incluido el nombre del Crisóstomo en los dísticos.

Es un texto de capital importancia ya que por medio de este breve escrito Inocencio, *gratias agens Domino*, recibe en la comunión al obispo y la sede de Antioquía: *communione Ecclesiae vestrae ita recepi ut prae me feram, apostolicae sedis condiscipulos primos dedisse caeteris viam pacis*. La breve *epístola* es subscripta por *viginti episcopi Italiae*³.

En la *epístola* 24, *Et onus et honor*⁴, Inocencio manifiesta la relación de *hermandad* y al mismo tiempo de *asimetría* que existe entre la sede de Roma y la de Antioquía, primera sede del apóstol Pedro; también se pronuncia sobre la división de las jurisdicciones y para que no haya, según lo establecido por los emperadores, dos obispos metropolitanos aunque el territorio imperial se divida; y por último se

¹ G. Downey, *The Claim of Antioch to Ecclesiastical Jurisdiction over Cyprus*, en PAPS 102, 1958, pp. 224-228; *Ibid*, *A History of Antioch...*, pp. 457-458.

² PL 20, 540-542: *Apostolici favoris gratia magno pacis*. Jaffé n. 305.

³ El tema del restablecimiento de la paz reaparece en la *epístola* 20: *Quam grata mihi*. El brevísimo escrito (*paginulam*) también es dirigido al obispo de Antioquía como respuesta a la *legatio* de Alejandro, presentada de parte del papa como *grata, pia, necessaria*. PL 20, 543; Jaffé n. 306. Por otro lado, notamos que hay un lenguaje de "hermandad" entre Inocencio y el patriarca de Antioquía. Encontramos términos, que además de ser una forma retórica consueta, indican una realidad significativa desde el punto de vista eclesiológico (por ejemplo en la *epístola* 19: *fraternitas, frater carissimus*; en la 20: *frater carissimus*; y en la 24: *fraternitas, frater carissimus*).

⁴ PL 20, 547-551. Jaffé n. 310.

pronuncia sobre la problemática de los clérigos arrianos, a fin de que no sean recibidos en los oficios eclesiásticos.

La carta es una respuesta a un pedido de parte de Alejandro: *et onus et honor nobis a tua fraternitate impositus, necessarii tractatus causas induxit, quo litteris vel commonitorio vestro, ut dat sancti Spiritus gratia, respondere possimus*. Aunque no poseemos el texto del antioqueno, no es difícil descubrir qué tipo de interrogantes, o consultas le había presentado el patriarca al obispo de Roma, ya que las respuestas parecen responder punto por punto a las cuestiones. El papa pasa directamente a establecer cuál es el lugar que Antioquía debía ocupar según lo establecido por el concilio de Nicea, en el *canon sexto*, sobre las jurisdicciones eclesiásticas y *praedictam ecclesiam, non super aliquam provinciam recognoscimus constitutam*¹. Inocencio enumera los atributos de la sede de Antioquía: *prima primi apostoli sedes*, también allí la religión cristiana recibió su nombre (Hch 11) y allí se dio el encuentro de Pedro y Pablo (*ubi et nomen accepit religio Christiana, et quae conventum Apostolorum*). No obstante estos privilegios de Antioquía, el papa deja en claro la superioridad de la sede de Roma: *quae urbis Romae sedi non cedere, nisi quod illa in transitu meruit, ista susceptum apud se consummatumque gauderet*.

Una vez en claro el lugar de Roma y de Antioquía según el principio *petrino*, Inocencio considera las competencias y atribuciones de Alejandro para ordenar obispos (*ut sicut metropolitanos auctoritate ordinas singulari*) y al mismo tiempo debía ser informado y autorizar las ordenaciones (*sic et caeteros non sine permissu conscientiaque tua sinas episcopos procreari*). A todo esto, Alejandro tenía que dedicar la máxima atención y de ser posible instituir a los obispos *vicinos ad manus impositionem pervenire*.

En el párrafo siguiente, Inocencio continúa con las respuestas a las preguntas efectuadas por Alejandro: ahora sobre la división de las provincias según el dictamen imperial².

¹ Cfr. PL 20,547-548: *Revolventes itaque auctoritatem Nicaenae synodi, quae una omnium per orbem terrarum mentem explicat sacerdotum, quae censuit de Antiochena ecclesia cunctis fidelibus, ne dixerim sacerdotibus, esse necessarium praedictam ecclesiam, non super aliquam provinciam recognoscimus constitutam*.

² PL 20, 548-549: *utrum divisio imperiali iudicio provinciis, ut duae metropoles fiant, sic duo metropolitani episcopi debeant nominari. non esse (549) vere visum est ad mobilitatem necessitatum mundanarum Dei Ecclesiam commutari; honoresque aut divisiones perpeti, quas pro suis causis*

Inocencio no era nada favorable a esta división de la “Iglesia de Dios” según fluctuantes “necesidades mundanas” que respondían, en definitiva, a los intereses del Emperador. El párrafo se refiere a la controversia con la iglesia de Chipre, que extenuada por la fuerza de la herejía arriana no cumplía con los cánones nicenos e incluso llegaba a la presunción de ordenar los obispos sin siquiera consultar al metropolitano:

Cyprios sane asseris olim Arianae impietatis potentia fatigatos non tenuisse Nicaenos canones (5 et 6) in ordinandis sibi episcopis, et usque adhuc habere praesumptum, ut suo arbitratu ordinent, neminem consultantēs¹.

La respuesta dada por el papa nos permite llegar a la queja de Alejandro suscitada por la negativa evidente de la jerarquía chipriota de someterse a la jurisdicción del antioqueno². El papa exhorta (*persuademus eis*) a observar los cánones de la fe católica y a tener un solo sentir con las otras provincias, *ut appareat sancti Spiritus gratia ipsos quoque ut omnes Ecclesias gubernari*. La *epístola* termina con indicaciones concretas sobre el modo de proceder con los arrianos y el modo de readmisión de los laicos y clérigos en la Iglesia católica, como así también del sacramento del bautismo administrado por ellos. Cuestiones de grandísima actualidad en la sede de Antioquía que gracias a la acción pacificadora de Alejandro encontraban una vía de solución³.

faciendas duxerit Imperator. Ergo secundum pristinum provinciarum morem metropolitanos episcopos convenit numerari.

¹ PL 20, 549: Cap. 3.

² Según R. Janin (*Chypre*, en *DHGE* XII, 1953, 794) “la rupture avait eu lieu à la faveur des luttes ariennes, l’Église insulaire ayant voulu défendre l’intégrité de sa foi contre l’hérésie alors maîtresse à Antioche; autrefois elle reconnaissait l’autorité du patriarche, puisqu’elle faisait partie du diocèse d’Orient”. Tal aseveración harlo interesante, quiere explicar el silencio o desconocimiento que tenemos de los hechos. Ver también G. Downey, *The Claim of Antioch to Ecclesiastical Jurisdiction over Cyprus*, en *PAPS* 102, 1958, pp. 224-228.

³ PL 20, 550: 4. *CAP. III. – Arianos praeterea (1, q.1, c, 73), caeterasque hujusmodi pestes, quia eorum laicos conversos ad Dominum, sub imagine poenitentiae ac sancti Spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus, non videtur clericos eorum cum sacerdotii aut ministerii cujuspiam suscipi debere dignitate: quoniam quibus solum baptismum ratum esse permittimus, quod utique in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti perficitur, nec sanctum Spiritum eos habere ex illo baptismo illisque mysteriis arbitramur: quoniam cum a catholica fide eorum auctores desciscerent, perfectionem Spiritus, quam acceperant, amiserunt. Nec dare ejus plenitudinem possunt, quae maxime in ordinationibus operatur, quam per impietatis suae perfidiam potius, quam fidem dixerim, perdiderunt. Qui fieri potest, ut eorum profanos sacerdotes dignos Christi honoribus arbitremur, (551) quorum laicos imperfectos, ut dixi, ad sancti Spiritus percipiendam gratiam cum poenitentiae imagine recipiamus? Gravitas itaque tua haec ad notitiam coepiscoporum, vel per synodum, si potest, vel per harum recitationem faciat pervenire: ut quae ipse tam necessario percontatus es, et nos tam elimate respondimus, communi omnium consensu studioque serventur.*

La relación Roma-Antioquía, Inocencio-Alejandro nos parece iluminadora. Ya que confluyen en un arco breve de tiempo personajes y acontecimientos que marcarán de modo perdurable la vida de las iglesias. La problemática del Crisóstomo había provocado una crisis entre las sedes de Roma, Alejandría, Antioquía y Constantinopla. Ph. Blaudeau considera que la labor de Inocencio en la reconciliación de las sedes es de algún modo programática:

C'est donc bien une véritable révision programmatique de l'ordre pétrinien qui est envisagée. Innocent insiste en effet sur la fraternité spécifique qui unit les deux sièges avant que d'en expliciter la cause fondamentale : Pierre en effet présida un temps à l'Église d'Antioche puis accomplit sa tâche à la tête de la communauté romaine. Telle qu'elle est imaginée par Innocent, la restauration de la paix suppose que le modèle reconsolidé du rapport, tout à la fois confiant et asymétrique, entre Rome et Antioche soit ensuite appliqué par cette dernière à l'égard des autres Églises d'Orient¹.

El papa Inocencio otorga todos los derechos al metropolitano de la diócesis civil de Oriente, con sede en Antioquía, sobre los obispos que están en su jurisdicción. Para la jerarquía chipriota las opciones no parecerían alentadoras. Al prestigio y autoridad de Alejandro, luego de haber pacificado las iglesias, haber restituido a los obispos partidarios del Crisóstomo y también por haber incluido el nombre de este último en los dísticos se sumaba las facultades dadas por Inocencio sobre los obispos de la región. Según el papa, la sede de Antioquía por el *vínculo con el apóstol Pedro*, tenía preeminencia en la región oriental, como ya había establecido el concilio de Nicea². Al invocar el *principio petrino* de Antioquía, el papa Inocencio se coloca dentro de una fuerte tradición romana de reivindicación del principio petrino, y por otro lado, una aplicación del mismo principio a una sede oriental relacionada con el ministerio del *príncipe de los apóstoles*. Como tendremos ocasión de ver, ese principio tendrá una paulatina recepción en Oriente y los chipriotas nos lo testimoniarán.

No sabemos cuál fue la reacción de los chipriotas ante la recepción de la noticia, sin embargo, si consideramos los protagonistas: Roma, Antioquía y en medio la iglesia chipriota no resultará extraño ver el *modus operandi* de los obispos de la isla en el concilio de Éfeso solo quince años después de la *epístola* de Inocencio.

¹ Ph. Blaudeau, *Le siège de Rome et l'Orient (448-536). Étude géo-ecclésiologique*, p. 201.

² Remitimos a lo dicho anteriormente sobre el concilio de Nicea y la presencia de obispos chipriotas.

Capítulo 8: El reclamo de los chipriotas en el concilio de Éfeso del 431

Prolegómenos del concilio

La controversia cristológica se había cristalizado en dos líneas de pensamiento opuestas: la nestoriana, y con ella la denominada “escuela antioquena”, y por otro lado, la teología alejandrina con Cirilo como exponente máximo de esta impostación teológica fuertemente unitaria¹. Un ingrediente fundamental de esta contienda fue la rivalidad entre las sedes de Antioquía y Alejandría. La presencia de Nestorio, monje de origen antioqueno en el trono de Constantinopla, no era compatible con las aspiraciones de Alejandría.

El debate dogmático se extendió hasta Roma. En el 428 Nestorio envió a papa Celestino una epístola donde condenaba la posición de los arrianos, apolinaristas y rechazaba el título de María *Theotokos*². En el ínterin, papa Celestino recabó informaciones sobre la problemática que agitaba las principales sedes de Oriente. Entre

¹ La escuela antioquena insistía en la realidad de la naturaleza humana de Cristo, proponiendo para la encarnación un modelo de cristología “Christos-anthropos”, mientras que la alejandrina hacía hincapié en el elemento divino en Cristo, incluso en detrimento de lo humano: relegando el alma humana de Cristo a un rol secundario respecto al Logos. Los contrastes entre las dos posiciones se exasperaron hasta hacer eclosión en una controversia que terminó polarizando a los metropolitanos de Constantinopla y de Alejandría en una lucha no solo teológica sino también con fuerte incidencia en la política entre las sedes por el primado y la supremacía en Oriente. La discusión entre los metropolitanos vio nacer una serie de misivas entre Cirilo y Nestorio. El primero criticaba la cristología del constantinopolitano acusándolo de dualista, mientras que Nestorio lo tildaba de apolinarista, ya que de hecho Cirilo utilizaba una fórmula que pensaba fuera atanasiana y era de Apolinar de Laodicea (“una naturaleza del Dios Logos encarnado”, o “una naturaleza del Dios Logos encarnada”).

Además de las *Acta* de las sesiones, editadas por E. Schwartz en su colección de *ACO*, y que presentaremos a continuación, son fundamentales los testimonios de: Sócrates, *HE* 7, 29-34; Evagrio, *HE* I, 2-7; Liberato de Cartago, *Breviarium (ACO II, 5)*. Ver H. Jedin, *Storia della Chiesa II*, pp. 110-119; P. Joannou, *Fonti. Fasiocolo IX. Discipline Générale Antique (IIe-IXe s.)*, 2, Roma, 1963, pp. 63-65; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo; P. Joannou, *et alii*, Herder, 1967, pp. 33-34. Para los cánones ver la introducción sintética y contundente de C. Noce, *I canoni dei Concili della Chiesa antica* (ed. A. Di Berardino), pp. 52-62. Una lectura ‘transversal’ del contenido de las *actas*: R. Price, M. Whitby, *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, 2011, pp. 63-43.

² El inicio de la controversia: *ACO I*, 1, 1, pp. 101 ss. La prédica de Proclo delante de Nestorio: *ACO I*, 1, 6, pp. 103-107. La respuesta de Nestorio a Proclo: *ACO I*, V, 1, p. 37. La *epístola* de Nestorio a papa Celestino: *ACO I*, II, 3, pp. 12-14.

el 428 y el 430 consultó diversos teólogos y en un sínodo regional decidió la condenación de las doctrinas de Nestorio¹.

El periodo que se abre con el concilio de Éfeso en el 431 y que termina con el concilio de Constantinopla II del 553 constituye el “siglo de oro” de las fuentes conciliares². Las minutas de las *gesta* del concilio son preciosísimos testimonios de las sesiones y un instrumento único para reconstruir las deliberaciones de los padres conciliares.

La sede alejandrina debería ejecutar la condena y acoger una retractación de Nestorio sobre sus errores en materia cristológica. Cirilo, por su parte, reunió un sínodo en Alejandría donde condenaba la doctrina nestoriana y le enviaba una carta con *Doce anatematismos*, a los que Nestorio debería suscribir³. En el mismo momento, Nestorio solicita al emperador Teodosio II la convocación de un concilio ecuménico⁴.

¹ A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1. 2, pp. 828 ss.; E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani*, pp. 191-198. Este es el contexto en el cual Juan Casiano, ya abad de san Víctor en Marsella, escribió *De incarnatione Domini contra Nestorium* (ver edición CSEL 17, pp. 235-391) después de haber recibido de Roma una serie de sermones de Nestorio. Las conclusiones del sínodo romano: ACO I, 1, 1, pp. 33-42.

² En su edición de las *Actas*, E. Schwartz (ACO) coloca en los primeros seis fascículos la *Collectio Vaticana* (ACO I, I), que es la más “ciriliana”. Las *actas* efesinas contenidas en la *Colección Vaticana* fueron compuestas a la “gloria” de Cirilo de Alejandría. Esto conlleva dos características, la primera es que ha asimilado una gran parte del pensamiento ciriliano, y la segunda es la relación a veces lejana del contenido de las mismas con el concilio de Éfeso pero que se han incluido en las actas porque provenían de la autoridad de Cirilo. A. J. Festugière (*Ephèse et Chalcédoine. Actes des Conciles*, Beauchesne, Paris, 1982) presenta en un volumen de casi 900 páginas una traducción francesa de una antología con los textos más significativos de los concilios de Éfeso y Calcedonia siguiendo la edición de E. Schwartz. El historiador francés escoge textos de la *Colección Vaticana* y de la *Ateniense*.

La *Collectio Segueriana*, que con la *Collectio Atheniensis* terminadas antes del 811, ofrece documentos ausentes en la *Collectio Vaticana* (como un *tratado sobre la Madre de Dios* de Cirilo, una *apología de Cirilo*, *epístolas*, *peticiones* y *homilías*: ACO I, 1, 7). Los *procesos verbales* de Éfeso fueron escritos en griego, pero las colecciones latinas presentan las versiones más antiguas y menos reelaboradas: el primer volumen de la *Collectio Veronensis*, es más breve que las otras colecciones latinas y de fuerte impronta ciriliana, emanado seguramente de la cancillería pontificia (ACO I, 2). La *Collectio Turonensis* (ACO I, 3) es la más antigua colección latina, mitad del siglo VI de carácter pro-ciriliano; la *Collectio Casinensis* (ACO I, 4) una primer parte favorable a Cirilo y una segunda a favor de los orientales. El último fascículo de las actas latinas (ACO I, 5) agrupa diversas colecciones: la *Palatina*, la *Sichardiana*, la *Quesneliana*, la *Winteriana*.

Para más detalles reenviamos a J. Liébaert, *Éphèse*, en DHGE 15, (1963) coll. 561-562; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, pp. 54-55, 57. También S. Destephen, *Prosopographie chrétienne du Bas-empire* 3, pp. 26-27.

Respecto a la lista de nombres de la versión copta, según S. Destephen, son la *Collectio Vaticana* y la *Collectio Turonensis* las que ofrecen las mejores listas de participantes (S. Destephen, *Prosopographie chrétienne du Bas-empire* 3, p. 28). La versión copta fue escrita con fines apologéticos y hagiográficos y presenta un Cirilo campeón contra la herejía.

³ Ver: ACO I, 1, 1, pp. 25-28; 40-42.

⁴ Más detalles P. -Th. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, pp. 44 ss. Un cuadro general es presentado por J. Liébaert, *Éphèse*, en DHGE 15, (1963) coll. 561-574; Ch. Fraisse-Coué, en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* (ed. J.-M. Mayeur, Ch. Pietri et al.), vol. II, pp. 499 ss.

El tercer concilio ecuménico fue convocado el 19 de noviembre del 430 por el emperador Teodosio II (408-450) a realizarse en la ciudad de Éfeso a partir del 7 de junio del 431 para poner un fin a los conflictos entre los obispos de Constantinopla y Alejandría, Nestorio y Cirilo respectivamente. Todos los metropolitans son invitados a participar con un pequeño séquito¹.

Cirilo de Alejandría, había obtenido el aval del papa Celestino para condenar las afirmaciones cristológicas de Nestorio y exigir una retractación del mismo. Lo que complicaba grandemente las deliberaciones antes de que iniciasen.

Entretanto, murió en Antioquía el metropolitano Troilo de Constancia, el 21 de mayo del 431. Juan de Antioquía aprovechó la situación para extender su influencia, e indujo al *Comes Orientis* Flavius Dionysius² para que enviase al cónsul de Chipre, Teodoro, y así impedir, incluso por la fuerza, la elección de un nuevo arzobispo³.

El concilio de Éfeso había sido convocado y la cuestión por tanto debía ser tratada y sometida al juicio del concilio general. En caso de que la *carta* de Juan de Antioquía, fechada el 21 de mayo del 431, llegase a la isla luego de la elección, estaban citados a Éfeso para rendir cuentas de lo sucedido. Flavio Dionisio también envió fuerzas militares para reprimir en caso de rebelión y entre los ministros un diácono de Antioquía se hallaba presente.

Los chipriotas a Éfeso

¹ *Sacra* del 19 de noviembre del 430, *ACO* I, 1, 1, pp. 114-116. En la *epístola de convocación* el emperador explica que escogió como sede del concilio la ciudad de Éfeso, fácilmente accesible por tierra y por mar, además de ser una ciudad rica en productos para hospedar a los padres conciliares (*ACO* I, 1, 3, p. 31).

² Un dato pintoresco sobre Flavius Dionysius lo anotó G. Downey (*The Claim of Antioch to Ecclesiastical Jurisdiction over Cyprus*, en *PAPS*, 102, 1958, pp. 224-228, p. 227, nota n. 27): en la vida siria de Simeón Estilita, el *magister militum* es presentado como un hombre religioso, curado de una afección cardíaca. Sabemos que Dionysius fue cónsul en el 429, pero nada podemos afirmar sobre las fechas de su cargo como *magister militum*.

³ Le Quien, *OC* II, col. 1039-1042 ; Mansi IV, 1465-1468; *ACO* V, *Collectio Winteriana*, pp. 357-360, p. 358. Ver sobre el tema: G. Downey, *The Claim of Antioch to Ecclesiastical Jurisdiction over Cyprus*, en *PAPS*, 102, 1958, pp. 224-228, p. 227. Gracias a la lectura de los *libelli* descubrimos que entre los asuntos a tratar en Éfeso estaba el referente al tema del nombramiento y ordenación del metropolitano de Salamina, como lo indica la carta del duque Flavio Dionisio. La ausencia de Juan de Antioquía se presentaba como una oportunidad excepcional para debatir el tema.

Los chipriotas no demoraron en elegir el nuevo metropolitano y la elección recayó sobre Regino quien, inmediatamente luego de la elección, partió para Éfeso en compañía de otros cuatro chipriotas. Asistieron, entonces, Regino de Salamina¹, acompañado por Zenón de Curium (Kourion)² y Sapricius de Pafos³, Evagrio de Soloi (Soli)⁴ y el Protopapas Caesarios⁵.

Respecto a los chipriotas participantes, es muy difícil y delicado sacar conclusiones desde la ubicación de los signatarios de las *actas conciliares*, ya que las listas presentan anomalías⁶ y han sufrido agrupamientos por diócesis y regiones¹. De

¹ Regino de Salamina: ver E. Venables, *Rheginus*, en *Dictionary of Christian Biography* IV (1974), p. 545 nos presenta solamente una brevísima información. El reclamo ante la iglesia de Antioquia: Labbe, III, 787, 801; sobre el corto discurso “de fide” caracterizado por una exagerada condena del nestorianismo: Labbe III, 577. Firmó la deposición de Nestorio: Labbe III, 536; y condenó su doctrina: Labbe III, 690. Le Quien, *OC* II, 1046. Su homilía durante el concilio de Éfeso, ver la edición: *ACO* I, 3, pp. 168-169; *ACO* I, I, 2, pp.70-71.

² Zenón de Curium, su participación Éfeso: *ACO* I, 1, 2, p.30; I, 1, 7 p. 121; I, 1, 7 pp. 118-122, II. 15-19, 26-28, 33-38, 42-45.

G. T. Stokes, *Zenon*, en *Dictionary of Christian Biography* IV (1974), p. 1214, da solo una brevísima reseña y cita como fuente: Mansi IV, 1465-1470. H. Delehayé, *Les Saints de Chypre*, en *AB* 26, 1907, pp. 255, 260. Noticia en el *Synaxarium Eccl. Const.* col. 748, n. 4. Un “san Zenón” (sin indicar su sede) es atestiguado junto a la memoria de “san Triphyllios” en algunos sinaxarios: F. Halkin, *Distiques et notices propres au Synaxaire de Chiffet*, en *AB* LXVI, 1948, pp. 12-26. La presentación más completa sobre la figura y el culto de san Zenón: J. M. Sauget, *S. Zénon évêque de Chypre*, en *Revue des études byzantines*, 1967, XXV, pp. 147-153.

³ Sapricius de Pafos, que murió al iniciar el concilio. No hemos encontrado ninguna referencia prosopográfica, ni siquiera en el *index prosopographicus* de R. Schieffer, *Index Generalis Tomorum I-III*, pars secunda, 1982, De Gruyter & Co, Berlin.

⁴ Evagrio de Soloi (Soli), ver: L. Davidson, *Evagrius*, en *Dictionary of Christian Biography* III (1974), pp. 421-422.

⁵ Protopapas Caesarios. No hemos encontrado ninguna referencia prosopográfica.

⁶ Anna Crabbe (*The Invitation List to the Council of Ephesus and Metropolitan Hierarchy in the Fifth Century*, en *Journal of Theological Studies*, N. S., XXXII, 2, Oct. 1981, pp. 369-400) retoma las anomalías de las listas de firmas de Éfeso y las confronta y analiza el orden de los signatarios (por ejemplo, presentan los nombres de Agustín de Hipona y de Troilo de Constancia, ambos ya muertos para la celebración del concilio, lo que hace suponer que, en definitiva, las listas transmiten los nombres de las invitaciones). Las firmas del 431 no muestran una lógica geográfica o por diócesis (p. 395). Es en Éfeso donde las separaciones entre los signatarios se formalizan por primera vez (p. 396), como especuló la estudiosa: “Ephesus, and not Chalcedon, was the first occasion on which metropolitans were required to sign separately from their suffragans. For the orthodox, attempts to maintain strict precedence within the metropolitan body alone, when half the bishops concerned were absent on conscientious or other grounds, were problematical in the extreme, but all things considered they made a valiant effort. Among the Nestorian metropolitans, although the metropolitan rank itself is largely respected, no such attempt is discernible. Apparently whoever shouted loudest signed first, witness the prominent position of John of Damascus on all occasions. The two full lists of metropolitans, that assumed for the *sacra* of 430 and that preserved from 431, go a long way towards establishing the precedent on which the practice at Chalcedon was based. Already the archmetropolitans were isolated at the start. (...) although the emperor did not attend the council of 431 in person, Schwartz’s basic point remains true: as far as we know, it was not from the bishops alone, but from the imperial chancellery that the new order emanated. We may merely question whether the bishops were any less mindful of the dictates of status than were the officials of the civil service” (p. 400). La figura de Troilus: *Collectio Ath.* 81, *ACO* I, 1, 7, p. 121. 39; p. 153. Sabemos que murió el 21 mayo del 431 en Antioquía. Ver además: E. Venables, *Troilus*, en *Dictionary of Christian Biography* IV, p. 1054, da una sumaria noticia, diciendo que sufrió mucho por causa de los antioquenos. Labbe, III, 787.

hecho, en los concilios de Nicea y Constantinopla, Chipre e Isauria comparecen fuera de la diócesis de Oriente; mientras que en Calcedonia, Chipre es colocada sola y al final, luego de la diócesis de Asia².

En esas circunstancias, ciertamente desfavorables para la sede antioquena, la delegación chipriota presentó sus argumentos en la séptima sesión conciliar (*actio septima*). El vocero del grupo fue el novel metropolitano Regino y con él traía un memorial con las firmas de sus obispos sufragáneos.

Cirilo, llegó a Éfeso por mar desde Rodas con un cortejo de cuarenta obispos, monjes y clérigos³. Nestorio también se encontraba en Éfeso, antes del día de Pentecostés (7 de junio), como también Memnón con numerosos obispos de Asia, y Flaviano con los de Macedonia. El 12 de junio llegó Juvenal de Jerusalén. Los legados romanos y los antioquenos aún no habían llegado.

Según parece, los días de espera se hacían difícilmente soportables a causa del calor, algunos se enfermaron o murieron, como el chipriota Sapricius⁴. Hasta que, Cirilo convocó el 21 de junio el inicio de las deliberaciones para el día siguiente. El concilio fue inaugurado unilateralmente el 22 de junio del 431, antes de la llegada de la comitiva de los legados papales y de los obispos orientales. Estos últimos eran hostiles a las posiciones dogmáticas alejandrinas y favorables a Nestorio⁵.

Como notó P. Camelot, Cirilo era una de las personalidades de mayor influencia entre los metropolitanos, ya sea por la importancia de su sede como por su autoridad

¹A. Crabbe (*The Invitation List to the Council of Ephesus*, p. 386) notó que Regino vacilaría entre la incertidumbre de firmar entre los metropolitanos la deposición de Nestorio donde firma en el puesto número 31 y firmar entre los obispos chipriotas, donde aparece en el número 93 de la lista (Coll. Ath. 81 = ACO I, 1, 7, 120). Es difícil saberlo. Ya que no está exento de lógica que Regino firme entre los metropolitanos, como tampoco entre los chipriotas, pero lo que más dificulta una apreciación es que las listas fueron retocadas a lo largo de los siglos.

²ACO I, 1, 7, p. 120; G. Hill, *A History*, p. 276. E. Schwartz (*Bischofslisten*, p. 14) notaba que: "In Chalkedon sind zur erstenmal die Metropolitani in strenger Absonderung an der Anfang gestellt. Die cyrillische Synode von Ephesos 431 und die zweite ephesische 449, beide von Bischöfen, nicht von Beamten geleitet, zeigen schon eine Hinneigung zu diesen Prinzipien, führen es aber noch nicht konsequent durchaus".

³ Las fuentes no especifican la llegada exacta de Cirilo a Éfeso. Se estipula su llegada, con una cincuentena de obispos egipcios y monjes, poco antes de Pentecostés: 7 de junio. Ver Sócrates, *HE* 7, 34; Liberato, *Breviarium* 5, ACO I, 5, p. 103; Evagrio *HE* I, 3. Cuatro o cinco días después llega a Éfeso Juvenal de Jerusalén con obispos de las dos Palestinas, que serán un punto de apoyo para Cirilo (Sócrates, *HE* 7, 34).

⁴ACO I, 1, 2, p. 8.

⁵ Fue gracias a la iniciativa de Juvenal que se leyó el credo de Nicea. ACO I, I, 12. Ver E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, en *DOP* 5, 1950, pp. 221-225; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1. 2, pp. 877-888.

personal. De hecho, es a él, a quien se dirigió Juan de Antioquía para anunciar su retraso y no a Nestorio¹.

Candidiano, delegado imperial, intervino en vano ante el concilio inaugurado por Cirilo. En la primera sesión Nestorio fue depuesto en ausencia de los obispos de la diócesis de Oriente. Ni siquiera Nestorio había participado de la asamblea que lo condenaba y deponía. La *assise* se presentaba, desde el punto de vista de las formas, como absolutamente irregular. En definitiva, era un concilio anti-nestoriano y era de esperarse que Nestorio fuera condenado y depuesto².

En torno a Cirilo se agruparon obispos de las provincias de Egipto, Augustamnica, Tebaida, Pentápolis, todos dispuestos a afirmar la importancia de Alejandría ante Constantinopla. Como también obispos de la diócesis de Asia, inducidos por Memnón, a quienes las intervenciones de Nestorio en su jurisdicción los habrían inducido a apoyar el partido ciriliano³. Los prelados del *Illyricum*, una veintena bajo la guía de Flaviano de Filipo, probablemente estaban inquietos por la injerencia de Constantinopla en oriente⁴. Igualmente, movidos por claros intereses políticos en detrimento de la sede antioquena, estaba el grupo de los palestinos liderados por Juvenal⁵ y el pequeño grupo de chipriotas. Entre los obispos del Ponto que sostenían a Cirilo (unos doce), había dos de gran peso: Acacio de Melitene y Teodoto de Ancira¹.

¹ P. -Th. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, p. 49.

² Hefele-Leclercq, 2, 1, pp. 295-312. Las *acta* sufrieron correcciones según las épocas y polémicas. Las *acta* más antiguas que conservan el griego de la sesión del 22 de junio están contenidas en la *Collectio Segueriana* 25-34, publicada por E. Schwartz y con documentos ausentes en la *collectio Vaticana* (ACO I, 1, 2, pp. 3-64). La *Segueriana* es, con la *versio antiqua* dada por la *Turonensis*, la mejor fuente. Ver más detalles: Ch. Fraisse-Coué, en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* II, p. 526, nota 154. Las actas griegas silencian las irregularidades y el incidente con Candidiano, al leerlas todo parece guardar las formas necesarias (ACO I, 1, 2, p. 8). Volveremos brevemente sobre este particular al referirnos a las *acta* de Éfeso.

³ Memnón disponía de una singular autoridad, controlaba los edificios de culto de Éfeso y por ende la posibilidad o no de celebrar los oficios en su sede, además de un nutrido clero, y un grupo de casi cuarenta obispos que le eran fieles. ACO I, 1, 5, pp. 121; 124.

⁴ Ch. Fraisse-Coué, en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* II, p. 527.

⁵ Juvenal (422-458) fue un metropolitano sumamente controvertido. Durante todo su episcopado se movió políticamente para fortalecer la sede jerosolimitana, hasta que obtuvo finalmente la autonomía de Antioquía. Jerusalén fue declarada independiente de las tres provincias de la Palestina y de los metropolitanos de Cesarea, Escitópolis y Petra. Las maniobras políticas poco claras de Juvenal comenzaron en Éfeso (431) cuando se alió a Cirilo y presentó documentos apócrifos para obtener incluso la sumisión de Antioquía a la sede de Jerusalén (ACO I, 1, 3, p. 18; ACO II. 4, pp. 72-75; papa León: *Epístola* 119, 4; PL 54, 1044). El papa León lo hizo tachar de las listas de comunión y se dirigió a Máximo de Antioquía en estos términos: "subripiendi occasiones non praetermittit ambitio, et quoties ob occurrentes causas generalis congregatio facta fuerit sacerdotum, difficile est ut cupiditas improborum non aliquid supra mensuram moliat adpetere. Sicut etiam in Ephesina synodo, quae impium Nestorium cum dogmate suo perculit, Juvenalis episcopus ad obtinendum Palaestinae principatum credidit se posse sufficere et

En las deliberaciones dogmáticas, el *símbolo de Nicea* se convirtió en *canon* de las verdades de fe, se leyeron las cartas de Cirilo a Nestorio (de enero-febrero del 430), donde Cirilo explicitaba la unión hipostática y se apoyaba en la tradición para dar a María el título de *Theotokos*. Se dio inicio a una sesión de escrutinios presididos por Juvenal de Jerusalén donde Cirilo ganó por amplia mayoría².

Seguidamente se leyó la *segunda carta de Nestorio a Cirilo* (junio del 430), donde exponía que el vocablo *Cristo* era común a las dos naturalezas³. Juvenal presidió la votación donde Nestorio fue condenado. Luego, se leyó la condenación romana del 10 de agosto del 430, que de algún modo hacía referencia a una situación superada antes de la convocación del concilio, pero la misiva fue explotada por Cirilo a su favor. La *tercera carta de Cirilo* fue leída sin ser sometida a votación⁴. La asamblea leyó y parlamentó sobre una serie de escritos y testimonios de obispos, aunque sin mayores debates. Finalmente, Nestorio fue condenado, declarado *contumax* y depuesto por haber blasfemado (en verdad, fue juzgado desde una única carta que fue leída en la asamblea ciriliana).

Según la versión del mismo Cirilo, toda la ciudad de Éfeso esperaba la condenación del metropolitano de Constantinopla⁵. La verdad, es que la asamblea era irregular, sin la presencia del comisario imperial, de los obispos de la delegación oriental, sin un verdadero debate doctrinal y sin la presencia del acusado, que fue

insolentes ausus per commentitia scripta firmare. Quod sanctae memoriae Cyrillus, Alexandrinus episcopus, merito perhorrescens, scriptis suis mihi, quid praedicti cupiditas ausa sit, indicavit et sollicita prece multum poposcit, ut nulla illicitis conatibus praeberetur assensio. Nam cujus epistolae ad nos exemplaria direxisti sanctae memoriae Cyrilli, eam in nostro scrinio requisitam, nos authenticam noveris reperisse”.

El estudio de referencia sigue siendo: E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, en *DOP* 5 (1950), pp. 209-279.

¹ Teodoto de Ancira que representaba la Galacia I (*ACO* I, 1, 2, p. 38), pronunció unas homilias sobre el nacimiento de Cristo: *ACO* I, 1, 2, pp. 73; 80-90. Recientemente fue publicado un análisis de las homilias de Teodoto: L. M. Frenkel, *Theodotus of Ancyra's Homilies and the Council of Ephesus (431)*, en *Studia Patristica. Supplement 4*, ed. Peeters, 2015.

Acacio de Melitene, metropolitano de la Armenia II, asceta de gran cultura que se enfrentó con ahínco a Nestorio, aunque declaró que era su amigo personal, pero que se oponía a sus enseñanzas.

² A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1. 2, p.880.

³ *ACO* I, 1, 1, pp. 29-32.

⁴ Esta *epístola*, a la cual se le agregaron los *anatematismos*, será fuente de posteriores problemáticas doctrinales: *ACO* I, 1, 1, pp. 35-42.

⁵ *ACO* I, 1, 2, p. 117-118. Ver también: P. -Th. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, pp. 53-54.

notificado de la sentencia en la cual era acusado de ser un “nuevo Judas”¹. Como era de esperarse, Nestorio rechazó la decisión y apeló al emperador².

El 26 de junio, Juan de Antioquía con el séquito de obispos orientales llegó finalmente a Éfeso, 19 días después de la fecha de convocación imperial, y convocó un *contra-concilio*³ junto con una cincuentena de obispos de Oriente⁴, Asia⁵, Tracia⁶, del Ponto⁷ y del *Illyricum*⁸. El poco hábil Candidiano denunció las maniobras del partido ciriliano, los obispos presentes en la reunión del 21 de junio narraron su experiencia y acusaron a Cirilo y Memnón. Estos dos metropolitanos, como sus seguidores, fueron acusados de herejes, de compartir las opiniones de Arrio, Apolinar y Eunomio y así, excomulgados. El concilio presidido por Juan de Antioquía, tampoco guardaba las formas canónicas, ni discutió teológicamente las cuestiones dogmáticas controvertidas.

Los obispos del partido ciriliano, gracias al concurso del metropolitano de Éfeso, tomaron las iglesias de la ciudad y no se inquietaron por la decisión de excomunión del concilio oriental, ni por la notificación de Candidiano⁹, como tampoco por las misivas enviadas a Constantinopla¹⁰.

Con base en las informaciones enviadas a la capital por Candidiano, Teodosio II el 29 de junio del 431, firmó un rescripto –sin tener conocimiento del *contra-concilio* de los antioqueños y la condenación de Cirilo y Memnón- en el cual pedía que se retomasen las deliberaciones, enviando un nuevo comisario imperial para que pudiera vigilar el desarrollo de los debates¹¹. Los cirilianos acusaron a los antioqueños de

¹ ACO I, 1, 2, p. 64.

² ACO I, 1, 5, p. 13; ACO I, 4, p. 31. Del mismo modo, Cirilo emprende una campaña epistolar comunicando la sentencia del “concilio” al clero de Constantinopla: ACO I, 1, 2, pp. 66-68, al emperador Teodosio II, ACO I, 1, 3, pp. 3-5.

³ Testimoniado tanto en las *acta* latinas (ACO I, 4, pp. 33-36) como griegas (ACO I, 1, 5, pp. 119-124).

⁴ En su séquito habría unos nueve obispos pertenecientes a Siria Primera, a la Fenicia Primera y Segunda. Más detalles Ch. Fraisse-Coué, en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* II, p. 533, nota 185.

⁵ ACO I, 4, pp. 33-36; ACO I, 1, 5, p. 123. Cuatro nombres son atestados en las listas.

⁶ ACO I, 4, pp. 33-36; ACO I, 1, 5, p. 123. Dos nombres son atestados en las listas.

⁷ Ver ACO I, 4, pp. 33-36; ACO I, 1, 5, p. 123. Euterio de Tiana y sus dos sufragáneos, más el metropolitano Himerio de Nicomedia con uno de sus sufragáneos.

⁸ Ver ACO I, 4, pp. 33-36; ACO I, 1, 5, pp. 119-124. Son los más fieles defensores del partido antioqueño, entre ellos el metropolitano de Dacia, Julián y Pedro de Trajanópolis.

⁹ ACO I, 4, pp. 43-44.

¹⁰ Al emperador: ACO I, 1, 5, pp. 124-125; al clero, al senado y los fieles de la capital imperial: ACO I, 1, 5, pp. 127-129.

¹¹ ACO I, 1, 3, pp. 9-10.

pelagianos¹, los antioquenos, por su parte, trataron de reemplazar al metropolitano de Éfeso².

La llegada de los legados romanos, el 10 de julio del 431 con la *epístola* del papa Celestino, fortaleció el partido de Cirilo³. Las sesiones del 16 y 17 de julio, gracias a la presencia de los romanos, dio un giro decisivo⁴. Se anuló la deposición efectuada por los antioquenos contra Cirilo y Memnón. Cirilo se defendió de las acusaciones de apolinarista y condenó a Arrio, Apolinar y Eunomio. Juan de Antioquía y los suyos debían comparecer delante de la asamblea (ciriliana), a la cual se negaron a asistir.

Durante las deliberaciones, la asamblea (ciriliana) propuso prohibir la formulación de un símbolo diverso al de Nicea. Los padres sinodales toman la palabra uno por uno y con absoluta claridad se ve el apoyo dado a Cirilo, la oposición a Nestorio, y el *Leitmotiv* de la “fe de los padres”. Entre los testimonios, encontramos el de Zenón de Curium. El chipriota no mencionó a Nestorio en su breve intervención, pero sí reafirmó su adhesión a la fe de los “santos padres” de Nicea mostrando su total acuerdo con Cirilo⁵.

El 22 de julio fue condenado todo otro credo que no fuera el de Nicea⁶. Al proceso verbal de esta última sesión se agregaron discusiones de índole teológica⁷ y disciplinar como el reclamo de los chipriotas, sobre el cual nos detendremos especialmente, y las reivindicaciones de Juvenal de Jerusalén, las cuales no son directamente conocidas. El *affaire* es conocido gracias a una *epístola* del papa León Magno, donde testimonia que en el mismo concilio de Éfeso, Juvenal de Jerusalén buscó de un modo desleal con la ayuda de documentos falsos a sustraerse de la jurisdicción del patriarca de Antioquía y asegurar su sede como la principal del territorio palestino, pero Cirilo de Alejandría aunque estrechamente unido a Juvenal en la lucha contra Nestorio, se opuso enérgicamente a esas intrigas y más tarde realizó un

¹ ACO I, 1, 3, pp. 10-13.

² ACO I, 1, 5, pp. 125-127.

³ Los tres legados papales estarán alineados con las intervenciones de Cirilo. ACO I, 1, 3, pp. 53-63.

⁴ ACO I, 1, 3, pp. 15-26.

⁵ ACO I, 1, 2, p. 30: Ζήνων ἐπίσκοπος πόλεως Κουρίου τῆς Κύπρου εἶπεν· Τοῖς ὀρισθεῖσι παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν κατὰ Νίκαιαν καὶ τοῖς γραφεῖσι παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεπισκόπου Κυρίλλου συμφώνοις οὖσι καὶ ἡμεῖς συντιθέμεθα, τὴν αὐτὴν πίστιν ὁμολογοῦντες.

⁶ ACO I, 1, 7, pp. 84-117.

⁷ Las discusiones teológicas contra pelagianos (perdidas) y mesalianos podrían ser un modo de mostrar que hubo un profundo debate dogmático y no fue simplemente la acusación de Nestorio. Es la opinión de Ch. Fraisse-Coué, en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* II, p. 536.

informe al papa sobre este asunto, ya que todo indica que Juvenal tenía pretensiones sobre la Fenicia y la Arabia.

En palabras de Christiane Fraisse-Coué, delante de la asamblea del 16 de julio, el obispo de Jerusalén quiso hacer reconocer “en nombre de la tradición apostólica”, el primado de su sede sobre Antioquía, pretensión que habrá parecido exorbitante¹.

Los bandos, ya cristalizados, miraron a Constantinopla para la resolución de un conflicto que ya tenía bien poco de debate teológico². El emperador envió un nuevo legado, Juan (*comes sacrarum largitionum*) con una *epístola* imperial destinada a los obispos de las dos asambleas, donde se deponía a Nestorio, Cirilo y Memnón, e invitaba a los obispos a regresar a sus diócesis³.

Dos delegaciones fueron convocadas para discutir en presencia del emperador⁴. Nestorio se retiró a un monasterio en Antioquía, esperando en vano que también Cirilo abandonase la sede alejandrina⁵.

Teodosio II, ante la imposibilidad de un acuerdo entre los partidos y gracias a la astucia política de Cirilo, se comportó como si solo hubiera habido un único concilio y declaró la deposición de Nestorio, a pesar de los esfuerzos de los antioquenos, especialmente del metropolitano Juan y de Teodoreto de Ciro. El título de la *Theotokos* de la sesión ciriliana del 22 de junio quedó reconocido implícitamente.

El candidato alejandrino como sucesor de Nestorio era Maximiano, monje con fama de santidad que fue entronizado el 25 de octubre del mismo año⁶. El emperador

¹ ACO I, 1, 3, pp. 18-19. Ch. Fraisse-Coué, en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* II, p. 536, nota 204. Sobre la oposición del metropolitano de Alejandría a Juvenal, ver: Cirilo, *Ep.* 56, PG 77, 30 B.

² A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1. 2, pp. 850-859; Ch. Fraisse-Coué, en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* II, p. 542.

³ ACO I, 1, 3, pp. 31-33.

⁴ Se reunieron en Calcedonia representantes de los dos partidos, a partir del 11 de septiembre del 431. Por los cirilianos asistieron dos de los legados romanos, Arcadio y Philippus, Flaviano de Filipo, Juvenal de Jerusalén, Firmus de Cesarea, Teodoto de Ancira, Acacio de Melitene, Eutropo de Ptolemaica (las instrucciones del partido ciriliano a sus representantes: ACO I, 1, 3, pp. 33-36). Los antioquenos, por su parte escogieron a Juan de Antioquía, Juan de Damasco, Macario de Laodicea, Teodoreto de Ciro, Pablo de Emesa (también con claras instrucciones de rechazar los *capitula* cirilianos: ACO I, 1, 3, pp. 36-38). Los círculos monásticos de Antioquía podrían haber influenciado en los obispos delegados por Juan de Antioquía en la comitiva que iba a negociar a la corte en septiembre del 431 ya que se quejan a Teodosio II “que algunos buscan adular esta terrible aclamación de santidad”. De hecho, en tiempos de la controversia nestoriana el *trisagio* se tornó en un emblema contra el difisismo (ACO 1, 1, 7, p. 72; ACOE, p. 585).

⁵ Nestorio, *epístola a Escolástico*, ACO I, 4, pp. 51-53.

⁶ Sócrates, *HE* 7, 35.

declaró la disolución del concilio de Éfeso; Cirilo y Memnón fueron reconfirmados en sus sedes y se autorizó a los orientales a retornar a sus iglesias¹.

El bloque alejandrino vio redoblada su preponderancia en teología y en política eclesiástica². Las lentas y trabajosas negociaciones entre Juan y Cirilo, que llevaron a la firma del *pacto* del 433 se asentaron sobre una paradoja

C'est l'acceptation d'un symbole de foi qui est précisément celui du parti qui a été condamné en juin 431 à Éphèse, en la personne d'un de ses représentants. Vainqueurs - momentanés- sur le plan du dogme, les Orientaux sont perdants sur le plan de la politique ecclésiastique: Constantinople leur échappe, qui passe sous influence égyptienne; certaines de leurs Églises sont contrôlées par les cyrilliens³.

Homilía de Regino, obispo de Salamina

Las *acta* conservan algunas de las homilías proferidas en las iglesias de Éfeso. En definitiva, estos sermones-arengas son más bien “fervorines” contundentes y sin demasiada pretensión teológica, exegética o especulativa. Son reacciones a los resultados de las sesiones por distintos obispos “cirilianos” durante la liturgia, como Regino, Acacio, Teodoto de Ancira y por supuesto el mismo Cirilo. El 28 de junio del 431, el novel metropolitano de Constancia Regino pronunció un breve sermón.

La *Collectio Vaticana* (ACO I, 2, pp. 70-71) nos presenta la versión griega, *brevior*, de la homilía de Regino. La versión latina se encuentra en la *Collectio Casinensis pars prior* (ACO I, 3, pp. 168-169)⁴. La versión griega presenta los ejemplos

¹ El emperador reconoció el fracaso de las deliberaciones que, en definitiva, agravaron la situación. Cfr. ACO I, 1, 7, p. 142; ACO I, 1, 4, pp. 73-74. Para las tratativas que llevaron al *Pacto de unión* del 433 ver Hefele-Leclercq, 2, 1, pp. 378-404.

² Ph. Blaudeau (*Alexandrie et Constantinople*, p. 330) sitúa el *modus operandi* de Cirilo con respecto a las dádivas, εὐλογίαι, y regalos que distribuía en Éfeso, en el marco de la propaganda alejandrina y control o patronazgo. Ver también A. Camplani, *Autorappresentazione*, p. 177. El tema había sido estudiado en un ya centenario artículo de P. Batiffol, *Les présents de Saint Cyrille à la cour de Constantinople*, en *Bulletin de l'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* 1, 1911, pp. 247-265. Según calculaba Batiffol, Cirilo había repartido casi 355 kg de oro y un número considerable de objetos preciosos.

³ Ch. Fraisse-Coué, en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* II, p. 548. Sobre la *unión* del 433 ver: P. -Th. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, pp. 70-75.

⁴ Mansi IV, col 1246-1248: transmite la versión griega con retroversión latina. El texto griego presenta algunos errores como τῆς ματρικῆς οὐσίας en vez de τῆς πατρικῆς οὐσίας como en la edición de Schwartz,

de la Escritura de modo más sintético que la latina, pero no son en absoluto determinantes ni al contenido, ni a la forma del discurso. No hay desarrollo bíblico o teológico alguno, la Escritura es solo citada para apostrofar a Nestorio, a modo de *slogans* de impacto¹.

Prácticamente no hay recursos estilísticos. El orador recurre a los *topoi* usuales de la *captatio benevolentiae*, de los “judíos” y sodomitas incluidos entre los herejes, con el *topos* de la medicina². Regino dirige la breve homilía a su adversario ausente y jamás nombrado explícitamente, donde, además de un recurso estilístico hay una suerte de *damnatio memoriae*. Es una invectiva agresiva y virulenta, llena de exclamaciones.

La *intentio auctoris* es clara: se busca el descrédito y la infamia del depuesto Nestorio, para gozar del favor de la opinión pública, es una *denigratio*. Toda su homilía, no es más que un encadenando de citas bíblicas que nada dicen del verdadero *quid*.

Aunque durante el concilio mucho no se haya debatido teológicamente, gracias a la documentación conservada podemos hacernos una idea bastante acabada de la teología de Nestorio, como de Cirilo. Y tanto uno como otro utilizan con profusión los términos y expresiones: συνάρεια, φύσις, θεότοκος, καθ’ ὑπόστασιν, διαιρεῖ, ὑπόστασις, ὁμοούσιος. Nada de esto se encuentra en la escueta homilía del metropolitano de Constancia. Regino no utiliza expresiones teológicas técnicas, es más, no entra en absoluto en el debate teológico, solamente una vez comparece el vocablo θεότοκος. En dos pasajes hay referencias a la controversia dogmática que estaba al origen del concilio. Entre la versión griega y la latina hay variantes en la terminología:

καὶ τὴν ἀρρητον οἰκονομίαν τῆς ἐνσάρκου παρουσίας τοῦ μονογενοῦς πορθῆσαι ἐσπούδασας τὸ γε ἦκον ἐπὶ σοὶ (...) ὁ γὰρ παρὰ σοῦ μεριζόμενος θεὸς λόγος ὁ προκύψας	Tu vero in parvo tempore orbem terrarum commovisti, subvertisti fidem, ineffabilem dispensationem, quantum ad te, vastasti, ut etiam de te dicatur: non est
---	---

que en la retroversión latina de Mansi son corregidos sin mayores indicaciones “a paterna substantia minime recesserit”.

¹ Por ejemplo, cita contra Nestorio versículos de: Prov 12, 15; Is 14, 12; Ap 18, 2; Deut 32, 9; Rom 9, 3; Gn 9, 22; Ez 16, 32. Como veremos en la sección hagiográfica, el *evangelio de Mateo* es el más citado por los chipriotas. Regino realiza un sucinto elenco de milagros (Mt 14, 25), centrándose en los acaecidos durante la Pasión y Resurrección de Jesús que son indicios, signos de la divinidad: las piedras partidas, sepulcros abiertos, muertos resucitados, terremoto, velo del Templo, el día que se convirtió en tinieblas.

² Como se ve por ejemplo en la homilía III de Teodoto de Ancira: ACO I, 2, 71. También presente en las *epístolas* de Cirilo: ACO I, 1, 113, 25-29.

ἔνσαρκος ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας ἀφευκτόν
σοι τὸ τῆς βασάνου κολαστήριον ἐν ἡμέραι
κρίσεως ὀριεῖ

medicamentum ponere neque oleum neque
ligaturas (...) Sed quoniam deus verbum
etiam propter te fieri passus est caro, qui a
te dividitur, adhuc praeparat tibi tormenta
per flammam (...).

El traductor latino acentúa el problema dogmático de Nestorio en el *dividitur* del *Deus Verbum* al asumir la carne y sufrir la pasión. El redactor griego utiliza el vocablo μονογενής para referirse al Verbo, manifestado en el tiempo de la “economía inefable”: τῆς ἐνσάρκου παρουσίας, que quiere ser destruida por Nestorio (πορθῆσαι ἐσπούδασας), “dividiendo el Dios Verbo” (ὁ μεριζόμενος θεὸς λόγος). La expresión τῆς ἐνσάρκου παρουσίας τοῦ μονογενοῦς es sensiblemente diversa a la latina, que no presenta el equivalente del μονογενής ni se refiere a la manifestación “en la carne”. La versión griega presenta algunos de los vocablos del debate dogmático: (ὁ θεὸς λόγος) ὁ προκύψας ἔνσαρκος ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας, términos que no comparecen en la traducción latina.

La segunda alusión, con la cual remata la breve *denigratio*, presenta también diferencias que creemos vale la pena conservar:

προσκυνήσωμεν τὸν θεὸν λόγον τὸν
καταξιώσαντα μετὰ σαρκὸς πολιτεύσασθαι
μεθ’ ἡμῶν, οὐκ ἐκστάντα τῆς πατρικῆς οὐσίας,
ὧν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς
ὑποστάσεως φέρων τε τὰ πάντα ττ ῥήματι τοῦ
στόματος αὐτοῦ· αὐττ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας,
ἀμήν.

qui deum carnem factum confitemur et
conversari nobiscum unigenitum a paterna
forma non recedentem. Imago namque est
paternae benignitatis || et iam condescens ||
cui gloria in saecula. Amen.

La versión griega ahora sí retoma el apelativo Dios Verbo (τὸν θεὸν λόγον) que, por el contrario, estaba en la primera mención de la homilía latina. El griego presenta οὐκ ἐκστάντα τῆς πατρικῆς οὐσίας, mientras que latino traduce οὐσίας por *forma*¹.

Si bien usa los vocablos *Logos-Sarx*, es curioso que no hable de *unión*, sino que los términos siempre están situados en la *oikonomía-dispensatio* y aún más dice: el Dios Verbo μετὰ σαρκὸς πολιτεύσασθαι μεθ' ἡμῶν. El μετὰ σαρκὸς es ciertamente mucho más débil desde el punto de una unión hipostática. El traductor latino evita el μετὰ σαρκὸς y acentúa el *conversari nobiscum*.

Por alguna razón, el traductor latino de la homilía de Regino corrige las fórmulas ambiguas o poco precisas del griego y aumenta la concatenación de citas bíblicas para denostar al adversario –ya caído-. Lo que, sin embargo, no deja de sorprendernos es que la versión latina omita la mención a la θεότοκος, piedra angular de la condena a Nestorio².

Actas del Concilio de Éfeso: *exemplar suggestionum de Cypri Episcopis*

Presentaremos de modo diacrónico, según nos fue transmitido, el *exemplar suggestionum de Cypri Episcopis* para interpretar los móviles, argumentos y opciones políticas de los chipriotas³.

La sesión, reunida en la iglesia de Santa María, es presidida por el metropolitano Regino, y no es casual que sea durante la séptima sesión del concilio “ciriliano” donde

¹ Al inicio del pasaje de la versión griega, Regino usa el verbo προσκυνήσωμεν, como Cirilo en su *segunda carta a Nestorio* (ACO I, 1, 1, pp. 25-28). El alejandrino en antedicha carta definía el uso de la preposición *syn*, que no es usada por Regino, y que era común entre los antioquenos. El estudioso italiano Manlio Simonetti notaba que los antioquenos hacían abundante uso de los verbos compuestos para destacar la unión del hombre Jesús con el Logos divino y asociar el primero a la dignidad y prerrogativas del segundo. Cfr. M. Simonetti, *Il Cristo* II, p. 606

² No nos parece necesario tener que optar por la versión latina o la griega, ya que los matices de las dos tradiciones textuales se enriquecen. Por otro lado, es arduo y azaroso aventurar conclusiones sobre el texto *fideliior* entre las diversas colecciones de *acta et gesta* de Éfeso.

³ Versión latina en la *Collectio Winteriana* (ACO V, pp. 357-360), versión griega en la *Collectio Atheniensis* (ACO I, 1, 7 pp. 118-122).

se encuentra la declaración de la autonomía de los chipriotas, y haya sido el mismo metropolitano de Salamina quien la haya inaugurado¹.

Regino introdujo la sesión con un pedido para que la asamblea escuchase un *libelo*² en el cual se narraban los sufrimientos y el duro maltrato de los antioquenos para con el anterior metropolitano chipriota Troilo³, que había sido objeto de golpizas cuando en Antioquía en manos del clero local fue forzado a reconocer la supremacía de la sede metropolitana⁴.

Ese procedimiento inaceptable de los antioquenos (ὕπὸ τοῦ Ἀντιοχέων κλήρου - *ab Antiocheno clero*) de querer someter a los obispos de la Isla iba contra los “cánones apostólicos y las definiciones del santísimo sínodo de Nicea”, y sobornaron al *dux* Dionisio para que escribiera al clero de la iglesia de Constancia. Antedichas *litterae*, Regino las mostraba como testimonio para que fueran leídas públicamente⁵.

El argumento de los chipriotas va en línea de la introducción de *novedades en los cánones eclesiásticos y constituciones* de los padres de Nicea⁶. La intervención de Dionisio fue vista como una usurpación, un inmiscuirse en los derechos y asuntos eclesiásticos. El recurso al primer concilio ecuménico resultaba eficaz, de hecho, en la sesión anterior se había leído el símbolo de Nicea y declarado que Nestorio había

¹ Para mayor claridad presentamos la fecha de inicio de las diversas sesiones de las asambleas cirilianas del concilio efesino. *Primera*: el 22 de junio; *segunda*: 10 de julio; *tercera*: 11 de julio; *cuarta*: 16 de julio; *quinta*: 17 de Julio; *sexta*: 22 de julio; *séptima*: 31 de julio.

² ACO I, 1, 7 p.118; ACO V, p. 357: “quoniam turbant quidam sanctissimas ecclesias nostras, oro ut libellus quem in manibus gero, suscipiatur et legatur”.

³ Sobre la visita de Troilus a Antioquía las fuentes no nos informan nada más que este dato en el concilio de Éfeso.

⁴ ACO I, 1, 7, p.118; ACO V, p. 357: “olim etiam sanctus pater noster et episcopus factus Troilus ab Antiocheno clero multa passus est et <a> pientissimo episcopo Theodoto vim non vulgarem pertulit atque adeo usque ad plagas, quas nec flagriones homines ferre deceat, illicite absurde et illegitime”.

El subrayado es nuestro, ya que en la *Collectio Winteriana* nos presenta una falsa pista, que siguieron numerosos historiadores (Janin, *Chypre*, col. 794, 809; J. Hackett, *A History*, pp. 16; 305; Fedalto, HEO, II, p. 875 lo coloca en la lista, pero ya no da ninguna referencia ni fuente). Este pientissimo episcopo Theodoto no existió, seguramente ayudó a la creación de este metropolitano inexistente el *consularis* de Chipre a quien se dirige uno de los *libelli* y que se llamaba *Theodorus*, o como también sugirió G. Downey (*The Claim of Antioch to Ecclesiastical Jurisdiction over Cyprus*, en *Proceedings of the American Philosophical Society*, 102, 1958, p. 225) la referencia a Teodoro (Theodotus) de Antioquía al inicio de las deliberaciones en Éfeso (ACO I, 1, p. 118). Sin embargo, la cuestión filológica y la inexistencia de este metropolitano también había sido estudiada en el prácticamente desconocido trabajo de K. Chatzipsalti (K. Χατζηψαλτη), ΟΙ ΕΠΙΣΚΟΠΟΙ ΣΑΛΑΜΙΝΟΣ ΤΟΥ 5^{ου} ΑΙΩΝΟΣ. ΔΥΟ ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΩΝ ΠΡΑΚΤΙΚΩΝ ΤΗΣ 7^{ης} ΣΥΝΕΔΡΙΑΣ ΤΗΣ Γ' ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗΣ ΣΥΝΟΔΟΥ, en ΚΥΠΡΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ 3, 1948, pp. 3-12.

⁵ ACO I, 1, 7, p.118; ACO V, p. 357.

⁶ ACO I, 1, 7, p. 118; ACO V, p. 357: “Huius gratia rogamus et petimus ne permittatur hominibus nihil non audentibus ullam novitatem invehere, olim et ab initio volentibus praeter ecclesiasticos canones et constitutiones expositas a sanctissimis patribus in Nicaea, congregatis imponere magnae et sanctae synodo finitionibus ad nihil utilis”.

entendido erróneamente el mismo, ordenando la excomunión a todo aquel que rechazara el símbolo de Nicea¹. En la misma línea de razonamiento de fidelidad a los *cánones nicenos*, Regino pidió autorización para leer el *libelo* (*has litteras magnificentissimi ducis*), y de este modo dar conocer la “intolerable violencia” y el tumulto producido en Salamina:

ὡς γάρ ἔφημεν, οὐκ ἄν παρωρμήθη σήμερον ὁ
μεγαλοπρεπέστατος στρατηλάτης Διονύσιος,
ἀνήρ τὴν τῶν τακτικῶν φροντίδα μόνην
ἐμπεπιστευμένος, καὶ μὴ προσήκει αὐτῷ,
προσελάβετο, πρὸς τὰ ἐκκλησιαστικὰ
πράγματα μηδένα λόγον ἔχων, εἰ μὴ γε ὑπὸ
τῶν ὀσιωτάτων τῶν ἐκεῖσε συναχθέντων
ἐπισκόπων καὶ τοῦ κλήρου αὐτῶν ἀπατηθεὶς
venόμικεν εἶναι κανονικόν, ὡς καὶ τὰ
προστάγματα αὐτοῦ διαλαλεῖ, τὸ δίχα τῆς
αὐτῶν γνώμης μὴ καθίστασθαι ἐν
Κωνσταντεῖα ττ μητροπόλει τῆς Κυπρου
ἐπίσκοπον².

Nam sicut diximus, non appulisset hodie
magnificentissimus dux Dionysius ecclesiae
adflictae curam habens neque ea quae sibi
non conveniunt, usurpasset neque
ecclesiasticis rebus se immiscuisset, nisi a
sanctissimis, qui illic congregati erant,
episcopis et clero ipsorum deceptus putasset
[eam] canonicum, quod etiam praecepta
eius testantur, quod absque eorum consilio
[adversus] episcopum Constantiae Cypri
metropolis habuit³.

La misiva había sido comisionada a un diácono de la sede antioquena (*diaconus sanctae Antiochenaе ecclesiae missus est*). Regino introdujo la lectura de las *litterae* al sínodo efesino con interesantes acentos sobre la tradición *initio a temporibus apostolorum*, a la cual suscribieron⁴ los otros dos obispos presentes

δι’ οὗ καθικετεύομεν καὶ προσπίπτομεν τοῖς
ὑμετέροις ἀγίοις ἴχνεσι, κανονικῆ ψήφῳ καὶ
νῦν, ὥσπερ καὶ ἐξ ἀρχῆς ἀπὸ τε τῶν
ἀποστολικῶν χρόνων καὶ τῶν θεσμῶν καὶ
κανόνων τῆς ἀγιωτάτης καὶ μεγάλης συνόδου
τῆς κατὰ Νίκαιαν ἄτρωτος καὶ ἀνεπιβούλευτος
καὶ ἐλευθέρῃ πάσης καταδυναστείας

Ideo obsecramus et ad vestra sancta genua
procidimus canonica sententia etiam nunc,
sicut initio a temporibus apostolorum et
constitutionibus et canonibus sanctissimae
et magnae synodi Nicaenae illaesa et
superior insidiis et potentia permansit nostra
Cypriorum synodus (...)².

¹ Ver Hefele-Leclercq II, 1, pp. 332-334.

² ACO I, 1, 7, p. 119.

³ ACO V, pp. 357-358.

⁴ ACO I, 1, 7, p. 119; ACO V, p. 358.

διατετέλεκεν ἡ ἡμετέρα σύνοδος ἢ κατὰ
Κύπρον (...)¹.

El sínodo autorizó la lectura del *praeceptum* de Flavio Dionisio al *consularis* Teodoro, en el cual investido de la autoridad imperial, pedía que se discutiese en las sesiones del convocado concilio de Éfeso la cuestión de la elección ya que *episcopum Constantiensis civitatis e praesenti vita migrasse et praedefinitum sibi diem implevisse*, pero antes de proceder a la elección del nuevo metropolitano, debían esperar la decisión y consenso de los obispos (*pietissimorum episcoporum consensus*) e impedir la designación del nuevo metropolitano. En caso de que éste fuere ordenado antes de la llegada del documento (*quod si hasce litteras praevenerit incerti episcopi ordinatio*), el mismo deberá comparecer en Éfeso. Para que el proceso tuviese celeridad, el documento fue acompañado por miembros del ejército: Maturium y Adelphium (*celerem finem sortiantur, Maturium et Adelphium ab exercitu iussimus ob hoc ad illos legari*). Las *litterae* tenían todo el peso de la autoridad imperial³. El documento fue firmado en Antioquía, con fecha 21 de mayo (*XII. Kalendas Iunii*).

Al documento dirigido a Teodoro, se agregaba otro del mismo Flavio Dionisio dirigido al clero de la metrópoli de Constancia. El sínodo aceptó la lectura del texto y mandó que se conserve en las *acta commentariorum*.

Esta última misiva recuerda la convocación imperial a Éfeso, y la muerte del obispo de Constancia. En el ínterin el clero de Constancia no debía elegir ni consagrar

¹ ACO I, 1, 7, p. 119.

² ACO V, p. 358.

³ ACO V, p. 358: “Flavius Dionysius illustrissimus et magnificentissimus utriusque exercitus magister Theodoro illustrissimo Cypriorum regionis praesidi. Regia auctoritas multas et maxime ecclesiasticas ob causas pietissimos episcopos, ut in Epheso convenient, divinis apertis signatisque litteris praecepit. Quoniam autem cognovimus episcopum Constantiensis civitatis e praesenti vita migrasse et praedefinitum sibi diem implevisse, necessarium hoc mandatum tibi transmittendum esse iudicavimus, ut ne quis absque scitu vel scripto pietissimae synodi audeat in locum defuncti nominare alium. Decet enim expectare formam quam talium pietissimorum episcoporum consensus praescribet. Nam, ut diximus, harum rerum gratia praedicti pietissimi viri convenire iussi sunt. Itaque si contentiosi turbas excitarent, partim tua gravitas, partim obtemperans illi exercitus eas avertere studeat modisque omnibus prohibeat et ne quem, ut dixi, progredi sinat, antequam pietissimi episcopi sua auctoritate approbent. Quod si hasce litteras praevenerit incerti episcopi ordinatio, illum iuxta caeleste responsum regum in Ephesum, ut alios, venire iubeas neque ignores, quod si aliter fieri approbaris, tu quidem auri libras quinque, exercitus vero alias tantas fisco inferre cogemini. Ut autem haec quae iuxta pietissimorum episcoporum petitionem decreta sunt <ut> scribantur, [et] celerem finem sortiantur, Maturium et Adelphium ab exercitu iussimus ob hoc ad illos legari. Datae XII. Kalendas Iunii Antiochiae”.

Tanto la versión latina (ACO I, 5, 2, p. 358) como la griega (ACO I, 1, 7, p. 119) incluyen la elevada multa en oro que debería pagar Teodoro si no ejecutaba el mandato del *magister militum per Orientem Flavius Dionysius*, lo que nos da una idea de la presión ejercida para cumplir con lo estipulado.

un sucesor, cosa que les estaba explícitamente prohibida: *ut caveatis vobis ne quis a quopiam in episcopum eligatur vel ordinetur; nam de hoc plane forma praescribetur; sed expectate sententiam quae illic danda*. En caso de que el mandato llegara luego de la elección, cosa improbable -según Flavio Dionisio-, y que un obispo hubiera sido escogido, éste debería comparecer al concilio de Éfeso¹.

Los padres efesinos alegaron no comprender los móviles, ni el objeto de las misivas de Dionisio, *obscurius in propositis habetur*, y pidieron clarificaciones a los obispos chipriotas presentes². Zenón tomó la palabra, hizo memoria del recientemente extinto obispo de Pafos Saprício, y declaró que era necesario mostrarle a la asamblea sinodal el verdadero origen de las *litterae* (καθ' ὑποβολήν τοῦ Ἀντιοχέως ἐπισκόπου καὶ κλήρου ὁ μεγαλοπρεπέστατος στρατηλάτης τὰ προστάγματα ἐξαπέστειλε ττ τε ἄρχοντι καὶ ττ κλήρω³ - *quod ad suggestionem Antiocheni episcopi et cleri magnificentissimus capitaneus principi et clero scripsit*⁴). Ante lo cual, el sínodo lo interrogó directamente sobre la voluntad del antioqueno (τί βουλομένου τοῦ Ἀντιοχέως; - *quid volente Antiocheno?*). La respuesta fue dada por el obispo Evagrio: acusaba al metropolitano de Antioquía a querer someter la Isla y arrogarse el derecho de ordenar los obispos atentando contra los cánones y la *consuetudo*

κατέχειν τὴν ἡμετέραν νῆσον καὶ ἀρπάζειν εἰς	subicere insulam nostram et ordinandi ius
ἑαυτὸν τὰς χειροτονίας ἐπιχειροῦντος παρά γε	ad se rapere attemptat praeter canones et
τοὺς κανόνας καὶ τὴν ἄνωθεν καὶ ἐξ ἄρχῆς	consuetudinem quae iam olim invaluit ⁶
κρατήσασαν συνήθειαν ⁵	

¹ ACO V, 2, pp. 358-359: “Flavius Dionysius magnificentissimus et gloriosissimus comes et dux utriusque exercitus ac proconsul pientissimis clericis in metropoli Constantia Cypri. Novit et vestra pietas quomodo augusti et callinici orbis domini religiosissimos et sanctissimos episcopos in Epheso convenire iusserunt ob multas alias et maxime ecclesiasticas causas. Itaque quoniam ex ipsis sanctissimis episcopis qui hic convenere, cognovimus quod beatus episcopus vester iuxta divinam voluntatem obdormierit, operae pretium censeo ut significarem vestrae pietati et admonerem ut caveatis vobis ne quis a quopiam in episcopum eligatur vel ordinetur; nam de hoc plane forma praescribetur; sed expectate sententiam quae illic danda. Dignum sane et iustum ut sancti patres ea quae patres iubent, observent. Quodsi quempiam ante litteras nostras contigit in sedem collocari, id quod non opinamur, illum cum pientissimis viris ad Ephesum [cum] iuxta divinum edictum, ut veniat, admoneatis, non ignorantes quod laus sequetur obtemperantes, inobedientes autem etiam praesens convenienter corriget scriptum”.

² ACO V, 2, p. 359.

³ ACO I, 1, 7, p. 121.

⁴ ACO V, 2, p. 359.

⁵ ACO I, 1, 7, p. 121.

⁶ ACO V, 2, p. 359.

La acusación de Evagrio miraba directamente al metropolitano de Antioquía, a lo que el sínodo requirió informaciones sobre la práctica en la historia¹. La respuesta fue dada por Zenón de Kourion y de modo perentorio, en lo que respecta a Constancia y a las otras sedes de Chipre:

ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων οὐδεποτε ἔχουσι
δειῖξαι ὅτι ἐπέστη Ἀντιοχεὺς καὶ
ἐχειροτόνησεν οὔτε ἐπεκοινωνήσέ ποτε τῆ
νήσῳ χειροτονίας χάριν οὔτε ἕτερός τις².

A sanctis apostolis numquam possunt
ostendere quod affuerit Antiochenus et
ordinaverit vel communicaverit umquam
insulae ordinationis gratia neque alius
quisquis³.

El sínodo pidió que se revisaran los “cánones de los santos padres en Nicea” donde, de hecho, se hizo memoria de Antioquía y se conservaba la dignidad, τὰ πρεσβεῖα, de cada iglesia, para ver si en ellos se concedía el derecho de ordenar al antioqueno.

Μέμνηται ἡ ἁγία σύνοδος τοῦ κανόνος τῶν
ἁγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ συναχθέντων
κατ’ ἐκεῖνο καιροῦ φυλάττοντος ἐκάστη
ἐκκλησίᾳ τὰ πρεσβεῖα, ἔνθα μέμνηται καὶ τῆς
Ἀντιοχέων πόλεως. Διδάσκετε τοίνυν εἰ μὴ ἐξ
ἔθους ἀρχαίου τὸ δίκαιον τοῦ χειροτονεῖν
παρ’ ὑμῖν ἔχει ὁ τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας
ἐπίσκοπος⁴.

Memor sit sancta synodus canonis
sanctorum patrum in Nicaea
congregatorum, qui conservat unicuique
ecclesiae priscam dignitatem. Hic etiam
memor fuit Antiochiae. Docete igitur an
non ius ordinandi ex more veteri apud vos
habet Antiochenus⁵.

Zenón continuó su demostración proclamando la independencia del *sínodo provincial chipriota* para escoger y ordenar al metropolitano y a cualquier otro obispo de la misma, como una tradición *vetus mos*, lo contrario sería introducir una novedad en la práctica consagrada por los siglos:

Φθάσαντες κατεθέμεθα ὡς οὐδέποτε ἐπέστη

Prius affirmavimus quod numquam vel

¹ ACO I, 1, 7, p. 121: οὐδέποτε οὖν φαίνεται ὁ τῆς Ἀντιοχέων χειροτονήσας ἐπίσκοπον ἐν τῇ Κωνσταντείᾳ; ACO V, 2, p. 359: “Nunquamne Antiochenus visus est in Constantia ordinare episcopum?”

² ACO I, 1, 7, p. 121.

³ ACO V, 2, p. 359.

⁴ ACO I, 1, 7, p. 121.

⁵ ACO V, 2, p. 359.

οὔτε μὴν ἐχειροτόνησέ ποτε οὔτε ἐν τῇ μητροπόλει οὔτε ἐν ἑτέρᾳ πόλει, ἀλλ' ἡ σύνοδος ἢ τῆς ἡμετέρας ἐπαρχίας συναγομένη κατὰ τοὺς κανόνας καθιστᾷ τούτοις καὶ βεβαιῶσαι ταῦτα, ὥστε τὰ ἀρχαῖα ἔθνη τὰ κρατήσαντα ταῦτα καὶ νῦν κρατεῖν καὶ μηδεμίαν καινοτομίαν ὑπομένειν παρά τινων τῆ ἡμετέραν ἐπαρχίαν¹.

affuerit vel ordinaverit neque in metropoli neque in alia cuitate, sed synodus nostrae provinciae congregata constituebat metropolitanum. Et oramus ut vestra sancta synodus sua sententia nobis consentiat et haec stabiliat, ita ut vetus mos, sicut hactenus robur habuit, ita et nunc habeat et nullam novitatem in nostra provincia fieri sinat².

Según las *acta*, es la voz del sínodo la que recuerda las figuras de Troilo, Sabino, y antes de ellos a Epifanio, los cuales *ab aliqua synodo ordinati fuerint*³. Zenón replicó:

(...) ἐπίσκοποι καὶ οἱ ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, ὄντες πάντες ὀρθόδοξοι, παρὰ τῶν ἐν τῇ Κύπρῳ κατέστησαν καὶ οὐδέποτε χώραν ἔσχεν ὁ τῆς Ἀντιοχείων ἐπίσκοπος ἢ ἑτέρος τις εἰς τὴν ἐπαρχίαν τὴν ἡμετέραν χειροτονίαν ποιήσασθαι⁴.

(episcopi) qui a sanctis apostolis erant, omnes orthodoxi, ab his qui in Cypro, constituti sunt et numquam locum habuit Antiochenus episcopus vel alius aliquis ordinandi in nostra provincia⁵

El chipriota nuevamente retrotrajo el argumento ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων-a *sanctis apostolis* con la particularidad de que los obispos fueron todos ortodoxos, en una alusión poco discreta, nos parece, a que los ἐπίσκοποι de Antioquía no siempre habían sido ortodoxos y de hecho, el *cisma de Antioquía* estaba vivo en la memoria de los presentes.

Los argumentos parecen haber convencido a los presentes, ya que al final de las deliberaciones se emanó el ψῆφος. No obstante, la decisión era compleja dado el contexto polémico del concilio de Éfeso y la ausencia del metropolitano de Antioquía: una declaración *tout court* de usurpación o de innovación por parte del antioqueno era

¹ ACO I, 1, 7, p. 121.

² ACO V, 2, p. 359.

³ ACO V, 2, p. 359: “Sancta synodus dixit: Doceant et hoc pientissimi magistri num Troilus ille sanctae ac beatae memoriae episcopus, qui nunc requievit, vel sanctae memoriae Sabinus, qui illum praecessit, vel qui ante illos venerabilis Epiphanius ab aliqua synodo ordinati fuerint”.

⁴ ACO I, 1, 7, p. 121.

⁵ ACO V, 2, p. 359.

ciertamente una jugada arriesgada, la cual si bien complacería a Cirilo y su grupo, podría acarrear consecuencias para los alejandrinos que favorecían a los chipriotas. La hábil maniobra de los chipriotas fue llevada adelante en una inmejorable situación: se unía, en efecto, el descrédito de los antioquenos como secuaces de Nestorio y difisitas en materia cristológica, con un argumento en la línea de la *innovación* en materia de política eclesiástica¹.

Es, entonces, en la última sesión que se promulgó un *voto-ψηφος*, conocido como *canon VIII*, con miras a asegurar los derechos de los chipriotas². De suerte tal que, el concilio declaró que la cuestión -confrontada con los cánones de Nicea- fue vista como una *innovación* de parte de los antioquenos y según el testimonio de Regino, Zenón y Evagrio y la asamblea declaró bajo condición

εἰ μηδὲ ἔθος παρηκολούθησεν, ὥστε τὸν ἐπίσκοπον τῆς Ἀντιοχείων πόλεως ἐν Κύπρῳ ποιεῖσθαι χειροτονίας, καθὰ καὶ διὰ τῶν λιβέλλων καὶ διὰ τῶν οικείων φωνῶν ἐδίδαξαν οἱ εὐλαβέστατοι ἄνδρες οἱ τὴν πρόσοδον τῆς ἁγίας συνόδου ποιησάμενοι, ἔξουσι τὸ ἀνεπηρέαστον καὶ ἀβίαστον οἱ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν τῶν κατὰ τὴν Κύπρον προεστῶτες, κατὰ τοὺς κανόνας τῶν ἁγίων καὶ ὁσίων πατέρων μένοντες, κατὰ τὴν ἀρχαίαν συνήθειαν δι' ἑαυτῶν τὰς χειροτονίας τῶν εὐλαβεστάτων ἐπισκόπων ποιούμενοι³.

si non est vetus mos quod episcopus Antiochenus ordinat in Cypro, sicut libellis et propriis vocibus docuerunt pientissimi viri sanctarum ecclesiarum in Cypro praesules, qui ad sanctam synodum accesserunt, a nullo impetantur vel vim patiantur, secundum canones sanctorum patrum et veterem consuetudinem per se ipsos ordinationes pientissimorum episcoporum facientes⁴.

¹ G. Downey, *A History of Antioch...*, pp. 463-466.

² La versión griega del *ψηφος* está presente en la *collectio atheniensis*: ACO I, 1, 7, p. 122. Traducción italiana del griego: C. Noce, *I canoni dei Concili della Chiesa antica* (ed. A. Di Bernardino), p. 60. También presente con traducción francesa en P. Joannou, *Fonti. Fasiocolo IX. Discipline Générale Antique (IIe-IXe s.)*, 2, Roma, 1963, pp. 63-65. La versión latina: ACO I, p. 360 (también presente en Mansi IV, 1469-1670, con algunas variantes menores, que no anotamos ya que seguimos la edición de E. Schwartz).

Según la explicación dada por Hefele Leclercq, II, I, p. 340, los *cánones* no siempre se incluyeron en todas las colecciones. Seguramente por falta de interés o de relevancia para otras regiones, por ejemplo, Dionisio el Exíguo no colocó en su colección ni uno solo de los cánones de Éfeso visto que no presentaban un interés general, sino que eran ordenanzas particulares sobre el nestorianismo, o pelagianismo o el caso de la iglesia de Chipre y no tenía la visión de la *ecúmene*.

³ ACO I, 1, 7, p. 122.

⁴ ACO V, 2, p. 360.

Estamos persuadidos de que el “si” condicional de la proposición conciliar no debe ser minusvalorado, puesto que la resolución dependía de la confrontación con Juan de Antioquía¹. En caso de que la práctica sea efectivamente *vetus mos*, entonces que nadie les impida o impela por la fuerza la elección de los obispos. El argumento del ἔθος παρηκολούθησεν - *ius vetus, κατὰ τὴν ἀρχαίαν συνήθειαν* - *consuetudinem veterem* invocado por los chipriotas y recordado en las *acta* encuentra una confirmación en los *cánones nicenos* traídos a la memoria de modo inseparable a la inveterada costumbre.

Al margen de los debates, debemos notar que en el *psephos* de Éfeso se denomina *episcopus* tanto al antioqueno como al chipriota (τὸν ἐπίσκοπον τῆς Ἀντιοχείων πόλεως; *episcopus Antiochenus*) y que con el uso del término ἐπαρχίας-*provincia* se homologa a Chipre a tantas otras provincias del Imperio sin reconocerle especiales derechos de autonomía, ya que a la cabeza de cada provincia había un metropolitano:

σφίξεσθαι ἐκάστη ἐπαρχία καθαρὰ καὶ ἀβίαστα τὰ αὐτὰ προσόντα δίκαια ἐξ ἀρχῆς καὶ ἄνωθεν κατὰ τὸ πάλαι κρατήσαν ἔθος, ἄδειαν ἔχοντος ἐκδοῦναι τοῦ μητροπολίτου τὰ ἴσα τῶν πεπραγμένων πρὸς τὸ τῆς ἐπαρχίας ἐκλαβεῖν τὸ ἀσφαλές².

servari unamquamque provinciam purum et nullam tyrannidem passum ius vetus ac consuetudinem veterem, opus habente unoquoque metropolitano ut ad suam securitatem exemplaria actorum excipiat³.

El “privilegio” chipriota se extendió también a otras diócesis y en todas las provincias para que ningún obispo de otra provincia, que no haya estado bajo su jurisdicción se inmiscuya o apodere por fasto o por deseo mundano:

Τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων διοικήσεων καὶ τῶν ἀπανταχοῦ ἐπαρχιῶν παραφυλαχθήσεται, ὥστε μηδένα τῶν θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων ἐπαρχίαν ἑτέραν οὐκ οὔσαν ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ τὴν αὐτοῦ ἡγουν τῶν πρὸ αὐτοῦ χεῖρα καταλαμβάνειν⁴.

Istud autem etiam in aliis dioecesibus et in omnibus provinciis servetur ut nullus pientissimorum episcoporum aliam provinciam, quae non antea et ab initio fuit sua, sub suam vel saltem eorum qui sibi praesunt, manum trahat¹.

¹ J. M. Sauget, *S. Zénon évêque de Chypre*, en *Revue des études byzantines*, 1967, XXV, p. 149.

² *ACO I*, 1, 7, p. 122.

³ *ACO V*, 2, p. 360.

⁴ *ACO I*, 1, 7, p. 122.

De hecho, como ya vimos, en el *sexto canon* de Nicea se confirmaron los derechos de las Iglesias de Antioquía y de otras eparquías-provincias. Pero, por otro lado, el *canon cuarto* determinaba que cada obispo debía ser ordenado por los obispos de su provincia, o al menos tres, y Chipre era considerada una provincia, y es en ese orden de argumentos y privilegios que también los chipriotas insisten. El *sínodo provincial* chipriota era, según la *vetus mos*, el instrumento por el cual habían “desde los tiempos apostólicos” elegido y consagrado sus propios obispos y metropolitano y eran confirmados por “los santos cánones de Nicea”, es decir por una lectura conjunta de los *cánones* cuarto y sexto. Los padres conciliares vislumbraron una determinada interpretación de Nicea en cuanto a las jurisdicciones eclesiásticas².

El argumento del partido chipriota no iba en la línea de la *apostolicidad* de la sede de Salamina-Constancia, sino que una y otra vez invocaron una práctica (ἔθος παρηκολούθησεν-*vetus mos*) que databa de tiempos apostólicos, pero sin invocar el denominado *argumento apostólico*³.

Es muy elocuente la intervención de Juvenal de Jerusalén reivindicando los derechos apostólicos de su sede, por medio de documentos falsos, ya que los chipriotas partidarios del grupo alejandrino, invocarán precisamente ese argumento una cincuentena de años después al recrudecerse la polémica con Antioquía.

En el mismo concilio de Éfeso, Juvenal de Jerusalén buscó de un modo desleal con la ayuda de documentos falsos a sustraerse de la jurisdicción del patriarca de Antioquía y asegurar su sede como la principal del territorio palestino (sobre la Fenicia y la Arabia), pero Cirilo de Alejandría aunque estrechamente unido a Juvenal en la lucha contra Nestorio, se opuso enérgicamente a esas intrigas y más tarde realizó un informe al papa sobre este asunto⁴. Este hecho es de suma importancia: puesto que el de

¹ ACO V, 2, p. 360.

² J. Hackett, *A History*, p. 31; G. Hill, *The History*, p. 275.

³ En Éfeso, el argumento de la apostolicidad de las sedes tampoco es utilizado por Cirilo, quizá -según argumenta Ph. Blaudeau, *Le Siècle de Rome*, p. 202- para que las sedes de fundación paulina o joánica no vieran en esto un motivo de predominio.

⁴ La falta de apoyo de Cirilo a su aliado en Éfeso, quizá se deba también al pacto de unión con Juan de Antioquía en el 433. Ver Hefele-Leclercq II, I, p. 342; E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, en *DOP* 5, 1950, pp. 214-217.

Por otro lado, la adhesión política que Juvenal mostró a la sede alejandrina no significó, sin embargo, una identificación completa con las posiciones de la teología ciriliana de tendencia monofisista (L. Perrone,

los chipriotas no sería el único intento, cristalizado en Éfeso, de disminuir la fuerza de Antioquía, sino que también Jerusalén y Alejandría lo buscaban¹.

Desde lo civil-administrativo no había dudas de la dependencia de los chipriotas de Antioquía². Esta sede, por otro lado, hacía valer el derecho que el *canon* 6 de Nicea le otorgaba en cuanto a su jurisdicción eclesiástica.

Hay otro indicio que debemos recordar, un decenio después de concluido el concilio de Éfeso: el metropolitano Juan de Antioquía, en una *epístola a Proclo de Constantinopla*³, omitió a Chipre entre las provincias dependientes de la Diócesis de Oriente que estaban bajo su jurisdicción⁴. Es claro que si Juan no incluyó a Chipre en esta *epístola* a Proclo (443-446) entre las provincias sometidas a su jurisdicción es que no tendría demasiadas posibilidades o argumentos para reivindicar la injerencia de su sede sobre la Isla⁵.

Un horizonte delicado

Si bien el 31 de julio del 431 se le reconoce a la iglesia de Chipre, durante la séptima sesión del concilio, la autonomía para poder escoger y ordenar sus propios pastores, es llamativo que ni en el texto del canon relativo como tampoco en las *minutas* del debate se haga mención al apóstol fundador de los chipriotas: Bernabé.

La Chiesa di Palestina..., pp. 80-82). Si bien fue numerosa la participación de obispos palestinos en el concilio del 449, lo fue más por motivos políticos que teológicos.

¹ G. Downey, *A History of Antioch...*, p. 465.

² Antioquía era la metrópoli de todo el Oriente, sus sufragáneas eran 15 *provinciae*: *Palaestina; Phoenice; Syria Prima; Cypro; Cilicia; Palaestina Secunda; Palaestina Salutaris; Phoenice Libani; Euftratis; Syria Salutaris; Osrhaena; Mesopotamia; Cilicia Secunda; Isauria; Arabia*.

³ Juan de Antioquía, *Epístola* 197 (CPG 6317, ACO I, 4, p. 208-210).

⁴ Las provincias mencionadas en la *epístola* (PG 84, 811-812) son: 1. Paralia (Phoenicia Maritima); 2. Phoenicia Secunda; 3. Cilicia Prima; 4. Cilicia Secunda; 5. Arabia; 6. Mesopotamia; 7. Osrhoena; 8. Euphratesia; 9. Syria Secunda; 10. Isaura; 11. Syria Prima.

⁵ J. Hackett (*A History*, pp. 21-22), ya había notado la divergencia entre algunos investigadores que señalaban a Chipre como *Paralia*, como así aparece en la nota 52 de la versión de la epístola: *ex Paralia Maritima, sive Cypro*. (Ch. Wolff había interpretado *Paralia* con Chipre por estar conectada con una celebración ateniense de donde se llamaría a todos los habitantes de Chipre: *Paralos Salamina erat famosissima triremis species, ideoque ab illa omnis insula accepit nomen Paralia*. Pero no es más que una confusión entre la Salamina del Ática con la chipriota. Lamentablemente no hemos podido encontrar el texto de Wolff). Por ejemplo, ya Le Quien, *OC* II, col. 681-682, anotaba que *Paralia* correspondía con *Phoenicia Maritima*.

El argumento fue la *consuetudo*: “nadie ha venido ni en la metrópolis ni en otras ciudades, es el concilio de nuestra provincia que establecía un metropolitano”. El argumento no tiene relación con la *gesta de Bernabé* y la cuestión de la *apostolicidad* de la Isla, sino que es una costumbre la que ha establecido y consolidado la práctica. Esta constatación nos parece de primera importancia, ya que, en el segundo cuarto del siglo V, la figura del apóstol Bernabé no es invocada como *auctoritas* de la práctica eclesiástica.

La decisión de la asamblea, en definitiva, no avalaba las afirmaciones de los obispos chipriotas de modo inequívoco, sino *sub conditione*. La declaración estaba sometida a una confrontación con el partido antioqueno, pero el metropolitano de Antioquía Juan no apeló la decisión, y como vimos tampoco estaba en condiciones de presentar muchas exigencias delante de un concilio politizado a favor del eje Constantinopla-Alejandría.

El argumento de los chipriotas fue claro: las pretensiones de Antioquía iban *contra apostolicos canones et definitiones sanctissimae Nicaenae synodi*. En concreto se referían al *canon 4* de Nicea (cada obispo debe ser instituido por los obispos de la provincia), pero el *canon 6* restituía los derechos a las antiguas sedes metropolitanas, de modo que el punto a definir era la *consuetudo* anterior a este dictamen conciliar¹.

El concilio de Éfeso declaró que “las iglesias de Chipre conservarán su independencia y derechos de consagrar sus obispos y de elegirlos”, el concilio renovó todas las libertades de las provincias eclesiásticas y prohibió las intromisiones en provincias extranjeras.

La interpretación de los *cánones* y de los argumentos presentados seguramente habrá dividido la asamblea, ya que la concesión hecha a los chipriotas estaba subordinada a la veracidad de los hechos: si la antigua costumbre era contraria, la concesión perdía todo valor. Si el metropolitano de Antioquía, ausente en la deliberación,

¹ Para el recurso a los *cánones nicenos* ver: H. Chadwick, *Faith and Order at the Council of Nicaea: A Note on the Background of the Sixth Canon*, en *The Harvard Theological Review* 53 n. 3, 1960, pp. 171-195.

podía mostrar su jurisdicción sobre Chipre, los derechos concedidos a los chipriotas caerían y el antioqueno recuperaría los derechos reclamados¹.

Capítulo 9: Obispos chipriotas en los concilios del 449 y del 451

Olimpio de Constancia en el concilio efesino del 449

La controversia cristológica que había enfrentado Juan de Antioquía y Cirilo de Alejandría tuvo un momento de relativo sosiego en el 433 cuando se celebró el *pacto de unión* entre los dos metropolitans. Juan había elaborado una cristología claramente *diofisita* que fue aceptada por Cirilo².

En Constantinopla el archimandrita Eutiques, extremo ciriliano e influyente en la corte, fue acusado de herejía y condenado por el sínodo reunido por el metropolitano Flaviano (12 al 22 de octubre del 448) por rechazar la fórmula diofisita. Eutiques apeló a Roma, Alejandría, Tesalónica y Ravena³.

El papa León aprobó la condenación y dirigió al metropolitano de Constantinopla su *Tomus ad Flavianum* netamente diofisita⁴. Pero Dióscuro de Alejandría apoyó a Eutiques. El emperador Teodosio II el 30 de marzo del 449 convocó un concilio que se reunió en Éfeso en agosto del 449 bajo la presidencia de Dióscuro, donde se rehabilitó a Eutiques y se depuso a Flaviano y a Eusebio de Dorilea, entre otros obispos orientales⁵. En dicha asamblea, el metropolitano Olimpio de Salamina estaba presente⁶.

¹ Hefele-Leclercq II, I, p. 336 (también puede verse el apéndice sobre los *Apostolicos canones* en la misma obra: II, I, pp. 1203-1221).

² Para la teología antioquena-alejandrina ver: E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani*, pp. 198-205. Sobre la *fórmula de unión* ver: M. Simonetti, *Il Cristo*, vol. 2, pp. 384-387. Una presentación general de los hechos: J. Liébaert, *Éphèse*, en DHGE 15, (1963) coll. 574-579.

³ Sobre los prolegómenos de la controversia de Eutiques y el sínodo de Constantinopla del 448, ver: Hefele-Leclercq, II, 1, pp. 512-538; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1. 2, pp. 929-932.

⁴ P.-Th. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, Paris, 1962, pp. 98-105; para el pensamiento de León Magno antes de Calcedonia y del *Tomus* en particular ver: A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1. 2, pp. 933-954. Más brevemente, ver también M. Simonetti, *Il Cristo*, vol. 2, pp. 418-441.

⁵ Sobre la convocación del concilio ver Hefele-Leclercq, II, 1, pp. 555-566. Una distinción de las diversas fuentes ya la había esbozado J. Liébaert, *Éphèse*, en DHGE 15, (1963) coll. 577-578.

⁶ ACO II, I, 1, p. 79 (Mansi VI, 609).

E. Schwartz editó el conjunto de *acta* de las diversas asambleas desde el 448 al 451, que contienen además las listas de presencias, de firmas y los documentos que cada participante presentaba, pero son documentos que están incompletos¹. En efecto, en Calcedonia, Dióscuro fue acusado de impedir el trabajo de los secretarios y por tanto de haber corregido las deliberaciones a su conveniencia².

La asamblea contaba con unos 130 obispos, reunidos en la Iglesia de Santa María, como en el concilio del 431. Tanto Flaviano como Teodoreto de Ciro son excluidos de los debates. En la primer *assise* (8 de agosto) Dióscuro asistido por Juvenal de Jerusalén, impidió la lectura del *Tomus* del papa León³. La mayoría de los obispos presentes suscribió la rehabilitación de Eutiques, la deposición de Flaviano fue más difícil.

Los legados papales no comprendían el griego y se hacían entender por intérpretes, los obispos que el año anterior habían condenado a Eutiques no podían emitir voto en las deliberaciones, la conducción de Dióscuro, acompañado de unos 20 obispos del Egipto, más Juvenal, con unos 15 obispos, Flaviano estaba en calidad de acusado y el rol de los enviados imperiales con las fuerzas del orden hacían que de antemano se conociera el resultado de las deliberaciones.

Es interesante notar que la asamblea fue presidida por Dióscuro, y junto a él se encontraba Julio, “ocupando el lugar del santísimo y venerable obispo de Roma León”, luego Juvenal de Jerusalén, Domnus de Antioquía, Flaviano de Constantinopla y todos los demás obispos.

La presencia de Juvenal junto a Dióscuro es reveladora: su posición de precedencia inmediatamente después del legado romano y antes del metropolitano de

¹ Las *acta* de Éfeso II, discutidas en Calcedonia, ocupan lo esencial del primer volumen consagrado al concilio del 451: ACO II, I, 1. Ver el estudio y traducción de Fergus Millar sobre las *actas siríacas* del segundo efesino: R. Price, M. Whitby, *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, 2011, pp. 45-69.

² S. Destephen pensaba que luego de la condenación del concilio del 449 por el papa León en julio del 451, la negación de leer los procesos verbales al iniciar las deliberaciones de Calcedonia fue una especie de *damnatio memoriae* y ya en el concilio del 553 las *acta* de Éfeso II son desconocidas, cuando podrían haberse utilizado contra Ibas de Edesa y Teodoreto. Una versión siríaca conservada, emanada de un archimandrita partidario de Dióscuro, no tiene mayores diferencias con lo transmitido por los difisitas en el 451. Ver más detalles : S. Destephen, *Prosopographie chrétienne du Bas-empire* 3, pp. 30-31.

³ Nuevamente se retorna al argumento de “nada agregar a la fe de Nicea”, ahora también invocando el testimonio de Éfeso del 431 (ACO II, I, 1, pp. 191).

Ver W.H.C. Frend, *The Rise of Monophysite Movement*, pp. 39 ss.

Antioquía, a quien junto con Dióscuro buscará de destituir¹. Juvenal, que ya había intentado en Éfeso del 431 sustraerse de la órbita antioquena, obtuvo de Teodosio II la jurisdicción sobre las provincias de Palestina, Fenicia y Arabia².

La discusión teológica fue inexistente y manipulada por Dióscuro³. El desarrollo de los acontecimientos tomó caracteres teatrales: Flaviano corrió a refugiarse en el altar de la iglesia, los soldados irrumpieron con las espadas desenvainadas, los monjes, la multitud y el depuesto metropolitano de Constantinopla invocaba el auxilio de la “sede del príncipe de los Apóstoles”. Posteriormente en Calcedonia se dirá que Dióscuro había asesinado a Flaviano⁴.

La deliberación del II efesino del día 8 de agosto nos fue transmitida en las *acta* de Calcedonia, donde se leyeron al iniciar las deliberaciones⁵. La lectura de la asamblea de Dióscuro fue interrumpida por gritos, comentarios, protestas de los participantes⁶, de lo que más que un concilio fuera un *latrocinium*⁷.

El 22 de agosto los trabajos se reanudaron, ya sin la presencia de los legados romanos que habían escapado. Les tocó el turno a Ibas de Edessa y su sobrino Daniel de Harran, Ireneo de Ciro y Teodoreto de Ciro que fueron depuestos del episcopado. Domnus de Antioquía, aunque había firmado todo lo que Dióscuro le había presentado,

¹ CPG III, 6710-6712. Como notó Lorenzo Perrone (*La Chiesa di Palestina...*, p. 46) es interesante observar el reconocimiento dado a Juvenal en Éfeso. Entre los obispos de la Palestina y de la diócesis de Oriente, convocados por Teodosio II, él es el único a ser nombrado explícitamente. Para una síntesis: P.-Th. Camelot, *Juvénal*, en *Catholicisme* 6, (1967), coll. 1343-1344. Para las controversias cristológicas entre Éfeso y Calcedonia y los círculos monásticos palestinos donde Juvenal tuvo un rol para nada desdeñable, reenviamos a L. Perrone, *La Chiesa di Palestina, passim*.

² E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, en *DOP* 5, 1950, pp. 232, 238. Hefele-Leclercq, II, 2, pp. 738-739. Ver el clásico estudio de S. Vaihlé, *La formation du patriarcat de Jérusalem*, en *Échos d'Orient* 13, 1910, pp. 325-336, y más recientemente y de modo sintético el apartado de B. Flusin, *Juvénal et la naissance du patriarcat de Jérusalem*, en *Histoire du Christianisme* 3, pp. 534 ss.

³ ACO II, I, 1, pp. 140; 182-183.

⁴ ACO II, I, 1, pp. 69-70; 75, 11; 143, 195. También evocado por Basilio de Seleucia: ACO II, I, 1, pp. 179. Sobre la “responsabilidad de Dióscuro” en la muerte de Flaviano ver H. Chadwick, *The Exile and Death of Flavian of Constantinople: A Prologue to the Council of Chalcedon*, en *Journal of Theological Studies* 6, 1955, pp. 17-34. Las reinterpretaciones de los historiadores modernos fueron brevemente enunciadas por: P.-Th. Camelot, *Éphèse et Chalcedoine*, Paris, 1962, pp. 109-110. Una reevaluación de la ‘figura negra’ de Dióscuro es presentada por Ph. Blaudeau, *Un archevêque d’Alexandrie assassin? Retour sur une incrimination lancée à l’encontre de Dioscore Ier*, en *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi* (ed. P. Buzi, A. Camplani) *Studia Ephemeridis Augustinianum* 125, 2011, pp. 87-100. Ver del mismo autor, el apartado sobre la ‘condenación de Dioscore’: *Alexandrie et Constantinople*, pp. 126-130. También E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, Varsovia, 2015, p. 154.

⁵ ACO III, I, 1, pp. 68-95.

⁶ ACO II, I, 1, pp. 73; 180-181.

⁷ Según la expresión del papa León: *Epístola* 95 a Pulqueria (PL 54, 943); ACO II, IV, p. 51.

fue igualmente depuesto, y se retiró a su monasterio de Antioquía. De nuevo, la sede antioquena sufría otro revés frente a Alejandría¹.

Ahora bien, ¿qué sabemos del metropolitano de Chipre que participó del *latrocinium*? Nada, es otro ilustre desconocido, que por alguna razón ya no participará personalmente en Calcedonia, sino que enviará un legado². Nos basta notar que Olimpio firmó la deposición del metropolitano de Constantinopla y, junto a unos 114 obispos - sobre 130- votó según las exigencias de Dióscuro, es decir, rehabilitar a Eutiques y deponer a Flaviano³. Ciertamente es que la situación, que someramente describimos, no le dejaría a Olimpio muchas opciones, como a tantos otros obispos, pero no obstante, su firma está entre los que apoyan a Dióscuro y Eutiques.

Obispos chipriotas en el concilio de Calcedonia

El emperador Marciano (450-457) convocó un concilio ecuménico para resolver los contrastes doctrinales en materia cristológica que enfrentaban a las iglesias. Celebrado en Calcedonia, en la basílica de santa Eufemia, sede vecina a Constantinopla⁴. La invitación fue cursada a todos los obispos, en el que participaron 350 obispos (la tradición habla de 500 a 600 padres), de todos modos es la *assise* más numerosa de la iglesia antigua. El objetivo de la asamblea era anular las decisiones del concilio efesino del 449, absolver a los obispos condenados y castigar a los acusadores. La documentación para reconstruir Calcedonia es inmensa, disponemos de las *actas*⁵.

¹ G. Downey, *A History of Antioch...*, pp. 466-471.

² Fedalto, *HEO*, II, p. 875: (-449 aug. 8) (451 oct.-); *ACO* II, I, 2, p. 131. J. Hackett, *A History*, p. 305; E. Honigsmann, *The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea...*, en *Byzantion* 16, pp. 20-80, p. 35.

³ *ACO* II, 3, 1, p. 242 (gesta actionis primae). También en Mansi VI, 609.

⁴ Evagrio, *HE* 2, 3, p. 40. Primeramente, había sido convocado en Nicea, pero trasladado a Calcedonia por pedido del emperador. Fue inaugurado de modo informal el 1 de septiembre en Nicea.

⁵ La convocación y bibliografía general sobre el concilio: A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1. 2, pp. 953-954. El mismo investigador presentó las fuentes, para la historia de las formas de fuentes cristológicas calcedonenses y postcalcedonenses hasta Juan Damasceno con bibliografía crítica en: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, pp. 49ss. Más brevemente ver la presentación de las *actas* y las *sesiones* realizada por S. Destephen, *Prosopographie chrétienne du Bas-empire* 3, pp. 31-35. Para una consideración sobre las *fuentes* "confessionnelles diversifiées" sobre el concilio de Calcedonia ver: Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople (451-491)*, pp. 115-121.

La primera sesión fue el 8 de octubre del 451. La asamblea se dividió en dos partidos: el filo-alejandrino formado por el metropolitano Dióscuro, Juvenal de Jerusalén, los representantes de la iglesia de Tesalónica, Pedro de Corinto, obispos egipcios, de la Iliria y Palestina; el otro partido era anti-alejandrino, y estaba constituido por los legados romanos presididos por Pascasio de Lilibeo, Anatolio, Máximo de Antioquía, Talasio de Cesarea, Esteban de Éfeso y representantes de las iglesias del Ponto, Asia y Tracia¹. El papa León, que había enviado y obtenido la adhesión constantinopolitana del *Tomus ad Flavianum*, envió una misión con legados.

La 1ª y 3ª sesión fueron consagradas a discutir el proceso del metropolitano alejandrino Dióscuro, que fue condenado y depuesto, mientras que Flaviano de Constantinopla, recibió una rehabilitación póstuma, y Eusebio de Dorilea fue rehabilitado².

La cuestión dogmática fue definida en la sesión del 22 de octubre del 451 cuando se aceptaron las afirmaciones teológicas del *Tomus ad Flavianum* (del 13 de junio del 449). Días después, el 25 de octubre en presencia del emperador Marciano, se aprobó la definición de las *dos naturalezas* de Cristo, divina y humana, que sin confusión forman la *única persona y única hipóstasis del Verbo*³.

La lista de subscripciones cuenta más de 454 nombres, pero numerosos metropolitanos suscribieron por sus sufragáneos ausentes, como ya se había hecho en el concilio de los occidentales en Sárdica⁴.

En las *actas conciliares*, consta la presencia de una delegación chipriota: Epifanio de Soli, Epafrodito de Tamasos, Soter de Teodosiana. Epifanio representaba al arzobispo Olimpios, Epafrodito firmó en lugar de Dídimo de Lapithos, Soter

¹ C. Noce, *I canoni dei Concili della Chiesa antica* (ed. A. Di Berardino), p. 63. Sobre la delegación de Dióscuro: E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, pp. 273-274.

² Al final de la primera sesión del concilio de Calcedonia, los antioquenos entonan el *trisagio* (ACO II, 1, p. 195; ACOE, p. 841).

³ El *Tomus Leonis* tuvo una importancia decisiva en la historia de la dogmática cristológica. Para los aspectos dogmáticos ver A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1. 2, pp. 963-968; A. de Halleux, *Le Concile de Chalcédoine*, en *Revue des Sciences Religieuses* 67, (2), 1993, pp. 3-18; E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani*, pp. 205-206. Sobre el rol jugado por el papa León, como sucesor de Pedro, ver el estudio de Stephen Horn, *La 'sedes apostolica': Point de vue théologique de l'orient au commencement du sixième siècle*, en *Istina* 20, 1975, pp. 435-456, especialmente pp. 440-444 (aunque el texto tenga ya cuatro décadas, presenta sintéticamente el significado del rol de papa León como sucesor de Pedro, como obispo de Roma e intérprete del apóstol y testigo de la fe confirmado por el Señor).

⁴ S. Destephen, *Prosopographie chrétienne du Bas-empire* 3, p. 31.

representaba a Heliodoro de Amathus. También hay noticia de la presencia de Prosechios de Arsinoe y de un diácono Dionisio enviado por Fotino de Chytri como su representante¹.

Los manuscritos griegos de las *Actas* del concilio nos transmiten bajo el nombre de *actio septima*, una serie de 27 cánones². Los mismos son de argumento variado: disciplinar y dogmático. Por ejemplo: sobre la vida monástica³, sobre la vida de los clérigos⁴, y sobre temas jurisdiccionales⁵. Nos interesamos particularmente a los cánones que atañen nuestro tema de la geoclesiología.

¹ Es gracias al concilio de Calcedonia, que tenemos noticia de estos obispos chipriotas de los cuales nada más sabemos. Ver *ACO* II, I, 2, p. 131. Compilamos y completamos por practicidad las referencias dadas en Mansi VI, 578; VII, 137-138; 159-160.

Olympius de Constancia: ver Fedalto, *HEO*, II, p. 875: (-449 aug. 8) (451 oct.-); *ACO* II, I, 2, p. 131; J. Hackett, *A History*, p. 305; E. Honigmann, *The Original Lists*, en *Byzantion* 16, 1942-1943, pp. 20-80, p. 35.

Heliodorus de Amathusia: ver Fedalto, *HEO*, II, p. 878: (-451 oct.) *ACO* II, I, 2, p. 77; J. Hackett, *A History*, p. 317.

Prosechius de Arsinoe: ver Fedalto, *HEO*, II, p. 878: (-451 oct.) *ACO*, II, I, 2, p. 77.

Hermolaus de Carpasia: ver Le Quien OC, II, 1068; Fedalto, *HEO*, II, p. 879: “ep. Carteriae Aristocleae” (?) (-451 oct.) *ACO* II, I, 2, p. 153; J. Hackett, *A History*, p. 320. De Hermolao no sabemos absolutamente nada. Ya Mansi (VII, 166) anotaba el problema de la confusión del topónimo en nota al pie; Labbé y Le Quien situaban *Carteriae* en Carpasia. En el apartado hagiográfico, también nos referimos en nota al pie brevemente a la figura de “san Hermolao”.

Photinus de Chytrus (Kytrea): ver Fedalto, *HEO*, II, p. 880: (-451 oct.) *ACO* II, I, 2, p. 77; Le Quien OC, II, 1067-1070; E. Honigmann, *The Original Lists*, en *Byzantion* 16, 1942-1943, pp. 20-80, pp. 38, 70; J. Hackett, *A History*, pp. 321. En la versión latina de las *actas* (Mansi VI, 578) se dice que fue representado por su diácono Dionisio, mientras que en la versión griega su nombre aparece entre los signatarios.

Didymus de Lapithos: ver Fedalto, *HEO*, II, p. 882: (-451 oct.) *ACO* II, I, 2, p. 77. E. Honigmann, *The Original Lists*, en *Byzantion* 16, 1942-1943, pp. 20-80, p. 38; J. Hackett, *A History*, p. 319.

Epiphanius de Soloi: ver Fedalto, *HEO*, II, p. 887: (-451 oct.) *ACO* II, I, 2, p. 131; E. Honigmann, *The Original Lists*, en *Byzantion* 16, 1942-1943, pp. 20-80, p. 70; J. Hackett, *A History*, p. 324.

Epaphroditus de Tamasos: ver Fedalto, *HEO*, II, p. 888: (-451 oct.) *ACO*, II, I, 1, p. 64; E. Honigmann, *The Original Lists*, en *Byzantion* 16, 1942-1943, pp. 20-80, p. 70; J. Hackett, *A History*, p. 314.

Soteris de Theodosiana: ver Fedalto, *HEO*, II, p. 888 (-451 oct.) *ACO*, II, I, 1, p. 64; J. Hackett, *A History*, pp. 326-327.

² Cfr. *ACO* II, I, 2, pp. 158-163. Ver también: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo; P. Joannou, *et alii*, Herder, 1967, pp. 57-58. B. Daley, *Position and Patronage in the Early Church: the original meaning of ‘Primacy of Honour’*, en *Journal of Theological Studies*, N.S. 44, 1993, pp. 529-553, aquí pp. 439-541.

³ Can 3: prohíbe a los monjes asumir cargos mundanos; can 4: prohíbe la construcción de un monasterio sin la autorización del obispo; can 16 prohíbe las nupcias entre las vírgenes consagradas y monjes; can 18 prohíbe las sociedades secretas entre clérigos y monjes; can 23 prohíbe a clérigos y monjes establecerse en Constantinopla sin explícita autorización de sus obispos; can 24 prohíbe la transformación de un monasterio en una casa mundana.

⁴ Can 2: prohíbe la simonía; can 3 y 7 prohíben a los clérigos ocupar cargos mundanos, salvo en caso de una actividad apostólica; can 7: prohíbe el servicio militar.

⁵ La obligación de celebrar dos sínodos provinciales por año (canon 9), se definen los derechos-deberes de los obispos sobre el clero y los mojes (can 4, 8 y 9), se insiste en las normas a las cuales los obispos deben atenerse para la ordenación (can 6); las parroquias rurales deben estar unidas al obispo del cual dependen (can 21), se prohíbe la erección de dos sedes metropolitanas en la misma provincia (can 12), limitando a tres meses el periodo de una sede vacante (el término vacante, *χηρεύουσα*, literalmente significa “la que es viuda” en una alusión a la dimensión sponsal de la iglesia con su obispo).

Los *cánones* 9, 17, 28 se refieren a los privilegios de la sede de Constantinopla, cuyo metropolitano tenía la facultad de intervenir en los conflictos entre un obispo o un clérigo, o entre las iglesias rurales y el propio metropolitano de los exarcados del Asia, del Ponto y de Tracia¹.

El *canon* 9 regula los procesos de los clérigos: que no recurran a los tribunales civiles, sino que sean juzgados por el propio obispo. Si la cuestión es, sin embargo, con el propio obispo o con otro obispo “que sea juzgado por el sínodo de la provincia (παρὰ ττ συνόδῳ τῆς ἐπαρχίας δικαζέσθω). Si un obispo o un clérigo tuvieran una cuestión con el metropolitano de la misma provincia (Εἰ δὲ πρὸς τὸν τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας μητροπολίτην ἐπίσκοπος), éstos se dirijan al exarca de la diócesis o a la sede de la ciudad imperial, Constantinopla (τὸν ἑξάρχον τῆς διοικήσεως ἢ τὸν τῆς βασιλευούσης Κωνσταντινουπόλεως θρόνον), y sean allí juzgados”.

El *canon* 25 legisla ante la ausencia del obispo, que debe ordenado en un lapso inferior a los tres meses:

Ya que algunos metropolitanos (τινες τῶν μητροπολιτῶν), como hemos sabido, descuidan el rebaño confiado y retrasan las ordenaciones de obispos (ἀναβάλλονται τὰς χειροτονίας τῶν ἐπισκόπων), ha parecido oportuno al santo sínodo que las ordenaciones de los obispos se realicen dentro (del plazo) de tres meses (τριῶν μηνῶν γίνεσθαι τὰς χειροτονίας τῶν ἐπισκόπων), a menos que una necesidad imprescindible no predisponga a retrasar ulteriormente; pero si el metropolitano no hiciera así, sea sometido a las sanciones eclesiásticas (εἰ δὲ μὴ τοῦτο ποιήσῃ, ὑποκεῖσθαι αὐτὸν ἐκκλησιαστικοῖς ἐπιτιμίαις).

Este *canon*, creemos, que marca un precedente importante a los chipriotas para actuar en la elección de su metropolitano, aunque el canon no sea invocado, al ser suscrito por obispos de la isla en Calcedonia, pudo haber reforzado una práctica ya adquirida.

Los cánones 29 y 30 son atribuidos al concilio de Calcedonia en las antiguas colecciones griegas, pero son extraídos de las *actas* de la XIX sesión (canon 29: ACO II I, p. 467, 18-21; p. 467, 31; p. 468, 6) y de la IV sesión (canon 30: ACO II I, p. 310, 1-18).

¹ Con respecto al problema que presentaba el *canon* 3 sobre la sede de Constantinopla y sus privilegios, Ph. Blandeau (*Alexandrie et Constantinople (451-491)*, p. 134) arguye que “il ne s’agit pas d’une simple transposition d’un centralisme politique, profane en matière religieuse. La promotion constantinopolitaine, que les auteurs du canon de 381 ont cherché à certifier, résulte davantage de l’avènement d’un Empire chrétien, à l’intérieur duquel la position de la Nouvelle Rome, garante de la communion des Églises en Orient, s’est notamment affirmée par le biais de la législation impériale”.

El *canon* 28 es en realidad un *voto* formulado por el concilio en su XVI sesión y mira los privilegios de la iglesia de Constantinopla, que había recibido en Constantinopla I un primado de honor después de de Roma y ahora su jurisdicción es precisada¹:

Siguiendo en todo y por todo las disposiciones de los santos padres y teniendo conocimiento del canon recién leído, de los 150 reverendísimos obispos, reunidos en época del gran Teodosio, de venerada memoria, en la ciudad imperial de Constantinopla, nueva Roma (ἐν τῇ βασιλίδι Κωνσταντινουπόλει νέα Ῥώμη), también nosotros establecemos y votamos las mismas cosas respecto a los privilegios de la misma santísima iglesia de Constantinopla, nueva Roma (περὶ τῶν πρεσβείων τῆς ἁγιωτάτης ἐκκλησίας τῆς αὐτῆς Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης). Los padres, de hecho, han justamente concedido los privilegios a la sede de la antigua Roma (τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης) por el hecho de que aquella ciudad era sede del imperio; y movidos por el mismo propósito, los 150 reverendísimos obispos han dispensado los mismos privilegios a la santísima sede de la nueva Roma (τὰ ἴσα πρεσβεῖα ἀπένευμαν τῷ τῆς νέας Ῥώμης ἁγιωτάτῳ θρόνῳ), juzgando con razón que la ciudad honrada por la sede del imperio y del senado y que gozaba de los mismos privilegios civiles de la más antigua sede del imperio, Roma (εὐλόγως κρίναντες, τὴν βασιλεία καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβείων τῇ πρεσβυτέρῳ βασιλίδι Ῥώμῃ), debiera lucir la misma importancia de la primera también en los asuntos eclesiásticos (καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς ὡς ἐκείνην μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν), siendo segunda después de Roma; en consecuencia, solo los metropolitanos (μητροπολίτας) de las diócesis del Ponto, de Asia y de Tracia y los obispos (ἐπισκόπους) de las regiones de tales diócesis situadas en territorio bárbaro serán ordenados (χειροτονεῖσθαι) por la santísima sede de la santísima iglesia de Constantinopla, arriba mencionada. Resulta claro, de hecho, que cada metropolitano de las diócesis arriba mencionadas ordenará (ἐκάστου μητροπολίτου τῶν προειρημένων διοικήσεων χειροτονοῦντος), junto a los obispos de la provincia (μετὰ τῶν τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπων), los nuevos obispos de la misma provincia (τοὺς τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπους), como está establecido en los divinos cánones (καθὼς τοῖς θείοις κανόσι διηγόρευται); pero los metropolitanos (χειροτονεῖσθαι δέ) de antedichas diócesis serán ordenados, como se ha establecido, por el arzobispo de Constantinopla, después que sea realizada la elección concorde (τοὺς μητροπολίτας τῶν προειρημένων διοικήσεων παρὰ τοῦ

¹ A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, pp. 170-175; Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople (451-491)*, pp. 135-136.

Κωνσταντινουπόλεως ἀρχιεπισκόπου), según la *praxis* (κατὰ τὸ ἔθος), y le haya sido referido el resultado (γινομένων καὶ ἐπ' αὐτὸν ἀναφερομένων).

Según parece, el canon habría sido promulgado el 31 de octubre del 451 cuando los legados romanos estaban ausentes, ante las objeciones que éstos presentaron invocando el *canon* 6 de Nicea que establecía la primacía de Alejandría en Oriente, se discutió nuevamente, quizá el día siguiente y fue confirmado, no obstante las reservas de los romanos¹.

De hecho, el *canon* calcedonense contradecía lo antedicho en el *canon* 12 que excluía el recurso al poder temporal. Claramente se afirma que los privilegios de Roma y de la Nueva Roma se fundan en la preeminencia política de antedichas ciudades imperiales. En palabras de Grillmeier,

In Oriente valeva la *massima imperiale* che la precedenza doveva essere regolata secondo il grado civile delle città episcopali. La visione del papa poteva invece autorizzare il conferimento di una giurisdizione superiore ad una sede particolare purché fosse di origine apostolica. Questo principio comportava, dal punto di vista organizzativo, qualche inconveniente, ma anche il vantaggio di richiamare l'attenzione, all'interno delle chiesa imperiale, sulla singolarità e fonte dei poteri ecclesiastici².

El argumento de la antigua *consuetudo*, κατὰ τὸ ἔθος, del privilegio de Constantinopla que venía de tiempos del constantinopolitano del 381 confirmado por Teodosio I, en la consagración de los metropolitanos de Asia, Ponto y Tracia aparecerá en la *Relatio S. Synodi* a papa León³. La *relatio* no lo presenta como un privilegio concedido, sino como algo que proveía al recto ordenamiento de las ciudades

¹ ACO II, I, 3, pp. 87-88, 95-99; III, 3, pp. 108-110. Cfr. P. -Th. Camelot, *Èphèse et Chalcédoine*, pp. 165-167. E. Schwartz (ACO II, I, 3, p. XXII) proponía como fechas el 29 y el 30 de octubre, mientras que Ph. Blaudeau (*Alexandrie et Constantinople*, p. 135) propone el 31 de octubre y 1 de noviembre. De este último estudioso: *Ibid*, *Between Petrine Ideology and Realpolitik. The See of Constantinople in Roman Geo-Ecclesiology (449-536)*, en *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, pp. 364-384, aquí pp. 366-367: Roma y la eclesiología petrina, en reacción al denominado 'canon 28' de Calcedonia. Sobre la recepción ver: Ch. Fraisse-Coué, en *Histoire du Christianisme* 3, pp. 150-153 ("La question du 28^e canon")

² A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, p. 174.

³ ACO II, I, 3, pp. 118; texto griego: II, 3, 2 p. 97. Anatolio había manifestado su descontento a León por la actitud de los legados romanos de rechazar y menospreciar la sede de Constantinopla: ACO II, I, 2, pp. 52-54, en latín PL 54, 981-983.

metropolitanas, especialmente por los tumultos que se producían ante la muerte de los obispos¹.

El papa León tardó en aprobar las conclusiones del concilio (21 de marzo del 453). Alejandría, derrotada en el ámbito doctrinal y jurisdiccional cedió ante la preeminencia de Constantinopla².

Los firmaron Anatolio de Constantinopla, Máximo de Éfeso, Juvenal de Jerusalén y ciento ochenta y dos obispos³. Cada metropolitano tendrá, pues, derecho a ordenar los nuevos obispos de su provincia, pero los metropolitanos de las diócesis del Ponto, Asia y Tracia serán ordenados por el arzobispo de Constantinopla. Esta especificación muestra por un lado que, hasta el momento estas metrópolis eran autónomas administrativamente para ordenar sus metropolitanos, como indicaba el *canon* 2 del Constantinopolitano I; y por otro lado, es claro que ya no es más un primado, una preeminencia de honor de la sede de Constantinopla, sino que de ahora en más tendrá una jurisdicción sobre una extensa parte del Oriente.

Juvenal de Jerusalén, ahora ya no sostuvo más a Dióscuro, sino que se situó entre los adversarios del alejandrino, de este modo, escapó a la suerte de los partidarios del monofisismo⁴. Pidió ser perdonado y que también fuera ratificada la decisión del emperador Teodosio II sobre las provincias de la Palestina: Cesarea, Escitópolis y Petra. Tres comisarios imperiales asistieron a las deliberaciones entre el 21 y el 31 de octubre. El metropolitano Máximo de Antioquía tuvo que ceder. En la 7ª y 8ª sesión de Calcedonia

¹ *Relatio S. Synodi Chalcedonensis ad beatum papam Leontem*, ACO II, 3, 2, pp. 93-95 (traducción de Rústico); pp. 96-98 (otra traducción latina); versión griega: ACO II, I, 3, pp. 116-118.

² ACO II, 4, p. 58. P.-Th. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, pp. 172-173; C. Noce, *I canoni dei Concilio della Chiesa antica*, p. 90. En palabras de Ph. Blaudeau (*Alexandrie et Constantinople (451-491)*, p. 136): “le pape juge que le décret disciplinaire viole les décisions imprescriptibles de Nicée et érige Constantinople à un rang indu qui porte gravement préjudice à l’ordre des Églises. Aussi Léon réaffirme-t-il bientôt que la deuxième place est dévolue au siège alexandrin, la troisième à Antioche, sans que cette organisation puisse faire l’objet d’aucune modification. Il se présente ainsi comme le garant d’une hiérarchie apostolique plutôt que le gardien sourcilieux de privilèges spécifiquement attachés à son siège”. El mismo Blaudeau, recientemente retoma el argumento (*Between Petrine Ideology and Realpolitik. The See of Constantinople in Roman Geo-Ecclesiology (449-536)*, en *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, ed. L. Grig, G. Kelly, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 364-384) y muestra cómo la sede romana buscaba en el ámbito dogmático de la confesión de la fe ortodoxa, un medio para mantener la cohesión de la iglesia constantinopolitana, y con ella la *pars* oriental.

³ ACO II, I, 3, pp. 85 ss.

⁴ ACO II, I, 1, p. 195. Al final de la sesión Dióscuro fue privado de toda dignidad eclesiástica y exiliado: ACO II, I, 2, p. 42. Zacarías, *HE* 3, 2, p. 48; Teodoro Lector, *HE*, E. 362, p. 102; Evagrio, *HE* 2, 5, p. 50. Ver S. Vaihlé, *La formation du patriarcat de Jérusalem*, en *Échos d’Orient* 13, 1910, pp. 325-336; E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, en *DOP* 5, 1950, pp. 242-245; Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, pp. 126-130.

se llegó a un arreglo, Fenicia y Arabia volvían a la jurisdicción del patriarca de Antioquía.

De este modo, el astuto Juvenal consiguió el reconocimiento y autonomía de la sede jerosolimitana de las tres provincias de Palestina que dependían de Antioquía. La sede de Jerusalén tendría las tres Palestinas. El patriarcado de Jerusalén se extendería hasta el Líbano al norte, al oeste al Mediterráneo, el Egipto al sur hasta el Sinaí y al este a la Arabia¹.

Capítulo 10: Pedro Fulón y Chipre

Antioquía, ‘el contraataque’

En la segunda mitad del siglo V encontramos que Antioquía-Chipre entraron nuevamente en fricción. La situación de Chipre de algún modo era anómala, puesto que si bien el reconocimiento del Concilio efesino del 431 había significado un antecedente importantísimo, sin embargo, la cláusula conciliar insertaba el *status* jurídico de la isla *bajo condición*. Cuarenta y cinco años después, bajo el reinado del emperador Zenón, la disputa revivió por iniciativa del patriarca antioqueno Pedro Fulón².

¹ Palestina Prima con capital en Cesarea contaba con al menos 29 sufragáneas; Palestina Secunda con Escitópolis como capital tenía unas 15 sufragáneas y Petra con 13 (o 23) obispados. Noticia de J. -E. Ménard, *Jérusalem*, en *Catholicisme* VI, 1967, col. 721; que sigue muy de cerca Hefele-Leclercq, II, 2, pp. 735-740. El obispo de Cesarea de Palestina conservaba el rango de metropolitano, pero ya era ficticio ya que, de ahora en más, sería Jerusalén quien autorizaría la ordenación del obispo de la provincia. De todos modos, el regreso de Juvenal a su sede no le fue nada fácil, ya que tuvo que enfrentar numerosas revueltas de monjes que rechazaban las conclusiones de Calcedonia (por ejemplo, el asesinato de Severiano de Escitópolis: *ACO* II, 5, p. 5), la elección de Teodosio en el trono de Jerusalén (Zacarías, *HE* 3, 3, p. 50; Evagrius, *HE* 2, 5, p. 52). El emperador Marciano intervino con mano de hierro para sofocar las contiendas. Ver más detalles: L. Perrone, *La Chiesa di Palestina*, pp. 89-103; Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople (451-491)*, pp. 138-142.

² La cronología de Pedro Fulón es compleja. Ver: E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle*, en *CSCO*, 127, Subsidia 2, Lovaina, 1951, p. 3; sin embargo, E. Devreesse, (*Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, en *Études Palestiniennes et Orientales*, Paris, 1945, pp. 65-68, 118) sostenía que Pedro Fulón había sido patriarca cuatro veces (464 al 465?; del 466 al 467?; del 475-476; y finalmente del 483-490). G. Fritz (*Pierre le Foulon*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12.2, Paris, 1935, c. 1935) colocó la muerte de Pedro en el 488, y de modo semejante A. Solignac (*Pierre Le Foulon*, en *DSp* XII. 2, 1986, col. 1588-1590). Para la *falsa correspondencia* a Pedro Fulón conservada en versión latina en la *collectio Avellana* y en la *Berolinensis* remitimos al estudio exhaustivo de Ph. Blaudeau, *Le Siège de Rome...*, pp. 49-83, y el elenco cronológico de las mismas p. 309.

El monje Alejandro, gracias a su *Laudatio Barnabae* que estudiaremos más detalle en el apartado hagiográfico, nos coloca de lleno en los tiempos de Zenón y Pedro Fulón. En esta parte de índole más histórica, nos referiremos especialmente a los elementos que el texto hagiográfico nos proporciona para la reconstrucción de los hechos. El reclamo del patriarca Antioqueno sobre Chipre y la *inventio* del cuerpo de Bernabé que tuvo un peso decisivo en el reconocimiento de la *autocefalia chipriota* se desarrollaron en un complejo contexto de post-calcedonia.

De hecho, Karl Rahner se preguntaba si Calcedonia era el fin o el inicio de nuevas controversias¹. La centuria que separa el concilio de Calcedonia del 451 con el II de Constantinopla del 553 está marcada por una áspera y sutil querrela teológica entre las más antiguas sedes patriarcales.

Calcedonia había afirmado la única hipóstasis-persona en dos naturalezas, pero no se había pronunciado explícitamente sobre el único sujeto de la unión, sobre la persona divina del Logos, ni tampoco sobre los efectos de unión, o el uso o rechazo del paradigma antropológico cuerpo-alma para comprender el dogma cristológico.

Una prolífica producción teológica de controversia se originó en la segunda mitad del siglo V y primera del VI cristalizada en dos ámbitos bien diferenciados entre ellos, pero que a vez conservaban grandes matices y que habitualmente, por comodidad, se denominan calcedonenses y anticalcedonenses.

Pedro de Antioquía era protegido por Zenón, ya que este último lo había ayudado a expulsar a Martirius del patriarcado antioqueno². La posición de los chipriotas ahora estaba desfavorecida. En este momento aparecen dos textos: *Hechos de Bernabé* del pseudo Juan Marcos y la *Laudatio* del monje Alejandro.

Estas dos fuentes documentales representan dos estadios de la misma historia de la *inventio Barnabae*³. Los *Hechos de Bernabé* en medio de la polémica, y según nuestro modo de ver, redactados antes de la *inventio corporis*. La *Laudatio* fue escrita

¹ K. Rahner, *Chalkedon. Ende oder Anfang*, en *Chalkedon III*, pp. 3-49.

² Este acontecimiento se coloca *circa* 469. Martirius fue reinstalado en la sede del 476-477 y nuevamente expulsado, y una última reinstalación al final de su vida 484-485 muriendo tres años después en 488 según informa Víctor de Tunnuna, *Chr. Min.* II, p. 191. Teófanos daba una fecha posterior, durante el año 17 del reino de Zenón, es decir en el año 491.

³ Nos dedicaremos en la *pars hagiographica* a estos dos textos fundamentales de la historia chipriota. Remitimos a las consideraciones bibliográficas del próximo capítulo.

años después de la polémica, con una cierta perspectiva y todos los trazos legendarios de la *inventio corporis*, como veremos seguidamente.

La *Laudatio* nos remonta al emperador León (457-474), sucesor de Marciano. La hija de León había esposado a Zenón de la familia de los isáuricos¹. De hecho, Zenón pertenecía a la familia isáurica de los Tarasicodissa, de la región de Cilicia. Ante la evidente dificultad de pronunciación simplificó su nombre desde el 466. Zenón obtuvo la simpatía del emperador León que le concedió su hija Ariadna como esposa².

Zenón había conocido a Pedro en “el santo monasterio de los acemetas” (τῶν Ἀκοιμήτων) en Calcedonia. Alejandro ciertamente deja en claro su antipatía por el patriarca antioqueno: “era como un diablo como monje, al modo de Judas entre los apóstoles, cuyo nombre era Pedro y su empleo era el de *batanero* (*Fulón*)”³.

Alejandro no nos explica el por qué Pedro pasó del calcedonismo al monofisismo pero nos informa que en el monasterio comenzó a favorecer las doctrinas de Eutiques⁴. El superior del “santo monasterio”⁵ lo expulsó como “enemigo de las enseñanzas apostólicas”⁶. El periodo constantinopolitano de Pedro es presentado con trazos de vida frívola y palaciega con la cual hábilmente se relacionó y consiguió finalmente ser nombrado “patricio” y “comes del palacio”⁷.

¹ *Laud.* 32: τούτῳ ὑπῆρχεγαμβρός, Ζήνων τίς ὀνόματι, Ἰσαυρος ττ γένει, ὅστις καὶ ἐβασίλευσε μετ’ αὐτόν.

² León I desplegó una política calcedonense e intentó posicionar en cada sede un obispo ortodoxo, pero la situación estaba lejos de calmarse. León fue el primer emperador en recibir la corona imperial de manos del patriarca constantinopolitano, antes la diadema imperial era recibida de un general o alto funcionario y luego eran aclamados por el ejército, el pueblo y el senado. Esta innovación del año 457 marca un hito en la relación del patriarca constantinopolitano con el poder imperial. Cfr. G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, p. 53.

³ *Laud.* 32: κατ’ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν εὐρέθη ἐν ττ εὐαγεστάτῃ μονῇ τῶν Ἀκοιμήτων διάβολος τίς μονάζων, ὡσπερ ἐν ἀποστόλοις Ἰούδας, τοῦνομα Πέτρος, τὸ ἐπιτήδευμα κναφεύς. El *batanero* era el propietario de maquinarias utilizadas para golpear las lanas y los tejidos sumergidos en agua para sacarles la grasa y limpiarlos. Oficio ciertamente hoy desaparecido y que se convierte en un *topos* de humillación del origen humilde o trabajador del patriarca antioqueno.

⁴ *Laud.* 32: οὗτος δὲ τὴν ἐν Καλχηδόνι, ἀγίαν σύνοδον ἀποστρεφόμενος, τῶν Εὐτυχιανιστῶν ὑερεμάχει δογμάτων.

⁵ El superior del monasterio *acemata* en la época era Marcelo de Apamea.

⁶ *Laud.* 32: τοῦτον οἱ τῆς ἀγίας μονῆς ἐκεῖνης, ὡς λυμεῶνα καὶ φθορέα καὶ τῶν ἀποστολικῶν δογμάτων ἐχθρόν, ἐδίωξαν τοῦ μοναστηρίου.

⁷ *Laud.* 32: αὐτὸς δὲ καταλαβὼν τὴν Κωνσταντινούπολιν, τὸν τῶν κολάκων βίον ἐζήλωσεν, ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν περιερχόμενος καὶ γαστριζόμενος· εὐρὼν δὲ τινας τῶν ἐν τέλει τῆς βδελυρᾶς αὐτοῦ αἵρεσεως ὄντας, ἐκολλήθη αὐτοῖς καὶ δι’αὐτῶν γίνεται γνῶριμος ττ γαμβρῶν τοῦ βασιλέως, πατρικίῳ ὄντι τὸ τηρικαῦτα καὶ κόμητι ἐξκουβιτόρων.

Zenón se convirtió en *magister militum per Orientem*, en 469-470, tres o cuatro años después de haber desposado a la hija del emperador¹. En Constantinopla habría conocido a Pedro Fulón, que era un presbítero de una iglesia consagrada al mártir Bassa en Calcedonia. Son “los ardides y la doblez de Pedro” los que logran engañar al emperador Zenón al que acompaña a Antioquía. Donde al descubrir un gran número de apolinaristas, Pedro, “blasfemó contra el concilio de Calcedonia” y “llamó al patriarca de nestoriano”².

Pedro debió haber captado el favor de monjes monofisitas de la región antioquena que conspiraron con la adición en el *Trisagio* contra la posición del patriarca calcedonense Martirius, la cual debería ser precaria en tiempos en que el deseo de emancipación política y cultural de los sirios estaba en efervescencia contra “los griegos”³.

Ante la “gran agitación de la ciudad y los disturbios” Pedro acorraló al *Comes* diciéndole: “si no reemplaza al obispo de esa ciudad no hay modo de tranquilizar al pueblo”. Las palabras de Pedro, según Alexander, iban acompañadas de un incentivo en oro, la persuasión de otras personas del lugar y mentiras contra el obispo⁴.

Aunque Martirius tuviera el respaldo de Genadio de Constantinopla no pudo -en su regreso a Antioquía- restablecer el orden y renunció a la sede bajo la presión de Pedro, que fue elegido durante un sínodo en Seleucia en el 471 patriarca (monofisita) de

¹ Teodoro Lector, *HE I*, 20; G. Downey, *History of Antioch*, p. 484.

² *Laud.* 33: Απαίροντι δὲ τῷ Ζήνωνι ἐπὶ τὰ μέρη τῆς ἀνατολῆς, συνείπετο ὁ Κναφεὺς ἕως Ἀντιοχείας. Εὐρῶν δὲ ἐκεῖ πολλοὺς τῶν Ἀπολιναριστῶν, κατὰ τοῦ πατριάρχου λοιπὸν ἐνεανιεύσατο, διεγείρων κατ’ αὐτοῦ τοὺς ἀτάκτους τοῦ λαοῦ καὶ λοιδορῶν τὴν ἐν Καλχηδόνι σύνοδον καὶ Νεστοριανὸν καλῶν τὸν πατριάρχην.

³ La cuestión del *Trisagion* la estudiamos en la parte hagiográfica, ya que la *Laudatio Barnabae* nos proporciona datos valiosísimos para desentrañar los hechos. No obstante, remitimos también a W.H.C. Frend, *The rise of the Monophysite Movement*, pp. 167-168, Ph. Blauddau, *Alexandrie et Constantinople*, pp. 343-344. A causa del *trisagio* con la adición cristológica, Pedro Fulón se habría opuesto, en la opinión de M. Van Esbroeck (*L’opposition entre Pierre l’Ibère et Pierre le Foulon (482-491)*), en *Caucasica I*, 1998, pp. 60-67), a Pedro el Ibérico, quien no sería favorable a las adiciones litúrgicas del Fulón.

⁴ *Laud.* 33: Ἐν πολλῶν δὲ ἀκαταστασίᾳ καὶ θορύβῳ τῆς Ἀντιοχείας ὑπαρχούσης, προσῆλθεν ὁ Κναφεὺς ττ κόμητι, μετὰ δόλου λέγων· „Ἐὰν μὴ διαδεχθῶ ὁ ἐπίσκοπος τῆσδε τῆς πόλεως, ἀμηχανὸν ἦσυχίαν ἄγειν τὸν δῆμον“ ἅμα καὶ ταξάμενος αὐτὸν χρυσίου ποσότητα πολλήν, εἶπερ τύχοι τοῦ αἰτουμένου· ἐξέφανε γὰρ αὐτὸ καὶ τοῦ ἰδίου σκοποῦ τὰ κεκρυμμένα.

Es interesante el hecho que Alejandro responsabiliza a Pedro, enemigo jurado de la independencia chipriota, de las decisiones de Zenón, a quien presenta como queriendo defender las doctrinas apostólicas: *Laud.* 33: τοῦ βασιλέως τῶν ἀποστολικῶν δογμάτων ὑπερασπιζόντος.

Antioquía¹, convirtiéndose en el primer patriarca antioqueno en sostener el monofisismo².

León habría querido impedir estas maniobras deshonestas de Pedro e intentó enjuiciarlo, pero éste consiguió escapar³. Entonces, León nombró como sucesor al trono imperial a su nieto y en el 474 cuando murió el emperador, Zenón asumió como corregente del niño que contaba con cinco años. Inesperadamente el niño murió y Zenón se convirtió -ya lo era de hecho- en el único emperador (17 de noviembre del 474)⁴.

Basilisco se instaló en Constantinopla con su hijo Marcos mientras Zenón huía hacia Isauria (enero del 475)⁵. Por casi dos años Basilisco llevó adelante una política contra Calcedonia⁶. La situación de los calcedonenses parecía cada vez más frágil, en las otras sedes patriarcales del Oriente también encontramos obispos de tendencia monofisita: en Alejandría Timoteo Aelurus y en Antioquía Pedro Fulón que fue reinstalado gracias a Basilisco⁷.

Zenón regresó de Isauria con una armada⁸ y recuperó el poder en agosto del 476, para esto utilizó la antipatía que el partido calcedonense le tenía a Basilisco, sobre todo luego de que este último promulgara el *Enkyklikon*, documento marcadamente monofisita⁹. En él, amenazaba obispos, clérigos y laicos que rechazaren aceptarlo con la

¹ Malalas, *Chronographia*, p. 379.

² B. Kollmann, *Alexander Monachus*, pp. 40-41.

³ Teodoro Lector, *HE Epit.* 392 (GCS 110). *HE I*, 21 (*Epit.* 390 (GCS 109)). La fecha del primer exilio del Fulón es 1º de junio del 471. Cfr. Teodoro Lector, *HE*, I, 22. Mansi VII, 999-1000. En lugar de Pedro Fulón asumió como patriarca Julián (471-475), durante estos años no tenemos noticias de disturbios en Antioquía. G. Downey (*History of Antioch*, p. 487) presume que el monofisismo continuó fortaleciéndose en dicho periodo. El monje Alejandro parece mal informado de estos acontecimientos y de los exilios del Fulón. Cfr. B. Kollmann, *Alexander Monachus*, p. 109, nota 69.

⁴ Malalas, *Chronographia*, 14, 47; 15, 2. También *Vita S. Danielis Stylitae*, (ed. Delehaye), 1913, pp. 185-189). A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, pp. 329-331.

⁵ Flavio Basilisco era hermano de la emperatriz Elia Verina, mujer de León (457-474). Aprovechó el descontento popular del que gozaba el sucesor 'bárbaro' de León: Zenón. En el año 475 consiguió subir al trono, pero por poco tiempo. Fomentó el monofisismo. En el contexto de la lucha entre Basilisco y Zenón se dio la invasión de Roma por Odoacro en el 476. Ver más detalles en G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, pp. 54-55.

⁶ P. Maraval, *Histoire du Christianisme III*, p. 115: "Basiliscus était au pouvoir depuis peu quand il reçut une délégation de moines égyptiens venus dénoncer Chacédoine. Son pouvoir était peu assuré et il avait besoin de soutiens, sa femme était monophysite : il décida donc d'adopter une autre politique religieuse que celle de ses prédécesseurs. A la demande de la délégation, il fit revenir de l'exil Timothée Élure et le reçut à Constantinople. Celui-ci inspira un édit qui publia l'empereur, *l'Encyclique*".

⁷ Teodoro Lector, *HE I*, 31. Ver: A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, p. 342. Sobre la promoción de Timoteo Eluro a la sede episcopal alejandrina ver la reconstrucción de los acontecimientos de: Ph. Blauddau, *Alexandrie et Constantinople*, pp. 150-156.

⁸ Evagrio, *HE* 3, 8.

⁹ Trató de anular el *Enkiklikon* ante la inminente llegada de Zenón a Constantinopla para reconciliarse con los ortodoxos, pero fue en vano. En el *anti-enkyklikon* condenaba a Nestorio, Eutiques y prohibía toda

confiscación de bienes y la deposición. Según Evagrio, muchos obispos orientales firmaron (unos 500). Se dejaban sin efecto los privilegios de Constantinopla y Éfeso recuperaba su prestigio en Asia Menor¹. Además, el documento dejaba en suspenso tanto el *canon* 6 de Nicea, como el *canon* 28 de Constantinopla².

El emperador Zenón tenía una posición cambiante en materia teológica, según fuera conveniente al momento político³. Se declaró a favor de los calcedonenses y volvió la situación al punto cero antes de los edictos de Basilisco. Para concretar dicho programa, algunos obispos debían dejar las sedes más representativas, como por ejemplo Pablo de Éfeso y Pedro Fulón en Antioquía, mientras que otros obispos de sedes menores se retractaron⁴. La controversia entre monofisitas y calcedonenses en Antioquía llegó a decibeles de violencia alarmantes⁵.

Zenón cambió de parecer cuando vio que en la unidad religiosa se delineaba una posibilidad política de gran magnitud, según el programa trazado por el Patriarca constantinopolitano Acacio y plasmada en el *Henotikon* del año 482⁶.

discusión sobre el tema, dando al metropolitano de Constantinopla las prerrogativas que le otorgaba Calcedonia en el canon 28. Ver más detalles en: A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, pp. 331-337. Asimismo, para la política religiosa de Basilisco, el origen y contenido del *Enkyklikon* ver Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, pp. 172-179 (y para el *anti-enkyklikon* pp. 185-188).

¹ Timoteo Eluro estaba detrás de la promulgación del mismo. Cfr. Evagrio, *HE* 3, 4-7.

² A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, p. 338.

³ Cfr. Zacarías, *HE* 5, 5-6; Evagrio, *HE* 3, 9.

⁴ Timoteo Eluro murió en el 477 y fue enterrado con gran pompa. Según Liberatus (*Brev.* XVI, 106) murió envenenado. En el año 476, con la insurrección de Illus y las tropas isáuricas que avanzaron hasta Antioquía comandadas por Trocundus, Pedro Fulón se vio obligado a escapar. Había sido exiliado a Pitiusa en el Cáucaso, pero Pedro logró escaparse al monasterio de San Teodoro Euchaita en el Helesponto. Ver Ph. Blaudeau, *Timothé Aelure et la direction de l'Empire post-chalcédonien*, en *Revue des études byzantines* 54, 1996, pp. 107-133.

⁵ Al ser depuesto el Fulón, fue nombrado por el sínodo diocesano de Antioquía Juan Codonato, pero renunció tres meses después, no contó con una gran aceptación ya que era visto como un protegido de Pedro y decididamente monofisita. Lo reemplazó el calcedonense Esteban que fue asesinado por los monofisitas en la iglesia del mártir Barlaam un 9 de marzo del 479 y su cuerpo fue arrojado al Orontes. Luego fue nombrado obispo Calandio hasta que fue exiliado por orden de Zenón en el 484. Evagrio, *HE* 3, 16. Cfr. Ph. Blaudeau, *Quand les papes parlent d'exil...*, p. 283.

⁶ Diversas versiones del documento: Evagrio, *HE* 3, 14 (griego); Zacarías, *HE* 5, 8 (siríaco); Liberatus, *Brev.* 17, 113-117 (latín). Para el contexto antioqueno en tiempos de la promulgación del *Henotikon* ver G. Downey, *History of Antioch*, pp. 493-496. Se ha discutido la fecha exacta de la promulgación del *Henotikon*: si el 28 de junio, 28 de julio, 24 de octubre o finales de la primavera del 482. Ver una síntesis: Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, p. 203 nota 590.

Traemos a colación la conclusión de Ph. Blaudeau (*Motifs et structures de divisions ecclésiales. Le schisme acacien (484-519)*, en *AHC* 39, 2007, pp. 65-98, p. 82) sobre la acción del emperador: "Zenón privilégie le prince d'un équilibre ecclésial pluripolaire aux dépens du modèle centralisé conçu par l'archevêque constantinopolitain : il s'assure ainsi la loyauté régionale de l'Église d'Orient, organisée autour d'Antioche, loyauté qui ne se vérifie pas dans la communion d'Acace, mais bien dans l'acceptation d'une lettre d'union parée de l'autorité impériale, l'*Hénotique*. Ainsi l'empereur rappelle-t-il qu'en dernière instance, et quelque soit la coomodité fonctionnelle d'un partenariat entretenu avec l'archevêque

Este documento quería servir de unificación entre las dos facciones, ya que se aceptaban las conclusiones de los tres primeros concilios ecuménicos y se evitaba la verdadera controversia con la omisión de expresiones como φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον. En un principio estaba destinado a obispos, monjes, clérigos y laicos de Alejandría. En definitiva, el *Henotikon* no contenía ninguna condena formal de Calcedonia, se volvía a Nicea-Constantinopla y Éfeso y aceptaba los *12 anatematismos de Cirilo*, lo que daba una importante concesión a los monofisitas¹.

Pedro Fulón, que firmó el *Henotikon*, fue reposicionado como Patriarca de Antioquía (año 484) y ocupó la sede hasta su muerte en 488². Precisamente Antioquía, una de las protagonistas en la controversia con Chipre, se convirtió en una sede de fuerte resistencia anticalcedonense. Aunque parece, no obstante, que el Fulón en su último periodo llevó una política moderada en material doctrinal, ya que años más tarde los monofisitas de Isauria lo excluyeron de los dípticos³. Pero, “cette modération doctrinale ne l’empêche pas de nourrir des ambitions géo-ecclésiales en direction de Chypre qui se soldent cependant par un échec cuisant”⁴.

En la sede de Alejandría se encontraba Pedro Mongo (482-490), o Pedro III⁵. Estaba ligado al emperador, y por medio del *Henotikon* buscaba superar la oposición del monofisismo. Entró en comunión con Acacio de Constantinopla y así obtuvo el apoyo de Zenón. Pero no le fue de mucha ayuda, ya que un grupo de extremistas no aceptaron su abjuración de Calcedonia y el alejarse del *Tomus* de León, por lo que se declararon

de la capitale, il revient au souverain d’assurer la sauvegarde et la protection des fidèles, sans qu’aucun des hiérarques, à lui seul, puisse prétendre figurer, mieux incarner l’Église. Une telle conviction, retenue et appliquée plus tard par Anastase et, selon des modalités différentes, par Justinien, s’est peut-être d’autant plus aisément imposée à l’esprit de l’empereur que la nature de l’afrontement couvert puis ouvert entre évêques de Rome et de Constantinople l’a persuadé du perfectionnement réciproque et antagoniste de cette ambition. Toutefois, c’est bien la dureté du conflit qui en facilite l’expression la plus avancée et manifeste nettement la différence d’approche qui caractérise, entre Occident et Orient, la conception du rapport entre Église et Empire”.

¹ El título *Henotikon* se encuentra por primera vez en Zacarías el Retórico, *HE* 5, 8. Quien lo popularizó fue Evagrio (*HE* 3, 14). También presentado por Nicéforo Calixto, *HE* 16, 12, PG 147, 136-140. En latín por Liberatus, *Breviar.*, 17 (*ACO* II, 5, pp. 127-129).

Aquí consideramos aspectos históricos y no dogmáticos del edicto. Ver más detalles: A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, pp. 343-355; 452-454. Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, pp. 204-206.

² La entrada de Pedro Fulón en Antioquía es descrita por Zacarías (*HE* 5, 9-10) donde fue recibido como un “Simón Kephas”. Evagrio, *HE* 3, 16. El rechazo del Fulón a Calcedonia: Teodoro Lector, *HE* E. 443 (Teófanos, *Chronographia*, AM 5982, p. 134).

³ Cfr. P. Maraval, *Histoire du Christianisme III*, p. 122 ; Ph. Blaudeau (*Alexandrie et Constantinople*, pp. 169-172; 220-221) reconstruyó la ascensión al trono antioqueno de Pedro Fulón.

⁴ Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, p. 231.

⁵ Recordemos, de paso, que la denominación Μογγός quiere decir tartamudo o balbuciente.

en un propio partido, sin cabeza, *acéfalos*¹. Pedro Mongo fue implacable con el grupo de disidentes que eran mayormente monjes².

Con la promulgación del *Henotikon*, Zenón provocó un cisma con la sede de Roma por más de treinta años que terminó en el 519, el denominado *cisma acaciano*³. Parecía que Acacio, gracias al *Henotikon*, había reunido los patriarcados de Oriente⁴ y en la acción del patriarca constantinopolitano podría verse una victoria de la política eclesiástica que aseguraba la supremacía de Constantinopla sobre los otros patriarcados orientales⁵. Pero, la dificultad estaba en que el documento elaborado e implementado por Acacio-Zenón era visto como un rechazo a Calcedonia. Acacio murió en el 489 revelándose un hombre de gran astucia, supo dominar al emperador Zenón y a eclesiásticos.

Zenón murió en el 491⁶ y fue escogido Anastasio (491-518), antiguo funcionario de la corte y gran administrador⁷. Lentamente fue inclinándose hacia una política de favoritismo al monofisismo, hecho que le atrajo el favor de monofisitas coptos y sirios

¹ A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, p. 358.

² Zacarías, *HE* 6, 1-2 (CSCO 87, pp. 23-29).

³ Para una presentación del cisma acaciano con sus actores y tentativas de negociación ver la presentación de Christiane Fraise-Coué, *Histoire du Christianisme III*, pp. 167-196. También el estudio de Ph. Blaudeau, *Motifs et structures de divisions ecclésiales. Le schisme acacien (484-519)*, en *AHC* 39, 2007, pp. 65-98. Sobre la correspondencia entre el papa Simplicio (468-483) y Acacio de Constantinopla ver: A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, pp. 343-345; 395-406. Además, sobre Acacio: W.H.C. Frend, *The rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, 1972, pp. 143-254. Una perspectiva desde la documentación romana: Ph. Blaudeau, *Le Siège de Rome...*, pp. 138-146.

⁴ Zacarías transmitió las diversas epístolas sinodales de Acacio, Pedro Fulón y de Martirio de Jerusalén. ver *HE* 5, 10, 12 (CSCO 87, pp. 161-164).

⁵ A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, p. 357.

⁶ Según Pietro Patrizio, (*De caerim.*, 418-419) cuando la emperatriz Ariadna salió a saludar al pueblo luego de la muerte de Zenón, la multitud gritó a una voz: "Da al imperio un emperador ortodoxo, da al imperio un emperador romano". Como observó Georg Ostrogorsky (*Storia dell'impero bizantino*, p. 56) eran los dos grandes problemas de la época: el étnico y el religioso.

⁷ Evagrio, *HE* 3, 30. Zenón había muerto sin herederos. Una vez más la influencia de la corte se había hecho sentir: Ariadna debía escoger el sucesor. La elección recayó sobre Anastasio, funcionario civil y conocedor de las finanzas imperiales lo que dio buenos resultados. Sobre el plano religioso Anastasio favoreció la implantación de una jerarquía monofisita, por ejemplo el nombramiento de Severo de Antioquía. Las posiciones de los partidarios y opositores de Calcedonia se cristalizaron mostrando el fracaso del *Henotikon* en un reinado muy violento. Resulta de gran interés la investigación de J. Dijkstra, G. Greatrex (*Patriarchs and Politics in Constantinople in the Reign of Anastasius (with a Reedition of O.Mon.Epiph. 59)*, en *Millenium* 6, De Gruyter, 2009, pp. 223-264) donde ponen de manifiesto la relación entre Anastasio y Severo de Antioquía, gracias a dos *epístolas* fragmentadas de Severo a Soterico de Cesarea, la primera conservada también en siríaco (y publicada con retroversión latina por G. Garitte en 1952) y la otra en copto saídico conservada en un *ostrakon* del cual reproducen en fotografías y ofrecen la edición y traducción inglesa.

como también la agitación de los ortodoxos, hasta el punto de terminar en escenas de violencia sin precedentes en la capital¹.

Pedro Fulón y un nuevo argumento

Ciertamente Alejandro no muestra simpatía por Pedro Fulón y nos informa que por el mecenazgo de Zenón accedió al trono de Antioquía, gracias al oro que ofreció a la corte imperial². Una vez en el trono antioqueno, el Fulón se desdijo públicamente del “santo Sínodo de Calcedonia” (τὴν ἁγίαν ἐν Καλχηδόνι σύνοδον). El motivo, según el monje chipriota, era para complacer a los *apolinaristas* que sostenían doctrinas teopasquistas (θέλων δὲ ἀρέσαι τοῖς Ἀπολιναρισταῖς, θεοπασχίαν νοσοῦσι) y la “vergonzosa innovación” al final del canto del *Trisagion*: “que fue crucificado por nosotros” (Ὁ σταυρωθεὶς δι’ ἡμᾶς)³.

Alejandro insiste en la *contumacia* del patriarca antioqueno, al cual habrían intentado convencer por medio de misivas los “santos obispos” pero Pedro se empecinaba en “su impiedad” (τῆς ἀσεβείας) hasta que los “obispos del mundo entero lo anatematizaron” (ἀνεθεμάτισαν αὐτὸν πάντες οἱ κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐπίσκοποι)⁴.

La única fuente para reconstruir la contienda con el patriarca de Antioquía proviene del lado chipriota: la *Laudatio Barnabae*. Los argumentos de Pedro, según el

¹ En Constantinopla se disputaban el poder dos partidos políticos conocidos como los “azules” y los “verdes”, cuyo antagonismo se condensaba en el hipódromo donde cada uno llevaba sus estandartes, colores. Los jefes de dichos partidos eran nombrados por el gobierno y tenían importantes responsabilidades públicas: policía de la ciudad, labores de restauración y construcción de edificios públicos. En ambos partidos estaba presente la aristocracia y el pueblo de extracción más humilde. Aunque había una tendencia innegable: entre los azules se contaba la aristocracia y latifundistas y en los verdes la burguesía, los comerciantes que habían hecho carrera. Estos partidos tomaron una posición definida en materia religiosa. Los azules eran por la ortodoxia, mientras que los verdes eran partidarios del monofisismo. El poder central estaba obligado a buscar un equilibrio entre ambos partidos. Anastasio privilegió a los “verdes” en lo político, económico y en lo religioso. Cfr. G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, pp. 57-59.

² *Laud.* 34: ὁ δὲ καὶ γέγονε, τοῦ χρυσοῦ πείθοντος πάντας τοὺς τῆς βασιλικῆς αὐλῆς εἰς τὴν ὑπὲρ αὐτοῦ συνηγορίαν.

³ *Laud.* 34. Para otras innovaciones litúrgicas de Pedro Fulón que sobrevivieron en el Cáucaso ver M. Van Esbroeck, *Peter the Fuller and Cyrus of Edessa*, en *Aram (The Mandaean, Antioch & Edessa & Cultural Interchange in the Arabian Peninsula)* 11-12, 1999-2000, pp. 467-474. Pedro Fulón está sumamente presente en las fuentes armenias por la cuestión del Trisagio, ver por ejemplo, la *epístola del obispo Juan de Jerusalén a Abas católicos de los Aluank*, datada entre el 574 y 577: N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, en *CSCO* 574, Subsidia 100, Peeters, Lovaina, 1999, pp. 490-501.

⁴ *Laud.* 34.

encomio chipriota, van en otra línea: la reivindicación de los derechos patriarcales antioquenos no se basa en la división civil del imperio sino en el *principio de apostolicidad*¹. Chipre es fundación de Antioquía y como tal la isla dependía de la iglesia antioquena de la cual ha recibido el Evangelio y cuya sede había sido fundada por el apóstol Pedro; Chipre no podría arrogarse este privilegio ante la evidente preeminencia de Antioquía por ser una sede apostólica. El argumento, que si bien tiene un nudo de verdad, no deja de tener una gran debilidad ya que en el libro de los *Hechos* se narran asimismo, con innegable claridad, los avatares misioneros de Pablo y Bernabé en la isla².

Si bien es difícil establecer una cronología exacta del reclamo antioqueno y la respuesta chipriota, la invectiva de Pedro Fulón se coloca -en línea de máxima- entre el 485 y el 491 bajo el reinado de Zenón, o de modo más específico inferimos que la *Laudatio* coloca la *inventio Barnabae* durante el *tercer mandato del Fulón* a la sede antioquena, es decir, entre el 485 y el 488³.

Ante la presión del Fulón el emperador Zenón convocó al metropolitano Anthemio a Constantinopla a un sínodo para dirimir la cuestión. Fue entonces cuando la *inventio Barnabae* no solo se mostró providencial, sino además efectiva, ya que la Isla recobró su autonomía que no será ya puesta en duda y recibirá posteriormente una confirmación imperial⁴. Delante de la *inventio corporis* Zenón confirmó con un decreto la autocefalia de la eparquía de Chipre, como veremos al estudiar más detalle la *Laudatio Barnabae*.

El testimonio de Severo de Antioquía

Anastasio, al subir al trono imperial en el 491, deseaba utilizar el *Henotikon* como instrumento de unión entre una u otra facción teológica -y no como un rechazo a Calcedonia-, puesto que, de hecho, permitía que las ciudades con mayoría de calcedonenses o anticalcedonenses pudieran ser gobernadas por obispos simpatizantes

¹ E. Morini, *Apostolicità ed autocefalia*, pp. 38-39.

² *Hch* 11, 19; 13, 4-12; 15, 39.

³ El cronista Cedrenus indicaba el año 478 (I, pp. 618-619). Para Nicéforo Calixto (*HE* 16, c. 37; PG 147, 200) la fecha estaría comprendida entre el 491 y el 518 pero es demasiado tardía. G. Hill (*A History*, pp. 276-277) coloca el año 488 según el testimonio del escritor africano Víctor, como tendremos oportunidad de ver seguidamente.

⁴ *Laud.* 43. También Teodoro Lector, *HE* 2, 2.

al bando dominante¹. Estas medidas generaron confusión en la población, ante lo cual el emperador comisionó un *Typos* con el anatematismo de Calcedonia y del *Tomus Leonis*, los monjes y los obispos calcedonenses serían perseguidos. El autor del *Typos* fue verosímilmente el monje anticalcedonense Severo, futuro patriarca de Antioquía².

Severo estaba refugiado en Constantinopla, junto con 200 monjes, a causa de las persecuciones de los calcedonenses. Severo fue uno de los más brillantes teólogos anticalcedonenses y sus reflexiones seguirán presentes en los debates del siglo VII, como por ejemplo en la doctrina del monoenergismo, ya que es el primero en tratar el tema de las dos actividades de Cristo³. En medio de violentas luchas entre monjes monofisitas y calcedonenses, Severo asumió como patriarca de Antioquía en noviembre del 512⁴.

Traemos a colación la figura de Severo, dado que nos testimonia que en tiempos del patriarca Macedonio (495-511) mientras se encontraba en Constantinopla, había tenido la oportunidad de hojear el manuscrito del Evangelio de Mateo, *magnifice descriptum*, conservado en el palacio imperial y encontrado, “en tiempos de Zenón en una ciudad de la isla de Chipre con san Bernabé”. Dicha *epístola* había sido escrita al obispo Tomás de Germánica, después del 517 o 518:

Productio igitur in medio Mathaei evangelio, quod magnifice descriptum erat et in regia aede summa cum veneratione servabuntur quodque imperante clarae memoriae Zenone in urbe Cypri insulae una cum sancto Barnaba ... repertum fuisse ferebant, eoque aperto deprehensum est⁵.

¹ La determinación de Anastasio en materia religiosa fue contestada por el papa Gelasio en un célebre texto (*epístola* 12, PL 59, 41) en el cual el papa hace la distinción entre la *auctoritas* y la *potestas* por las cuales el mundo es gobernado. La primera proviene de la sagrada autoridad pontifical mientras que la segunda del poder real. Ver F. Dvornik, *Pope Gelasius and Emperor Anastasius I*, en *Byzantinische Zeitschrift* 44, 1951, pp. 111-116. Los principios de *auctoritas* y *potestas* en el contexto son desarrollados ampliamente por Ph. Blaudeau, *Le Siège de Rome et l'Orient*, pp. 162-172.

² Sobre Severo: ver Zacarías el Retórico, *Vita Severi*, PO 2, 4-47; Brooks, SL II, 1 (1903), *Introduction* pp. V-XI; J. Lebon, *Monophysisme sévérien* (1909), 118-175. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, pp. 380-381 (su consagración y accionar como patriarca ver pp. 385-393). C. Dell'Osso, *Cristo e Logos*, pp. 17-18.

³ Ver M. Simonetti, *Severo di Antiochia*, en NDPAC III, 4913-4916; W.H.C. Frend, *The rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, 1972, pp. 403 ss.

⁴ Evagrio, *HE* 3, 33.

⁵ Assemani, *Bibliotheca Orientalis, Romae*, 1749, t. II, p. 81. Una edición y traducción más reciente de la *epistula* 108: E. W. Brooks, en PO 14, 1920, pp. 266-267.

Notamos, además, la veneración con la cual hablaba Severo de Zenón, propulsor del *Henotikon*: “imperante clarae memoriae Zenone”. Ver también: E. Morini, *Apostolicità ed autocefalia*, p. 30; R. Lipsius, *Die Apokryphen*, p. 292; también H. Leclercq, *Chypre*, en DACL, III-1, (1913), c. 1577.

Severo ya no reclamó las prerrogativas de Antioquía. El cuerpo de Bernabé con el magnífico ejemplar de Mateo no dejaría lugar a dudas o a posibles reivindicaciones.

TERCERA PARTE: HAGIOGRAFIA Y 'TRADITIO
APOSTOLORUM'

Capítulo 11: La figura del apóstol Bernabé en la literatura cristiana hasta fines del siglo IV

El interés por la figura de Bernabé, ha tenido un curioso derrotero en la investigación de los últimos dos siglos especialmente en el mundo germánico. Dos trabajos monográficos durante el siglo XIX: el primero de Carl Hefele en 1840¹ y el segundo de de Otto Braunsberger en 1876². Otros dos estudios más recientes: Bernard Kollmann en 1998³ y Markus Öhler⁴ que le consagró tesis doctoral en 2003. Estos últimos dos investigadores centran su atención en la figura bíblica del apóstol Bernabé, pero no en la figura presentada en la literatura pseudo Clementina⁵.

Ciertamente podemos preguntarnos qué imagen del apóstol Bernabé nos presenta la literatura cristiana primitiva antes de la controversia chipriota y cuáles son los trazos de la personalidad apostólica y misionera del santo chipriota que los hagiógrafos retuvieron.

Encontramos que su figura se condensa en dos direcciones: como **predicador** en Roma y artífice de la conversión de Clemente Romano y por otro lado como discípulo de Jesús y **escritor** sea de la *Epístola a los Hebreos* como de la llamada *Epístola de Bernabé* que por momentos era incluida en el *Canon* de los libros bíblicos.

¹ C. Hefele, *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas*, Tübinga, 1840.

² O. Braunsberger, *Der Apostel Barnabas. Sein Leben und der ihm beigelegte Brief wissenschaftlich gewürdigt*, Mainz, 1876.

³ B. Kollmann, *Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte (Stuttgarter Bibelstudien 175)*, Stuttgart, 1998.

⁴ M. Öhler, *Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte*, Tübinga, 2003.

⁵ Como lo notó J. Verheyden, *Presenting Minor Characters in the Pseudo-Clementine Novel. The Case of Barnabas*, en *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines clémentines – Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne - Genève, 30 août - 2 septembre 2006* (eds. F. Amsler – A. Frey – C. Touati), pp. 249-257.

Evidentemente no haremos una búsqueda heurística de cada cita o mención que aparezca de Bernabé en la literatura cristiana antigua, sino que intentamos delinear los trazos de la figura del héroe de la autocefalía chipriota antes del siglo IV¹.

Presentamos a continuación los *testimonia* más significativos². Dividiremos este apartado en dos direcciones: Bernabé en la tradición de los escritos *Pseudo Clementinos* y, en un segundo momento, como autor pseudo-epigráfico.

En la tradición de los escritos Pseudo Clementinos

Como ya lo hemos expresado, nos interesamos de modo tangencial a una obra perteneciente a un variado *corpus*: las *Homilías pseudo Clementinas* y las

¹ Lógicamente la figura del apóstol Bernabé es celebrada no solo en Chipre sino en toda la Iglesia. Reenviamos a las noticias dadas por el *Synaxarium* de Constantinopla, y por el *Martyrologium Romanum* (“Die 11 iunii (tertio Idus iunii) (1) Memoria sancti Barnabae, Apostoli, qui vir bonus et plenus Spiritu Sancto et fide, inter primos fideles Hierosolymae annumeratus, Antiochiae Evangelium praedicavit et Saulum Tarsensem vix conversum ad fratrum numerum introduxit aque in primo illius itinere ad Asiam evangelizandam comitatus est; Concilio Hierosolymitano porto interfuit et in insulam Cyprum, patriam suam, reversus Evangelium diffudit”). Además, reenviamos a la *Ἀκολουθία* bellamente editada por B. Tzortzatos, *Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἀποστόλου Βαρνάβα*, Atenas, 1953. En esta obra, Tzortzatos ha colacionado 23 manuscritos de los siglos XI a XVII realizando un gran trabajo. No así en la introducción a la misma (pp. 9-14), donde coloca una *Vida* de san Bernabé realizando una especie de síntesis entre los *Hechos* canónicos con las tradiciones apócrifas y legendarias.

El nombre de Bernabé aparece en las listas de los LXX discípulos de Jesús. La tradición de estas listas es tardía, ver Th. Schermann, *Propheten und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte*, Leipzig, 1907, p. 332 (Bernabé se encuentra en el número 21º de la lista). Estudió el tema en diversas publicaciones: F. Dolbeau, *Une liste latine de disciples et d'apôtres traduite sur la recension grecque du Pseudo-Dorothee*, en *AB* 108, 1990, pp. 51-70 ; *Ibid*, *Listes latines d'apôtres et de disciples, traduites du grec*, en *Apocrypha* 3, 1992, pp. 259-279, pp. 274-279. En este último trabajo da en anexo la *Liste des 70 disciples du Christ, transmise par quatre témoins d'Italie du Sud*. Una lista análoga a la transmitida por cuatro manuscritos de Italia meridional, entre los cuales, el más antiguo es de fines del siglo XI (ver BHG 154). El texto se presenta como un extracto de una *epístola de Jerónimo a Dámaso* (ver en la obra de Schermann, pp. 173-176: *Index graeco-syrus*). En el elenco de los discípulos de Jesús, en el quinto lugar coloca a nuestro héroe chipriota en una lacónica noticia: *Barnabas, nepus Marci evangelistae*. Más adelante, en el discípulo 48 presenta: *Barnabas alter, non ille peus Marci, iste est qui vincitus Romam ductus est post necem Pauli apostoli et ibi defunctus est*. En la segunda parte de la lista indica en el discípulo 51: *Barnabas alius*.

El *Index* fue recientemente reevaluado por X. Lequeux, *L'Index apostolorum discipulorumque Domini du Pseudo-Dorothee. Contenu-Datation-Diffusion*, conferencia pronunciada en el congreso *Ancient Christian Literature and Christian Apocryphal*, Tesalónica, 26-29 junio del 2014, en curso de publicación.

² La lista de autores que hacen referencia podría extenderse también a Gregorio de Elvira (*Tractatus Origenis* PL *Suppl.*1, 417); Filastro de Brescia (*Haeresis* 89, PL 12, 1200) y más tardíamente Primasius, Luculentius (*In aliquot Novi Testamenti partes commentarius*, PL 72, 854) y Casiodoro (*In Romanos, introductio*, PL 68, 416 <en la PL el texto figura como siendo de Primasius>). Más detalles ver el erudito aunque lejano estudio de P. Batiffol, *L'attribution de l'épître aux Hébreux à Barnabé*, en *Revue Biblique* 8, 1899, pp. 278-283.

Tampoco haremos referencia a la opinión aislada de Juan Crisóstomo quien al comentar los *Hechos de los Apóstoles* presenta diversos autores posibles a la obra como Bernabé, Clemente de Roma o el evangelista Lucas, alusión luego retomada por Photius, PG 52, 780; PG 101, 716.

Recognitiones ya que encontramos *en passant* y por primera vez, en la historia de la literatura cristiana extra bíblica, la figura del apóstol Bernabé¹.

En efecto, en torno a la figura y a la autoridad del papa Clemente se adscribe todo un *corpus* literario que a lo largo de los siglos se ha ido acumulando hasta originar lo que hoy los estudiosos llaman: *literatura pseudo Clementina*².

Se designa con el término de *pseudo Clementinas*³ a dos escritos: las *Homilías* en veinte libros, y los *Reconocimientos (Recognitiones)* en diez libros, atribuidas a Clemente Romano, identificado también con el colaborador de Pablo mencionado en Flp 4,3. Los veinte libros de las *Homilías*, transmitidos en griego en dos manuscritos, vienen precedidas de tres cartas: una *carta de Pedro a Santiago* (donde recomienda a este último que no transmita sus predicciones más que de forma avisada a aquellos gentiles y judíos que no las deformen) y la correspondiente respuesta o *Contestatio* (es el relato del “Compromiso solemne” pedido por Santiago a los ancianos reunidos en torno a él, y sigue a la carta de Pedro en no comunicar esas enseñanzas más que a aquellos que sean dignos de ellas, y solo después de una larga prueba) y finalmente la *carta de Clemente a Santiago* (donde le anuncia a Santiago del martirio de Pedro en Roma y le refiere cómo este apóstol le instituyó obispo, dando al mismo tiempo

¹ *Homilías pseudoclementinas (I, 9-16)-Recognitiones I, 6*. En los *Hechos de Pedro* 4, se señala una predicación de Bernabé en Roma, en tiempos de Nerón. Según B. Kollmann (*Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte*, p. 66, nota 150) esta alusión no es determinante ya que es una prueba de que la figura de Bernabé de las *Homilías pseudoclementinas* era conocida en Roma.

² Este fenómeno de atribución ya se observa desde la antigüedad: desde Eusebio, como veremos a continuación, hasta llegar a atribuciones más tardías. Por ejemplo en el siglo X circulaban manuscritos litúrgicos de la tradición jacobita siro-occidental que se adscribían a Clemente, o incluso los *Cánones árabes de Clemente*, anotaciones morales y litúrgicas recopiladas entre el 850 y el año 1060 en Egipto. Para una mayor bibliografía sobre las ediciones y estudios (en su mayor parte del ámbito alemán) reenviamos a la voz *Clementine*, J. Hofmann, en *Dizionario di Letteratura cristiana antica*, p. 206 o a la voz: *Clementine (pseudo)*, R. Trevijano, en NDPAC, 1077-1083 y los estudios de: W. Ullmann, *The Significance of the Epistola Clementis in the Pseudo-Clementines*, en JThS, NS, II, 1960, pp. 295-317; J. Rius Camps, *Las Pseudoclementinas. Bases filológicas para una nueva interpretación*, en Revista Catalana de Teología I, 1976, pp. 79-158. L. Cirillo, *Le Pseudo-Clementine e il Vangelo di Barnaba della Biblioteca nazionale di Vienna*, en *Asprenas* 18, 1971, pp. 333-369. W. Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha. II. Writings relating to the Apostles Apocalypses and related subjects*, 1992, pp. 483-541 (reenviamos a la bibliografía exhaustiva de Georg Strecker pp. 483-484). L. Cirillo; A. Schneider, *Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Collection Apocryphes 10, Brepols, Turnhout, 1999, pp. 17-21.

³ *Pseudo-Clementina*: CPG 1015, BHG 319, 320, 321. *Homiliae XX*: BHG 322-341; PG 2, 57-468. B. Rehm-F. Paschke, *Die Pseudoklementinen. I. Homilien*, GCS 42, Berlin, 1969², pp. 23-281. *Versio syriaca (homiliae X-XIV)*: BHO 198-201. Recientemente traducida al inglés por F. Stanley Jones, *The Syriac Pseudo-Clementines. An Early Version of the First Christian Novel*, Collection Apocryphes 14, Brepols, Turnhout, 2014.

Recognitiones: BHL 6644-6645; PG 1, 463 – 472. B. Rehm-F. Paschke, *Die Pseudoklementinen. II. Recognitionen in Rufins Übersetzung*, GCS 51, Berlin, 1965, pp. 375-387. *Versio syriaca (Recognitiones I-IV)*: BHO 197.

instrucciones sobre el modo en que deben comportarse el obispo, los presbíteros y los diáconos, e instándole a redactar sus discursos)¹.

En cambio, de los *Reconocimientos* nos restan en griego unos fragmentos y la traducción latina (*Recognitiones*) que hiciera Rufino en el año 406, con correcciones que encuadraban el texto en el sentido de la ortodoxia². Antedicha traducción tuvo un éxito enorme hasta el punto de ser transmitida en 120 manuscritos (!). Es una novela popular del género de novela helenística³.

A grandes líneas, el conjunto de los investigadores considera que las *Homilías* y las *Recognitiones* son de autores diversos, ambos del siglo IV y de ambiente siríaco⁴. De este modo, debido a las afinidades de ambos escritos, se llegó a establecer la hipótesis de un *escrito primitivo* (*Grundschrift*) que sería de los primeros decenios del siglo III, también de origen siríaco (en la región septentrional denominada *Coelesyria*)⁵ reagrupando tradiciones diferentes con fuerte preponderancia de la tradición petrina en demérito de la figura de Pablo⁶.

¹ Remitimos al reciente estudio sobre la versión siríaca de las Pseudo-Clementinas realizado por F. Stanley Jones, *The Syriac Pseudo-Clementines. An Early Version of the First Christian Novel*, Collection Apocryphes 14, Brepols, Turnhout, 2014, pp. 15-39. De particular interés es la sinopsis del *corpus clementino*.

² Las *Homilías* eran conocidas por Eusebio de Cesárea, ya que menciona entre las obras de Clemente un texto que encierra diálogos de Pedro y Apión, lo cual efectivamente corresponde con una sección de esta obra. Por otra parte emite sobre ella un juicio negativo. Cfr. Eusebio, *HE* 3, 38, 5. Epifanio conoce una obra que podría ser parte de este *ensemble*: *Periodoi Petrou* (*Panarion*, 30, 15. 1-3), citada anteriormente por Orígenes (*Philoc.* 23). Para la reconstrucción de este texto ver el artículo de F. Stanley Jones, *Eros and Astrology in the Περίοδοι Πέτρου. The Sense of the Pseudo-Clementine Novel*, en *Apocrypha* 12, 2001, pp. 53-78.

³ Para más detalles sobre el género literario ver el reciente estudio de Istvan Czachesz, *The Clement Romance: is it a novel?*, pp. 24-35, en Jan N. Bremmer (ed.), *The Pseudo-Clementines*, Peeters, Leuven, 2010. También puede resultar interesante la comparación entre la novela helenística y las pseudoclementinas realizada por M. Vielberg, *Centre et périphérie dans le roman antique et le roman chrétien. Une comparaison entre les Homélie et les Reconnaissances pseudo-clémentines*, en *Apocrypha* 19, 2008, pp. 76-102.

⁴ E. Prinzivalli - M. Simonetti, (*Storia della letteratura cristiana antica*, p. 32) consideran que la obra hunde sus raíces en el cristianismo que quería situarse en el surco de la observancia judaica sin fracturas traumáticas. En definitiva, la intención del autor apócrifo sería la de inculcar doctrinas judeocristianas. Consultar, además, la presentación general a las contribuciones realizada por Jan Bremmer, *Pseudo-Clementines: Texts, Dates, Places, Authors and Magic*, en *The Pseudo-Clementines*, pp. 1ss., así como también la bibliografía actualizada que coloca al final de la obra, pp. 307-325. Sobre el lugar de procedencia de esta fuente se han hecho diversas conjeturas: se ha colocado su origen en Roma, en el área de la Transjordania y en Siria. Lo mismo sucede con la fecha de composición... los investigadores oscilan desde inicios del siglo II hasta dataciones más tardías como el siglo IV.

⁵ L. Cirillo ; A. Schneider, *Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Collection Apocryphes 10, Brepols, Turnhout, 1999, pp. 22-23.

⁶ Esta es la conclusión a la que llegó J. Hilgenfeld, *Die elementarischen Recognitionen and Homilien*, en 1848: considerar a los dos escritos como de autores distintos con diverso objetivo a partir de una fuente común de la época de los *apologistas griegos*. Digamos también que el *corpus clementino* fue objeto de la

Carl Schmidt a inicios del siglo XX elaboró la hipótesis de que como el autor de las *Recognitiones* no había apreciado el trabajo hecho por el autor de las *Homilías* y la utilización que habría hecho del *Grundschrift* entonces se habría decidido a una reescritura. De modo que, donde el autor de *Homilías* abrevia, el autor de *Recognitiones* amplifica y viceversa¹. Entonces, *Recognitiones* habría preservado la forma original del *Grundschrift* mientras que las *Homilías* reflejarían mejor el pensamiento original del texto primitivo.

Las *Homilías* presentan trazos de un judeocristianismo de tendencia gnóstica. En el centro del mensaje se encuentra el anuncio del “verdadero profeta” que trae la “gnosis” que se identifica con la ley. Está presente también la doctrina de las *sizigie*, de los pares antitéticos que caracterizan la historia (Adán-Eva, Pedro-Pablo, Pedro-Simón Mago)². Una vida conforme a la razón hace posible la salvación en el juicio final (*rationaliter vivere*). El autor de las homilías sería un teólogo arriano que reencuentra las *sizigie* incluso en la esencia de Dios.

Por otro lado, el autor de las *Recognitiones* pertenece a “la gran Iglesia” y matiza su lenguaje para no caer en un anti-paulinismo³. Sin embargo, parece que en el texto de las fueron introducidas o interpoladas algunas frases de contenido eunomiano y esto ocasionó que la obra fuese tenida en distancia por los orientales⁴, ya que Rufino depuró

atención de los filólogos alemanes del siglo XIX comenzando por F. Ch. Baur (*Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Paulus in Rom*, en *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4, pp. 61-206) que junto con la llamada “escuela de Tubinga” veía en el *corpus* una gran lucha entre dos cristianismos denominados: el *petrinismo* y el *paulinismo*. Otros historiadores continuaron las investigaciones sobre el judeocristianismo de la comunidad primitiva, el ebionismo, etcétera. Ver, por ejemplo, el estudio de C. Schmidt, *Studien zu den Pseudo-Clementinen*, Leipzig, 1929. Recientemente el tema fue nuevamente presentado por F. Stanley Jones, *Eros and Astrology in the Περίοδοι Πέτρον. The Sense of the Pseudo-Clementine Novel*, en *Apocrypha* 12, 2001, pp. 53-78, donde resume el *status quaestionis* de la historia de la investigación de la novela pseudo clementina (pp. 67-75).

¹ Esto dificulta de sobremano el estudio de los textos, que según los estudiosos hodiernos, deben ser considerados de modo independiente aunque la gran mayoría de los investigadores haya caído en la fascinación que ejerce la búsqueda del establecimiento del *Grundschrift* y de las fuentes usadas en su redacción.

² Una de las doctrinas originales de este conjunto es la del *verdadero profeta*, que adquiere diversas figuras (Abrahán, Noé, Moisés) para manifestarse finalmente en Jesús (*Hom.* III, 17-28; XI, 19.3). Sobre el ambiente gnóstico de la obra ver: *Hom.* II, 15.3; III, 27. 3; 28.1; XIX, 23.3.

³ E. Prinzivalli - M. Simonetti, *Storia della letteratura cristiana antica*, p. 20: “In effetti, per avere idea della violenza che poteva raggiungere, in ambienti cristiani di tendenza fortemente giudaizzante, l’atteggiamento polemico nei confronti di Paolo, dobbiamo venire agli *scritti ps. Clementini*, molto più tardi ma rielaborati sulla base di materiali antichi, dove Paolo a più riprese, e a volte in modo del tutto scoperto, viene attaccato come il principale nemico del cristianesimo d’impronta tradizionalmente giudaica”.

⁴ Especialmente en las *homilías* XVI, 16, XX, 7; y en las *Recognitiones* III, 2-11.

el texto en su traducción. También se encuentran una versión siríaca, árabe y una eslava de tradición independiente¹.

Presentemos a grandes líneas la figura de Bernabé en la literatura *pseudo Clementina*².

La *Homilía I* es una especie de prólogo en el cual se presenta el protagonista de la saga: Clemente, sucesor de Pedro en la sede de Roma, bajo el recurso de narrador homodiegético. Era de una familia noble, en su juventud comienza a preguntarse y a buscar en la filosofía la respuesta al tema de la salvación y de la muerte hasta que encuentra al apóstol Bernabé que había llegado a Roma para predicar la fe³. Clemente acompaña a Bernabé hasta Cesarea de Palestina al encuentro de Pedro, ante quien es presentado Clemente por intermedio de Bernabé. El joven romano se convierte en el historiador y testigo de los hechos, predicación y milagros del apóstol Pedro. En la obra ocupa un lugar importantísimo el encuentro y la controversia con Simón el Mago: en Jerusalén, en Cesarea y en Roma.

Este prólogo prepara a los lectores de esta digresión judeocristiana sobre el monoteísmo y la refutación del politeísmo e idolatría. La primera *homilía* nos sitúa en un contraste entre las inconcluyentes reflexiones de la filosofía sobre la religión grecorromana y la misión evangelizadora de Bernabé a los paganos de Roma fuertemente judaica⁴.

Bernabé es presentado como un judío misionero del Evangelio (*Hom.* 1, 9. 1) que es rechazado y ridiculizado. Decide retornar hacia Judea para poder celebrar la fiesta junto a sus compatriotas (*Hom.* 1, 13. 4). La relación de Bernabé con Pedro es

¹ Para la versión árabe de las *Recognitiones* CPG 1018, BHO 203; para la versión en paleoeslavo CPG 1021, BHG 342-343.

² J. Verheyden, *Presenting Minor Characters in the Pseudo-Clementine Novel. The Case of Barnabas*, en *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines clémentines – Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne - Genève, 30 août - 2 septembre 2006* (eds. F. Amsler– A. Frey – C. Touati), pp. 249-257. R. Burnet, *Barnabé et les processus de construction de la légitimité apostolique*, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 108, 3-4, 2013, pp. 595-625, pp. 609-612.

³ Aunque nuestro tema no sea ni el judeocristianismo ni tampoco estudiar el origen de la comunidad cristiana de Roma, es interesante ver cómo el narrador percibe el camino por el cual el Evangelio llega a Roma. Clemente explícitamente considera que los milagros son la prueba de que la predicación de aquella persona venida de la Judea era confiable (*Rec.* 1, 6. 3) “nada es imposible para quien tiene el poder de Dios” y esto confirmaría lo que ya se sabía por “aquellos viajeros que venían de aquella región” (*Rec.* 1, 6. 5).

⁴ El autor se sirve de los personajes históricos mencionados en los *Hechos* canónicos para entretener su historia: Bernabé, Simón el Mago, Aquila.

descrita con términos muy positivos (*Hom.* 1, 15-16), y el mismo Pedro lo llama “heraldo” y “embajador de la verdad” (*Hom.* 1, 16. 2-3)¹.

En las *Recognitiones*, Bernabé asevera que él mismo pertenece al círculo de los discípulos de Jesús (*unus ex eius discipulis*) y que fue enviado (*missum*) a proclamar este mensaje para los que quieran recibir (*Rec.* 1, 7. 7)². El discurso misionero que Bernabé pronuncia en Roma es encabezado con la fórmula: *cives Romani* (*Rec.* 1, 6. 3-6), y poco más adelante deja entender que Bernabé predicó el evangelio en varias oportunidades (*Rec.* 1, 8. 3). En sus discursos, el misionero hace hincapié en la mortalidad o inmortalidad del alma, tema que preocupaba al joven Clemente³.

El discurso de Bernabé en Roma tiene una recepción desigual, según nota el narrador. Hay una diferencia entre la aceptación del mensaje por el *populus* y la ironía de *hi qui sibi eruditi videbantur vel philosophi* (*Rec.* 1, 8. 1)⁴. Bernabé predica la existencia de un único Dios que crea el cielo y la tierra; ante la ironía de los presentes Bernabé retruca que “sería una locura hablarles sobre las criaturas cuando no conocen al Creador de todas las cosas” (Cfr. *Rec.* 1, 8. 9).

Clemente toma la palabra para defender la integridad de Bernabé y de su mensaje “sobre el Hijo de Dios” que se contrapone a la *ars dialectica* de los filósofos con sus argumentaciones (*Rec.* 1, 7. 14); y nos comunica su deseo de viajar hacia la Judea para conocer más profundamente el evangelio.

En las *Rec.*, el apóstol Bernabé es presentado como un fiel judío observante de la ley y de las fiestas religiosas (*Rec.* 1, 10. 4) que predica sucintamente, pero que no obra ningún milagro (como sí es el caso de Pedro: *Hom.* II, 34, 2-3; *Rec.* III, 60, 2). Clemente

¹ Pedro posteriormente predica en Trípoli, Clemente reencuentra a su madre que había naufragado en la isla de Aradus, y a sus hermanos que habían naufragado en Laodicea, luego reconoce a su padre, Faustianus, convertido por Pedro (por esto la obra se llama *Recognitiones*). En las *Recognitiones* Clemente es educado en la fe y guiado por Pedro hasta convertirlo en un verdadero apóstol.

² En *Rec.* I, 60, 5 Bernabé parece ser identificado con Matías, el apóstol que reemplazó a Judas después de la traición. También en *Rec.* I se mencionan otros discípulos de Jesús y misioneros de la primera hora mencionados en los textos del NT: Pedro, Santiago, Zaqueo, Mateo, Andrés, los hijos de Zebedeo, Felipe, Bartolomé, Santiago de Alfeo, Tomás. En *Rec.* II se menciona a Nicodemo y Aquila. Ver más detalles: J. Verheyden, *Presenting Minor Characters in the Pseudo-Clementine Novel. The Case of Barnabas*, en *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines clémentine...*, p. 253.

³ El sujeto abordado no es nuevo e incluso ha sido confrontado con la predicación del *futurum saeculum* del envío de los *setenta discípulos* y las *Epístolas* de Pablo y los *Hechos* canónicos (1Tes 4, 13-5. 11; 1Co 15; Rom 5; Hch 17, 22-31). Ver A. Hogeterp, *Speeches in the 'Recognitiones'*, en *Pseudo-Clementines* pp. 248-249.

⁴ Algo semejante le había sucedido a Pablo en el Areópago (*Hch* 17, 16-34). La opinión se divide entre el pueblo y los “letrados” en una temática semejante.

en las *Recognitiones* deja Roma y va hacia Cesarea sin ningún desvío después de que Bernabé le haya anunciado al “verdadero profeta”. En Cesarea Bernabé le presenta a Pedro (*Rec.* 1, 7-9) en un episodio con resonancias bíblicas, ya que la forma literaria es muy próxima a la introducción de Pablo entre los apóstoles realizada por Bernabé (*Hch* 9, 27).

Entre las *Homilias* y las *Recognitiones* la presentación de los hechos difiere, aunque no de modo significativo. El homileta nos informa de la presencia de un predicador del Evangelio en Roma, pero no nos da su nombre. Después de la partida de Roma, el autor-protagonista es llevado por una tormenta y conducido hasta Alejandría (*Hom.* 1, 8, 3) donde Clemente encontraría a Bernabé. Desde Alejandría, Clemente parte para Cesarea donde Bernabé lo presenta a Pedro.

Aunque, según *Hom.* 1, 9-14, el encuentro es en Alejandría, y en *Rec.* 1, 7-11 en Roma, los dos textos testimonian el encuentro entre Bernabé y Clemente, el viaje a Cesarea y el rol de intermediario entre Clemente y Pedro. Bernabé es presentado como un confidente cercano a Pedro y desempeña un papel central en relación con la conversión de Clemente. Vemos que la personalidad de Bernabé estaba ya consagrada como si fuera un *topos legendario* en la literatura *Pseudo Clementina* que sirve de gozne entre Clemente, obispo de Roma y Pedro de quien es su sucesor gracias a la intervención, anuncio y mediación de Bernabé.

Las *Recognitiones* dan la impresión de tener una cierta anterioridad, mientras que las *Homilias* parecen reforzar la apostolicidad de la comunidad alejandrina. El rol de Bernabé en los *Hechos* canónicos es de gran autoridad y sirve de mediación entre Saulo considerado aun *persecutor* y la comunidad apostólica de Jerusalén. De modo análogo Bernabé presenta a Clemente a Pedro, cabeza de los apóstoles.

La presencia de Bernabé en Roma según la leyenda *pseudo Clementina* es indemostrable¹. Seguramente es un hecho literario y no histórico. No hay razones de peso que expliquen el porqué de una eventual visita de Bernabé a la capital imperial. Lo más verosímil es que el autor de *homilias-Recognitiones* se hizo eco de la querrela

¹ Notamos que la predicación de Bernabé en Roma habría tenido lugar durante la vida de Jesús, el *kerigma* del levita es pronunciado en tiempo presente, y especificando que es un enviado para el mismo “Hijo de Dios que se encuentra en Judea”. Cfr. *Rec.* I, 7, 1-6.

antipaulina, y por tanto, explotara el vínculo Clemente-Pedro gracias a Bernabé. En palabras de Verheyden:

Barnabas recruits (Clement) for Peter and is himself, as a character in the story of the pseudo-Clementine novel, recruited to play part at least of the role Paul plays in *Acts*. And so does Clement. Hence, if one has Clement and one has Barnabas, who would still need Paul?¹

Bernabé como discípulo de Jesús y autor pseudo-epigráfico

Clemente Alejandrino

De la vida de *Titus Flavius Clemens* (150-250 ca.) tenemos solo alguna noticia fragmentaria dada sobre todo por Eusebio (*HE* 5, 11; 6, 6). Autor de grandísima erudición y conocimiento de fuentes literarias clásicas, judeo-helenísticas y bíblicas. Sus obras gozaron de gran estima en la antigüedad cristiana. De hecho, de muchas obras literarias antiguas sólo poseemos las citas proporcionadas por Clemente. Es un maestro en el arte de citar y parafrasear autores antiguos. Dirige sus enseñanzas a un *coetus* cultural alto y rico que se interesa en el ideal cristiano.

Disponemos de dos vertientes para acceder a la visión que se hacía Clemente de Alejandría de la figura de Bernabé. Una es indirecta, a través de las indicaciones de Eusebio de Cesarea sobre la desaparecida obra *Hypotyposes*, y la segunda directa, a través de algunas breves citas que encontramos en la obra *Stromateis* del Alejandrino².

El historiador Eusebio de Cesarea en el primer libro de la *Historia Eclesiástica* nos refiere que: “los nombres de los apóstoles del Salvador son bien conocidos por todo el mundo por los Evangelios. Pero no existe en ninguna parte la lista con los setenta

¹ J. Verheyden, *Presenting Minor Characters in the Pseudo-Clementine Novel. The Case of Barnabas*, en *Nouvelles intrigues Pseudo-clémentines...*, p. 257.

² Su obra *Stromateis* ilustra la actividad de su escuela. Algunos estudiosos –como Franz Overbeck– la consideraron parte de una *Trilogía* (junto con *Paidagogus*, y *Protrepitikon*). Quizá *Stromateis* sea un escrito para uso privado como exposición de un modelo pedagógico, un ayuda memoria con temas a ser abordados con los discípulos. PG 8-9; GCS vol. 12; 15; 17; 39; para una bibliografía inicial y básica cfr. J. Quasten, *Patrology* I, Münster, 1970, pp. 289-308; M. Mees, en NDPAC I, 1072-1073; S. Lilla, *Clement of Alexandria*, Oxford, 1971; P. Impara, *Gli Stromateis di Clemente Alessandrino ed il pensiero Greco*, Roma, 1989. Consultamos la edición de SCh para las *Stromata* I (SCh 30, 1951); II (SCh 38, 1954); IV (SCh 463, 2001); V (SCh 278-279, 1981); VI (SCh 446, 1999); VII (SCh 428, 1997). Otras obras de Clemente en la colección SCh ver volúmenes 2, 70, 108, 258.

discípulos. Sin embargo, se dice que entre ellos ha estado Bernabé, del cual los *Hechos de los Apóstoles* y Pablo escribiendo a los *Gálatas* lo recuerdan” (HE I, 12, 1)¹.

Un poco más adelante Eusebio deja entrever quién era que consideraba a Bernabé como discípulo de Jesús y hace una alusión a Clemente Alejandrino al citar algunos fragmentos de las desaparecidas *Hypotyposes* (libros VI y VII) donde al hablar del apóstol Santiago, informa que había sido escogido para “el trono episcopal de la Iglesia de Jerusalén”, y que a “Santiago, Pedro y Juan el Señor después de su resurrección dio la gnosis (παρέδωκεν τὴν γνῶσιν) y que éstos se la dieron a los otros apóstoles, quienes la dieron a los setenta de los cuales uno era Bernabé” (HE II, 1, 4).

Con toda seguridad en épocas de Eusebio aún no existían las listas con los nombre de los setenta discípulos de Cristo que posteriormente en el siglo VI estaban considerablemente difundidas².

La indicación de Clemente, vía Eusebio, puede parecer brevísima y errática aunque sin embargo nos testimonia el respeto y la veneración de la cual gozaba este “discípulo” que “había recibido la gnosis del Señor resucitado”.

La reputación apostólica de Bernabé es invocada por Clemente de Alejandría en su obra *Stromateis* bajo el triple aspecto de compañero de Pablo, uno de los setenta discípulos y como el autor de la *Epístola de Bernabé*³ que es considerada por Clemente como si fuera parte de la Escritura.

En *Stromateis* II, 6, 31 el Alejandrino especula sobre el pasaje de la incredulidad a la fe y sobre la importancia de la fe para el “gnóstico” cita dos fragmentos de la *Epístola* (1, 5; 2, 3) del “Apóstol Bernabé”. Es notable que aunque la *Epístola* no esté interesada -como sí lo está Clemente- en la “verdadera gnosis” y la “fe cristiana”, se

¹ Ciertamente Eusebio anota otras indicaciones sobre la figura de Bernabé, que hemos visto en el apartado anterior, y que pertenecen, diríamos, al ámbito histórico mientras presenta la expansión del evangelio en tiempos apostólicos.

² Cfr. R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Brunshwig, 1883-1884. Nota al pie SCh 31, p. 39.

³ Clemente cita diversos pasajes de la *Epístola* pero solamente nos referiremos a los más importantes. En el libro II encontramos breves citas de la *Ep. Bern:* 1, 5; 2, 3; 16, 7-9. En el libro V también son numerosas las referencias al referirse al lenguaje simbólico de la Escritura y a los preceptos alimenticios contenidos en *Ep. Bern:* 10, 1. 11-12. Cfr. *Strom.* V, 63, 1-6 (SCh 278). Un poco más adelante (*Strom.* VI, 84, 3) se refiere al simbolismo del número 300 como *typos* de la Cruz de Cristo y cita la explicación de *Ep. Bernabé* (9, 8) aunque no diga que es una cita de Bernabé, seguramente no indica la fuente de donde toma el texto solo por motivos estilísticos y para dar una cierta variedad al modo de introducir citas. Cfr. SCh 446.

preocupa por citarlo como *auctoritas* y utiliza esas discretas alusiones de la *Epístola* sobre la *gnosis*.

Más adelante, también en *Stromateis II*, hablando de las actividades del diablo y de los espíritus impuros en el alma del pecador, Clemente nos declara que “no tiene necesidad de muchas palabras” ya que cita el “*testimonio apostólico de Bernabé, uno de los setenta y colaborador de Pablo*” e introduce una cita de la *Epístola* (16, 7-9)¹. Así también en *Strom.* V, 63, 1 la autoridad de Bernabé es invocada puesto que fuera “asociado al Apóstol para proclamar la palabra, en el ministerio de los paganos”².

Ante la indiscutida *auctoritas* de este apóstol, Clemente en el libro VI, 65, 2 agrega otra característica a la figura de Bernabé. Y al referirse a la necesidad del estudio por parte del gnóstico encadena una serie de citas de Protágoras, del libro de Job, Clemente Romano (1Co 48, 5-6) y también una de la *Epístola de Bernabé*, que viene considerada como Escritura (Λέγει γὰρ ἡ γραφή) y que es colocada al mismo nivel que el libro bíblico de Job con el cual forman parte de ἡ γραφή³.

Vemos, en definitiva, que para el Alejandrino la figura esbozada del apóstol Bernabé es de suma importancia y reúne diversos rasgos que otorgan al autor pseudo epigráfico una autoridad singular: es uno de los discípulos escogidos por Cristo de quien “ha recibido la gnosis”, es compañero de Pablo y “asociado a su ministerio a los paganos”, es el autor de una *Epístola* que es considerada como perteneciente a “las Escrituras” y que “enseña el camino de la gnosis”.

¹ *Strom.* II, 20, 116: οο μοι δεῖ πλειόνων λόγων παραθεμένῳ μάρτυν τὸν ἀποστολικὸν Βαρνάβαν (ὁ δὲ ἑβδομήκοντα ἦν καὶ συνεργὸς τοῦ Παύλου) κατὰ λέξιν ὠδὲ πως λέγοντα (...). La itálica del texto español es *nuestra*.

² Cfr. *Strom.* V, 63, 1: ἀλλὰ καὶ Βαρνάβας ὁ καὶ αὐτὸς συγκηρύξας τι ἀποστόλῳ κατὰ τὴν διακονίαν τῶν ἔθνῶν τὸν λόγον· “Ἀπλούστερον, φησίν, ὑμῖν γράφω, ἵνα συνιῆτε” (*Ep. Bern* 6, 5).

³ *Strom.* VI, 65, 2: Λέγει γὰρ ἡ γραφή· “Ὁ τὰ πολλὰ λέγων καὶ ἀντακούσεται” (Jb 11, 2), “Παραβολὴν δὲ κυρίου τίς νοήσει, εἰ μὴ σοφὸς καὶ ἐπιστήμων καὶ ἀγαπῶν τὸν κύριον αὐτοῦ;” (*Ep. Bern* 6, 10b). Seguramente Clemente tenía una idea de la *canonicidad* más amplia que la nuestra, y para él todo podía ser portador del mensaje y la enseñanza del Salvador. Porque si bien en sus escritos se encuentran los tópicos de la polémica y la controversia provenientes del bagaje intelectual de la época, para él, la filosofía griega puede conducir a Cristo, un papel análogo al AT. Desde ahí se parte en línea ascendente buscando la verdad y llegando hasta los apóstoles y Cristo mismo, verdadera figura central de sus escritos: es el Logos que educa, redime y guía a la humanidad.

Tertuliano

Otro testimonio lo encontramos en *Quinto Septimio Florens Tertuliano* (150-220?) que, antes de Agustín, es el más importante y más original autor eclesiástico en lengua latina. Gran conocedor de la filosofía, el derecho y la literatura, tanto griega como latina, unido a “una retórica inflamada, una sátira mordaz”¹. Un autor que no se concede treguas en la lucha contra los adversarios: paganos, judíos, heréticos, y los mismos católicos desde el año 207 cuando Tertuliano pasa abiertamente al *montanismo* y se convierte en jefe de una secta particular (los *tertulianistas*, activos aún en tiempos de Agustín).

En sus escritos avanza siempre con rigor hasta “aplantar al adversario” como es propio en la retórica antigua de la cual está repleta su obra². Su legado literario es enorme. El historiador debe tener en cuenta un doble criterio al estudiar su obra. En primer lugar, el periodo en el cual la obra fue escrita: si se trata del Tertuliano católico, del filomontanista o ya del escritor montanista. Por otro lado, el tipo de escrito y la motivación de Tertuliano al escribirlo: si es un escrito de índole bíblica, teológica, o ascético-moral donde los rasgos de montanismo están evidentemente presentes.

En su obra de controversia *De pudicitia*, el autor africano nos presenta un valioso testimonio de la tradición sobre la figura, personalidad del apóstol Bernabé. Este tratado se sitúa dentro de una enérgica querrela contra el *pontifex maximus* (c. 5) o también llamado *episcopus episcoporum* (c. 5). La obra, compuesta en 22 capítulos, ve la luz ante la decisión de un obispo que determina la regulación de la penitencia para el perdón del pecado de fornicación y adulterio³.

El contexto es fuertemente polémico y continúa siendo de sorprendente actualidad, son en definitiva dos modos diversos de interpretar el NT y por consiguiente

¹ La bibliografía sobre Tertuliano es desbordante, remitimos a I. Quasten, *Patrologia* I, pp. 493- 574, especialmente pp. 551-553. Consultar el texto crítico: *De pudicitia*, CCL 2, 1279-1330, ed. E. Dekkers, 1954. O el estudio de Ch. Munier-C. Michaeli, du Cerf, Paris, 1993 (SCh 394).

² Ver el uso de la *vituperatio* en la literatura patrística: N. Cipriani, *La retorica negli scrittori cristiani antichi. Inventio e Dispositio*, Sussidi Patristici 18, Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 2013, pp. 4, 19, 41, 45, 93.

³ Es difícil saber si se trata del papa Calixto o del arzobispo de Cartago. Los epítetos de *pontifex maximus* y de *episcopus episcoporum* son utilizados de modo irónico, y a veces lo trata de *psychicus*, denominación que daba a los católicos cartagineses (6, 10, 16, 18) y entonces sería Agripino de Cartago (Cfr. Cipriano, *Ep.* 71, 4). Pero en la misma época una disciplina eclesiástica similar en la sede de Roma bajo el papa Calixto (217-222) generó la reacción y la controversia con el Hipólito romano.

dos modelos de comunidad cristiana: una comunidad de alto contenido ascético para unos pocos “justos” (*asamblea espiritual*) o una comunidad que acoge en su seno a aquellos que cayeron. En definitiva, la diatriba radica en el poder de la Iglesia para perdonar los pecados. Según el Tertuliano montanista el poder de perdonar pertenece no a la “jerarquía eclesiástica” sino a “la jerarquía espiritual, a los apóstoles y profetas”.

En este tratado Tertuliano introduce la diferencia entre *peccata remissibilia et irremissibilia* (cap. 2) los irremisibles son la idolatría, la fornicación y el asesinato. Distinción que no figuraba en sus obras disciplinares anteriores. Y la Iglesia, según él, no tendría el poder de perdonar pecados de tal gravedad después del bautismo, e incluso la intercesión de los mártires a favor de los pecadores sería ineficaz.

Pero, ¿qué imagen plasma de Bernabé? En el capítulo XX -y de modo colateral a la temática de la *remissio*- cita la autoridad de Bernabé, autor de la *Epístola a los Hebreos*:

XX. [1] (...) Volo tamen ex redundantibus alicuius etiam comitis apostolorum testimonium superducere, idoneum confirmandi de proximo iure disciplinam magistrorum. [2] Extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a Deo satis auctorati uiri, ut quem Paulus iuxta se constituerit in abstinentiae tenore: *Aut ego solus et Barnabas non habemus operandi potestatem?* (1Co 9, 6). Et utique receptor apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum¹.

La figura de Bernabé le sirve de *testimonium* en su invectiva. Al presentar los argumentos del razonamiento, las *auctoritates* debían tener gran peso y no podían ser discutibles para que el discurrir no pierda consistencia y la invectiva sea eficaz. Bernabé es un *comes apostolorum*, suficientemente *idoneum* para confirmar de *proximo iure* la *disciplinam* de los maestros. El *testimonium Barnabae* como autor sagrado es presentado a modo de una verdad indiscutida y aceptada.

¹ Colocamos la traducción del *De pudicitia* (Ch. Munier-C. Michaeli, du Cerf, Paris, 1993, SCh 394, pp. 262-263): “XX [1] (...) Je voudrais cependant alléguer par surcroît le témoignage d’un compagnon des apôtres, car il est susceptible de confirmer la discipline des maîtres par un autorité toute proche de la leur. [2]. Il y a, en effet, un ouvrage intitulé : Aux Hébreux, écrit par Barnabé, un homme qui jouissait d’un assez grand crédit auprès de Dieu, puisque Paul l’a placé à ses côtés pour la pratique de l’abstinence: « Oui bien suis-je le seul avec Barnabé à ne pas avoir le droit d’agir ainsi ? » De toute façon, l’épître de Barnabé est mieux accueillie dans les Églises que ce Pasteur apocryphe des adultères (...)”.

Tertuliano está en diatriba con un obispo, denominado “pastor apócrifo de los adúlteros”, pues bien, esta *epistola Barnabae* es mejor recibida en las iglesias que susodicho pastor. El polemista es consciente de que si bien Bernabé goza de una fama y autoridad indiscutidas, sin embargo, la epístola por él escrita parece que no gozaría de aceptación universal en las comunidades eclesiales, aunque sea mejor soportada que ese pastor que atenuaba las penitencias (!).

Notamos, además, que el vínculo de Bernabé con Pablo no es la misión o el hecho de haber sido maestro del “Apóstol de los gentiles” o el compañero del *primer viaje apostólico*, sino que es un vínculo de índole *ascética*: *Paulus iuxta se constituerit in abstinentiae tenore*. En otras palabras, no es el Bernabé de los *Hechos* canónicos, sino que es un Bernabé “autor de Hebreos” y “ejemplo ascético-disciplinar” junto a Pablo, según convenía a la naturaleza del *De pudicitia*.

Jerónimo

Otra mención significativa sobre “Bernabé escritor” la encontramos en la Epistola 129 *ad Dardanum* de Jerónimo, también llamada: *Libellus de terra repromissionis*¹.

Se trata de un texto polémico datado en el año 414 y dirigido a *Dardanus* prefecto de la Galia². Jerónimo aborda la cuestión de la *Tierra prometida* y los *judíos*. El *libellus*, fuertemente colorido con expresiones llenas de brío, nos testimonia *en passant* la recepción de algunos libros bíblicos.

Jerónimo distingue la recepción de los mismos entre las Iglesias de Oriente -la griega- y la Latina. Con expresiones totalizantes, propias de su estilo, declara que

¹ CPL 620 (PL 22, c. 966-980). *Epist. 129 ad Dardanum* CSEL 56 (*Ep. 121-154*), -ed. I. Hilberg, 1996², pp. 446-469. Ed. et trad. par J. Labourt (t. 6, 1958). Para la edición y traducción castellana: *San Jerónimo. Obras completas. Xb. Epistolario II (cartas 86-154**)*, ed. J. B. Valero, BAC, Madrid, 2015.

² Claudio Póstumo Dárdano era un pío cristiano y hombre de cultura, fue prefecto en dos oportunidades entre el 407 y el 412. Jerónimo lo llama al inicio de su respuesta “christianorum nobilissime, et nobilium christianissime”. Mantenía correspondencia epistolar no solo con Jerónimo sino también con Agustín; quien le dirigió el *Liber de praesentia Dei* donde lo denomina “frater dilectissime Dardane inlustrior mihi in caritate Christi quam in huius saeculi dignitate” (CSEL 58, *Ep.* 187, p. 48). Sobre la ciudad-comunidad cristiana que fundara Dárdano llamada “Theopolis” (seguramente bajo la influencia del *De civitate Dei* de Agustín) ver el estudio de H. I. Marrou, *Un lieu dit ‘Cité de Dieu’*, en *Augustinus Magister* I, 1954, pp. 101-110.

“no solo todas las iglesias de Oriente, sino que incluso todos los autores eclesiásticos antiguos, reciben esta epístola dirigida a los Hebreos como siendo de san Pablo, aunque muchos la atribuyen o san Bernabé o a san Clemente” (*non solum ab ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis Graeci sermonis scriptoribus, quasi Pauli apostoli suscipi, licet plerique eam vel Barnabae, vel Clementis arbitrentur*)¹.

Jerónimo dirime la problemática: ¿qué importa el autor, ya que es obra de un cristiano y son leídas todos los días en las iglesias? (*quotidie ecclesiarum lectione celebretur*)². Haya sido Pablo, Bernabé o Clemente parece importar bien poco ya que de hecho son *ecclesiastici viri*.

Aunque no estamos avocados al *canon* del NT ni a su recepción nos servimos de esta anotación casi marginal para descubrir que la percepción que tiene Jerónimo del autor de *Hebreos* es bien diversa de la de Tertuliano.

La atribución de *Hebreos* a Bernabé es conocida por Jerónimo. Pero el peso del escrito ya no está en el autor, sino en la aceptación, lectura y uso litúrgico que las comunidades eclesiales hacen del texto, dando como resultado que sea indiferente si el autor de la epístola *quasi Pauli apostoli suscipi, licet plerique eam vel Barnabae, vel Clementis arbitrentur*.

La Epístola de Bernabé

¹ Damos el párrafo completo para más claridad: “(3) Nec me fugit, quod perfidia Judaeorum haec testimonia non suscipiat, quae utique Veteris Testamenti auctoritate firmata sunt. Illud nostris dicendum est, hanc epistolam quae inscribitur ad Hebraeos, non solum ab ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis Graeci sermonis scriptoribus, quasi Pauli apostoli suscipi, licet plerique eam vel Barnabae, vel Clementis arbitrentur; et nihil interesse, cujus sit, cum ecclesiastici viri sit, et quotidie ecclesiarum lectione celebretur. Quod si eam Latinorum consuetudo non recipit inter Scripturas canonicas; nec Graecorum quidem ecclesiae Apocalypsin Joannis eadem libertate suscipiunt; et tamen nos utramque suscipimus, nequaquam hujus temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes, qui plerumque utriusque abutuntur testimoniis, non ut interdum de apocryphis facere solent, quippe qui et gentilium litterarum raro utantur exemplis, sed quasi canonicis et ecclesiasticis”.

² Resulta interesante su nota sobre la “recepción” de la carta a los *Hebreos*: los latinos no la colocan dentro de los *libros canónicos*, mientras que, por otro lado, los griegos hacen algo semejante con el *Apocalipsis* de san Juan. No obstante todo esto, Jerónimo se considera él mismo un oriental que acepta tanto *Hebreos*, como el *Apocalipsis* “en el Canon de las santas Escrituras” conformándose a ellas y siguiendo el ejemplo de los escritores eclesiásticos que las citan como si tratase de libros canónicos y no como si fuesen obras apócrifas (la recepción de *Hebreos* en el *canon* tiene una tradición *a se*, por ejemplo Eusebio en *HE* 6, 25, 14 testimonia las cavilaciones de Orígenes sobre el autor de la epístola adjudicando, aunque con vacilación, la autoría a Clemente Romano).

El escrito que hoy llamamos *Epístola de Bernabé* o *Epístola del pseudo Bernabé* forma parte de los hoy denominados “Padres Apostólicos”¹. Es un tratado teológico en forma epistolar, pero sin encabezamiento, o destinatario final, aunque con frecuentes interpelaciones a los interlocutores (*nosotros, ellos*)².

Dividido en dos partes bien diferenciadas, en la primera parte del escrito hay una fuerte polémica anti-judaica e ilustra las diversas profecías del AT. Cuestiona los sacrificios y ayunos (*Ep. Bern.* 2, 4; 5), la circuncisión y la prohibición de alimentarse de animales impuros (*Ep. Bern.* 9-10), el *Shabbat* y el Templo (*Ep. Bern.* 15-16), Israel es idólatra y nunca existió, en definitiva, una alianza con Dios (*Ep. Bern.* 4, -6-9; 14). La verdadera alianza es la traída por Jesús sellada en los corazones de los que esperan en él (*Ep. Bern.* 4; 8).

La segunda parte, mucho más breve, contiene la instrucción moral de las *Duae Viae* el camino de la luz y de la vida y el de las tinieblas y de la muerte. La doctrina muy afín al judaísmo es presentada de modo independiente a las análogas encontradas en *Didaché* y en la *Doctrina Apostolorum*. Precisamente por esta estructura bipartita desigual *Ep. Bern* fue considerada como un texto interpolado o de diverso origen. Hoy la crítica tiende a considerarla como una obra substancialmente unitaria con escasa elaboración estilística³.

El uso de testimonios bíblicos siempre en traducciones griegas, el hecho de que la primera referencia indirecta se encuentre en ámbito alejandrino y la siempre presente polémica judaica fueron tomados como indicios para colocar Alejandría como el lugar

¹ Los escritores cristianos antiguos la tenían en gran estima y es frecuentemente citada. Eusebio (*HE* 3, 25, 4) sostenía que debía ser considerada como un escrito apócrifo. Como ya hemos visto Clemente las examina en las *Hypotyposes*, VI, 14, 1 y utilizada a menudo en *Stromateis* y es el primero en denominar este escrito con el nombre de *Epístola de Bernabé*. También la citan Orígenes en *Contra Celsum* 1, 63 (conde la llama “Epístola católica”), Jerónimo la cita en *Adv. Pelag.*, 3, 2, 14-16; in *Psalm.* 15, 4, 175-178 y nos informa que es una obra controvertida: *De viris illustribus* 6; Dídimo Alejandrino *Ps* 40-44; y en el *Codex Sinaiticus* del siglo IV la *Ep. Bern* es colocada entre los libros del NT.

² Remitimos a la bibliografía de F. Scorza Barcellona en NDPAC I, 712-713; P. Prigent-R. A. Kraft, *Epître de Barnabé*, SCh 172, París, 1971; F. Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba*, CP 1, Torino, 1975; F. R. Prostmeier, *Der Barnabasbrief übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1999; y al estudio con edición crítica de E. Prinzivalli, M. Simonetti, *Seguendo Gesù II*, Fondazione Valla, Milano, 2015 (hay una traducción francesa recientemente propuesta en *Premiers écrits chrétiens*, ed. B. Pouderon, J.-M. Salamito, V. Zarini, Gallimard, París, 2016, pp. 782-809).

³ Más detalles ver la introducción de E. Prinzivalli, M. Simonetti, *Seguendo Gesù II*, 2015, pp. 54-69.

de composición. Otros, también por motivos literarios, optan por un origen siro palestinese e incluso otros la sitúan en Asia Menor¹.

Por razones cronológicas se ha excluido la atribución de la *Epístola* al Bernabé de los *Hechos*. Los estudiosos la sitúan después de la destrucción de Templo de Jerusalén (Cfr. *Barn.*, 16, 3-4). Y si la escena de reconstrucción que prevé el autor se refiere al templo de Zeus Capitolino sobre las ruinas del de Jerusalén, querida por Adriano en el 131, la epístola sería posterior a dicha fecha. Pero la interpretación es controvertida y no hay unanimidad ya que también puede ser interpretado como una reconstrucción del templo en los corazones de los fieles y con esta interpretación espiritual caería la otra hipótesis².

Comúnmente se coloca su redacción en los primeros decenios del siglo II. No conoce la revuelta de Bar Kochba (132-135), aunque testimonia un sentimiento o clima de tensión con el judaísmo³.

La tradición manuscrita atribuye la *Epístola* a un cierto “Bernabé” que desde el siglo III fue identificado con el compañero de Pablo⁴. Evidentemente hay una diferencia cronológica insalvable que hace imposible dicha atribución. En la *Epístola*, el autor nos dice su nombre y se presenta como alguien que no quiere ser un *didáskalos* (1, 8; 4, 6. 9), pero son evidentemente fórmulas retóricas.

¹ Cfr. J. Ayán, *Didaché. Doctrina Apostolorum, Epístola del Pseudo-Bernabé*, Madrid, 1992, p. 138; J. P. Martin, *L'interpretazione allegorica nella Lettera di Barnaba e nel giudaismo alessandrino*, en *Studi storico-religiosi* 6, 1982, pp. 173-183; C. Moreschini-E. Norelli, *Storia della letteratura Cristiana antica greca e latina*, I, Brescia, 1995, p. 192; K. Wengst, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, Darmstadt, 1984, p. 117. E. Prinzivalli, M. Simonetti, *Seguendo Gesù II*, 2015, pp. 72-78.

² Emanuela Prinzivalli (*Seguendo Gesù II*, pp. 78-86) analiza los diversos indicios para establecer la fecha de composición y ofrece en una síntesis las opiniones de los estudiosos al respecto marcando el acento en los rumores sobre la reconstrucción del Templo de Jerusalén que podrían haber incitado al autor de la epístola a escribirla y sería una suerte de llamado de atención a sus interlocutores ante la inminencia de la situación vivida por este “maestro in ansia” como bellamente lo llama la estudiosa italiana.

³ Carleton Paget, sin embargo, indicaba como probable entre el 96-98 bajo el emperador Nerva a quien se referiría el autor en 4, 4-5 en la sucesión de los reinos simbolizados en los cuernos de la bestia de la que habla Daniel 7, 7-8, 19-24.

⁴ Al final de la *Epístola*, luego del saludo final, el manuscrito “v” (*Codex Vaticanus graec.* 859, s. XI-XIII) agrupado en la familia de manuscritos griegos -entre los cuales falta el *incipit* y los primeros números: 1, 1-5, 7ª-) agrega la precisión: Ἐπιστολή Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου συνεκδήμου Παύλου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου que Clemente retoma en *Stromateis* (ausente en el manuscrito H <*Codex Hierosolymitanus Taphou* 54, Patriarcado de Jerusalén, año 1056> como en el Sináptico griego <S o también κ del *British Museum*, fin del siglo IV, con correcciones del siglo VII>). Ver más detalles P. Prigent-R. A. Kraft, *Epître de Barnabé*, Sch 172, pp. 49-70.

El autor de *Ep. Bern* conoce la tradición rabínica (a tal punto que algunos estudiosos pensaron que se trataba de un rabino convertido al cristianismo)¹. Sin embargo, el modo en el cual habla de esas tradiciones parece ser indirecto. Escribe a cristianos venidos del paganismo y no se distingue de ellos (especialmente en 16, 7), y la polarización entre “nosotros” y “ellos” (los judíos) tiene especial fuerza: para él el judaísmo es totalmente extraño y excluido de la salvación.

Por eso, ¿qué tiene en común el supuesto Bernabé de la *Epístola* fuertemente anti judaico con el Bernabé de *Hechos* canónicos que en Antioquía se deja llevar por las tendencias judaizantes de los venidos de Jerusalén y se niega a comer con los cristianos venidos del paganismo? (Ga 2, 11ss). Muy poco.

Los ágrapha de Bernabé

Citemos, finalmente, dos *ágrafas* atribuidos a Bernabé apóstol. El primero de ellos proviene del *Codex Bodleianus Baroccianus 39*:

Der Apostel Barnabas sagt: In schlechten Wettkämpfen ist der Sieger der erbärmlichere, weil er als derjenige davon geht, der grössere Sünde auf sich geladen hat².

La segunda referencia se encuentra en la *Oratio* fúnebre de Gregorio de Nacianzo, ante la muerte de Basilio: *Or.* 43, 32, (SCh 384, p. 196):

Ἄλλ' ὁμοῦ τὰ πάντα καταλλάττεται, βουλεύεται, παρατάσσεται, λυεῖ τὰ ἐν ττ μέσῳ σκῶλα καὶ προσκόμματα καὶ οἷς ἐκεῖνοι θαρροῦντες καθ' ἡμῶν ἐστρατεύσαντο. Τὸ μὲν προσλαμβάνει, τὸ δὲ κατέχει, τὸ δὲ ἀποκρούεται· γίνεται τοῖς μὲν τεῖχος ὄχυρον καὶ χαράκωμα, τοῖς δὲ πέλεκυς κόπτων πέτραν ἢ πῦρ ἐν ἀκάνθαις, ὃ φησιν ἡ θεία γραφή, ῥαδίως ἀναλίσκον τοὺς φρυγανώδεις καὶ ὑβριστὰς τῆς θεότητος. Εἰ δέ τι καὶ Βαρνάβας,

¹ Ver por ejemplo los diversos estudios de L. W. Barnard, *The Date of the Epistle of Barnabas. A Document of Early Egyptian Christianity*, en *Journal of Egyptian Archaeology*, 44, 1958, pp. 101-107; *The Problem of the Epistle of Barnabas*, en *Church Quarterly Review*, 159, 1958, pp. 211-230; *The Epistle of Barnabas and the Dead Sea Scrolls: Some Observations*, en *Scottish Journal of Theology*, 13, 1960, pp. 45-59.

² No hemos consultado el *logion* en el manuscrito, sino que lo transcribimos de la versión alemana de A. Resch, *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente (Texte und Untersuchungen 30, 3-4)*, Leipzig, 1906, p. 282; retomado también por B. Kollmann, *Lobrede auf Barnabas*, p. 25. El *logion* (“El apóstol Bernabé dijo: en las malas carreras el vencedor es el miserable, puesto que va como quien fue cargado con el mayor pecado”) es oscuro y poco podemos decir.

ὁ ταῦτα λέγων καὶ γράφων, Παύλῳ συνηγωνίσατο, Παύλῳ χάρις ττ προελομένῳ καὶ συνεργὸν ποιησαμένῳ τοῦ ἀγωνίσματος¹.

Basilio es comparado entonces a ese Bernabé “que dice y escribe estas cosas” (ὁ ταῦτα λέγων καὶ γράφων). Con respecto a lo que Bernabé “escribe”, nada se sabe². Annie Hanriot-Coustet en una breve nota sobre el tema presenta más bien la posibilidad de una edición-corrección por el mismo Gregorio, luego de ya pronunciado el largo discurso, al momento de publicarlo³.

Tanto A. Resch, a inicios del siglo XX, como posteriormente L. Cirillo retuvieron que Gregorio estaba hablando del personaje bíblico⁴. Sin embargo, es claramente un recurso estilístico, una comparación y paralelismo: lo que Bernabé es relación con Pablo, lo es Gregorio en relación a Basilio, del modo como Bernabé fue a buscar a Pablo para colocarlo al servicio de la Iglesia, lo mismo habría hecho Gregorio con Basilio. Así como Bernabé no tomó el primer lugar, sino que dejó a Pablo el mayor protagonismo, del mismo modo el Teólogo quiere dar el protagonismo a su amigo Basilio. Esta no es la única imagen bíblica con la cual nos encontramos en el *elogio*. De hecho, el Nacianzeno lo compara también a Adán, Henoch, Abraham, Isaac, Jacob, Esteban, etcétera. Y por tanto, no existe tal *agraphon* barnabita, sino que es solo una comparación entre los dos amigos.

¹ Gregorio Nacianzeno, *Oratio* 43, 32 (texto griego de la ed. de SCh 384, p. 196). Traducción personal: “Al contrario, al mismo tiempo, él obra todas las reconciliaciones, delibera y se pone en batalla. Aleja del camino impedimentos y obstáculos y lo que inspiraba confianza a esos en la campaña que habían emprendido contra nosotros. Gana a unos, retiene a otros, rechaza a aquellos. Para éstos se hace muro sólido y fortificación, para los otros un hacha que corta en la piedra o ese fuego en las espinas, de las que habla la divina Escritura, que consume fácilmente la maleza que son los que insultan la divinidad. Y si Bernabé dice esto y lo escribe ha tomado el combate de Pablo, gracias sean dadas a Pablo que lo había escogido y que había hecho de él su compañero en el combate”.

² L. Cirillo (*Evangelie de Barnabé. Recherche sur la composition et l'origine*, Paris, 1977, p. 243) pensaba que probablemente era la *epístola de Bernabé* y que a ese momento Gregorio no la conocía.

³ A. Hanriot-Coustet, *Grégoire de Nazianze et un agraphon attribué à Barnabé*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (Estrasburgo), 63, 1983, pp. 289-292.

⁴ A. Resch, *Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente (Texte und Untersuchungen 5, 4)*, Leipzig, 1889, pp. 440-441 (*Apokryphon* 71) y luego retomado por el mismo autor: *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente (Texte und Untersuchungen 30, 3-4)*, Leipzig, 1906, p. 283 (*Apokryphon* 78) veía un paralelo con Jr 1, 18 (muro sólido) y Jr 23, 29 (hacha que corta la roca). L. Cirillo (*Evangelie de Barnabé. Recherché sur la composition et l'origine*, Paris, 1977, pp. 243-246) agrega otra reminiscencia bíblica del Sal 11, 12 (fuego en las espinas).

Ningún autor de los primeros siglos hizo referencia a la actividad misionera y de constitución de la iglesia y jerarquía chipriota por parte del “hijo de la consolación” y de su martirio en la Isla.

Capítulo 12: Hechos y martirio del santo apóstol Bernabé

Este texto es la primera evidencia de la veneración del apóstol Bernabé en su isla natal fuera de los *Hechos de los Apóstoles*, como hemos visto en la primera parte del presente trabajo. En el último cuarto del siglo V se inaugura una nueva etapa en la hagiografía de “san Bernabé” sea en los textos como en el culto en torno a sus reliquias.

El texto

La *editio princeps* de los *Hechos y martirio del santo apóstol Bernabé*¹ fue realizada por el bolandista Daniël Papebroek en 1698 según el códice *Vaticano gr. 1667* del siglo XI (V)². Posteriormente, en el s. XIX, C. Tischendorf hizo una edición según el códice *Parisino griego 1470* del año 890 (P). Maximilianus Bonnet³, en su edición de 1903 del apócrifo de Bernabé⁴, agregó cuatro códices. Aunque las diferencias

¹ Περίοδοι καὶ Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ Ἀποστόλου: BHG, 225. En adelante citaremos este texto con la sigla *HchBern*. Para un resumen de *HchBern* ver la edición de Luigi Moraldi: *Apocrifi del Nuovo Testamento. Atti degli Apostoli, II*, Piemme, Casale Monferrato, 1999, pp. 695-697. J. Schmid, *Barnabas*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, col. 1208-1209. Para la versión latina: BHL 983 ss.

² Cfr. *Acta Sanctorum*, junio II, 425-429 (los textos reunidos sobre la figura del apóstol Bernabé: 421-460). Para la consideración histórica de la obra también nos servimos también del estudio de R. Lipsius, “*Die Περίοδοι Βαρνάβα*”, en *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, II, II, pp. 276-297.

Los subrayados e *itálicas* son nuestros para mostrar más fácilmente las similitudes o diferencias lexicales.

³ *Acta Apostolorum Apocrypha*, II, 2, pp. 292-302.

⁴ La edición de M. Bonnet es el resultado de la colación con los códices: P (Paris gr. 1470 del siglo XI); B (Batopediano, del monte Atos, de los siglos XI-XII); Σ (para los códices M <Mesina 29, siglo XII>; Q (Paris gr. 1219, siglo XIII>; U <Vaticano gr. 821, siglo XIII>, V <Vaticano gr. 1667, siglo XI>). Bonnet también consulta la traducción latina de Nausea (Colonia, 1531) y de la Biblioteca de Montecasino.

Acaba de publicarse una nueva traducción inglesa, precedida de una introducción, a cargo de G. E. Snyder, *The Acts of Barnabas*, pp. 317-326; traducción y notas: pp. 327-336, en *New Testament Apocrypha. More Noncanonical Scriptures*, vol. 1, ed. T. Burke, B. Landau, Michigan, 2016.

intertextuales no sean substancialmente importantes, ayudaron a establecer un texto más uniforme y coherente.

Los *HchBern* han recibido diversas traducciones en lenguas modernas. Seguimos el trabajo realizado por A. Piñero y G. del Cerro, quienes retoman la edición de M. Bonnet¹.

El autor

El autor de los *Περίοδοι* de Bernabé se hace pasar por Juan quien tenía como madre a María, propietaria de la casa de Jerusalén donde se reunían los primeros cristianos (Hch 12, 12. 25) y sería primo de Bernabé (cfr. Col 4, 10); y luego había sido bautizado por los apóstoles con el nombre de Marcos. Y como tal escribe en primera persona, como siendo verdadero autor y testigo de los hechos narrados. Nuestro hagiógrafo, el *pseudo Juan Marcos*, con las informaciones someras de los *Hch* canónicos, teje una breve *biografía novelada* de Marcos, Pablo y Bernabé².

La controversia descrita en Hch 15, 36-40 es el punto de partida para la narración del hagiógrafo chipriota. De un modo muy elaborado narra la evangelización de la isla y los prodigios que la acompañaron.

Sabemos que los antiguos usaban sea la denominación de Πράξεις como la de Περίοδοι para referirse al género de los *Hechos de los Apóstoles*. La primera tomaba sin más de la obra lucana y la segunda es una denominación más descriptiva. Focio

¹ *Hechos Apócrifos de los Apóstoles, III*, A. Piñero y G. del Cerro, BAC, Madrid, 2011, pp. 433-453. Notamos, sin embargo, algunos errores u omisiones que quizá provengan de errores de edición. Por ejemplo, en el § 2 no se traduce el verbo ἐξηγήσασθαι. En el § 4 no se justifica la falta de una frase completa en el texto griego que, sin embargo, está presente en toda la tradición manuscrita: Παῦλος δὲ ὁ ἀπόστολος οὐκ ἦν ἔγγιστα ἠνίκα ἀνεθέμην τὰ μυστήρια. En el § 8 corrigen ἐγένετο por ἐγένετο sin dar razones. Además, la traducción del adverbio ἰκανῶς como *amargamente* en lugar de *abundantemente* en el § 9. Finalmente en el § 15 encontramos el vocablo πάντων que no aparece en la tradición manuscrita. Traducción italiana: *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, ed. Erbetta, M., Marietti, Casale, 1966, pp. 597-600.

² Sobre la figura “canónica” de Marcos, ver P. Grech (*Pietro e Marco*, en *San Pietro e san Marco. Aspetti, Luoghi della santità e della agiografia tra Oriente e Occidente*, ed. S. Boesch Gajano, P. Tomea, L. Caselli, 2012, pp. 15-18) donde en una breve síntesis presenta los datos disponibles a Marcos en el NT y las primeras referencias en la literatura de los primeros siglos. La permanencia de Marcos en Roma en torno al 64 con Pedro, y la redacción del *evangelio* que lleva su nombre, es perfectamente conciliable con las tradiciones familiares jerosolimitanas de Marcos, la utilización del texto por Lucas y Mateo habla también de la rápida “canonización” del texto.

(*Bibliotheca*, 114) hablaba de la colección de los Περίοδοι de los Apóstoles y cita los Πράξεις de Pedro, Juan, Andrés, Tomás y Pablo. Es decir, el patriarca denomina Περίοδοι al conjunto y a las obras contenidas las llama Πράξεις. En general, la estructura de las Πράξεις coincide con la del Lucas canónico: viajes de evangelización, discursos, milagros, escenas bautismales y eucarísticas, procesos ante tribunales (la *Sinagoga* como adversaria al cristianismo es un topos muy presente en los *Hechos canónicos* como también en los *Hechos de Pedro, de Tomás*)¹.

Fecha de composición

El tema es muy debatido y la respuesta dada al problema de la fecha de composición tiene consecuencias en el modo de interpretar el escrito y la sucesión de los acontecimientos. Hay dos posturas, o bien que fuera una composición anterior a la *inventio Barnabae*, o bien que fuera poco posterior a la misma.

Los investigadores españoles A. Piñero y G. del Cerro, basándose en el historiador bizantino Cedreno colocan la redacción *ante inventionem*:

Cedreno escribía en el siglo XII que los *HchBern* debieron de ser escritos antes del hallazgo de las reliquias del santo, *ante praedictam corporis inventionem*. Cedreno refiere que Teodoro Lector escribía en el año 478 y contaba que los restos de Bernabé habían sido hallados debajo de un cerezo y que el cadáver tenía sobre su pecho una copia del evangelio de Mateo, escrita por el mismo Bernabé. Como las reliquias fueron descubiertas en el siglo V, el silencio del autor del apócrifo sobre el hallazgo de los restos demuestra que no tenía noticia del suceso. En consecuencia es anterior al año 478².

¹ Debemos considerar que nuestros textos apócrifos son tardíos y continúan una tradición literaria que en el siglo V ya estaba constituida. El movimiento literario apócrifo tuvo su zenit entre los siglos II y III. No obstante, nuestros *periodoi* se colocan dentro de esta literatura. Cfr. AAVV, *Les Actes Apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, (F. Bovon *et al.*), Labor et Fides, Genève, 1981; AAVV, *Augustinianum, XXIII, 12, Incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Gli Apocrifi cristiani e cristianizzati*, Roma, 1983. Ver la introducción y actualizada bibliografía de A. Piñero Sáenz, G. Calderón, *Hechos de Andrés, Juan y Pedro I*, BAC, Madrid, 2013, pp. 3-106; como así también la traducción francesa: *Écrits apocryphes chrétiens*, 2 vol., ed. F. Bovon, P. Geoltrain, J.-D. Kaestli, La Pléiade, 1997-2005.

Muy útil son las revistas especializadas en literatura apócrifa: *Apocrypha (APOCRA)*, ed. F. Amsler, Brepols; *Apocryphes (APOCR)*, ed. A. Desreumaux, E. Norelli, J.-M. Roessli, Z. Izydorczyk, A.-C. Baudoin, Brepols.

² A. Piñero, G. del Cerro, *Hechos Apócrifos III*, p. 436.

La mayoría de los estudiosos, sin embargo, es favorable a considerar la redacción *post inventionem* en épocas del obispo Antemio de Salamina bajo el emperador Zenón el Isáurico (474-491). H. Delehayé afirmaba que « le faux Jean Marc écrivait peu après l'invention ; il enregistre le premier état de la légende »¹.

El filólogo protestante R. Lipsius² proponía como fecha de redacción los años 485-488. Uno de los motivos que inclinaban a Lipsius a pensar así era, por ejemplo, la insistencia del pseudo Marcos en el poder taumátúrgico del texto del evangelista Mateo, con el cual Bernabé es enterrado:

An drei verschiedenen Stellen seiner Erzählung erwähnt er dieses von Barnabas mit sich geführte Evangelienbuch. Da nun von einer ächt geschichtlichen Erinnerung keine Rede sein kann, so bleibt nur übrig, diesen Zug aus der späteren Legende von der Auffindung der Reliquien des Barnabas zu erklären³.

El hallazgo de la tumba con el texto evangélico tuvo una eficacia y éxito absolutos. Una vez introducida la noticia del cadáver de Bernabé con la copia del Evangelio de Mateo, el dato pasó a la posteridad que lo repitió sin mayores variaciones. Como bien notó Lipsius,

Die Späteren wiederholen einfach dieselbe Nachricht von der Auffindung des Leichnams mit dem Matthäusevangelium auf der Brust. Die Handschrift war auf Holztäfelchen geschrieben; die Legende, dass Barnabas sie eigenhändig verfertigt, d. h. von dem Originale des Matthäus eine Abschrift genommen haben soll, diene dem Zweck, das Ansehn dieser seltenen Reliquie zu erhöhen, und dadurch zugleich indirect die Angabe zu bestätigen, dass der Leichnam, auf dessen Brust man sie gefunden haben wollte, wirklich der des Barnabas war⁴.

¹ cfr. H. Delehayé, *Les Saints*, p. 236. Esta consideración también es retomada por M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. II, ed. Marietti, 1966, p. 595-596.

² R. Lipsius, *Die apokryphen* II, II, p. 294.

³ R. Lipsius, *Die apokryphen* II, II, p. 291.

⁴ Cfr. R. Lipsius, *Die apokryphen* II, II, pp. 292-294. Pero no coincidimos con la opinión de la fecha de la *inventio* que presenta el autor: "Die Auffindung der Reliquien und des Evangelienbuchs fällt nach dem Mönch Alexander in die Zeit, in welcher Zeno auf dem Kaiserthron, der Monophysit Petrus Fullo aber auf dem Patriarchenstuhle von Antiochien sass. Diese Daten ergeben die Jahre 482 (genauer 485)- 488 (vgl. Braunsberger S. 126 flg.). Früher können also auch unsere *periodoi* nicht geschrieben sein. Gewöhnlich setz man sie allerdings in eine erheblich frühere Zeit".

El hecho de que *HchBern* diga Salamina y no Constancia no nos parece un problema, como sí lo era para Lipsius (p. 294) ya que hay una tendencia a presentar los hechos como si fuesen del siglo I y por tanto el relato no sería verosímil si la ciudad donde el apóstol da su vida es llamada con la nomenclatura utilizada de los siglos IV y V en adelante.

Pero es interesante la evolución de la leyenda, ya que en *HchBern* se encuentran las cenizas con el **texto mateano**, pero poco después ya será el **cadáver completo**: “Der ursprüngliche Fund beschränkte sich auf einem bleiernen Sarg mit Asche, in welchem eine wohlerhaltene Handschrift des Matthäusevangeliums lag”¹.

Es un hecho bastante obvio que el texto es posterior al concilio de Éfeso del 431, ya que en medio de la controversia los obispos chipriotas deberían haber hecho alusión a los derechos al contar con la presencia de Bernabé. Aunque el autor de *HchBern* no mencione explícitamente a los grandes protagonistas históricos de la polémica: Zenón, Antemio, Pedro Fullón; no habría cómo entender el nacimiento y desarrollo de la *inventio* sin colocar el escrito en las últimas décadas del siglo V. Somos partidarios de la datación del escrito anterior a la *inventio*². Creemos que es el pseudo Marcos quien está a la base del **primer estadio** de la leyenda barnabita.

Los *HchBern* describen con detalle los viajes, Περίοδοι, y martirio del Apóstol pero evita el problema del sepulcro, y como no hay tumba es lógico que el hagiógrafo introduzca la explicación de la cremación. En todo caso, *HchBern* no puede ser posterior a los años 485-488 cuando tiene lugar el encuentro de Antemio en

¹ R. Lipsius, *Die apokryphen II*, II, p. 295. Las reliquias y el texto se reclaman como prueba de autenticidad. En palabras del mismo autor: “Man glaubte in der Asche die Überreste des Apostels Barnabas wiederzürkennen, der nach einer wahrscheinlich schon weit älteren Tradition auf Cypern den Märtyrertod gestorben sein sollte. Die Asche liess auf Feuertod schliessen; die beiliegende Evangelienschrift, die man als ein autographon, zwar nicht des Matthäus selbst, wohl aber seines apostolischen Genossen betrachtete, diente zur Legitimation der aufgefundenen Überreste” (p. 295).

² Coincidimos con la conclusión del estudioso polaco M. Starowieyski, *Datation des Actes (Voyages) de s. Barnabé (BHG 225; ClAp 285) et du Panégyrique de s. Barnabé par Alexandre le Moine (BHG 226 ; CPG 7400, ClAp 286)*, en *Orientalia Lovaniensia Analecta* 60 (Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga Septuagenarii), 1994, pp. 193-198 y más recientemente del mismo autor: *La légende de Saint Barnabé*, en *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines, Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne – Genève, 30 août – 2 septembre 2006*, F. Amsler, A. Frey, Ch. Touati, R. Girardet (eds.), (Publications de l’Institut Romand des Sciences Bibliques), Prahins 2008, pp. 135-148.

Constantinopla con Zenón y el partido antioqueno¹. Pensamos que los chipriotas ante la presión política de Antioquía reaccionaron rápidamente y de modo contundente y entre el 431 y el 488 se ponen por escrito los *HchBern* y se da la *inventio* de la tumba.

Características literarias

El texto puede dividirse en dos partes: la primera consagrada a Marcos, al debate y polémica entre Pablo y Bernabé y la separación de los apóstoles (cap. 1-10); y la segunda describe el viaje de Bernabé y Marcos a través de la isla de Chipre (Hch 15, 39 como base); llegada a Salamina, martirio y sepultura de Bernabé, partida de Marcos hacia Alejandría (cap. 11-26).

Como notan A. Piñero y G. del Cerro, el hagiógrafo tiene un buen conocimiento del vocabulario marítimo propio de alguien que reside en una isla o en la ribera del mar: ἀνάγω (“embarcar”), κατάγω (“desembarcar”), παραπλέω (“rodear navegando”). Usa con cierta frecuencia la partícula pospositiva δὲ como en el griego postclásico. Como también en expresiones sin preposiciones: συνοδεύσαντα ἡμῖν (§ 8: “ha caminado con nosotros”); ἀπεχωρίσθε Παύλου (§ 11 “se había separado de Pablo”); ἐξελθόντες τῆς Λαπίθου (§ 16 “salidos de Lapito”). Usa complementos determinativos: τῆς τοῦ σωτήρος παρουσίας (§ 1 “de la venida al mundo de nuestro Salvador”); τῶν τὴν ἐλπίδα κατεχόντων (§ 1 “de los que poseen la esperanza”). El dativo en lugar de ser empleado como locativo asume un uso con verbos de movimiento: ἐλθεῖν ἐν Κύπρῳ (§ 7 “ir a Chipre”); κατήνησαν ἐν Πέργῃ (§ 8 “llegaron a Perge”); ἦλθομεν ἐν κόμῃ (§ 20 “llegamos a la aldea”)².

¹ Esto también lo pensaba R. Lipsius, *Die apokryphen II, II*, p. 297: Andererseits können sie auch nicht viel später als 485-488 geschrieben sein, da zwanzig bis dreissig Jahre nachher schon der vollständige Leichnam des Barnabas zum Vorschein gekommen war. Denn schon Theodoros Lector bezeugt die später so oft wiederholte Nachricht, dass das Evangelienbuch auf der Brust des Heiligen gefunden worden sei. Hiernach sind die periode wahrscheinlich unter Bischof Anthemios des Grabes, zur Unterstützung der cyprischen Ansprüche Legende, sondern eine planmässige, übrigens mit grossem Geschick ins Werk gesetzte Fälschung.

Como también es la hipótesis de M. Starowieyski, *Datation des Actes (Voyages) de s. Barnabé (BHG 225 ; ClAp 285) et du Panégyrique de s. Barnabé par Alexandre le Moine (BHG 226 ; CPG 7400, ClAp 286)*, p. 197.

² Cfr. *Hechos Apócrifos de los Apóstoles, III*, A. Piñero y G. del Cerro, p. 435. Algunas consideraciones generales pueden encontrarse en R. Burnet, *Barnabé et les processus de construction de la légitimité apostolique*, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 108, 3-4, 2013, pp. 514-619.

Las *alusiones bíblicas* son prácticamente inexistentes e indirectas. Solo encontramos un par de alusiones a los Hch canónicos en el ámbito del primer viaje misionero de Bernabé y Saulo a Chipre. Texto que conoce bien y le sirve de cuadro redaccional, junto a una alusión a 2 Tim 4, 14. No obstante esto, el pseudo Marcos con una gran libertad creativa hace que los apóstoles visiten toda la isla, especialmente las ciudades-sedes episcopales¹.

El § 2 de *HchBern* comienza con la auto-presentación del autor por medio de una cita indirecta de Hch 12, 25. Conserva la precedencia, como en Hch, de Bernabé al mencionar a los apóstoles, que ahora ya son “los santos apóstoles” y refiere la existencia del doble nombre ya presente en el texto canónico². Hch 13, 4 le da el marco histórico general de los viajes de Bernabé y Pablo. El autor de *HchBern* se sirve de la información del primer viaje misionero de Seleucia a Chipre (§ 5) escogiendo fórmulas semejantes (Hch 13, 4: ἀπέπλευσαν εἰς Κύπρον; *HchBern* § 5: ἐπλεύσαμεν εἰς Κύπρον)³. También en el §5 el pseudo Juan Marcos retoma Hch 13, 13 (Ἀναχθέντες δὲ ἀπὸ τῆς Πάφου οἱ περὶ Παῦλον ἦλθον εἰ Πέργην τῆς Παμφυλίας) reemplazando el genérico verbo ἦλθον en función de un juego estilístico más sugerente: ἀναχθέντες-κατήχθημεν⁴.

HchBern está bien informado sobre la controversia entre Pablo y Juan Marcos y la disolución de la misma. De hecho, en § 6 parafrasea el texto de 2 Tim 4, 13 donde Pablo pide que Marcos le traiga los pergaminos que había dejado en Tróade. Y, según la visión irenista del hagiógrafo, el olvido de los pergaminos sería la verdadera causa de la pena de Pablo con Marcos § 6: ἡ δὲ πολλὴ λύπη αὐτοῦ ἦν πρὸς με διὰ τὸ ἔχειν με τὰς πλείους μεμβράνας ἐν Παμφυλίᾳ. Aunque el verdadero motivo de la demora de Juan Marcos en Panfilia había sido por causa del Espíritu Santo que “no le permitió” “navegar hacia las regiones occidentales” (cfr. § 5).

¹ Cfr. H. Delehayé, *Les Saints...*, p. 236.

² § 2: ἐγὼ Ἰωάννης ἐξηγήσασθαι, συνακολουθῶν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις.

³ No coloca la precisión de Hch 13, 5 que llegados a “Salamina predicán la palabra de Dios en las sinagogas de los judíos” pero toma nota de la observación con la que se cierra el versículo 5: εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην. Este vocablo ὑπηρέτης es utilizado por *HchBern* en el § 2 para informarnos que era “servidor” de un ἀρχιερέως τοῦ Διός. No obstante esto, el apócrifo lo dice en otros términos: § 5 καὶ ἡμῖν ἐγὼ διακονῶν αὐτοῖς, *HchBern* agrega el detalle de que la permanencia en Seleucia fue “de tres días” – acotación inexistente en el texto canónico.

⁴ Cfr. *HchBern* §5 ἀναχθέντες δὲ ἀπὸ τῆς Κύπρου κατήχθημεν ἐν Πέργῃ τῆς Παμφυλίας.

La indicación con la cual comienza Hch 13, 1 para introducir el primer viaje misionero de Pablo sirve a *HchBern* para hacer mención de Lucio de Cirene¹ en la trama de *HchBern* § 7. Una vez más, los *Hechos* canónicos son utilizados como marco general a partir desde donde el hagiógrafo construye sus historia de *Περίοδοι*².

El “falso profeta judío llamado Bar Jesús” de Hch 13, 6, reaparece en *HchBern* (§ 18; § 20; § 23) como un contrincante aguerrido y dispuesto a dificultar la misión de los apóstoles en toda la isla desde Pafos hasta Salamina³. Casi al final de *HchBern* (§ 20) hay una alusión a las palabras de Jesús sobre aquellos que no querían escuchar las palabras de los apóstoles transmitidas en Mt 10, 14 y colocadas por el hagiógrafo al caso de Amatunte que no recibe a Bernabé y Juan Marcos⁴.

El capítulo 15 de los Hch canónicos, de crucial importancia para reconstruir las características históricas de las comunidades judeocristianas del siglo I, sirve de cuadro histórico para nuestro hagiógrafo. La perícopa de Hch 15, 36-29 es especialmente resignificada. En Hch 15 luego del denominado “concilio de Jerusalén” donde Pablo y Bernabé exponen la apertura de los paganos a la nueva fe, regresan a Antioquía y “se quedaron en Antioquía enseñando y anunciando, en compañía de otros muchos, la Buena Nueva, la palabra del Señor” (15, 35). La disensión entre Pablo y Bernabé (Hch 15, 36 ss.) a causa del joven Juan Marcos es un pasaje obligado para el hagiógrafo, que busca contemporizar las razones del παροξυσμός (Hch 15, 39) mostrando los gestos de Juan Marcos para hacerse perdonar por Pablo por haberse demorado en Panfilia y haber olvidado los pergaminos.

A pesar de este cuadro general que nos sitúa en el contexto histórico del siglo I, la ausencia de citas bíblicas es sorprendente para el siglo V no sólo si consideramos el hecho de la recepción del *canon*, sino además por el deseo de adjudicar el escrito a Juan Marcos a quien desde los primeros siglos se le adjudicó la redacción

¹ Pablo en Rm 16, 21 envía saludos de Lucio a la comunidad de Roma.

² Hch 13, 1: Ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι ὁ τε Βαρνάβας καὶ Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ, καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μαναὴν τε Ἡρώδου τοῦ τετραάρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος. *HchBern* § 7: καὶ Λούκιος δὲ παρεκάλει ὥστε ἐπίσκεψιν λαβεῖν τὴν πόλιν αὐτοῦ Κυρήνην.

³ Hch 13, 6: Διελθόντες δὲ ὄλην τὴν νῆσον ἄχρι Πάφου εὗρον ἄνδρα τινὰ μάγον ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον, αἷ ὄνομα Βαρισοῦς, ὅς ἦν σὺν τῷ ἀνθυπάτῳ Σεργίῳ Παύλῳ, ἀνδρὶ συνετῷ. Aparece por primera vez en *HchBern* § 18: συνηγήσαμεν δὲ τινὶ Ἰουδαίῳ ὀνόματι Βαρισοῦ ἐρχομένῳ ἀπὸ Πάφου. Y luego reaparece en *HchBern* § 23 “con una multitud de judíos” dispuestos a dar muerte a Bernabé.

⁴ Mt 10, 14: καὶ ὅς ἂν μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν, ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν ἐκ τῶν ποδῶν ὑμῶν. *HchBern* § 20: ἐξερχομένων δὲ ἡμῶν τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ἐξετινάξαμεν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ ἐκείνου ἐνθα ἡ σπονδὴ τῶν ἱερέων ἐγένετο.

del *evangelio*. En ningún momento se cita al *Marcos* canónico o hace otro tipo de referencias a quien era considerado ἐρμηνευτῆς Πέτρου¹.

El elemento taumatúrgico y teratológico está poco desarrollado. Tampoco encontramos discursos de los evangelizadores. El hagiógrafo se esfuerza por colocar una serie de detalles que otorgan una gran verosimilitud histórica a su obra. Por ejemplo, recrea y reelabora pasajes y personajes de Hch canónicos, nos muestra un detallado y gran conocimiento de las ciudades, puertos y geografía chipriotas. O está preocupado por ofrecernos referencias pintorescas, accesorias a la historia, elementos mencionados *en passant* que dan color y vivacidad al relato: “nadie nos recibió, sino que en la puerta de la ciudad descansamos una hora cerca del acueducto” (§ 21), “llegó a Chipre un hombre devoto de los jebuseos, que era pariente de Nerón” (§ 23); “era la hora cuarta durante la noche del segundo día después del sábado” (§ 24); el embarcarse hacia Alejandría en un barco egipcio (§ 26)².

Itinerario geográfico

El texto de *HchBern* está repleto de indicaciones geográficas que trazan una ruta bien definida en los avatares misioneros de los protagonistas, y según nos parece, con una intencionalidad bien definida. El hagiógrafo parece tener una clara intención de hacer pasar a Bernabé por toda la isla, viajando tanto en la costa como en el interior, en el Olimpo chipriota, el oeste, el sur hasta la consumación del martirio en Salamina³.

Aunque parezca sorprendente la primera indicación espacial está en el inicio del texto y es la “venida al mundo de nuestro salvador Jesucristo” (§ 1), como indicando que ahí comienza el itinerario de los *Περίοδοι*⁴. El relato entero reposa sobre un marco

¹ Según el testimonio transmitido por Eusebio (*HE* 3, 39, 15; *SCh* 31, p. 156) de los fragmentos de Papías de Hierápolis. Cfr. *1Pe* 5, 13. Sobre el evangelio de Marcos en Eusebio: *HE* 2, 15 (*SCh* 31, pp. 70-71).

² Cfr. Julio Africano, *Chronographia*; Eusebio, *HE* 2, 16; 2, 24 (*SCh* 31, pp. 71; 91).

³ En líneas generales coincidimos con el análisis de R. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, II, II, pp. 288-290.

⁴ § 1 Ἐπειδήπερ ἀπὸ τῆς καθόδου τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσίας.

geográfico que podríamos calificar de “clásico”, ya que después de esta παρουσία comienza el derrotero apostólico que termina en Alejandría “sede de Marcos”¹.

Es en la ciudad de Iconio donde Juan Marcos fue bautizado “por medio de Pablo, Bernabé y Sila” (§ 2). De Iconio se dirigen a Seleucia (§ 5) donde permanecen tres días. De Seleucia a “Chipre” (§ 5). De Chipre a Perge de Panfilia donde Juan Marcos se demora “unos dos meses” ya que Juan Marcos “tenía la intención de navegar a hacia las regiones occidentales”². Mientras tanto, Pablo y Bernabé estaban en Antioquia (§ 5) donde finalmente los encuentra Marcos.

El grupo de evangelizadores había decidido ir a tierras orientales desde Antioquía y luego a Chipre (§ 7). Pero el grupo se separa luego de la disputa entre Bernabé y Pablo a causa de Marcos y de las visiones en sueños que indican que Pablo debía ir a Jerusalén (§ 8, § 10), mientras que Bernabé a Chipre partiendo de Laodicea, donde tomarían la nave (§ 11). Bernabé y Marcos llegan a Corasia “a causa del viento contrario” (§ 11), ciudad situada en los confines de Panfilia, junto a la costa meridional de Asia Menor. De ahí a Palea de Isauria, ulteriormente a la isla de Pitiusa, permaneciendo tres días (§ 11).

Luego navegaron rodeando las islas Aconesias y llegaron a Anemurio, en Cilicia frente a Chipre (§ 12). Llegan a Chipre de noche y siguen hasta Cromiacita (§ 14). La travesía sigue hacia el sudoeste hasta llegar a Lapito, una de las ciudades más significativas de la parte norte de la isla, más tarde sede episcopal (§ 16). De ahí atravesando montes entran en Lampadisto, donde estaba Timón (§ 16) y Heraclio de Tamaso (Bernabé reconoce a Heraclio que ya había visto con Pablo en la “ciudad de los Kiteos”, lo nombraron “obispo de Chipre” y confirman la iglesia de Tamaso (§ 17).

Atravesando la montaña Nevada (Χιονῶδες) llegaron a la antigua Pafos (§ 18). Habrían tomado la cresta occidental del monte Troodos, dirección sudoeste, a 10 estadios de la costa oeste de la desembocadura del Bokaros. Allí, Bariésus reconociendo a Bernabé les dificultó la entrada en Pafos. Hecho por el cual se dirigieron -siempre

¹ Sobre la ‘fundación marcana’ de Alejandría: Eusebio, *HE* 2, 16; 2, 24 (SCh 31, pp. 71; 91). Ver además, J. J. Fernández Sangrador (*Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Plenitudo Temporis, Salamanca, 1994) y la obra de S. Klug, *Alexandria und Rom. Die Geschichte der Beziehungen zweier Kirchen in der Antike*, Munster, 2014. Para una valoración, y algunas correcciones al voluminoso volumen ver la *recensión* de Ph. Blaudeau, *Historische Zeitschrift* 303, 2016, pp. 186-188.

² Aquí habla de Chipre de modo genérico. En Hch 13 recorren la isla, pero para *HchBern* eso será solo en el segundo viaje de Bernabé a la isla.

según el hagiógrafo- hacia el sur, hasta Kourion-Curio (§ 18). En esta ciudad se encontraron con un espectáculo pagano y Bernabé indignado provocó un terremoto. Los judíos de Curio, “incitados por Bariesús” no los dejaron entrar. Al día siguiente, llegaron a la “aldea de Aristocliano” (20), de localización desconocida. Se dirigieron a Amatunte, ciudad costera de origen fenicio al sur de la isla, donde había “una gran cantidad de mujeres sin pudor y de hombres que ofrecían libaciones”, nuevamente los judíos les impidieron entrar y los apóstoles en señal de repudio sacudieron “el polvo de sus pies” (§ 20).

Pasaron por lugares desiertos (§ 21) hasta llegar al territorio de los Kitieos (hoy Larnaca), donde al ver que estaban en el hipódromo entre espectáculos paganos salieron nuevamente de esta ciudad “después de sacudir todos el polvo de los pies”. Zarparon en barca de la región de los kitieos (§ 21) y llegaron a Salamina desembarcando en las llamadas “Islas” (§ 22), al sur de Salamina en las inmediaciones de la actual Famagusta y accedieron bordeando el camino del mar hasta Salamina, ya convertida en capital de la isla y denominada también *Constancia*.

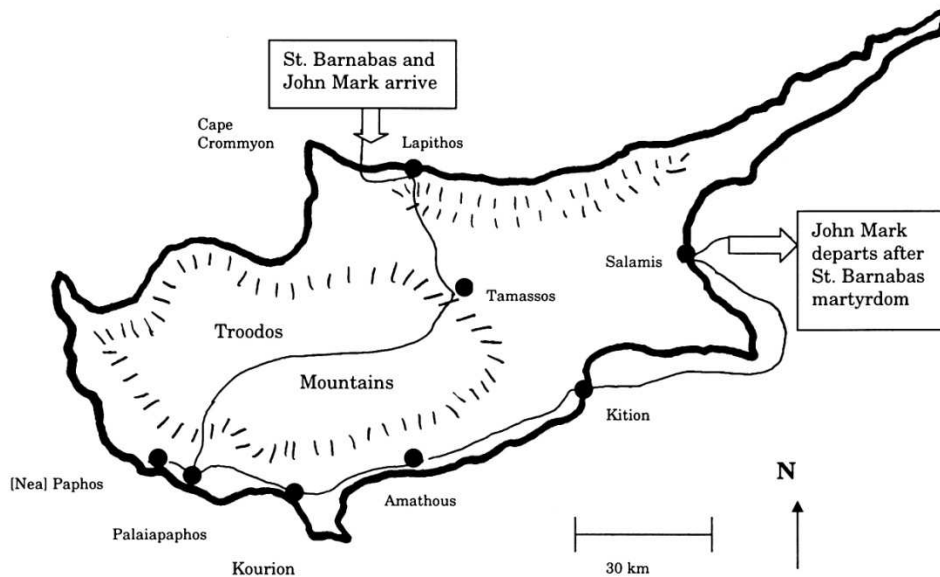
En la metrópolis, Bernabé fue martirizado por los judíos (§ 23) y Juan Marcos llevó las reliquias hasta “una gruta donde habitaban antes las gentes de los jebuseos”¹ y allí las depositaron junto con los “escritos doctrinales que Bernabé había recibido de Mateo” (§ 24). Los judíos los encontraron y persiguieron hasta la región de los ledros² (§ 25) donde se escondieron para luego partir a la aldea de Limnes³. En la playa

¹ La mención a los *jebuseos* es sumamente enigmática. Los *y^ebûsîm* eran antiguos habitantes de la zona de Jerusalén según lo narrado por el Jos 15, 63. En el libro del Génesis (10, 16) aparecen en el elenco de los pueblos pre-israelitas de la Palestina. En 1Cro 11, 4 el cronista concluye que *Jebus* era un antiguo nombre de Jerusalén. El origen del mismo es desconocido, y no hay otras atestaciones en el AT. No nos explicamos por qué es mencionado en *HchBern*. Quizá habría algún tipo de memoria en el siglo V, de otro modo es difícil imaginar la mención a este pueblo si eran completamente desconocidos para los interlocutores del hagiógrafo

² La aldea y la región de los “ledros” queda en la penumbra. Lo mismo se había preguntado F. Lipsius, *Die apokryphen* II, II, p. 290: “...Der Ort gewöhnlich in dem nachmaligen Bischofssitze Λήδρον und Λευτεῶν wiedergefunden, den man wieder mit der nachmaligen Hauptstadt identificirt. Aber diese liegt viel zu weit von Salamis ab, in der Mitte der Insel. da die Flüchtigen mit einem ägyptischen Schiffe, also doch am wahrscheinlichsten von einem Hafen der Südostküste entkamen, so hat man Λέδρα (Λεδρῶν?) südlich von Salamis zu suchen...”.

³ Indicación geográfica desconocida (tampoco es la *Limenia* de Estrabón), quizá es la ciudad de *Paralimon*. Este pasaje estará en relación con *VAux* (§3, 6, 9) en momentos en que Auxibio llega a Limnes (*Limniti*) para encontrar a Marcos y ser ordenado por él antes de que este último parta en dirección de Alejandría. (Cfr. la introducción de M. des Gagniers, *Soloi. Dix campagnes...*, p. XXV). Por otro lado, una expedición arqueológica sueca habría descubierto la puerta de la ciudad y una zona de templos fuera de la misma que se identificaría con la ciudad de Limniti. La ubicación es objeto de discusiones y no se ha llegado a un acuerdo entre los estudiosos. Cfr. E. Gjerstad, J. Libndros, E. Sjöqvist, A. Westholm, *The Swedish Cyprus Expedition, 1927-1931*, t. III, Stockholm, 1937, pp. 402; 540-543.

encontraron una nave egipcia en la que se embarcaron y llegaron hasta Alejandría (§ 26).



Mapa de Ph. Young

Finalidad del hagiógrafo

Inferimos, de todo esto, que con toda seguridad el hagiógrafo es un chipriota: muestra un gran conocimiento de la geografía insular, con un amplio uso del vocabulario marítimo propio de un habitante de una isla y por la utilización y reelaboración de los datos de *Hch* canónicos en torno a Chipre. El autor refuerza la idea de la fundación apostólica de la isla y la evangelización bajo las figuras autorizadísimas de Pablo, Bernabé y Marcos que establecen una jerarquía chipiotra.

La intención es clara, como concluía F. Lipsius:

Der Zweck der Περίοδοι ist im Allgemeinen kein anderer, als der, den Barnabas als den Apostel Cyperns darzustellen, die Einrichtung des dortigen Kirchenwesens und die Weihe der ersten Bischöfe auf ihn zurückzuführen, vor Allem aber sein Grab für Cypern in Anspruch zu nehmen¹.

¹ F. Lipsius, *Die apokryphen* II, II, p. 290.

En la visión *irénica* de los *HchBern* todo parece ocupar su lugar: Pablo, Bernabé y Juan Marcos “solucionan” las fricciones. Juan Marcos ocupa un lugar especialísimo en relación a Bernabé: lo acompaña, rescata sus reliquias y luego sigue la tarea de “iluminación y evangelización” en Alejandría (§ 26); sede que se ve valorizada por la actividad de aquel que transmite “cuanto había aprendido de los apóstoles de Cristo” (§ 26).

Ante esta insistencia legible “entre líneas”, nos preguntamos quién es el verdadero protagonista de *HchBern*. Si Bernabé de quien se narra sucintamente el martirio o bien es Juan Marcos, personaje omnipresente en la obra. De hecho, Bernabé es nombrado, en la casi totalidad de las veces, siempre en relación a Juan Marcos, que escribe en una inquietante primera persona: el *exordio*, la *presentación* y el *colofón* en primera singular mientras que los viajes y andanzas misioneras propiamente dichas están en primera persona plural. El empleo del recurso del “narrador homodiegético” refuerza el valor testimonial al relato¹.

De todos modos, la obra gira en torno a Juan Marcos, colocándolo de hecho como el principal actor de *HchBern*: § 1- 2 exordio y presentación del autor; § 3 narra su propio bautismo; § 4 Juan Marcos atemorizado va a Bernabé quien lo consuela y “confirma” como portador de *μυστήρια* que deberá revelar en el tiempo oportuno (*καιρός*) mientras que Pablo no estaba; § 5 Marcos entre los apóstoles, el relato gravita en torno a su figura; § 6 Marcos pide perdón a Pablo que se muestra inflexible; § 8 disensión entre Pablo y Bernabé: Marcos en el ojo de la tormenta; § 11-22 *Περίοδοι* de Bernabé y de Juan Marcos; § 23-26 Marcos narra el martirio de Bernabé y su viaje a Egipto.

En las únicas ocasiones en las que el evangelizador de Alejandría no es el centro del relato, el interés del hagiógrafo está enfocado en la explicitación de los motivos misteriosos de las opciones misioneras de Pablo y Bernabé que se separan no a causa de Juan Marcos, sino porque el Señor se los revela en visiones (cfr. § 4, § 8 - 10)².

¹ Así insiste en el § 4 en su calidad de testimonio directo que ve y oye “cosas maravillosas” que deberá revelar en el tiempo oportuno: *ἀ εἶδον καὶ ἤκουσα (...)* φύλαξον σεαυτῶ τὰ ῥήματα ἀ εἶδες καὶ ἤκουσας.

² El pseudo Marcos menciona a Antioquía en un par de ocasiones: como el lugar donde estaba Pablo y Bernabé y donde los encuentra Juan Marcos y donde el grupo se reconfigura: Pablo parte para Jerusalén y

Un par de preguntas vienen a nuestro espíritu: ¿hay acaso una intención de valorizar la sede Alejandrina con la autoridad de Juan Marcos? ¿Hay un interés, más o menos velado, en mostrar un eje de poder Chipre-Alejandría? ¿La figura de Bernabé gozaría de algún tipo de descrédito u objeción al haberse separado de Pablo? El autor lo da a entender en § 11: “Ilegamos a Corasio, y desembarcando junto a una playa en la que había una fuente nos refrescamos allí. No nos dimos a conocer a nadie porque nadie sabía que Bernabé se había separado de Pablo”. En el § 4 Juan Marcos tiene la visión y se la confía a Bernabé mientras que “el apóstol Pablo no estaba por allí cerca cuando expuse los misterios”. Es Pablo quien hace la *figuraccia*, quien grita, se enoja “por unos pergaminos” y Bernabé es quien “lo consuela” (juego etimológico con su nombre hebreo), quien tiene un juicio equilibrado y prudente, también tiene visiones, se le revela cómo debe ser *perfeccionado teleiosis*. En el § 18 dice que encuentran “un cierto judío llamado Bariesús, natural de Pafos. Éste se dio cuenta de que Bernabé estaba anteriormente con Pablo”.

No obstante estas sospechas, está fuera de toda duda que el autor de *HchBern* quiere presentarnos un Juan Marcos en consonancia con las características de un apóstol, ya que es gracias a su testimonio que Chipre conoce los avatares apostólicos de Bernabé y dónde fueron escondidas las reliquias que están en la base de la autocefalía chipriota. No podemos saber más.

Temáticas presentes en HchBern

Bernabé con Juan Marcos para Chipre (§ 5-9). Y una segunda vez *en passant* nos informa que había un griego, Aristocliano, que era leproso y ordenado por Pablo y Bernabé como obispo en su aldea de Chipre. Alejandría aparece al final del relato en la conclusión en un contexto de resumen programático: Marcos ahí permanece “enseñando la palabra del Señor a los hermanos que se le acercaban, iluminándolos y evangelizándolos” (§ 26). A “simple vista” no parece ni beneficiar ni denigrar una u otra sede. En todo caso otorga un peso especial a Salamina como lugar del martirio y sepultura de Bernabé. Nos llama la atención que luego del privilegio concedido a los obispos chipriotas por el concilio de Éfeso no haya ninguna referencia, al menos indirecta, en los relatos hagiográficos (indicaciones como: “y Pablo o Bernabé le otorgaron el poder de ordenar obispos”, o de elegir el *epískopos, iereus* de Pafos o Salamina, etcétera.) De algún modo la leyenda hace volver a punto cero todo el camino de autocefalía y los privilegios que iban consiguiendo al pasar los siglos (!).

Aunque en *HchBern* no haya desenvolvimientos especulativos o teológicos como tampoco desarrollos temáticos, sin embargo, podemos delinear algunas resonancias teológicas y sacramentales.

Jesús es evocado con diversos títulos cristológicos enumerados al inicio de la obra: Σωτήρ, ἀόκνος, φιλόανθρωπος, ισχυρος, ποιμένος, διδάσκαλος, ιατρός (§ 1); en una visión de contexto bautismal ve un ἄνδρα τινὰ ἐφεστῶτα ἐν λευκῶν que es el Κύριος (§ 3), los que se bautizan creen en el ζῶντι θεε καὶ ἀληθινῶν (§ 13). En diversos pasajes es llamado Jesús, Cristo o recibe el título de “Hijo” en las fórmulas trinitarias de bautismo (§ 13; 26).

Notamos una preocupación o insistencia en la temática *bautismal*. Ya desde la presentación (§ 1), el autor testimonia haber “contemplado y visto el misterio (μυστήριον) inefable, santo e irreprochable de los cristianos, que poseen en santidad la esperanza y han recibido el sello (ἐσφραγισμένων). Me he puesto al servicio de ese misterio con diligencia y he juzgado necesario explicar los misterios (μυστήρια) que he visto y escuchado”¹.

El bautismo es llamado *iluminación*²; concede “la gracia del Espíritu Santo” por intermedio de los apóstoles³, permite el cambio de nombre en el bautizado⁴. Es administrado con la fórmula trinitaria mateana⁵.

HchBern termina en el § 26 con una recapitulación de la misión de Juan Marcos en Alejandría como si fuese una tarea estrechamente ligada a acciones referidas o próximas al bautismo: enseñanza “de la palabra del Señor a los que se aproximaban”, “iluminándolos y evangelizándolos cuanto había aprendido de los apóstoles de Cristo”.

¹ § 1: τὸ ἀπόρρητον καὶ ὄσιον καὶ ἄμεμπτον μυστήριον τῶν τὴν ἐλπίδα οσίως κατεχόντων καὶ ἐσφραγισμένων χριστιανῶν ἐθεασάμην καὶ εἶδον ἐγώ, ὡς καὶ ἐδούλευσα προθύμως, ἀναγκαῖον ὡήθην ἂ ἤκουσα καὶ εἶδον μυστήρια.

² En el § 10 Pablo y Bernabé se despiden, Pablo revela la visión que ha tenido durante la noche y donde “el Señor” le declara que “Bernabé (...) tendrá la oportunidad de iluminar a muchos” en Chipre (ἐκεῖ γὰρ αὐτὶ ἠτοίμασται τοῦ φωτίσαι πολλούς).

³ § 2 νῦν δὲ χάριν λαβὼν πνεύματος ἁγίου διὰ Παύλου καὶ Βαρνάβα καὶ Σιλᾶ τῶν ἀξίων τῆς κλήσεως, τῶν καὶ βαπτισάντων με ἐν Εἰκονίῳ.

⁴ En el § 17 se nos informa del cambio de Heraclio de Tamaso, “que había venido a Lampadisto, para visitar a sus parientes” que al ser bautizado se “le cambió el nombre por el de Heráclides” ὡς καὶ πνεῦμα ἅγιον ἐδόθη ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος, μετωνόμασεν δὲ αὐτὸν Ἡρακλείδην. O una vez más, el autor nos informa de él mismo: § 26 καὶ μετονομασάντων με Μάρκον ἐν τῷ ὕδατι τοῦ βαπτίσματος.

⁵ Es llamativo que una cuestión que podríamos calificar de estilística del siglo V lo lleve a transmitir la fórmula bautismal de este modo sin los artículos correspondientes, porque se trata de una fórmula consagrada por el uso y de valor ritual presente en la conclusión del evangelio de Mateo: § 13 ἐβάπτισεν αὐτοὺς εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.

En definitiva, transmite lo que ha recibido (*traditum-traditio*) de aquellos que “me bautizaron en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y los que me cambiaron el nombre en el de Marcos con el agua del bautismo, por el cual espero llevar a muchos a la gloria de Dios por su gracia”¹.

La recepción del bautismo tiene efectos concretos en los que lo reciben: permite entrar en la gloria de Dios²; otorga el perdón de los pecados. Lo expresa también por medio del binomio luz-tiniebla³; o de la vestidura que nunca se marchita, que es para siempre inmortal y siempre está radiante; o como una fuerza que inviste⁴.

No hay referencias a celebraciones eucarísticas o a la fracción del pan. Sólo en el § 15 encontramos una referencia a una *curación* por imposición de manos (ἐπιθέντες τὰς χεῖρας) e invocando el nombre del Señor Jesús (ἐπικαλεσάμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ). Lo curioso del hecho es que no usa aceite para ungir al enfermo, sino que Bernabé “había recibido entre las enseñanzas de Mateo un libro inspirado por Dios (εἰληφὼς βιβλίον τῆς τοῦ θεοῦ φωνῆς) que contenía relatos de milagros y preceptos (θαυμάτων καὶ διδαγμάτων σύγγραμμα). Lo colocaba encima de los enfermos (ἐπετίθει

¹ § 26: Κάκει ἔμεινα ἐγὼ διδάσκων τοὺς ἐρχομένους ἀδελφοὺς τὸν λόγον τοῦ κυρίου, φωτίζων αὐτοὺς καὶ εὐαγγελιζόμενος ἅπερ ἐδιδάχθην παρὰ τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, τῶν καὶ βαπτισάντων με εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἀγίου πνεύματος, τῶν καὶ μετονομασάντων με Μάρκον ἐν ττ ὕδατι τοῦ βαπτίσματος, ἐν ᾧ καὶ ἐλπίζω προσενέγκαι πολλοὺς εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ· ὅτι αὐτὸ πρέπει τιμὴ καὶ δόξα αἰώνιος. Ἀμήν.

² § 26: ἐν ᾧ καὶ ἐλπίζω προσενέγκαι πολλοὺς εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ.

³ § 3 Así también en la visión de Cristo bajo la apariencia de un “hombre en pie que estaba vestido con una vestidura blanca” (ἐν λευκῇ στολῇ περιβεβλημένον) que le anuncia el cambio de su nombre y que su “fama será celebrada en el mundo entero. La oscuridad (σκότος) que había en él había desaparecido, porque se le ha dado el entendimiento (σύνεσις) para que conozca “los misterios de Dios” (πρὸς τὸ γινῶναι τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ).

⁴ § 12 En Anemurio, Cilicia, provincia del Asia, se les acercan “dos griegos” (δύο Ἕλληνας) que son exhortados por Bernabé a “desechar el vestido” y ser revestidos de “otro que nunca se ensucia ni tiene en sí mancha alguna, sino que siempre está radiante”, “si hacéis confesión de vuestros pecados y os ponéis a las órdenes de nuestro Señor Jesucristo, recibiréis la vestidura aquella que permanece incorruptible eternamente” ἀπορρίψατε ἢν ἔχετε ἐσθῆτα, καὶ περιβάλλω ὑμᾶς ἐσθῆτα ἣτις οὐδέποτε ῥυπαίνεται, οὐδὲ ἔστιν ἐν αὐτῇ ῥυπαρία, ἀλλὰ πάντοτε λαμπρά ἐστιν (...) Ἐὰν ἐξομολογήσῃτε τὰς ἀμαρτίας ὑμῶν καὶ συντάξῃτε ττ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστῷ, λαμβάνετε τὸ ἐνδύμα ἐκεῖνο ὅπερ ἐστὶν ἀφθαρτον εἰς τὸν αἰῶνα. Y también como fuerza que inviste en § 13: Κατανυχθέντες δὲ ὑπὸ τοῦ ἀγίου πνεύματος ἔπεσον εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ παρακαλοῦντες καὶ λέγοντες· - Ἀξιούμεν σε, πάτερ, δὸς ἡμῖν τὸ ἐνδύμα τοῦτο· ἡμεῖς γὰρ πιστεύομεν ᾧ κηρύττεις ζῶντι θεε καὶ ἀληθινῷ. Καταγαγὼν δὲ αὐτοὺς κάτω εἰς τὴν πηγὴν ἐβάπτισεν αὐτοὺς εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἀγίου πνεύματος· καὶ ἔγνωσαν ἑαυτοὺς ὅτι ἐνεδύσαντο δύναμιν καὶ στολὴν ἀγίαν. Λαβὼν δὲ παρ’ ἐμοῦ μίαν στολὴν ἐνέδυσεν τὸν ἕνα, καὶ ἐκ τῆς ἰδίας στολῆς ἐνέδυσεν τὸν ἕτερον. Προσήνεγκαν δὲ χρήματα αὐτῷ, καὶ εὐθέως διέδωκεν αὐτὰ Βαρνάβας τοῖς πτωχοῖς· ἀφ’ ὧν καὶ οἱ ναῦται πολλὰ ἠδυνήθησαν κερδᾶναι.

τοῖς ἀσθενοῦσι) por los lugares donde nos encontrábamos y al punto los libraba de sus padecimientos”¹.

La terminología para referirse al *orden sagrado* es limitada a la σφράγις y χειροτονία del ἐπίσκοπος a quienes encomiendan el pastoreo de las comunidades².

Bernabé y Marcos (§ 20) en el camino de Curio (Kourion) hasta Amatunte se detienen “en una aldea (ἐν κώμῃ τινί) en la que vivía Aristocliano. Éste era leproso y había sido curado en Antioquía. Pablo y Bernabé lo habían consagrado (ἐσφράγισε) obispo (εἰς ἐπίσκοπον) y lo habían enviado (ἀπέστειλαν) a su aldea en Chipre, porque allí había muchos griegos (πολλοὺς Ἑλληνας)”³. Pablo y Bernabé le conceden la σφράγις y lo envían (ἀπέστειλαν) como ἐπίσκοπος de una comunidad “étnica” de griegos⁴.

En tres oportunidades menciona a Heráclides de Tamaso (§ 16, § 17, § 22). La primera (§ 16) sólo informa que en la ciudad de Lampadisto “encuentran a Heraclio, en cuya casa nos alojamos”. En el párrafo siguiente (§ 17) sintetiza la historia de Heráclides: “era de la ciudad de Tamaso, y había venido para visitar a sus parientes”. No era la primera vez que se encontraba con Bernabé, ya que “fijando en él los ojos Bernabé, lo conoció porque anteriormente había tenido un encuentro con él en la ciudad

¹ Casi al final de *HchBern* § 22 Bernabé entrando en la sinagoga de Salamina “abriendo el evangelio que había recibido del compañero Mateo, comenzó a enseñar a los judíos”. Indudablemente el autor da una importancia especial al texto λαβὼν παρὰ Ματθαίου τοῦ συνεργοῦ. Retenemos este dato, no solo desde el punto de vista de lo cultural y de la *communicatio sanctitatis*, de objetos de culto con valor de reliquia sino que el libro con el Evangelio escrito por san Mateo encontrado junto al cuerpo del apóstol Bernabé tendrá un papel importantísimo en el desenvolvimiento de la leyenda en torno a la *inventio Barnabae*.

² Son prácticamente inexistentes las referencias a una estructura jerárquica en la isla. *HchBern* menciona en el § 14 que al llegar a Cromiacita Bernabé y Marcos se encuentran a los “hieródulos (τοὺς ἱεροδούλους) Timón y Aristón” que les ofrecen alojamiento. Utiliza los vocablos “sumo sacerdote” (§ 2 τοῦ ἀρχιερέως τοῦ Διός) y “sacerdote” (§ 20 ἡ σπονδὴ τῶν ἱερέων ἐγένετο) pero solamente para referirse a los sacerdotes paganos. (No hay en *Lampe* una voz correspondiente para “hieródulos”).

³ § 20: ἐν κώμῃ τινί, ἔνθα Ἀριστοκλιανὸς κατέμενε· οὗτος λεπρὸς ὢν ἐκαθαρίσθη ἐν Ἀντιοχείᾳ, ὃν καὶ ἐσφράγισε Παῦλος καὶ Βαρνάβας εἰς ἐπίσκοπον, καὶ ἀπέστειλαν εἰς τὴν κώμην αὐτοῦ ἐν Κύπρῳ διὰ τὸ πολλοὺς Ἑλληνας ὑπάρχειν ἐκεῖ. Luego de este encuentro Aristocliano parece acompañar la comunidad misionera itinerante. *HchBern* conoce perfectamente la geografía de la isla, pero aquí es vago en las indicaciones: ἐν κώμῃ τινί, en la que había muchos griegos y Aristocliano era un griego chipriota que vivía en Antioquía pero que es enviado como ἐπίσκοπος a su propia aldea. Entre Curio y Amatunte se encuentra la ciudad de Neápolis (actual Limasol) que no es mencionada en la obra. En esta región el hagiógrafo coloca una gran actividad de judíos y de paganos.

⁴ No deja de ser curiosa la indicación de un *obispo para griegos*, ya que la literatura cristiana primitiva distingue -desde los denominados “padres apologistas griegos”- entre judíos, griegos y la “tercer raza” que son los cristianos como procedentes de todo contexto religioso anterior. Cfr. M. Simonetti, E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, pp. 66 ss.; o el voluminoso estudio de H. Inglebert, *‘Interpretatio Christiana’. Les mutations de savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l’antiquité chrétienne 3—630 après J.-C.*, Institut d’Études augustiniennes (Série Antiquité 166), 2001, Paris.

de los Kiteos en compañía de Pablo”. Tiene lugar el bautismo de Heraclio donde “se le comunicó el Espíritu Santo y le cambió el nombre por el de Heráclides”. Posteriormente, el hagiógrafo agrega: “lo nombramos obispo de Chipre por la imposición de las manos (χειροτονήσαντες τε αὐτὸν ἐπίσκοπον ττ Κύπρω). Y después de confirmar la iglesia de Tamaso, le encomendamos el cuidado de los hermanos que allí habitaban”¹. Por último, en el § 22 en medio de un contexto pagano de indecencia e idolatría en Salamina, la ordenación de algún modo viene completada por una especie de mandato que los apóstoles transmiten a su sucesor: “habiendo encontrado allí de nuevo a Heráclides, le enseñamos cómo convenía predicar el Evangelio de Dios, fundar iglesias y nombrar ministros en ellas”².

Vemos que el empleo del vocabulario aunque reducido sin embargo, es específico y para nada casual. La ordenación es una χειροτονία, según la terminología clásica; Aristocliano y Heráclides son constituidos como ἐπίσκοπος de una ἐκκλησία. En el caso de Heráclides se especifica que tendrá una triple misión: de predicación o kerigma (κηρύσσειν); fundación de iglesias (καθιστάναι ἐκκλησίας) y la consecuente consolidación de los ministros del culto (λειτουργοὺς).

El autor utiliza la primera persona plural: quienes ordenan, imponen las manos y constituyen a Heráclides son tanto Bernabé como él mismo. Sabe que Heráclides es oriundo de Tamaso, pero lo nombran ἐπίσκοπος de Chipre, estando en Salamina. *HchBern* hacen de Heráclides un sucesor de los apóstoles Pablo a quien había conocido, Bernabé y Juan Marcos, un continuador de la misión y de la fundación de la iglesia chipriota con sede en Salamina. Esta ciudad se convierte en un punto de inflexión apostólico, por decirlo de algún modo, ya que es la sede donde Bernabé es martirizado (§ 23) y sepultado (§ 24), desde donde Juan Marcos emprende el viaje apostólico misionero a Alejandría (§ 26) y donde reencuentran a Heráclides, que anteriormente había sido confirmado en Tamaso, a quien dan instrucciones para continuar con la difusión del Evangelio (§ 22).

¹ § 17: ᾧ καὶ πνεῦμα ἅγιον ἐδόθη ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος, μετωνόμασεν δὲ αὐτὸν Ἡρακλείδην (...) ἐκκλησίαν ἐπιστηρίζαντες ἐν Ταμάσῳ κατελείψαμεν αὐτὸν εἰς διοίκησιν τῶν ἐκεῖσε κατοικούντων ἀδελφῶν. Hay una variante en la edición de Lipsius-Bonnet (p. 298) donde en vez de leer διοίκησιν prefieren la *lectio* κατοίκησιν, pero no modifica el significado.

² § 22: ἐδιδάξαμεν αὐτὸν πῶς κηρύσσειν τὸ τοῦ θεοῦ εὐαγγέλιον καὶ καθιστάναι ἐκκλησίας καὶ λειτουργοὺς ἐν αὐταῖς.

¿Paganismo y Judaísmo versus Cristianismo?

No hay dudas de que el autor quiere transportarnos al siglo I a lo largo de su obra. Una vez más se sirve de la información proporcionada por los Hechos de los Apóstoles canónicos aunque en verdad escriba en el tardo siglo V. Pero, ¿cuál es la relación, real o imaginaria, entre paganos, judíos y cristianos en *HchBern*?

El autor mismo nos presenta su propio pasado pagano sin animación para con el paganismo: “antes era yo siervo de Cirilo, sumo sacerdote de Júpiter”¹, aunque reconoce que al recibir la fe cristiana deja de “vivir en las tinieblas” (§ 2). Por otro lado, en Antioquía la misión de Pablo y Bernabé era de “iluminar (ἐφώτισαν) a muchos tanto de entre los judíos como de entre los griegos” (§ 6). Esa iluminación-bautismo es la misión que fue preparada para Bernabé en Chipre, según nos informa el autor por boca de una visión que tiene Pablo (§ 10)².

A lo largo de *HchBern* se encuentran “paganos piadosos” que reciben a los apóstoles. Así, en la isla de Pitiusa un “hombre piadoso de nombre Eufemo” los recibe. “Bernabé le instruyó abundantemente (πολλὰ κατήχησε) en la fe con toda su familia” (§ 11). Aquí evidentemente Eufemo era un pagano que recibe la fe cristiana y aloja por tres días a la comitiva misionera. En las afueras de Amatunte “solamente una cierta mujer viuda, como de ochenta años que no adoraba a los ídolos (τοῖς εἰδώλοις μὴ προσκυνοῦσα)”, es decir una “pagana no practicante”, los “atendió y recibió en su casa una hora” (§ 20).

En la ciudad de Anemurio (Cilicia) “dos griegos” los interrogan y son investidos con la vestidura “sin mancha” y “siempre radiante” (cfr. § 12-14). Otro griego visto con “buenos ojos” es el ya mencionado Aristocliano, “obispo de su aldea en Chipre, porque allí había muchos griegos” (cfr. §20)³. De modo semejante, al llegar a Lapito comienzan las tensiones con “los helenos”. El autor habla de una “representación idolátrica en el teatro” (εἰδωλομανίας ἐπιτελουμένης ἐν ττ θεάτρῳ § 16), y sin dar razones agrega: “no

¹ § 2 ὑπῆρέτης ὧν τὸ πρὶν μὲν Κυρίλλου τοῦ ἀρχιερέως τοῦ Διός (...) τὸ ἐν σοὶ σκότος παρήλθεν ἀπὸ σοῦ.

² § 10 Μὴ βιάσῃ βαρνάβαν τοῦ μὲ πορευθῆναι εἰς Κύπρον· ἐκεῖ γὰρ αὐτῷ ἤτοιμασται τοῦ φωτίσαι πολλούς.

³ Nos hemos preguntado a qué se refiere el hagiógrafo cuando dice *griegos-helenos*. Evidentemente, ni a la lengua ni a los “nativos de Chipre”, sino que el término tiene un sentido religioso: o griego, o judío o cristiano. Aristocliano es enviado como obispo a su aldea donde había muchos “paganos”. Casi como si fuera un *episkopos* prelado, no territorial, es decir, el *episkopos* de una comunidad étnica.

nos permitieron entrar en la ciudad”. Es en Amatunte “en cuyo templo sobre el monte había una gran cantidad de mujeres sin pudor y de hombres que ofrecían libaciones”¹. Al salir de allí sacuden el polvo de los pies “delante de aquel templo en el que los sacerdotes hacían sus libaciones” (§ 20)².

En la ciudad de Kourion “se estaba celebrando una inmunda carrera en el camino cerca de la ciudad. Allí cantidad de mujeres y hombres participaban desnudos en la carrera. Se producía en aquel lugar gran engaño y error”. Bernabé se indignó e “imprecó al templo, que cayó por su parte occidental provocando heridas a muchos. Murieron incluso muchos de ellos, mientras los demás huyeron al templo de Apolo que se encontraba cerca, en el recinto llamado Sagrado” (§ 19)³.

En tierras de los kiteos “se producía también un gran alboroto en su hipódromo. La comitiva al saberlo abandona el lugar sin siquiera entrar en la ciudad, sacudiendo el polvo de los pies “pues nadie los recibió” (§ 21). Llegados a Salamina desembarcan “en las llamadas Islas, donde había un lugar repleto de ídolos”. También allí celebraban romerías y libaciones (§ 22)⁴.

En Pafos comienzan las fricciones con el judaísmo. La figura emblemática “de cierto judío llamado Bariesús, natural de Pafos” viene en auxilio del hagiógrafo quien al reconocer a “Bernabé como aquel que había estado anteriormente con Pablo” no les permite el ingreso en la ciudad (cfr. § 18). El mismo personaje incita “una gran multitud de judíos” que “estaban en las afueras de la ciudad” y les impiden el ingreso en ella. En la ciudad de Amatunte, nuevamente los judíos les impiden entrar en la ciudad predispuestos por Bariesús (§ 20).

Al entrar en la ciudad de Salamina, los apóstoles se dirigen al corazón del culto judaico y van a la *sinagoga* donde tiene lugar una predicación-catequesis (διδάσκειν) en

¹ § 20 πολὺ πλῆθος ἦν Ἑλλήνων ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῷ ὄρει ἀσέμων γυναικῶν τε καὶ ἀνδρῶν σπενδόντων. Notamos que *HchBern* denomina a los templos cristianos con el vocablo ἐκκλησία (§ 22) y reserva τὸ ἱερὸν (§ 19) para el templo pagano.

² § 20 κατέναντι τοῦ ἱεροῦ ἐκείνου ἔνθα ἡ σπονδὴ τῶν ἱερέων ἐγίνετο.

³ La destrucción de los templos paganos se convierte en un *topos* en los *Hechos Apócrifos*. Por ejemplo, recordamos: *Hechos de Juan*, 42-47; *Hechos de Pablo*, 5; *Hechos de Tito*, 9.

Philip Young (*The Cypriot Aphrodite Cult, Paphos, Rantidi, and saint Barnabas*, en *JNES* 64. 1, 2005, Chicago, pp. 23-44) intenta mostrar que el lugar de esta procesión impúdica no era Kourion distante a unos 32 Km de Palaia Paphos, sino Rantidi en las inmediaciones del santuario de Afrodita. En el *apartado arqueológico*, nos referimos brevemente a esta hipótesis que no nos parece tener, al menos hasta ahora en el estado actual de los hallazgos arqueológicos, un asidero convincente.

⁴ § 22 ἔνθα κατείδωλος ὁ τόπος ὑπῆρχεν· κάκει γὰρ πανηγύρεις καὶ σπονδαὶ ἐγίνοντο.

“la sinagoga que estaba cerca de la llamada Biblia (Βιβλίας)”, donde curiosamente son bien recibidos. Es Bernabé quien enseña, “abriendo el evangelio que había recibido del compañero Mateo” (§ 22). Dos días después de haber catequizado (μετὰ τὸ κατηχήσαι) a no pocos judíos”, llega Bariesús quien “reunió a toda la multitud de los judíos” que terminarán martirizando al apóstol (§ 23). Juan Marcos deberá esconderse de los judíos que los buscan “con no poco esfuerzo” y “los persiguieron hasta la región de los ledros” hasta que finalmente al cabo de tres días se retiraron (§25).

Aunque escrito en un género literario hagiográfico, el autor deja entrever una *sfumatura* sorprendente: la fe enseñada por Bernabé y Juan Marcos no entra en conflicto de suyo sea con el paganismo o con el judaísmo en cuanto tal, sino que todo depende de la predisposición y del accionar de las personas concernidas. Así, nos presenta ejemplos de paganos que acogen tranquilamente la “iluminación”, de judíos que se dejan “catequizar” por el Evangelio, y por otro lado, paganos que realizan ritos indecentes, impuros que se niegan a recibir a los misioneros, y también judíos instigados por un personaje paradigmático (Bariesús) que terminan persiguiendo y martirizando a los apóstoles.

Martirio del apóstol Bernabé

El relato propiamente dicho del martirio de Bernabé ocupa un lugar no demasiado importante en *HchBern*¹. Sin embargo, la “perfección” a la cual conduce el mismo está presente desde el inicio del relato.

El autor recurre a las “visiones nocturnas” como medio de comunicación entre Dios y sus enviados (§ 4, § 9, § 10). El Señor, de ese modo, anima a Bernabé diciéndole: “como has entregado tu vida por mi nombre presto a morir y a ser separado de tu pueblo, así también llegarás a la perfección (τελειωθήση)”². Más adelante, cuando Bernabé se despide de Pablo antes de partir para su Chipre natal le declara: “me voy a

¹ Como lo notan A. Piñero y G. del Cerro, *Hechos Apócrifos de los Apóstoles, III*, p. 437; y M. Starowieyski, *Datation des Actes (Voyages) de s. Barnabé (BHG 225 ; ClAp 285) et du Panégyrique de s. Barnabé par Alexandre le Moine (BHG 226; CPG 7400, ClAp 286)*, p. 195.

² § 4: θάρσει ὡς γὰρ ἔδωκας τὴν ψυχὴν σου ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος μου εἰς τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἀπαλλοτριωθῆναι τοῦ σοῦ ἔθνους, οὕτως καὶ τελειωθήση.

Chipre y me esforzaré por llegar a la perfección (τελειωθῆναι)”¹. Por último, Pablo también tiene una visión nocturna en la cual el Señor le comunica que Bernabé irá a Chipre para “iluminar a muchos” y que en cambio él (Pablo) “por la gracia que se le ha comunicado” debe ir a Jerusalén “para adorar en el lugar sagrado”, y allí se le “manifestará dónde está preparado su martirio (τὸ μαρτύριον ἡτοιμάσται)”². En los primeros casos el martirio está presente de modo elíptico y es evocado por medio del verbo τελειώω, mientras que en el § 10 Pablo ve a modo de profecía el martirio que le fue preparado³.

Pero veamos *in extenso* cómo *HchBern* nos presenta el μαρτύριον-τελείωσις de Bernabé y la cuestión de su tumba:

§ 23. Se presentó Bariesús al cabo de dos días después de haber catequizado a no pocos judíos. Lleno de ira reunió a toda la multitud de los judíos, quienes, apoderándose de Bernabé, trataron de entregarlo al procónsul gobernador de Salamina. Lo ataron para conducirlo al gobernador. Pero llegó a Chipre un hombre devoto de los jebuseos, que era pariente de Nerón. Cuando se enteraron los judíos, tomando de noche a Bernabé, le ataron una soga al cuello y lo arrastraron desde la sinagoga al hipódromo. Lo sacaron fuera de la puerta de la ciudad, lo rodearon y le prendieron fuego de manera que sus huesos quedaron reducidos a ceniza. Inmediatamente, en aquella misma noche tomaron las cenizas y las envolvieron en una sábana que sellaron con plomo con intención de arrojarlas al mar⁴.

§ 24. Yo aproveché la ocasión de la noche y pude llevármelas con la ayuda de Timón y de Rodón. Llegamos a un lugar y encontramos una gruta en la que las bajamos. Era allí donde habitaban antes las gentes de los jebuseos. En aquel lugar dimos con un escondite

¹ § 9: πορεύομαι γὰρ ἐν Κύπρῳ καὶ σπεύδω τελειωθῆναι.

² § 10: κάκεῖ σοι διχθήσεται ποῦ σοι τὸ μαρτύριον ἡτοιμάσται.

³ *Lampe*, p. 1383: nos presenta un elenco significativo del vocablo τελειώω utilizado en voz pasiva como indicador de perfección por medio de la muerte; en el caso de los apóstoles el uso se registra también en los *Actos de Andrés, de Felipe*, y lógicamente en *HchBern*.

⁴ § 23: καταστήσαντος δὲ τοῦ Βαριησοῦ μετὰ δύο ἡμέρας μετὰ τὸ κατηγήσαι Ἰουδαίους οὐκ ὀλίγους, θυμωθεὶς συνῆξε πᾶν τὸ πλῆθος τῶν Ἰουδαίων, καὶ κατασχόντες τὸν Βαρνάβαν ἐζήτησαν παραδοῦναι Ὑπάτω τῆς ἡγεμονίας τῆς Σαλαμίνης. Καὶ δῆσαντες αὐτὸν πρὸς τὸ ἀγαγεῖν πρὸς τὸν ἡγεμόνα, εὐσεβοῦς δὲ Ἰεβουσαίου συγγενοῦς Νέρωνος κατανήσαντος ἐν Κύπρῳ, μαθόντες οἱ Ἰουδαῖοι λαβόντες τὸν Βαρνάβαν νυκτὸς ἔδησαν ἐν σχοινίῳ κατὰ τοῦ τραχήλου, καὶ σύραντες ἐπὶ τὸ ἵπποδρόμιον ἀπὸ τῆς συναγωγῆς καὶ περᾶσαντες ἔξω τῆς πύλης περιστάντες κατέκαυσαν αὐτὸν πυρὶ, ὥστε καὶ τὰ ὀστέα αὐτοῦ κονίαν γενέσθαι. Εὐθέως δὲ αὐτὸν νυκτὶ λαβόντες τὴν κονίαν αὐτοῦ ἔβαλον ἐν σινδόνι, καὶ ἐν μολύβδῳ ἀσφαλισάμενοι ἐσκεπτοντο κατὰ τοῦ πελάγους ῥῖψαι αὐτὸν.

en el que las depositamos con los escritos doctrinales que Bernabé había recibido de Mateo. Era la hora cuarta de la noche segunda después del sábado¹.

Los judíos querían entregar a Bernabé “al procónsul gobernador de Salamina” (παραδοῦναι Ὑπάτω ττ ἡγεμόνι τῆς Σαλαμίνης) cuando sabemos por los *Hch* canónicos (13, 17) que el procónsul estaba en Pafos y se llamaba Sergio Pablo.

El pseudo Marcos pone de relieve que la captura de Bernabé es ilícita, durante la noche, fruto de la ira de los judíos y evoca la muerte de Jesús “fuera de la ciudad”, “apresado de noche” o los relatos martiriales cuyo modelo es el protomártir Esteban en *Hch* 7, 54. La intención de incinerar el cuerpo² tiene para el lector-oyente un sentido evidente: “los judíos no querían que el cuerpo de Bernabé fuera venerado”, pero por otro lado, percibimos que es un modo cómodo de explicar por qué no había un cuerpo ni un sepulcro. Este es seguramente el motivo de peso que considera el hagiógrafo para introducir en el relato el tema de la incineración del cuerpo: la inexistencia del cuerpo del apóstol Bernabé, ya que éste habría sido reducido a polvo y cenizas. Y lo único que los chipriotas han podido conservar era el *evangelio de Mateo*.

El pseudo Marcos quiere dar veracidad a su relato por esto coloca indicaciones geográficas y temporales bien precisas. Además, deja bien en claro que él no es el único

¹ § 24: Εγὼ δὲ εὐρὼν καιρὸν τῆς νυκτὸς, καὶ τοῦτον μετὰ Τίμωνος καὶ Ῥόδωνος βαστάσαι δυνηθεῖς, ἤλθομεν ἐν τόπῳ τινί, καὶ εὐρόντες σπήλαιον κατηγάγομεν αὐτὸν ἐκεῖ, ἔνθα το ἔθνος τῶν Ἰεβουσαίων τὸ πρὶν κατόκει· ἀποκεκρυμμένον δὲ τόπον εὐρόντες ἐν αὐτῷ ἀπεθέμεθα σὺν τοῖς μαθήμασιν οἷς παρέλαβεν παρὰ Ματθαίου. Ἦν δὲ ὥρα τετάρτη τῆς νυκτὸς δευτέρας σαββάτων.

² El suplicio de fuego y las cremaciones son comunes en las antiguas *pasioness*, y lo que por otro lado explicaría por qué no se disponía del cuerpo y las reliquias (ver por ejemplo: P. Van Minnen, *The Earliest Account of a Martyrdom in Coptic*, en AB 113, 1995). De suyo, la incineración o cremación de cadáveres no iba contra ningún dogma o no se oponía contra la doctrina de la resurrección del cristianismo, sin embargo, no era la práctica común en los primeros siglos cristianos, como sí lo era en la Roma de época imperial. Quizá desde la sepultura-inhumación, del cuerpo de Cristo, los cristianos rendían homenaje a los restos mortales. Eusebio (*HE* 5, 1, SCh 41, pp. 4-23) testimonia que los mártires de Lyon del 177 son quemados y las cenizas arrojadas al Rhône por orden del magistrado, dado que los cristianos de la comunidad lionesa tentaban obtener los cuerpos de los mártires para que no sean incinerados y así venerar las reliquias. Al reducir a cenizas el cuerpo del apóstol mártir los judíos impedirían el culto y movidos “una gran ira” encontrarían en este proceder un modo de ultrajar la figura de Bernabé, que era de origen judío. Como significando una muerte ignominiosa a un “desertor”, ya que la práctica de la incineración era aún –y lo es hasta el día de hoy– menos común en el judaísmo.

Lo que toca las reliquias de san Marcos, también incineradas, y su leyenda colocada entre finales del siglo IV e inicios del V, ver B. A. Person, *Earliest Christianity in Egypt, The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, pp. 137-145, A. Martin, *Alexandrie à l'époque romaine tardive: l'impact du christianisme sur la topographie et les institutions*, en AAVV., *Alexandrie médiévale I* (ed. Ch. Décobert, J.-Y., Empereur), Institut Français d'Archéologie Orientale, 1998, pp. 9-21.

testigo de los acontecimientos, su relato está confirmado por el testimonio de otros dos testigos de los hechos: “Timón y Rodón”.

El autor se expresa en hipérbole que esconden las reliquias de Bernabé en ὥρα τετάρτη τῆς νυκτὸς δευτέρας σαββάτων, es decir un día lunes. Pero escoge la perífrasis y cuenta los días desde el *shabbat*. En el § 25 son encontrados “después de no poco esfuerzo” por los judíos y Juan Marcos con Timón y Rodón huyen hasta “la aldea de los ledros” donde se esconden en una gruta durante τρεῖς ἡμέρας, hasta que abandonan el lugar “durante la noche”. Si nos servimos de estas indicaciones cronológicas vemos que de la noche del lunes sumando tres días con sus noches llegamos a otra indicación velada del *shabbat* que comienza el viernes por la tarde. Este pequeño detalle muestra que el autor conoce las usanzas judías y se aprovechan del descanso sabático para huir hacia Alejandría.

La *leyenda barnabita* sufrirá algunos cambios determinantes, según los acontecimientos históricos irán desarrollándose¹.

Capítulo 13: Hechos apócrifos de San Heráclides de Chipre (HchHe), versión griega

El ciclo de Bernabé comprende el de san Heráclides² sobre el cual circulaban en la isla diversas tradiciones³. Figura presente también los *Hechos de Bernabé* y en los *Hechos de Auxibio*. La *Vita Auxibii* (§ 8) testimonia que el mismo Pablo le había otorgado, por medio de una *epístola*, el poder de ordenar a numerosos obispos.

¹ R. Lipsius, Die apokryphen II, II, pp. 295-295: „Einige Zeit nachher kam unter einem Johannisbrotbaum ein vollständiger Leichnam, den man dem Barnabas vindicirte, zum Vorschein. Die Legende wurde nun dahin modifiziert, dass die Juden den Apostel gesteiniget und darnach den vergeblichen Versuch gemacht hätten, seinen Leib zu verbrennen, wurde nun zur Asche des Scheiterhaufens; dann aber verstand sich auch eine weitere Umbildung der Sage von selbst: das Evangelienbuch konnte nicht mehr bei der Asche, sondern nur noch vollständigen Leichnam - geziemender Weise auf der Brust- gefunden worden sein”.

² BHG 743. Para una presentación general consultar: G. Lucchesi, *Eraclide*, en *BS IV*, 1280-1281.

³ Cfr. H. Delehaye, *Saints de Chypre*, en *AB* 26, 1907, p. 237.

El texto

Los *Hechos apócrifos de San Heráclides de Chipre*¹ se conservaron en un único manuscrito del siglo XIII presente en la Bibliothèqu Nationale de Paris². F. Nau³ y posteriormente F. Halkin⁴ dieron a conocer este texto inédito que representa un testimonio importante en la historia de la isla de Chipre. El texto de (Βίος καὶ πολιτεία⁵ τοῦ ὁσίου⁶ πατρὸς Ἡρακλείδου) del que disponía el copista medieval, estaría corrompido o en mal estado, ya que en ciertos lugares se encuentran palabras o líneas en blanco y algunas frases son ininteligibles⁷.

Los personajes Heráclides y Mnasón son los protagonistas de una deliciosa historia situada en el contexto de la primera evangelización de la isla en el siglo I de nuestra era⁸. Heráclides es conocido solo por los *Hechos apócrifos de san Bernabé* que nos lo presentan como un convertido gracias a la predicación de Pablo y Bernabé y luego habría sido consagrado más tarde obispo de Tamaso, su lugar de origen⁹. Los

¹ BHG 743. En adelante citamos los *Hechos apócrifos de san Heráclides* con la sigla *HchHe*.

² *Catal. Graec. Paris*, p. 58; A. Ehrhard, *Überlieferung...*, t. 2 (1938), pp. 89-90. El manuscrito del fondo griego n° 979 representa la mayor parte del texto, mientras que se habían extraviado 24 folios y colocados en el mismo fondo griego pero en el n° 769 *Catal. Graec. Paris.*, pp. 32-33; A. Ehrhard, *Überlieferung...*, t. 3 (1952), p. 745. Fue mérito de F. Nau y luego de F. Halkin reordenar los folios y dar el primero una edición parcial y el último la edición completa de las *Acta*. Conservamos la numeración realizada por F. Nau como también la numeración antigua de cada folio. Así el texto ocupa el *codex* 769: folios 184^{rv}, 176^{fv}, 170^f-175^v, 185^f-192^v, y en el *codex* 979 los folios 371^{fv} y 375^f-378^f.

³ F. Nau, *La légende des Saints évêques Héraclides, Mnason et Rhodon, ou L'apostolicité de l'Église de Chypre*, en *Revue de l'Orient Chrétien*, 1907, 12, pp. 127-138. (En adelante nos referiremos a este artículo: F. Nau, *La légende*, p...).

⁴ F. Halkin, *Les Actes Apocryphes de Saint Héralide de Chypre disciple de l'apôtre Barnabé*, en *AB* 82 (1964), pp. 133-170 (En adelante nos referiremos a este artículo: F. Halkin, *Les Actes*, p...). Sería interesante una ulterior comparación con la "recepción" del ciclo de Heráclides con la versión metafrástica ver la edición del texto realizada por I. Tsiknopoullou, Ὁ ἅγιος Ἡρακλείδιος καὶ ὁ ἅγιος Μνάσων, en *Απόστολος Βαρνάβας* 30, 1969, pp. 259-269.

⁵ El término πολιτεία es de difícil traducción a la lengua castellana. Además del significado del que vive en la polis ya desde los escritos del siglo I d. C., designa el "modus vivendi" de los judíos y cristianos en consonancia con la fe profesada. Ver por ejemplo el vocablo en *Lampe*, p. 1113.

⁶ El término ὁσιος es utilizado desde el AT (οἱ ὅσιοι LXX Salmo 29.4) y se lo encuentra ya desde la primera literatura cristiana. Aplicado a una persona que es "santa" es en el ámbito monástico donde se consagra su uso: Teodoro, Palladio, Juan Clímaco, Juan Mosco. Cfr. *Lampe*, p. 976.

⁷ Más detalles sobre la reconstitución del texto ver: F. Nau, *La légende*, p. 125; F. Halkin, *Les Actes*, p. 137; H. Delehaye, *Les Saints*, p. 238. *HchHe* aunque no tuvo un grande influjo en la hagiografía chipriota sin embargo, fue reutilizado como fuente de los *Hechos de Auxibio de Soli*, que estudiaremos a continuación.

⁸ *Acta Sanctorum, Septembris V*, Venecia, 1770, pp. 467-468; H. Delehaye, *Saints de Chypre...*, pp. 237-239.

⁹ Cfr. *Acta apostolorum apocrypha*, t. 2, II, Ed. M. Bonnet (1903), p. 298; *Hechos apócrifos de los Apóstoles III*, Ed., y tr. A. Piñero – G. del Cerro, BAC, Madrid, 2011, pp. 433-453.

*Hechos de Auxibio*¹, posteriores a *HchHe* testimonian la tradición que luego tendrá este santo en la vida religiosa local de la comunidad de Tamaso. De hecho, actualmente hay un monasterio construido sobre las bases de otro datado a inicios del s. VI².

Antes del siglo V no encontramos ningún testimonio ni literario ni arqueológico del “heraldo del Dios extranjero” pero la gesta y el culto de Heráclides, una vez nacido, ha estado siempre presente en la vida religiosa de la iglesia chipriota³. Para la hagiografía resulta un problema hasta ahora insoluble el conciliar los *HchHe* con la noticia de los *sinaxarios* que lo conmemoran el 17 de septiembre como obispo y mártir. Como los *HchBern* lo incluyen en el relato se puede admitir sin dificultad que era conocido en el siglo V. En cuanto a su martirio la información a disposición no posibilita ninguna conclusión⁴.

Mnasón es un chipriota que aparece en los *Hechos de los Apóstoles* canónicos (Hch 21, 16), donde se nos informa que ofrece hospitalidad a Pablo en Jerusalén cuando el Apóstol venía desde Cesarea de Palestina y que era uno de los discípulos de la “primera hora”, un “ἀρχαίω μαθητῆ”⁵.

¿Habría un texto con las *Hechos de Mnasón* escritos por un cierto Teodoro y consignadas a Rodón? Es lo que dejan a entender los *Hechos de Heráclides* (§ 1) y estos últimos redactados por Rodón serían un complemento de los *Hechos de Mnasón*. De estas supuestas *Acta* no tenemos otra noticia más que la presente. No podemos saber si fue un texto que en verdad existió o –como sugiere F. Halkin, p. 140- solo existieron en

¹ Cfr. *Vita Sancti Auxibii* (ed. J. Noret en *Hagiographica Cypria*, CCG 26) que estudiaremos a continuación.

² El actual santuario de ἅγιος Ἡρακλείδιος está edificado sobre las ruinas de una basílica paleocristiana, que estudiaremos a continuación.

³ Así lo testimonian *sinaxarios* bizantinos del siglo X y XI, por ejemplo la *Noticia* en el *Synaxario Eccl. Constantinopolitano*, col. 54; o historiadores chipriotas posteriores: Lusignan p. 26 a: “Heraclio santo fù vescovo della città di Thamasso, et fù martirizato anchora nella predetta città”; Kyprianos, p. 348 que coloca su fiesta el 17 de septiembre junto a san Myron también obispo de Tamaso.; J. Hackett, *A History*, p. 377. Ver H. Delehayé, *Les Saints...* p. 238. Heráclides ha gozado de un culto popular ininterrumpido.

⁴ F. Halkin, *Les Actes...* p. 139.

⁵ Hch 21, 16: “συνῆλθον δὲ καὶ τῶν μαθητῶν ἀπὸ Καισαρείας σὺν ἡμῖν, ἄγοντες παρ’ ὧν ξενισθῶμεν Μνάσωνι τινὶ Κυπρίῳ, ἀρχαίῳ μαθητῆ”. Sobre la confusión entre Mnasón y Jasón ver *Acta sanctorum* juillet, t. III, pp. 248-249; *De S. Mnasone Cyprio, antiquo Christi discipulo. Sylloge histórico-critica*. La referencia dada por F. Nau (*La légende*, p. 129) presenta una paginación incorrecta de las *Acta sanctorum*. F. Nau realiza un resumen de la vida de Mnasón y sigue de cerca a J. Hackett, quien a su vez presenta la única información disponible por las tardas fuentes locales (Lusignan, p. 23 y Kyprianos, p. 346) según las cuales habría sido uno de los setenta discípulos enviados por Cristo a evangelizar. Según fuentes locales, el santo habría nacido en Tamaso, hijo de idólatras. Durante un viaje a Jerusalén se encuentra con Juan quien lo instruye y lo reenvía a Chipre donde Pablo lo ordena obispo a causa de su conocimiento de las Escrituras. En los *synaxarios* su fiesta es celebrada el 19 de octubre (o el 18 de octubre) y las *Acta sanctorum* presentan su fiesta el 12 de julio.

la imaginación del hagiógrafo. El ignoto Teodoro exhorta a Rodón, autor y testigos de las andanzas apostólicas de Heráclides y Mnasón y le entrega las *acta* “del padre común y maestro Mnasón”¹.

El autor de los *Hechos de Heráclides* bajo el recurso de la pseudonimia se hace pasar por *Rodón*: otro personaje de los *Hechos de Bernabé* que se convierte y sigue a los santos en las correrías misioneras². La obra literaria es próxima a una novela de aventuras que tiene como protagonistas a Heráclides y Mnasón, y como testigo de todo esto a Rodón, quien pusiera por escrito las *hypomnēmata*, que un desconocido anciano Teodoro le habría consignado (*HchHe* § 1). En la acción se mezclan otros personajes secundarios: Procliana, Trofima, Heraclidiana, Gregorio, Germanus, Aecio³. En medio del relato se aproxima un mensajero (Nicolás) con una *carta* autógrafa de Pablo y Bernabé dirigida a Heráclides (§ 7)⁴.

Antedicha carta, desgraciadamente muy fragmentaria y con omisiones que la hacen ininteligible, agrega un *plus* a la autoridad de Heráclides quien no solo fue convertido por la acción misionera de los apóstoles sino que también es depositario de la amistad y confianza de los apóstoles: éstos le piden que se dirija a Pafos, donde deberá retomar la evangelización infructuosa de la ciudad por ellos comenzada⁵.

¿Por qué este deseo de “legitimar” la autoridad, el ministerio y el poder taumatúrgico de Heráclides? Presentado como un fruto del ministerio de Bernabé y Marcos (§ 8), convertido del paganismo, de apóstata a apóstol, y con amistad epistolar con Pablo y Bernabé (§ 7). Por un lado, el texto parece tener como finalidad la *glorificación* del héroe de la iglesia, a quien está dedicada la homónima basílica

¹ “Καὶ ταῦτα αὐτοῦ εἰπόντος πρὸς με, παρέδωκέν μοι καὶ τὰ ὑπομνήματα τοῦ κοινοῦ πατρὸς καὶ διδασκάλου Μνάσωνος” *HchHe* § 1. Como bien concluye F. Nau (p. 129): es bastante natural que la leyenda de Mnasón sea popularizada antes que la de Heráclides ya que es un personaje presente en los *Hechos* canónicos y serviría de nexo autorizado con Heráclides.

Sobre este Teodoro, cuya fiesta es el 4 de octubre, no tenemos informaciones. Gracias a él, el texto comienza del modo más solemne posible, con las postreras recomendaciones de un maestro a su discípulo, a modo de testamento.

² *HchHe* § 1, 2; *HchBern* § 18.

³ Notemos que H. Delehaye sigue a F. Nau en el equívoco de la interpretación del lugar de la sepultura de Heráclides: *HchHe* § 20. No seguimos a F. Nau (*La légende...* p. 135) ni a H. Delehaye (*Les saints de Chypre...* p. 238), sino a F. Halkin (*Les Actes...* p. 169): “il ne s’agit pas de la caverne où les cendres de s. Barnabé furent enterrées près de Salamine (cfr. *Acta Barnabae*, § 24), mais bien de la caverne de Tamasos où Mnasos rencontra Héraclide et Barnabé (§ 8) et où Héraclide ‘célébrait les mystères avec les disciples du Seigneur’” (§ 20).

⁴ Los *Hechos de Heráclides en armenio* § 17 nos dicen que el emisario era de origen fenicio.

⁵ E. Morini, *Apostolicità ed autocefalia*, p. 26.

paleocristiana. Y por otro lado, el relato de las hazañas misioneras deja entrever un contexto de algún modo polémico entre las comunidades de Pafos y Tamaso.

Relación con los Hechos de Bernabé

El hagiógrafo de *HchHe* conoce y ha leído *HchBern* del que se sirve como fuente¹. *HchBern* cita *en passant* la figura de Heráclides convertido por la acción misionera de Pablo y Bernabé (§ 16-17). Esta primera referencia a Heráclides habría dado pie a la “amplificación” que está al origen de *HchHe*.

Aunque los dos relatos sean harto diferentes por el tenor literario y la estructura, se encuentran, sin embargo, algunas semejanzas. El apóstol Bernabé había transcrito el evangelio de Mateo (*HchBern* §15, 22, 24), del mismo modo Heráclides y Mnasón tenían constantemente, noche y día, los santos evangelios entre sus manos y por medio de ellos instruían al pueblo².

En los dos relatos hagiográficos la comunidad de Tamaso tiene un lugar privilegiado y, como vemos en *HchHe*, goza de una autonomía o primacía con respecto a Pafos y de Kourion que se cierran a la predicación del Evangelio y se abandonan a ritos paganos y escandalosos³.

HchBern y *HchHe* presentan personajes comunes: Heráclides, Rodón, Pablo, Bernabé, Marcos; y lugares comunes: Tamaso, Kourion, Pafos, Lampadisto, la “montaña nevada” (Troodos) y quizá Cromiacita⁴.

Como nota F. Halkin⁵ hay un eco de *HchBern* en *HchHe* en el empleo del título de *apóstol* que el pseudo Marcos otorga a Bernabé y que retoma Rodón para aplicarlo a

¹ F. Halkin piensa que *HchHe* se ha servido de *HchBern*, mientras que F. Nau (*L'Apostolicité*, pp. 127-128) tendía a colocar *HchHe* como una tradición independiente a los *HchBern* y a los *HchAux* y soslayaba la hipótesis de una fuente común de la cual se habrían originado los actuales textos apócrifos.

² §13 Ἦν δὲ ἦθος τοῖς πατράσιν ὁσίοις μὴ ἀπολιμπάνειν ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῶν τὰ ἅγια εὐαγγέλια νύκταν τε καὶ ἡμέραν καὶ δι' αὐτῶν νοουθετεῖν τὸν λαόν.

³ *HchBern* § 18-19; *HchHe* § 9.

⁴ *HchBern* §14 Κορμυακίτης; *HchHe* §8 Κορμυακίτης, aldea maronita hoy en la parte ocupada de la Isla.

⁵ F. Halkin, *Les Actes*, p. 135.

Bernabé que es “discípulo del Señor” (y no discípulo de Pablo)¹, de este modo la tradición apostólica de Heráclides es directa.

Los *HchBern*, como ya hemos visto, gravitan en torno a la figura del Apóstol Bernabé pero antes de la *inventio* de sus reliquias, por eso el texto del pseudo Juan Marcos es colocado antes del emperador Zenón (476-491), en torno a la segunda mitad de siglo V². Los *Hechos de Heráclides* deben ser colocados en una fecha poco posterior al hagiógrafo de Bernabé y antes de la *inventio Barnabae*³.

HchHe no hace ninguna mención a la tumba del apóstol Bernabé, ni a su martirio. O bien no conoce esa tradición o, simplemente no le interesa porque quiere situar los *HchHe* en un tiempo anterior a la muerte de Bernabé y presentarlo “en vida”, como remitente de una carta dirigida al sucesor de su obra evangelizadora, lo que otorgaría aún más autoridad a Heráclides. Esto podría significar un nexo valiosísimo de la jerarquía chipriota con los tiempos apostólicos y con Bernabé.

Características generales

HchHe presenta un griego de lenguaje coloquial, pero con escasos recursos retóricos o variación estilística⁴. Además, hay una abundancia de nexos como καὶ, δὲ profusión de verbos εἶπεν, γίγνομαι, excesivo uso del genitivo absoluto. Con errores sintácticos y desgraciadamente transmitido en un único manuscrito con muchas lagunas.

El autor de *HchHe* no es un literato interesado en mostrar su erudición. No hay citas de autores clásicos, como tampoco de autores cristianos. Conoce la *Escritura* aunque la cita muy poco, de modo vago o general. El AT es citado en la versión de los LXX (hay referencias a Ex, Is y Jr, Eclo) y del NT sobre todo se sirve del evangelio de *Mateo*. En muchos casos aparecen los *Hechos* y las epístolas citadas de modo bastante general (Rom, 1 y 2 Co, Filp, 1 y 2 Pe; y quizá conoce Ef, Tit, Col). Con toda seguridad conoce la imagen del Pastor de Jn 10, aunque no haya citas explícitas de otros pasajes.

¹ §7 τὰ γράμματα Παύλου καὶ Βαρνάβα τῶν μαθητῶν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

² El pseudo Juan Marcos no conoce la tumba de Bernabé, incluso explica por qué no hay un sepulcro para el apóstol. Cfr. *infra*.

³ F. Halkin, *Les Actes*, p. 135-136.

⁴ Es posible una tendencia al aticismo ya que por ejemplo emplea de las dobles *tau* en lugar de doble *sigma*.

Llama la atención que de los *Salmos* solo se puedan entrever un par de citas vagas, ya que la vida litúrgica presentada por el autor tiene una importancia fundamental y jalona las jornadas misioneras¹.

Otra ausencia bíblica sorprendente es la del Evangelio de *Marcos*: hay un único indicio cuando el apóstol Heráclides maldice al “monstruo del mar” así como “el Señor Dios” “castigó la legión” (§16)². Esto nos deja sorprendidos porque la autoridad de Marcos en el relato es grande: es Marcos junto con Bernabé quienes convierten del paganismo al héroe del relato; y más aun, es Juan Marcos el autor (pseudoepigráfico) de los *Hechos de Bernabé*, una de las fuentes del pseudo Rodón³. Tampoco hay citas de la *carta a los Hebreos*, escrito que había sido atribuido desde la antigüedad a Bernabé⁴.

¿Influencia gnóstica?

Heráclides luego de haber visitado la tumba de su hermana y de haber rezado y cantado salmos con la comunidad, se dirige a la iglesia (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ) y sentándose (καθίσας), actitud propia del maestro, exhorta a la comunidad. Lamentablemente el texto es fragmentario, pero en su parénesis habla de Jesús, “el Dios de los cielos” que “llevó nuestras debilidades y soportó nuestras transgresiones” (citando Is 53, 4) pero es “el Hijo de Dios y ha recibido toda majestad”⁵ y que por el hecho de nacer (γενέσσει), comparte nuestro destino.

Hay un contraste entre la afirmación por un lado del aspecto del sufrimiento, del castigo sufrido por nosotros e incluso el nacimiento del Altísimo con el hecho de comer y beber por nuestra causa ya que en verdad “él no tenía ni hambre ni sed”⁶. El hagiógrafo no parece estar interesado en realizar especulaciones teológicas o sacar consecuencias dogmáticas, sino en colocar como ejemplo al Hijo de Dios que sabe sufrir y que aunque no tenía necesidad “come y bebe por nuestra causa”. En otro pasaje

¹ Incluso habla del canto de los salmos en la tumba de Heraclidiana (§11) y en el ámbito de las ordenaciones de subdiáconos, un lector, diaconisa (§14).

² Es un indicio lábil, por cierto, del relato del “endemoniado de Gerasa” (Mc 5, 9 ss.).

³ *HchHe* es un texto del siglo V y el *canon* de libros bíblicos hacía tiempo estaba definido y consagrado por un uso secular.

⁴ Tertuliano, *De pudic.* 20; Clemente de Alejandría, *Stromaeis*, II, 31, 2 (Cfr. 116, 3).

⁵ §11: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τὸ πλήρωμα πάσης μεγαλειότητος.

⁶ §11: Ἐφαγεν δὲ καὶ ἔπιεν δι’ ἡμᾶς αὐτὸς μήτε πεινῶν μήτε διψῶν.

Heráclides y Mnasón no comen, sino que dan de comer a Rodón (§ 9) porque ellos no tomaban alimento más que cada cuatro días (§ 8), de este modo la conducta de los apóstoles es un reflejo de aquella de quien “murió y resucitó por nosotros” (§ 11).

Otra frase de difícil intelección es la aseveración de Heráclides respecto del Hijo de Dios, el cual “hasta que él también confirme su vida y proveerá el conocimiento (τὴν γνῶσιν ἐπιχορηγήσει)¹ a todos nosotros” (§ 11)². Si la frase es considerada en el contexto general de la obra sería muy dudoso que tuviera una influencia o un sentido relacionado con el *gnosticismo*. No sólo por situarse en el tardo siglo V sino, además, por ser una alusión errática en un texto que no presenta ninguna de las características de la literatura gnóstica (caída pleromática, dualismo metafísico, concepción mítica de la historia, antropología y soteriología propias, etcétera.).

Vocabulario monástico y litúrgico

Indicaciones de vocabulario y de temática monástica se encuentran también presentes en *HchHe*. De hecho, la isla tuvo un movimiento monástico vigoroso y temprano aunque sin gran producción literaria.

No es casual que la BHG presente a Heráclides como monje y obispo de Tamaso³ ya que la vida monástica es evocada con indicaciones terminológicas presentes a lo largo de todo el relato: *celda* (ἐν τῷ κελλίῳ § 7, § 11, § 16), para indicar el *reposo* de los padres el verbo escogido es ἡσυχάζω (§ 7, § 8, § 16, § 18) o el padre Mansón responde con ἡσυχία (§ 15), oraciones de pie, conferencias del padre de la comunidad (§ 13, § 14).

¹ Metodios de Olimpo *Symp.* Or. X, 276 (SCh 95, pp. 300-301) aunque en un contexto diverso de interpretación alegórica de los ramos de olivo, presenta el verbo ἐπιχορηγήω aplicado a la γνῶσις: son la Ley y los profetas que otorgan la luz del conocimiento divino a los hombres. La temática no es totalmente ajena al uso que hace el pseudo Rodón, ya que Dios τὴν γνῶσιν ἐπιχορηγήσει en un contexto de parénesis donde evoca el AT cumplido en el Hijo del Altísimo. Sobre el uso de este verbo aplicado en otros contextos cfr. Lampe, p. 540 (hay incluso una cita de Epifanio de Salamina, *AH* 3, 76 <PG 42, 569A>, pero ni la temática ni la forma son vinculantes).

² §11: Ἐδάρη καὶ ὠνειδίσθη δι’ ἡμᾶς· ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη δι’ ἡμᾶς· ὅστις καὶ μέχρι ζωῆς αὐτοῦ στηρίζει καὶ τὴν γνῶσιν ἐπιχορηγήσει ἐπὶ πάντας ἡμᾶς.

³ BHG 743.

Las indicaciones temporales son frecuentes lo que denota un ritmo litúrgico de la existencia: oraciones por la noche y al alba (§ 17), hora nona, el canto de los salmos (§11; §14). Los santos padres celebran “los misterios” y se reúnen en una cueva (ἐν τῷ σπηλαίῳ § 8, § 20), cumplen el “santo ayuno de la cuaresma (§ 13). Mnasón, al morir recomienda a Rodón –autor de *HchHe*- seguir sus huellas e imitarlo para ser también “pastor de las ovejas” (§ 20)¹, la μίμησιν τοῦ διδασκάλου es otra temática cara a la vida monástica por su fuerte raíz neotestamentaria².

Rodón, desde el inicio de *HchHe* debe aplicar su “mente hacia Dios” (θέμενος τὸν νοῦν πρὸς τὸν θεὸν) y tener “la mirada insomne”³ (ἀκοίμητον ὄμμα ἔχων) § 1. Aunque hay una resonancia según el estilo de las epístolas pastorales del NT (2Tim 4, 5; 1 Pe, 5, 8), las admoniciones son del patrimonio espiritual monástico: relación padre-hijo, maestro-discípulo, exhortación a la vigilancia y sobriedad, ser ardoroso en las obras, la guarda de los mandamientos y dones de Dios, obediencia a la palabra-testamento del padre⁴.

Heráclides y Mnasón (como también el padre Teodoro al inicio del relato) son denominados una y otra vez con el título de “los santos padres” (en general bajo la fórmula οἱ ὅσιοι πατέρες y a veces οἱ ἅγιοι πατέρες). Aunque el vocablo ὅσιος es de inspiración bíblica, su uso como epíteto para designar la persona santa hunde sus raíces en el mundo monástico⁵.

En el § 4 el padre Heráclides usa un περιβόλαιον⁶ el cual tiene la doble significación de comunicación taumatúrgica y de investidura para la misión. El vocablo aparece tres veces a lo largo del relato. El vestido es desgarrado por un endemoniado de

¹ § 20: Τέκνον Ῥόδων, κατὰ μίμησιν τοῦ διδασκάλου σου πορεύου καὶ τοῖς ἴγχεσιν αὐτοῦ ἀκολούθησον, ἵνα καὶ σὺ ποιμὴν προβάτων γένη.

² Encuentra un paralelo interesante en la *epístola 136* de Isidoro de Pelusio (PG 78, 272 D) donde el obispo-ἐπίσκοπος debe ser un modelo para el rebaño a imitación del Buen Pastor.

³ No sería de extrañarse que haya una alusión velada a la comunidad monástica de los *acemetas* próxima a Constantinopla que ejercieron una influencia enorme en el mundo monástico a partir del siglo V. Cfr. Zacarías el Retórico, *HE*, 7, 7; Evagrio, *HE* 3, 18.20 (PG 86, 2636A), Alexander Monachus, *Laudatio Barn.* 32 (p. 447 B), o más detalles sobre el neocalcedonismo y el rol de la comunidad en las controversias consultar C. Dell’Osso, *Cristo e Logos*, pp. 167ss.

⁴ § 1 Τέκνον ἐμὸν πεποθημένον, ἄκουσον τῶν ἐμῶν ῥημάτων καὶ γενοῦ ὕπνος καὶ νηφαλέος, γενοῦ πρόθυμος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις σου. Ἐχε ἐν τῇ καρδίᾳ σου τὰ τοῦ θεοῦ προστάγματα καὶ δωρήματα· καὶ μὴ παρακούσης τῶν ἐμῶν ῥημάτων ὧν μέλλω λέγειν πρὸς σέ.

⁵ Cfr. Teodoreto, *Historia Rel.* 16, 16; Procopio de Gaza, *Gen.* 4, 2; Palladio, *Historia Laus.* 144; Juan Clímaco, *Scal.* 4; Juan Mosco, *Prato*, 69. Cfr. Lampe, p. 976.

⁶ El vocablo περιβόλαιον hace su entrada en la literatura cristiana con 1Co 11, 15 con el significado de *velo* y luego es retomado con una variedad de usos que van de la connotación dogmática aplicada a la vestidura-naturaleza del hombre pecador hasta una nueva significación, más tardía desde el s. V en adelante, como la vestidura del monje o del obispo. Cfr. Lampe, p. 1062.

la región de Pera que al rasgar y romper el manto-hábito queda sano. El περιβόλαιον recibe los poderes taumatúrgicos del santo y cura (como el manto de Cristo a la mujer hemorroísa de Mt 9, 21). Este περιβόλαιον no es simplemente un vestido o manto cualquiera, sino que había sido impuesto por Bernabé y Marcos cuando Heráclides se convierte y les implora ser revestido y seguirlos¹. Los apóstoles, después de recordarles el precepto de Mt 19, 29 le impusieron el περιβόλαιον de ellos y lo cubrieron². La elección de este vocablo conexo con la literatura monástica es sintomático ya que en seguida, el pseudo Rodón nota que luego de la imposición del περιβόλαιον Heráclides lo sigue, como significando que de algún modo la imposición del manto lo hubiera facultado o capacitado para hacerlo³.

Los padres ayunan, noche y día celebran liturgias, y tenían un contacto constante con los “santos evangelios” que “no los abandonaban noche y día” (§ 13). Incluso mientras van de camino cumplen con un ayuno de cuarenta días y se alimentan de pan y agua (§ 10).

Cada página de *HchHe* está repleta de indicaciones temporales que se suceden con celebraciones, oraciones litúrgicas o con la “obra de Dios” (§ 4 τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ). El tiempo en *HchHe* es litúrgico y jalona los ritmos de la acción evangelizadora⁴, de la celebración de “la cuaresma”, de “los días salvíficos de los padecimientos de nuestro Señor Jesucristo” (§ 14) y conoce una liturgia de las luces, una *iluminación* (§ 13 τὰ λυχνικά)⁵.

Aunque muy difusas a lo largo del texto, observamos una estructuración litúrgica de la acción misionera cuyo ápice es la celebración de la Pascua (§ 14). Las

¹ § 8 Κύριοι, παρακαλῶ ὑμᾶς ἀναμεῖναι μίαν ὥραν, ἵνα λάβω μου τὸ περιβόλαιον· καὶ ἔρχομαι κἀγὼ μεθ’ ὑμῶν.

² La imposición y la imagen del manto en relatos de seguimiento recuerda la escena paradigmática de los profetas Elías y Eliseo: 2Re 2, 14. El llamado y seguimiento son radicales, sin concesiones

³ § 8 Καὶ λαβόντες τὸ ἑαυτῶν περιβόλαιον ἐσκέπασάν με· καὶ ἤμην ἀκολουθῶν μετ’ αὐτῶν.

⁴ § 4 Ἡμῶν δὲ ἐπιτελούντων τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ μετὰ παντὸς τοῦ ὄχλου καὶ τῆς ὑμνωδίας διαγομένης; § 5 ἔφθασεν δὲ κυριακὴν ἡμέραν; § 8 Ὁψίας δὲ γενομένης, λαβὼν ὁ πατὴρ Ἡρακλείδιος ἄρτον καὶ εὐλόγησας ἐδωκέν μοι; § 13 Καὶ τελεσθείσης τῆς ὁμιλίας, διεγείρει ἡμᾶς εἰς τὴν τῆς ἐννάτης λειτουργίαν; § 14 ἔφθασεν ὥρα τῆς λειτουργίας; § 15 Πρωΐας δὲ γεναμένης, ἦλθον πάντες οἱ δοῦλοι Χριστοῦ ἐν τῇ μητρὶ ἡμῶν καὶ καθολικῆ ἐκκλησίᾳ καὶ σὺν αὐτοῖς οἱ δεξάμενοι τὸ βάπτισμα; § 16 ἔδυσεν ἡ ἡμέρα· καὶ ποιήσαντες τοῦ λυχνικοῦ τὴν λειτουργίαν ἀνήλθαμεν ἐν τῇ κελίῳ ἡμῶν; § 16 Μεσαζούσης δὲ τῆς νυκτός, μεταστέλλεται...; § 17 ἐποιήσαμεν τὰς νυκτερινὰς εὐχάς. Ἡμέρας δὲ γεναμένης, ἀνήλθαμεν πάντες εἰς προσκύνῃσιν τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν; § 19 Καὶ δὴ πληρωθείσης τῆς ἡμέρας, κατήλθαμεν ἅπαντες εἰς τὴν ἔσπερινὴν λατρείαν. Es notable el detalle temporal τρεῖς ἡμέρας. La expresión aparece tres veces en *HchHe* y cada una de estas indicaciones se encuentra en un contexto sacramental la celebración del bautismo (§14, §16, §18). O celebración en el día domingo al alba (§18 κυριακῆς διαφαινούσης).

⁵ § 13 Καὶ τελεσθείσης τῆς ὁμιλίας, διεγείρει ἡμᾶς εἰς τὴν τῆς ἐννάτης λειτουργίαν· καὶ πάλιν ἐποιήσαμεν τὰ λυχνικά.

oraciones presentan los elementos de la eucología judaico-cristiana: anamnesis de los beneficios recibidos y de la acción de Dios, acciones de gracias, bendiciones (*eulogías*). Las celebraciones están conformadas por el canto de los salmos, oraciones y lecturas de la Palabra de Dios y de los Santos Evangelios, homilía u exhortación por el presidente de la asamblea (§ 11).

El relato nos testimonia de la existencia de dos lugares *cultuales* en Tamaso donde se reunía la comunidad y que están en interrelación: uno es la celda-cueva (§ 7; § 11; § 17 ἐν ττ κελλίῳ) donde están los santos varones y donde a veces se reúnen los fieles con ellos y otro es el “templo de Dios” (§ 3, § 7, § 16, § 17, § 20 ἐν ττ ναα τοῦ θεοῦ) donde se reúnen con la comunidad.

Por momentos las celebraciones son en el *templo de Dios*, en otros en la celda-cueva (§ 16) y a veces se dirigen a la *iglesia* como si se tratase de una *statio* y el templo adonde se dirigen en procesión (§ 18). La *celda* es el lugar donde oran, ayunan, se reposan¹. En dos oportunidades el templo es denominado con el sugerente título de “nuestra madre la iglesia católica” (§ 15, § 16 ἐν ττ μητρὶ ἡμῶν καὶ καθολικῆ ἐκκλησίᾳ). El templo (ναός) es un espacio dedicado exclusivamente al culto de la comunidad y presenta lugares definidos: el trono del ἱερεὺς (§ 18 ἐπὶ τοῦ θρόνου) y el lugar del sacrificio, o altar (§ 18 ἐν ττ θυσιαστηρίῳ).

En el § 2 asistimos a la muerte de Teodoro que es sepultado por Heráclides, Mnasón y los hermanos de la comunidad en el lugar donde “estaba Crisipo el padre de Mnasón”². El autor no nos informa dónde fue enterrado, pero podemos inferir que era un *espacio cementerial* frecuentado por la comunidad. Por otro lado, en el § 11 se nos informa que Heraclidiana había sido sepultada por los miembros de la comunidad ἐν ττ βουρν ττ λεγομένῳ Καράνη (lugar no identificable).

Heráclides pidió ser sepultado “en la cueva” (ἐν ττ σπηλαίῳ) donde “celebraba los misterios” y donde Mnasón se encontró con Heráclides y Bernabé, según lo narrado en el § 8: “llegamos a un lugar llamado Kormiakite, de allí llegamos a Támaso y los de

¹ Por ejemplo: § 7 Καὶ εἰσελθόντες ἐν ττ κελλίῳ μετελάβομεν τροφῆς· ἀναστάντες δὲ ἐποιήσαμεν τὴν εὐχὴν· καὶ ἡσυχασάντων ἡμῶν μικρὸν; § 16 Καὶ εἰπὼν ταῦτα, εἰσελθὼν ἐν ττ κελλίῳ αὐτοῦ ἡσυχάσεν· ὁμοίως καὶ ἡμεῖς ἡσυχάσαμεν.

² El adverbio ἔνθα puede indicar un lugar o una situación temporal. De hecho, F. Nau (*L'apostolicité de l'Église...* p. 130) resume el relato interpretando de manera diversa a F. Halkin, (*Les Actes apocryphes...*, p. 138). Nosotros al dar un valor *locativo* al adverbio optamos por interpretar que el cuerpo de Teodoro es sepultado junto a Crisipo (del otro modo, y según Nau, Crisipo habría ido a sepultar a Teodoro).

la ciudad nos recibieron, habitamos en una gruta, a la cual también viniste a nosotros”. En ese lugar donde se encuentran y conviven Heráclides y Mnasón es el lugar de la sepultura de Heráclides. Todo indica que es el mismo lugar del actual monasterio de san Heráclides en las inmediaciones de Tamaso. *HchHe* es un texto del s. V, nada impide la interrelación entre los lugares santos con los héroes de la saga, al contrario, nos preguntamos lo evidente: ¿es el texto que origina el santuario? ¿O es el santuario que despierta el deseo de tener una historia?¹.

Vida sacramental

Bautismo

El bautismo ocupa un lugar central en la estructura de *HchHe* hasta dar la impresión de disponer el texto en una dinámica de anuncio misionero que lleva a la aceptación de la fe y la recepción del bautismo.

Es celebrado con agua viva de los ríos y con la fórmula trinitaria mateana (Mt 28, 19): εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος² celebrado ya sea en espacios abiertos (como el río Soli § 8) o en el ámbito cultural del templo (§14, §16).

En el contexto tradicional del bautismo después del tiempo de Cuaresma³, el autor nos presenta un bautismo unido a una hazaña de cuño veterotestamentario: “Cumplidos los días de la cuaresma” (§ 14) y llegados los “días salvíficos de los padecimientos” de Cristo, una gran tempestad causa una creciente en los ríos y los catecúmenos no podían llegar a la celebración del bautismo. La escena recuerda el paso del Mar Rojo y Heráclides es presentado como un nuevo Moisés que ora y por la fuerza

¹ D. Pallas (*Les monuments paléochrétiens...*, p. 268) menciona dos hipogeos de origen romano, pero reutilizados por los cristianos donde se han encontrado monedas de los siglos IV y V cercanos a la basílica del “monasterio de san Heráclides”.

² Cfr. § 5, § 8, § 12, § 16.

³ El bautismo celebrado en el día de Pascua (Cfr. Tertuliano, *Tratado sobre el bautismo*, 19) o luego del tiempo de preparación cuaresmal (como en este caso: § 14 Πληρωθείσης δὲ τῆς τεσσαρακοστῆς) es un tema bien presente en la literatura patristica (Cfr. Éthérie, *Journal de voyage*, 27, 1; 45; 46 SCh 21, 1948).

“del Espíritu Santo separa las aguas”. Con su cayado golpeó las aguas trazando la cruz de Cristo, las “aguas se retiraron y una gran muchedumbre de creyentes en Jesús atravesó” (§ 14).

Aunque el hagiógrafo se sirva un recurso *teratológico* caro a la tradición literaria apócrifa, el evidente nexo entre paso del Mar Rojo y el bautismo por la acción del Espíritu y de la Cruz de Cristo es harto sugerente¹.

El bautismo recibe diversas denominaciones: *baño del perdón* (§ 5: τῆς ἀφέσεως τὸ λουτρὸν): por medio del bautismo es Cristo quien perdona los pecados a los que creen en él². Así también lo recuerda Heráclides en la catequesis *prebautismal* sobre el perdón de los pecados con una cita de Is 1, 18 (la misma temática está presente en §16: αὐτὸς ὑμῖν δώσει τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν)³. También es denominado *baño de la vida* (§ 9: τὸ λουτρὸν τῆς ζωῆς) y de *regeneración* (§14: λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας).

Al recibir el bautismo los fieles se identifican con Cristo (§ 16: ποιήσον ἡμᾶς χριστιανοὺς γενέσθαι) y Cristo *habita en ellos* (§16: ἐνοικήσης ἐν αὐτοῖς) como en un *templo* (ναός)⁴ y es quien los conduce a la luz: Heráclides lo invoca como Φωταγωγὲ (§ 3).

Hay una alusión a la práctica de la participación en la liturgia en dos tiempos: primero la “liturgia de los catecúmenos” celebrada antes de “entrar en los misterios”⁵. En esta última participarían los ya bautizados; y si seguimos la sucesión temporal descubrimos que luego de recibir el bautismo, la mañana siguiente, “todos los siervos de Cristo” se prestan a la participación en la liturgia, incluyendo los neobautizados⁶.

Sin embargo, el bautismo no es concedido de modo “automático”. Al pedido y deseo espontáneo le sigue siempre una catequesis (κατηχεῖν § 5, § 8, § 12, § 16), o un

¹ El tema ya era clásico en la iglesia de Jerusalén. cfr Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, A. Piedagnel, SC 126, du Cerf, Paris, 1966.

² Así lo declara el marinero de §5 ἐλεθθεῖς ὑπ’αὐτοῦ πιστὸς ὑπάρχειν πέπεισμαι, ὅτι ἀφ’ τὰς ἁμαρτίας τοῖς πιστεύουσιν εἰς αὐτόν.

³ Cuando cita el AT lo hace según la versión de la *Septuaginta*.

⁴ Sobre esta imagen volveremos en las páginas siguientes.

⁵ §14 Ἀπέλυσεν δὲ ἡ τῶν κατηχομένων λειτουργία· καὶ ἀνερχομένων τῶν μυστηρίων.

⁶ §15 Πρωΐας δὲ γεναμένης, ἦλθον πάντες οἱ δοῦλοι Χριστοῦ ἐν ττ μητρὶ ἡμῶν καὶ καθολικῆ ἐκκλησίᾳ καὶ σὺν αὐτοῖς οἱ δεξάμενοι τὸ βάπτισμα.

interrogatorio (ἀποκρίσεως § 9)¹, una aceptación de los candidatos por parte del “siervo de Dios”.

En el § 16 hay una interesante descripción del rito del bautismo que da acceso a la participación “en el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo” (§ 16). Los ministerios litúrgicos están bien delimitados: los diáconos presentan los candidatos a los presbíteros quienes, a su vez, son los que “ungen con el aceite de la unción”² y es solamente Heráclides quien autoriza el bautismo y los bautiza (§ 16 ἐβάπτισεν αὐτοῦς)³.

La eucaristía

Es en un ámbito de celebración eucarística que se llevan a cabo milagros, exorcismos, curaciones, bautismos, ordenaciones. En varios pasajes retoma el vocabulario eucarístico de Mt 26, 26: toman (λαβῶν) el pan, dan gracias (εὐλογήσας) y lo dan (ἔδωκέν) a comer al discípulo Rodón⁴. En estos contextos difícilmente se trata de una celebración eucarística sino, más bien se trataría de una bendición de los alimentos ya que agrega en seguida que “toman pan y agua como alimento” y que los padres solo “lo toman cada cuatro días” (§ 8)⁵. Lo mismo observamos al final de *HchHe* En el § 19: hay una fracción del pan (κλάσον) que toman sentados (καθίσαντες μεταλάβετε ἄρτου). Más bien parece un eco de las escenas del NT donde se come el pan luego de dar gracias (εὐλογίαν) y se sientan, y luego tiene lugar la cena o banquete⁶.

¹ § 9 Γεναμένης δὲ πάσης τῆς ἀποκρίσεως, ἐβαπτίσθησαν ἄνδρες ὡσεὶ ἑ.

² § 16 οἱ διάκονοι προσέφερον ἓνα ἕκαστον αὐτῶν τοῖς πρεσβυτέροις Μνάσωνι καὶ Γρηγορίῳ, οἵτινες τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως ἤλειπον. Se trata sin duda de una unción antes de recibir el bautismo que no es el sacramento de la *crismación-confirmación* cuya materia era el *myron*. El verbo ἀλείφω tiene una amplia significación en la literatura cristiana primitiva. En el contexto de unción bautismal, como en este caso, indica propiamente la unción prebautismal. Además, sería pedir demasiado al texto el querer ver aquí una alusión al sacramento de la *confirmación*, al menos como conocemos hoy los *sacramentos de iniciación cristiana*.

³ Aunque el autor escriba en el siglo V no hay ningún indicio de ritos que desde hacía tiempo ya formaban parte constitutiva de la celebración de los sacramentos, por ejemplo: *traditio et reditio symbolii*, Cfr. Juan Crisóstomo, *Catequesis bautismales*, 2, 20-24; o ver la estructura ritual que ya se proponía en las *Constitutiones Apostólicas* VII, 41.

⁴ § 8 λαβὼν ὁ πατὴρ Ἡρακλείδιος ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔδωκέν μοι λέγων· Μετάλαβε τροφῆς, τέκνον.

⁵ En el § 9 κλάσαντες ἄρτον ἔδωκάν μοι φαγεῖν vemos otra alusión a una comida con vocabulario eucarístico.

⁶ § 19 Λάβε τὸν ἄρτον καὶ κλάσον αὐτόν· καὶ δὸς πᾶσιν ἡμῖν εὐλογίαν. Καὶ καθίσαντες μεταλάβετε ἄρτου. Λαβόντων δὲ πάντων τὴν εὐλογίαν, μετελάβομεν τροφῆς.

La liturgia eucarística es denominada perifrásticamente como *sacrificio* (§ 20 θυσίαν¹), celebración de *los misterios* (§ 14 μυστηρίων), *misterio de la gracia de Dios* (§ 14 ἐπληρώθη τὸ μυστήριον τῆς χάριτος θεοῦ). La liturgia, τὴν λειτουργίαν, es ofrecida (§ 18 προσφέρει²) en un lugar específico: en el *altar del sacrificio* (§ 14; § 18 ἐν ττ θυσιαστηρίῳ). Cuando la celebración del *misterio* llega a su plenitud (πληρωθέντος τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ) los fieles comparten (μετελάβομεν πάντες) “el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo” (§ 16)³.

En la *epístola* que Pablo y Bernabé dirigen a Heráclides le recuerdan que “el sacerdocio es recibido” para “ofrecer el sacrificio incruento” por aquellos que están en peligros y dificultad (§ 7: Ἱερωσύνη γὰρ λαχὼν τὴν ἀναίμακτον ἐκφερομένην θυσίαν τοῖς κινδυνεύουσιν συμμάχει).

Unción-exorcismo-imposición de manos

HchHe conoce diferentes acciones relacionables entre ellas: unciones- σφράγις según las circunstancias. *HchHe* muestra el vínculo entre la unción y la acción del Espíritu Santo que capacita para un oficio litúrgico, que expulsa el mal o enfermedad y el demonio, o que reconforta al enfermo. Esta relación no es nueva, de hecho, retoma la tradición bíblica.

En el § 7 la unción se da en un contexto de ordenación presbiteral⁴: Heráclides unge a Gregorio como presbítero; mientras que las otras referencias pertenecen al ámbito de oraciones de exorcismo. Así en el § 14 en el transcurso de un exorcismo Heráclides unge a Mnasón para que lleve a cabo “el misterio divino” y pueda expulsar el mal⁵. El autor se esfuerza en notar que la expulsión del demonio no es posible hasta que Mnasón no es ungido, y el demonio finalmente sale por la fuerza del Espíritu Santo

¹ § 20 Heráclides pide ser enterrado en el τόπῳ προσήνεγκα θυσίαν καὶ (377ν) ποῦ ἐδοξάσθην παρὰ τῶν μαθητῶν τοῦ κυρίου μου.

² § 18 Καὶ ἀνελθόντων, προσφέρει ὁ πατὴρ Μνάσων (...).

³ § 16 Καὶ πληρωθέντος τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, μετελάβομεν πάντες τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Hay una elevación (ὑψώσαντες) de las especies eucarísticas al final de la celebración (§ 14) y al despedir al pueblo, como si fuera parte de la bendición. Las familias litúrgicas orientales, especialmente la antioquena, conocen una elevación similar de las especies con una bendición al pueblo. Aunque la indicación de *HchHe* nos parece demasiado lábil como para poder aseverarlo.

⁴ § 7 σφραγίζει τὸν πατέρα Γρηγόριον εἰς πρεσβύτερον.

⁵ § 14 Καὶ σφραγίσαντος αὐτόν, ἐξῆλθεν ἀπ’ αὐτοῦ τὸ πνεῦμα τὸ πονηρόν.

que había sido comunicada por medio de la σφράγις: Ἐξέρχομαι, Ἰησοῦ, διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου (§ 14).

En tres ocasiones, todas en relatos de resurrección, Heráclides invoca el nombre de Cristo y unge a los jóvenes y éstos resucitan ante la admiración de los presentes¹.

En el § 15 hay una marca en el Señor que no tiene mayores explicitaciones: δοῦναι αὐτοῖς τὴν ἐν κυρίῳ σφραγίδα. Son paganos que se convierten y siguen a los santos apóstoles. Pero uno de ellos es curado de sus males, su parálisis... la cura del mal, y sus manifestaciones, adviene por la σφράγις y también por una ἐπίθεσις “imposición de manos” (§ 4) “en nombre de Cristo”².

Otra unción muy significativa nos es presentada cuando Heráclides ve disminuir sus fuerzas físicas y espirituales. Y el autor de *HchHe* lo dice explícitamente: “tenía fuerte fiebre y le dolía el costado”. Anteriormente, el anciano misionero había maldecido a un blasfemo, la maldición había surtido efecto y Heráclides estaba profundamente apenado por el exabrupto que lo había hecho pecar (§ 16). Mnasón comienza una “gran oración” (εὐχὴν μεγάλην) y unge (συνήλειπεν) todo el cuerpo del anciano Heráclides con el aceite (ἔλαιον) de una lámpara del templo que siempre estaba encendida (ἀσβέστος)³.

El sacramento de la *unción* es celebrado en un marco solemne de oración⁴, y no deja de ser sorprendente el hecho de que sea administrado ante el debilitamiento de las fuerzas sea físicas (a causa de la vejez o enfermedad) como espirituales (ante la tristeza y el dolor por haber pecado)⁵.

¹ § 3 ἐν τῷ ὀνόματί σου σφραγίζω τὸν νεανίαν τοῦτον y más adelante en § 5: Καὶ ταῦτα εἰπὼν ὁ ὅσιος καὶ πατὴρ Ἡρακλείδιος, σφραγίσας τὸν νεανίαν, ἀνέστη μὴδὲν κακὸν ἔχων. En el § 16 lo unge tres veces: Καὶ σφραγίσας τὸν νεκρὸν τρίτον ἐφίλησεν αὐτόν· καὶ ἀνέστη ὁ θανεὶς ὡς ἐξ ὕπνου.

² (§ 4 ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ πάντες ἐθεραπεύοντο διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν αὐτῶν). La ἐπίθεσις como imposición de manos ligada a la curación de un enfermo ya es testimoniada desde Ireneo (cfr. *AH* 2, 32, 4).

³ § 17 Κατελθὼν δὲ ὁ πατὴρ Μνάσων ἅμα ἡμῖν προσηύξατο εὐχὴν μεγάλην· καὶ λαβὼν ἐκ τῆς ἀσβέστου λαμπάδος ἔλαιον ἀνήνεγκεν ττ πατρὶ Ἡρακλείδῃ καὶ συνήλειπεν αὐτὸν ὅλον. Sobre el aceite común de la lámpara ἀσβέστος, F. Halkin (*Les actes*, p. 165) dice que es una referencia rara o quizá única sobre las *lámparas del santuario* y nota un antecedente en el uso del aceite común para ungir a los enfermos: Juan Crisóstomo, *Hom. In Matth.* 32, 6, PG 57, 384.

⁴ Quizá hay una alusión a una súplica solemne para estas ocasiones que no ha llegado hasta nosotros pero que estaría en uso en el siglo V y la llamarían simplemente “gran oración” (εὐχὴν μεγάλην).

⁵ § 16 Μεταλάβετε, τέκνα, καὶ ἡσυχάσατε. Ἐγὼ γὰρ τεταραγμένος εἰμι ἐφ’ οἷς ἐπλημμέλησα. Μὴ ὀκνεῖτε δὲ ὑμεῖς, τέκνα, προσευχόμενοι μετὰ τοῦ πατρὸς Μνάσωνος, ὅπως ἀφ’ μοι ὁ θεὸς τὰς ἀμαρτίας μου.

Orden

Conoce una liturgia de imposición de manos, χειροτονία, para la ordenación de presbíteros, diáconos, subdiáconos, diaconisas, lector. Los candidatos son llamados y ordenados por Heráclides. Para el *presbiterado* el verbo usado es σφραγίζω¹. Las ordenaciones se desarrollan en el ámbito de la celebración eucarística y con participación de toda la comunidad.

El vocabulario ministerial es variado. El autor testimonia una profusión de ministerios en la comunidad de los creyentes (οἱ πιστοί): el *sacerdote* (§1 Ἡρακλείδης ὁ ἱερεὺς); el *maestro-doctor* (§1 Μνάσσων ὁ διδάσκαλος)²; *presbíteros* (§14 πρεσβυτέρους); *protopresbítero* (§20 πρωτοπρεσβυτέρος)³; *diáconos* y *diaconisas* (§14 con el mismo vocablo para ambos: διάκονον); *protodiáconos* (§14 Κλησίπῳ τῷ πρωτοδιακόνῳ); *subdiáconos* (§14 ὑποδιακόνους); *lectores* (§14 ἀναγνώστην), *cantor* o *salmista* (§14 τὸν ψάλλοντα).

Al final de *HchHe* (§ 18) se nos describe la ordenación de Mnasón como ἱερεὺς en presencia de “todo el pueblo fiel y bendito” un día domingo. Comienza con unas palabras de acogida y exhortación por parte de Heráclides, seguidamente van en procesión hasta “la santa Iglesia” junto con los diáconos que llevan los Evangelios. Mnasón es llevado al altar (ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ), donde Heráclides le impone los Evangelios sobre la cabeza (luego en los brazos) y recita una oración de fuerte inspiración veterotestamentaria exhortándolo a ser un pastor para el pueblo y pide que Cristo venga a habitar en él para que pueda ofrecer su cuerpo y sangre⁴. El “diácono lee el Apóstol” y “el padre Mnasón el Evangelio”. Comulgan, dan tres veces la paz al pueblo. Heráclides que estaba sentado en el trono (ἐπὶ τοῦ θρόνου) se lo cede a Mnasón⁵.

¹ § 7 σφραγίζει τὸν πατέρα Γρηγόριον εἰς πρεσβύτερον.

² Al final del relato Mnasón es denominado con el mismo título de Heráclides: “ὁ ἱερεὺς Μνάσων”; o incluso como “santo padre y sacerdote” §15 τὸν ὅσιον πατέρα καὶ ἱερέαν Μνάσωνα. Como nota F. Halkin, *Les Actes*, p. 140: el uso de ἱερεὺς aplicado a Heráclides no es diverso del ἀρχιερεὺς que le atribuye más adelante (Cfr. § 7) y para designar un sacerdote el autor emplea πρεσβύτερος (Cfr. § 7; § 14).

³ Retomaremos *supra* la figura de Gregorio.

⁴ § 18 οἴκησον μετὰ Μνάσωνος τοῦ ἱερέως, ἵνα ἀμέμπτους χερσὶν προσφέρῃ τὸ σῶμα καὶ αἱμᾶ σου.

⁵ Lamentablemente el texto presenta una laguna de un folio entero. El rito descrito es el de una ordenación episcopal cuyos elementos nos acercan a los rituales protobizantinos y a una nomenclatura

Si bien el texto presenta a Heráclides y Mnasón recorriendo la isla, como evangelizadores itinerantes, sin embargo, el complicado entramado de ministerios denota una iglesia local fuertemente jerarquizada y enraizada donde cada miembro tiene un rol. Todo esto evidencia una organización tardía, estructurada con roles y ministerios definidos en la liturgia y en la vida de la comunidad de Tamaso en el siglo V. Notemos, *en passant*, que todos los ministerios litúrgicos son desempeñados por hombres, y aunque hable de diaconisas (y de χειροτονία en la ordenación de las mismas), éstas no desempeñan ningún papel en las acciones litúrgicas¹.

Sea cual fuere la región o ciudad que Heráclides y Mnasón visitan nunca encuentran un ἐπίσκοπος. No deja de sorprendernos que el texto no haga referencias al vocabulario ministerial ya presente en el NT -aunque con variaciones- y ya testimoniado con fuerza desde Ignacio de Antioquía en adelante: ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, διάκονοι. Si consideramos que en Chipre el Evangelio entró desde la *primera hora* y encontramos que la jerarquía chipriota (al modo del llamado *episcopado monárquico*) participa en los concilios del siglo IV, las comunidades chipriotas deberían ya presentar una estructura homogénea especialmente en esta región donde los contactos y las comunicaciones no eran difíciles.

Tamaso está situada prácticamente a mitad de camino entre Pafos y Salamina, el autor de los *Hechos de Heráclides* nos describe una estructura eclesial con características muy peculiares². Aunque es una afirmación basada en los indicios de un texto hagiográfico, sin embargo, los *ministerios* que se desempeñan en la comunidad pueden reflejar la estructura eclesial de Tamaso al momento de la redacción de los *HchHe*.

Milagros y conversión

próxima a las iglesias orientales donde de hecho el obispo es denominado ἱερεὺς, y el *sacerdote*: πρεσβύτερος.

¹ Hemos estudiado el tema en: *Una nota sulle donne diacono nell'agiografia cipriota*, en *Augustinianum* 56, 2016, pp. 431-437.

² De hecho, de Tamaso hasta Pafos pasando por el monte Troodos son unos 120 km de camino. Los *HchHe* nos presentan la parte occidental de la isla. No deja de ser llamativo el silencio del relato con la parte oriental ya que, por ejemplo, desde Tamaso hasta Salamina hay unos escasos 80 km y no es necesario atravesar las montañas hecho que facilitaría la comunicación con la otra sede.

Los milagros son denominados: signos y señales (§ 7 τέρατα καὶ σημεῖα) y realizados en nombre de Cristo (§ 3, § 4, § 5, § 8) y por la intercesión, por intermedio del ministerio de los santos (§ 16 δι’ αὐτῶν). Incluso en las oraciones de súplica para que los “siervos de Dios” realicen los *signos*, la fe recibida por el pueblo aparece mediada (ὕφ’ ὑμῶν o también ὑπὸ σοῦ) gracias al testimonio y kerigma de los apóstoles: “creemos en el Dios que vosotros nos habéis anunciado”¹. Los milagros inician con súplicas confiadas en el poder del “Dios extranjero” (Ὁ ξένος θεός) y terminan con el acto de fe (Πιστεύω εἰς) y la adhesión a la nueva comunidad de “siervos de Dios”².

En ellos observamos una *estructura*: desgracia, súplica a los santos, oración con los brazos y ojos al cielo, milagro para que crean (§ 3 uso de fórmula ἵνα πιστεύσωσιν πάντες εἰς τὸ σὸν ἅγιον ὄνομα), reconocimiento y glorificación del único Dios, conversión y bautismo³.

Roles femeninos

Las mujeres desempeñan un papel importante y a la vez positivo en la comunidad que se transluce en los *HchHe*. Todas ellas tienen iniciativas acertadas, se posicionan frente a los hombres y hasta los increpan. Lo que ellas se proponen lo consiguen, de modo que sus interlocutores no tienen más que seguir lo que ellas dicen o hacen.

¹ § 3 Πιστεύω εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ὑφ’ ὑμῶν κηρυσσόμενον; § 8 Πιστεύω εἰς τὸν ὑπὸ σοῦ κηρυσσόμενον θεόν; § 15 Ἄξιὸ σε, πάτερ, καὶ παρακάλεσαι τὸν Ἰησοῦν τὸν ὑπὸ σοῦ κηρυττόμενον, τὸν καὶ τοιαῦτα σημεῖα ποιοῦντα, ἵνα ἡμᾶς δέξηται εἰς τὴν αὐτοῦ ποίμνην.

² § 8 Ἦλθες, ὁ τοῦ ξένου θεοῦ ἄνθρωπος, ἐπὶ ἐμὴν σωτηρίαν καὶ ἐποίησάς με ἀναβλέψαι. Πιστεύω εἰς τὸν ὑπὸ σοῦ κηρυσσόμενον θεόν. § 16 Ὁ ξένος θεός ὁ ἐπιφανεῖς ττ πόλει ἡμῶν, ὁ τοὺς νεκροὺς ἐγείρων καὶ τυφλοὺς ποιῶν ἀναβλέπειν καὶ χωλοὺς ποιῶν περιπατεῖν, ἐλέησον καὶ τὸν ἡμῶν υἱὸν τεθνεῶτα.

³ La estructura del milagro de resucitación de joven de Pera (§16) tiene rasgos semejantes con el relato evangélico de la resurrección de Lázaro de Jn 11. En lugar de haber un grupo de judíos, aquí son griegos y paganos que invocan a sus dioses inútilmente. Aunque no es ni Marta ni María también es una mujer quien se dirige a los siervos de Dios para que tenga compasión de ella. Hay un desplazamiento geográfico hasta el lugar donde está el difunto, en *HchHe* los apóstoles rezan no al Padre sino a Jesucristo que resucitó a Lázaro. Luego del milagro tanto en un el relato de Juan como en *HchHe*, al ver el σημεῖον muchos creen en Cristo. Al creer éstos serán bautizados y en ellos habitará el Padre como en un templo (ναός).

El primer acto autoritativo de Heráclides es ordenar diácono a una mujer¹. Es el inicio del relato, nueve días después de la muerte y sepultura de Teodoro (§2), el padre Heráclides “manda a llamar a la santa Procliane” y la ordena (χειροτονεῖ) diaconisa (διάκονον) de la santa Iglesia.

Pero, Procliane no es la única mujer “diaconisa”: también lo será la viuda Trofima. Ésta era parienta de Macedonia (mujer influyente ya que es denominada ἡ πρωτοπολιτευομένη esposa del primer magistrado de la ciudad), madre de Gregorio (quien será *proto-presbítero*) y que era conocida de los creyentes va a implorar por el hijo de Trofima mordido por una serpiente. Los padres Heráclides y Mnasón acceden a la intercesión de Gregoria y van hasta la casa de Trofima. Mientras el apóstol reza para resucitar el hijo de ésta, la mujer se golpea la cabeza y muere en su desventura. Seguidamente es resucitada por la intercesión de Mnasón. Trofima al recobrar la vida se muestra decidida y llena de decisión busca una túnica radiante y con ella se reviste a sí misma y a su hijo², realiza una profesión de fe en Jesucristo; en el “templo de Dios” es bautizada junto con “casi cuatrocientos hombres y mujeres”. Posteriormente cuando Heráclides ordena como diácono a Aecio, Trofima es ordenada como diaconisa³.

Otro personaje delicioso es Ninfa, mujer de Filoteo y madre de Hierón. Ella es quien obra con sentido común e interpela los sacerdotes paganos que invocaban en vano a sus dioses. Es gracias a Ninfa que se deciden a suplicar la intervención “de los siervos de Dios”⁴ y es ella quien inicia el camino de fe familiar que culmina con la recepción de los sacramentos y “del Cuerpo y Sangre de nuestro Señor Jesucristo” (§ 16).

La hermana del apóstol Heráclides es invocada para descubrir el escondite de las “30 monedas de plata” (§ 12). Es curioso que Heráclides se refiere a ella como “la

¹ §2: Ἐγένετο δὲ ττ θ' ἡμέρα καὶ μεταστέλλεται ὁ πατήρ Ἡρακλείδιος Προκλιανὴν τὴν ὀσίαν καὶ χειροτονεῖ αὐτὴν διάκονον τῆς ἁγίας ἐκκλησίας.

² § 3: ἔλαβεν ὀθόνην λαμπρὰν καὶ ἐνέδυσεν ἑαυτὴν, ὁμοίως καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς.

El significado base de ὀθόνη es el de una vestidura fina de lino, a partir del siglo V comienza a designar el material con el cual se confeccionaba la vestidura litúrgica de los diáconos (Cfr. Isidoro de Pelusio, *Ep.*, I. 136 (PG 78, 272C); Const. Ap. 8, 12. 3) No es casual notar que Trofima es ordenada diaconisa de la iglesia de Tamasos. Con otra túnica brillante (ὀθόνας λαμπράς) será envuelto el cuerpo del padre Heráclides para prepararlo a la sepultura. Cfr. § 20.

³ §14: καὶ ἐπιτρέπει ὁ πατήρ Ἡρακλείδιος καὶ κρατεῖ Ἀετίωνα καὶ χειροτονεῖ αὐτὸν εἰς διάκονον, ὁμοίως καὶ (188r) Τροφίμην τὴν αὐτοῦ μητέρα εἰς διάκονον. Ver nuestra breve presentación: *Una nota sulle donne diacono nell'agiografia cipriota*, en *Augustinianum* 56, 2016, pp. 431-437.

⁴ § 16: Τί ὑμεῖς φαντάζεσθε; Ἰδοὺ γὰρ νεκρός ἐστιν. Λάβετε ἕκαστος τοὺς θεοὺς ὑμῶν καὶ ἀπελθάτω εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ· ἀποστήτω ὁ ἀποστήσας ὑμᾶς ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰησοῦ. Δεῦρο, ἀνὴρ, ἄγωμεν εἰς τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ καὶ παρακαλέσωμεν αὐτούς, ὅπως ἐλθόντες τοῦτον ἀναστήσωσιν· καὶ ὁψόμεθα τὸν υἱὸν ἡμῶν ζῶντα.

hermana” (y no “mi hermana” § 11), o Timoteo que había dado dinero a Heraclidiana se refiere a ella “he entregado un depósito a Heraclidiana, la hermana”, y ese depósito de “30 monedas” que Heraclidiana muerta ayuda a encontrar posibilitan la conversión de Timoteo e incluso al final del relato la fecha de la muerte de Heraclidiana es la que ayuda a establecer la fecha de óbito del mismo Heráclides¹. No es improbable que “Ἡρακλειδιανὴν τὴν ἀδελφὴν” tuviera algún tipo de culto o se conociera o venerara la tumba de esta legendaria hermana entre los cristianos de Tamaso. Las 30 monedas “compran” la fe de Timoteo no dejan de ser una resonancia del episodio de Judas que es “comprado con 30 monedas”.

Paganismo

El autor de *HchHe* muestra una convivencia difícil con los paganos, llamados *helenos*². Es cierto que en los viajes misioneros de los apóstoles Heráclides y Mnasón no hay escenas de violencia extrema pero la amenaza está siempre presente. Nuestros misioneros son llamados “heraldos del Dios extranjero” (§ 3 Κῆρυξ τοῦ νέου θεοῦ) como contraponiéndolo a los dioses locales³.

Cada milagro está seguido de una conversión, una profesión de fe en el “único Dios” (Εἷς θεὸς μέγας)⁴ y bautismo a la fe cristiana. Los *helenos* cuando se anotan de lo sucedido se rebelan y comienzan a perseguir a los apóstoles⁵. La *competencia* entre los dioses del panteón griego y el Dios extranjero de los siervos de Dios es clara.

¹ § 20: Ἔζησεν δὲ ὁ ὄσιος καὶ πατὴρ ἡμῶν Ἡρακλείδιος μετὰ τὴν τελευταίαν τῆς αὐτοῦ ἀδελφῆς ἔτη δέκα· καὶ ἐκοιμήθη μετ’ εἰρήνης μηνὶ Σεπτεμβρίῳ εἰς τὰς ιζ’.

² No siempre el contexto polémico a veces es sólo una mención general § 4 Ἦκουσεν δὲ τὸ πλῆθος τῶν ἐλλήνων τὰ γενόμενα· καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἔφερον ἐγγὺς τοῦ πατρὸς Ἡρακλείδου καὶ Μνάσωνος· § 16 ἠύραμεν πλῆθος ἐλλήνων· § 16. Ἐγένετο δὲ μετὰ τρεῖς ἡμέρας Φιλοθέου τινὸς ὀνόματι τὸν υἱὸν τελευτῆσαι, ὅς καὶ αὐτὸς ἦν ἕλλην.

³ El vocablo νέος (Κῆρυξ τοῦ νέου θεοῦ) ofrece una gran posibilidad de traducción: nuevo, inesperado, extranjero, etc. Si optamos por “extranjero” expresa mejor la oposición entre la fe “de los helenos” con la fe que vienen a anunciar los misioneros. En el n. 8 un ciego que es curado de su mal por Heráclides lo llama “hombre del Dios extranjero” (ὁ τοῦ ξένου θεοῦ ἄνθρωπος). Ese Dios “inesperado” no es local, sino “extranjero”. Conviene tener en cuenta la polisemia del término en griego.

⁴ § 3 Εἷς Θεὸς Ἰησοῦς Χριστός, ὁ καὶ νεκροὺς ἐγείρων. § 16 Εἷς θεὸς μέγας ὁ θεὸς Ἡρακλείδου καὶ Μνάσωνος, ὁ μέγιστος σημεῖα ποιῶν δι’ αὐτῶν. Πιστεύομεν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν (...) Εἷς θεὸς μέγας ὁ θεὸς Ἡρακλείδου καὶ Μνάσωνος ὅτι ταῦτα σημεῖα ποιῶν δι’ αὐτῶν.

⁵ § 9 Ante el bautismo y el éxito de la misión entre los griegos de la región: Τῶν δὲ πολιτῶν ἀκουσάντων τὸ γεγονός, ἐλθόντες πλήθει ἐδίωξαν ἡμᾶς ἀπὸ τὸν τόπον ἐκεῖνον. Los hombres de Dios tratan de huir a la celda ya que son perseguidos: § 16 Τῶν δὲ ἀνόμων καὶ ἀθέων ἀνδρῶν ἔτι κακὸν βουλευομένων.

En la región de Kourion (§ 9), entrando en la ciudad se encuentran “muchachas corriendo con los cabellos sueltos y una gran multitud”¹. Y salen de allí para volver a la propia ciudad (ἄγωμεν ἐν ττ πόλει ἡμῶν²), ya que no habían querido recibir las enseñanzas del Señor³.

Se nos presentan dos tríadas del panteón pagano (§ 16): en Pera son venerados Gorgias, Apolo y Artemisa, mientras que en Tamaso la tríada de Asclepio, Dionisio y Afrodita⁴. *HchHe* dirime con claridad la cuestión: son “sacerdotes de los ídolos” (ἱερεῖς τῶν εἰδώλων). Estos dioses-ídolos son impotentes y no pueden escuchar, de hecho, la iniciativa de recurrir a ellos es fuertemente reprimida por la madre del joven muerto⁵, estos sacerdotes son enviados “al templo de ellos”, que “cada uno que se lleve a sus dioses” y que Jesús les perdone ese pecado⁶.

Para *HchHe* § 16 los *helenos* son presa fácil del adversario: “el perpetuo enemigo de la verdad, el perpetuo adversario y misántropo diablo entra en los corazones de los sin ley (ἄνόμων) y ateos griegos (ἄθεών), hombres y mujeres (ἄθεών ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ἐλλήνων)”. Aquí la diatriba es más virulenta, y los epítetos son próximos a las acusaciones de *ateísmo* y *misantropía* ya convertidas en un *topos* clásico de la retórica antigua.

¹ § 9 Καὶ ἦλθαμεν ἐν τόπῳ Κουρίῳ· καὶ δὴ εἰσελθόντες, ἦσαν λυσίκομαι κόραι τρέχουσαι καὶ πλήθη πολλὰ.

² Circunloquio de la ciudad de Tamaso. En efecto, el autor se esfuerza en mostrar que así como Bernabé y Pablo fracasaron en Pafos, donde nuevamente es enviado Heráclides, que también es rechazado, hasta que regresan finalmente a la sede de la misión que es Tamaso.

³ § 9 Τέκνα, ἄγωμεν ἐν ττ πόλει ἡμῶν· οὐ γὰρ παραδέχονται οὗτοι τὰ τοῦ κυρίου διδάγματα. Una escena semejante, como vimos, se presenta en los *HchBern* § 19 durante una carrera de hombres y mujeres desnudos en las inmediaciones de Kurion, pero en *HchBern* allí había judíos que les impedían la entrada a la ciudad. El conflicto en *HchHe* no es con “la sinagoga” sino con el paganismo.

⁴ Es la isla de Chipre el lugar del “nacimiento de Afrodita” de la espuma del mar y evidentemente su culto tenía especial importancia en la isla. Ver A. Fauth, M. B. Stritzky, *Hierodulie*, en *Reallexikon für Antike und Christentum* XV, 80-81. La *vida de Tychón* § 3 testimonia que se realizaban procesiones en honor a la diosa: Τὸ οὖν εἶδωλον τῆς Κύπριδος οἱ Ἕλληνες ἄραντες μετὰ λαμπάδων καὶ θυματηρίων ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες διήρχοντο πλησίον τῆ ἁγίας ἐκκλησίας βακχεύοντές τε καὶ ὀρχούμενοι. Para más detalles sobre el culto a Afrodita ver la tesis sobre epigrafía chipriota de A. Krigko, *OI ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΛΑΤΙΝΙΚΕΣ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΥΠΡΟ*, 2008, pp. 100 ss.

⁵ *HchHe* nos da los nombres de los protagonistas de la historia: el joven muerto es llamado *Filoteo*, la madre *Ninfa* y el padre *Hieron*: tres nombres de origen griego y todos ellos con resonancias religiosas.

⁶ § 16 Τί ὑμεῖς φαντάζεσθε; Ἴδου γὰρ νεκρός ἐστίν. Λάβετε ἕκαστος τοὺς θεοὺς ὑμῶν καὶ ἀπελθάτω εἰς τον ναὸν αὐτοῦ· ἀποστήτω ὁ ἀποστήσας ὑμᾶς ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰησοῦ.

Estas acusaciones vuelven al final del relato (§ 20), en boca de Heráclides¹, ante el miedo de la profanación de su cuerpo por parte “de los malvados y ateos hombres”² y pide que su cuerpo sea preservado de las “manos de los sin ley” (ἀπὸ ἀνόμων χειρῶν)³.

Sucesión apostólica de la Iglesia de Tamaso

Somos favorables a la idea de que *HchHe* es un texto fruto de la comunidad de Tamaso, con fuerte influencia monástica. Con toda probabilidad texto se origina en torno a la tumba del santo (en cuya basílica la sepultura es a modo de *martyrium*⁴). Dicha comunidad, según *HchHe* única fuente disponible, contaría con una estructura jerárquica *a se* y diversa de las otras ciudades-sedes chipriotas, pero con una organización sumamente estructurada con ministerios y órdenes menores, y en conflicto con la sede de Pafos, la cual a lo largo del texto es siempre considerada como en segundo plano o como el lugar donde los apóstoles son rechazados (§ 7, § 8, § 9). No es improbable que el texto refleje una tensión entre las sedes y que el obispo de Tamaso tuviera una primacía, o precedencia entre las otras sedes del este de la isla y que la colocaba en tensión con Pafos⁵.

¹ § 16 La sombra del pecado y del arrepentimiento que invadía el alma de Heráclides antes de morir había sido causada por la maldición a un pagano, al cual se le había caído τὰς θύρας τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ en el rostro y murió, pero no fue resucitado por el santo.

² § 20: Σὺ γινώσκεις, πάτερ Μνάσων, τῶν κακῶν καὶ ἀθέων ἀνδρῶν τὸν θυμὸν· καὶ παρακαλῶ σε, πάτερ, φύλαξον τὸ σῶμά μου παρὰ αὐτῶν.

³ *HchHe* no nos ofrece ninguna información acerca la muerte o de la tumba de Bernabé (como había sugerido F. Nau *La Légende*, p. 135 ante la afirmación de *HchHe* § 20 de colocar el cuerpo de Heráclides ἐν τῇ σπηλαίῳ ᾧ ἤρρεξ Βαρνάβαν τὸν μαθητὴν κυρίου μετ’ ἐμοῦ) y es ciertamente anterior a *inventio Barnabae*. La costumbre de la profanación de los cuerpos de mártires había sido puesta en práctica por el imperio romano ya desde las persecuciones de los primeros siglos para evitar la veneración de las reliquias. En *HchBern* y luego en *Alexander* son los judíos quienes queman los cuerpos de los cristianos, y en concreto de Bernabé, mientras que aquí son los paganos.

⁴ Del punto de vista científico es erróneo elaborar una hipótesis a partir de otra hipótesis. Ahora bien, no hay ninguna fuente –al menos hasta el día de hoy– que nos hable del *martirio* de Heráclides y según el texto muere de muerte natural. ¿Sería demasiado audaz pensar que la denominación de Heráclides como mártir sea posterior y adjudicada gracias al modo de sepultura en torno a la tumba del santo, ya que la iglesia tiene forma de *martyrium*? Difícilmente podremos comprobarlo o incluso desmentirlo. Cfr. D. Pallas, *Les monuments paléochrétiens*, p. 268.

⁵ Esta es también la opinión de D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 354.

Ahora bien, ¿cuál es la problemática o la controversia entre Pafos y Tamaso? ¿Por qué el deseo de unir la *gesta* de Heráclides con la autoridad de los Apóstoles en un intento de fortalecer la autonomía de Tamaso contra Pafos? No sabemos.

Lo que sí podemos aventurar es que Heráclides es el eslabón que une Pablo y Bernabé con la jerarquía de Tamaso. Vemos un claro interés por relacionar la jerarquía de Tamaso con los tiempos apostólicos: deseo de justificar la independencia-autonomía de la comunidad (monástica) de Tamaso con la *gesta* evangelizadora de Heráclides, quien fuera escogido por Bernabé y Marco, respaldado por Pablo y Bernabé en una carta, y luego establecido como garante de la *tradición jerárquica*.

El texto de *HchHe* es legendario y pertenece al género hagiográfico, ahora no por eso todo es absolutamente fruto de la imaginación del autor. ¿Los personajes de *HchHe* son todos ellos legendarios? ¿Qué sucedería si pensáramos que en la intención de *HchHe* está el deseo de transmitimos las hazañas de los “héroes” o fundadores que la comunidad, de algún modo, ya veneraba o guardaba memoria, en otros términos, unir los inicios de fe cristiana con la sede de Tamaso del siglo V?

Si diéramos crédito a los *Hechos de san Heráclides* se podría establecer una sucesión episcopal que hundía sus raíces en la tradición apostólica: Pablo y Bernabé escriben a Heráclides, quien a su vez había sido convertido por la palabra y ministerio de Bernabé. Heráclides a su vez ordena a Mnasón y a éste lo sucede Rodón como pastor de la comunidad cristiana de Tamaso¹. En las listas episcopales la sede de Tamaso recién hace aparición en el concilio de Constantinopla del 381 con Tychón² y luego en Calcedonia es representada por Epaphroditus³.

Si la lista de los fastos episcopales, por ejemplo en Tamaso, fue elaborada con base en los *Hechos de san Bernabé* escritos por el ‘pseudo’ Marcos y a los *Periodoi Auxibii*, esto nos permite aseverar que los *Hechos de Heráclides* tienen la misma autoridad histórico-literaria-hagiográfica que los primeros, ya que todos estos textos pertenecen al mismo género hagiográfico⁴.

¹ J. Hackett (*A History*, p. 379) siguiendo a Macheras y Lusignan coloca esta sucesión apostólica para la sede de Tamasonos.

² Turner II, pp. 450-451.

³ ACO II, I, I, p. 64.

⁴ H. Delehaye (*Les Saints*, pp. 238-239) decía que sería imprudente recurrir a estas leyendas para documentarse sobre la figura de san Heráclides pero el hecho de que éste sea el protagonista de

El autor de los *Hechos de Heráclides y Mnasón* es Rodón (que en nada recuerda el personaje homónimo de los *HchBern*). Su deber es seguir de cerca las correrías apostólicas de Heráclides y de Mnasón quienes lo adoctrinan y cuidan (ya que por ejemplo lo hacen comer mientras que ellos ayunan). Es uno de los personajes principales del relato y sucesor de Mnasón.

Gregorio es hijo del primer magistrado de la ciudad (cfr. §3), cuando nos informa de su ordenación diaconal, es presentado como προπολιτευόμενος (§ 6). Cuando Heráclides y Mnasón salen a anunciar por la isla, es él quien queda a cargo de catequizar la comunidad y celebrar la liturgia es Gregorio¹, es también Gregorio quien envía un mensajero a anunciar la muerte de Heraclidiana y quien la sepulta. Reaparece en el §20 como protopresbítero. Es decir, que después del ἱερεὺς, cargo que reposaría sobre los hombres de Rodón supuesto autor de *HchHe*, quien seguiría en la estructura jerárquica de la comunidad era el protopresbítero, es decir, Gregorio.

El texto, aunque legendario, creemos que puede ayudarnos a vislumbrar como en un reflejo la estructura eclesial de Tamaso en el siglo V o al menos tener una referencia sobre personajes que para dicha comunidad formaban parte de la *traditio apostolica*, como si se tratase de una ‘memoria viva’ de la comunidad que sabe quiénes fueron sus fundadores². Por tanto, siguiendo la lógica de ese razonamiento estamos autorizados a esbozar una posible línea sucesoria de obispos en la sede de Tamaso, siempre según *HchHe: Heráclides, Mnasón, Rodón, Gregorio*.

En los *HchBern* § 18 son Bernabé y Juan Marcos que no consiguen evangelizar Pafos. En *HchHe* § 7 la epístola muestra a Pablo y Bernabé ante el fracaso misionero. François Halkin (p. 148) se preguntaba el vínculo que hilvanaría el ejemplo de la primera comunidad de Jerusalén y la puesta en común de los bienes con el texto de la carta mutilado en la versión griega. La respuesta la da *HchHeAr* § 17, donde el

narraciones imaginarias no quiere decir que no haya podido existir. En efecto, “il est probable que s. Héraclide est un des anciens évêques de Tamasso, dont la mémoire est restée en bénédiction dans le pays. Nous n’avons, pour le dater, que la mention qui est faite de lui dans les Actes de s. Barnabé, ce qui nous ramène su V siècle”.

¹ §7: σφραγίζει τὸν πατέρα Γρηγόριον εἰς πρεσβύτερον καὶ ἀπέδωκεν αὐτὸν κατηχεῖν τὸν λαὸν καὶ πληρεῖν ἅπασαν τὴν λειτουργίαν.

² Aunque el pseudo Rodón quiera colocarnos en el espacio temporal del siglo I, no obstante, hay silencios llamativos para la época en que el autor verdaderamente escribe. No hay ninguna alusión directa o indirecta a las controversias con Antioquía, o con otras sedes. Ninguna referencia a los concilios, por ejemplo, al efesino del 431 que tanto significó para la autocefalía de Chipre. ¿Por qué este silencio, que bien podría haber sido explotado con el recurso a las figuras apostólicas que evangelizaron la isla?

argumento es dogmático: tenían que “amar a cada uno” y “tenían todo en común” ya que participaban todos de la misma “pila bautismal”. El bautismo hermanaba a los miembros de la comunidad de Tamaso dispersa, incluso en Pafos.

Capítulo 14: Los Hechos armenios de san Heráclides (HchHeAr)

El texto de HchHeAr

La leyenda en su versión armenia (*HchHeAr*) fue transmitida en un *Tônakan* (homiliario festivo) presente en la Bibliothèque Nationale de Paris (*ms.* 116-118) y escrito en el año 1307 en Crimea por una comunidad armenia calcedonense, fue estudiado y traducido al francés por M. van Esbroeck en 1985¹.

La traducción al armenio no es anterior al siglo VIII, según M. van Esbroeck, ya que no se siguen las reglas del armenio clásico. El interés de esta versión es ofrecer algunos paralelos con el texto griego² y algunos matices que no están delineados en *HchHe*³.

M. van Esbroeck quiere mostrar que

Incontestablement le modèle grec du texte arménien est plus ancien et qu’il est connu de la légende grecque ; ensuite en montrant que l’autonomie de la légende arménienne est absolue ; enfin que l’adaptation grecque qui tient compte des Actes de Barnabé est un produit antérieur à 518, dont Alexandre de Chypre s’est vu obligé de corriger les aspérités sous la nouvelle politique instaurée par Justinien⁴.

¹Los únicos datos descriptivos del manuscrito que presenta y traduce M. van Esbroeck (*Les Actes arméniens de Saint Héraclide de Chypre*, en AB 103, 1985, p. 115): 978 hojas con 6 columnas de 51 líneas, encomendado por Avetik Xotacarak -o el herbívoro- para el convento de Caffa, en Crimea.

² M. van Esbroeck, *Les Actes arméniens...*, p. 116. Sobre las particularidades del texto armenio y las características sintácticas del mismo ver las pp. 126-127.

³ Queremos evitar el *concordacionismo* entre las dos versiones de los *Hechos de Heráclides*. Los paralelos que encontramos en ambas, son numerosos pero también son de índole temática y no sería legítimo hacer una comparación filológica del armenio al griego y viceversa. Por tanto, los hemos considerado, aunque relacionándolos, de modo consecutivo.

⁴ M. van Esbroeck, *Les Actes arméniens...*, p. 118.

El texto de *HchHeAr* nos presenta algunos problemas. Estamos de acuerdo con la *autonomía* de la leyenda armenia respecto del texto griego que nos ha llegado. Pero, sin embargo, no nos parece que los *Hechos de Heráclides griegos (HchHe)* sean una adaptación posterior incluso a la *inventio Barnabae* y a la *Laudatio* de Alejandro, como sostenía el erudito belga M. van Esbroeck. Estamos inclinados a pensar que la *versión armenia (HchHeAr)* es posterior a la *griega* (es decir a *HchHe*, versión que poseemos, no a la *hipotética* que habría servido de base para el texto armenio), ya que es más pulida, más orgánica, no contiene repeticiones¹.

Desde el punto de vista literario el texto armenio es más acabado y todo el relato tiende de suyo a la *epístola de Pablo y Bernabé* como colofón natural y esperado del relato, mientras que en el texto griego es la *laudatio* de la figura de Heráclides que se coloca en el centro del escrito, en la *intentio auctoris*. El texto griego de *HchHe* conserva, en definitiva, su carácter *litúrgico-monástico* y *controversial* con la sede de Pafos, mientras que el armenio es conciliador y con clara tendencia al resumen y recapitulación².

El texto armenio, pues, nos parece posterior porque es mucho más elaborado, los giros son más pulidos, usa expresiones como “el gran Bernabé”, “el divino Bernabé”

¹ M. van Esbroeck (*Les Actes arméniens...*, pp. 118-122) luego de unas consideraciones de índole general concluye sin dar mayores razones en la *anterioridad de la forma armenia*. Además, tampoco coincidimos con la afirmación de M. van Esboeck, según la cual “*Les Actes de Barnabé* risquent bien d’être l’écrit lié à l’envoi de l’évangile de Matthieu possédé par l’apôtre, à Constantinople sous Zénon, après l’Hénotique de 482” p. 125. En nuestra opinión, confunde dos estadios diversos de la *gesta barnabita* ya que los *Hechos de Bernabé* son anteriores a la *inventio corporis* con el consecuente texto mateano.

² M. van Esbroeck (*Les Actes arméniens*, pp. 123-125) proponía un paralelo entre las dos versiones que poseemos del ciclo de Heráclides, basándose en la alusión a la *Iglesia* como *Madre-Católica*. La denominación de *Catholiké-meter* y de *Jerusalén, nuestra madre* relacionaría *HchHe* y *HchHeAr* con las iglesias bajo la órbita de Jerusalén ya que esos eran los títulos de la *Iglesia de Constantino* y de *Santa Sión* en Jerusalén. F. Halkin ya había buscado, aunque sin fruto, un paralelo en la literatura cristiana a la alusión de la “iglesia, la católica nuestra madre” que es presentado dos veces en *HchHe* (§ 15, § 16). M. van Esbroeck sugirió que el indicio se encontraba en un texto de la literatura georgiana, que Gérard Garitte (*La narratio de Rebus Armeniae*, pp. 255-256) había traducido *mitrs* por *monasterium* en lugar de “μήτηρ-madre” (“le passage se trouve dans l’opuscule d’Arsène Sap’areli sur la séparation des Géorgiens d’avec les Arméniens”) aunque es un texto del siglo VIII con fuentes de diversa procedencia y de fines del siglo VI. Así, concluía van Esbroeck que era característico del ámbito teológico armenio-georgiano puesto que ya que estaba presente en la literatura armenia de inicios del siglo VI y que incluso para el estudioso belga había influenciado a los *HchHe* griegos, opinión que no compartimos. Si bien el argumento es sofisticado, sin embargo, una constatación de sentido común se impone. La denominación de la *iglesia* como *católica* no nos extraña. Al contrario, la fórmula estaba enraizada en la confesión litúrgica del *symbolon* en ámbitos litúrgicos sacramentales e incorporado en las confesiones solemnes de Nicea y Constantinopla. Además, la expresión *la iglesia católica nuestra madre* en un contexto bautismal es absolutamente comprensible visto que es “la Iglesia quien genera hijos en la fe” y la imagen de fecundidad-maternidad es harto significativa y portadora de un simbolismo asequible.

que suponen una idealización de la figura del apóstol chipriota y que estaba ausente en *HchHe*. En *HchHe* Bernabé es de algún modo citado *en passant* junto con Pablo e instrumentalizado como garantía de la sucesión de Heráclides de Tamaso; en el armenio ya los epítetos son más elocuentes y –si no fueron agregados por un copista posterior– son indicio de una veneración mayor de Bernabé en Chipre.

Desde el punto de vista literario notamos una constatación casi fútil: es más fácil reelaborar un texto “mal escrito” que lo contrario, es decir, escribir un “mal texto” teniendo como base un relato de mayor calidad literaria. Y este es el caso de las dos versiones. Desde lo literario *HchHeAr* es más elaborado estilísticamente, sin repeticiones ni digresiones; todo el texto se orienta a la *epístola* con la cual termina el relato.

Siempre en el *ámbito de la hipótesis* hay tres soluciones posibles: o bien el texto armenio es anterior cronológicamente al texto actual de *HchHe* (opinión de M. van Esbroeck); o bien el griego de *HchHe* es anterior, o finalmente ambos dependen de un texto hipotético, de una *Fuente* que no poseemos y de la cual cada uno habría tomado los elementos que le parecerían más apropiados a la finalidad perseguida. Las opciones metodológicas no son muchas. Por un lado, difícilmente pueda intentarse reconstruir un *stemma codicum*, ya que poseemos dos manuscritos, uno griego y otro armenio con un lejano parentesco y además está a la vista que los resultados de tal análisis serían ciertamente escasos para nuestro conocimiento del contexto y de la leyenda de Heráclides.

Si los *HchHe* griegos como los *HchHeAr* dependen de una versión que no tenemos, ésta debería contener algunos relatos milagrosos, como la resucitación del hijo de Trofima y a la misma Trofima. Otro pasaje común es el relato del mar embravecido. En *HchHeAr* hay un pasaje de transición entre el 13 y 14 “sobre la Palabra de Dios que no solo era recibida en tierra sino también en el mar”, mientras que *HchHe* no presenta tal transición y pasa directamente a la narración que, según M. van Esbroeck, “la tempête est beaucoup plus développée en arménien, sur le modèle des miracles de s. Nicolas”¹. Esto, para nosotros, es otro indicio *externo* para determinar la fecha posterioridad de la leyenda armenia.

¹ M. van Esbroeck, *Les Actes arméniens...*p. 155.

El hijo de Trofima se llamaba Aecio (*HchHe* § 3). Y la versión griega le otorga un rol considerable en la leyenda. Ahora bien, el armenio traduce como si el griego dijera ἀναίτιος sin pecado. De modo que el hagiógrafo de *HchHeAr* coloca *ammel*: sin falta, sin pecado (*HchHeAr* § 10). Este “error” es un indicio de que el griego está a la base del armenio.

Los armenios llegan a Chipre a fines del VI, como ya mencionamos, y para la época la leyenda de Heráclides parece estar consolidada¹. De todos modos, es evidente que la figura de *san Heráclides* debería de gozar de fama, popularidad o devoción en la comunidad armenia, lo que explica la transmisión del texto y su llegada hasta Crimea.

Características generales y aportes de HchHeAr

Presentamos brevemente el contenido temático de *HchHeAr* con las características generales y los aportes que nos proporcionan al conocimiento del cristianismo chipriota de los primeros siglos.

El texto comienza casi abruptamente con la presentación del héroe de la saga junto a sus compañeros: “nuestro santo padre Heráclides era hijo de Heraclio que era jefe de los sacerdotes de los ídolo, igual que Rodón (Pawlonos)² y Teodoro”, todos ellos relacionables con Pablo y Bernabé (Juan Marcos no es mencionado). El pasado idolátrico de Heráclides –legado familiar- es compartido con Mnasón, proveniente de otra familia sacerdotal pagana: ellos eran “discípulos de los santos apóstoles Pablo y Bernabé gracias a la predicación de Dios hecha allí, ellos habían regresado al culto de Dios y se habían convertido en predicadores de la verdadera fe en Dios. Ellos estaban escondidos en una gruta en la montaña que está enfrente de la ciudad de Tamaso” (§ 1).

El hagiógrafo los presenta como ya creyentes y llevando una vida recoleta: “vivían escondidos en una cueva en la montaña” y “practicaban la ascesis” en las inmediaciones de Tamaso, predicaban “la verdadera fe en Dios” y así es que Bernabé,

¹ Remitimos a lo dicho con respecto a la fecha de redacción de *HchHe*.

² El texto armenio no presenta a Rodón, como era de esperarse según la conocida ya tradición apostólica de Tamaso (Heráclides, Mnason, Rodón), sino que coloca un cierto *Pawlonos* que M. van Esbroeck transmuta en Rodón para “solucionar” la anomalía. Cfr. M. van Esbroeck, *Les Actes arméniens...*p. 129.

habiendo oído hablar de los “santos hombres, buscó verlos”¹. Las noticias que Bernabé oyó respecto del pequeño grupo le causaron “gran alegría en el Señor, glorificó a Dios y le dio gracias”.

El apóstol Bernabé tiene un lugar de preeminencia entre ellos, ya que cuando Bernabé los encuentra, éstos se “arrodillan humildemente y se inclinaron mutuamente (...) glorificaron a Dios y le dieron gracias a aquel que convirtió a sus servidores de la ignorancia al conocimiento”.

En esa misma “cueva plenamente venerable celebraron el santo misterio del sacrificio” y reciben “por el ministerio de los ángeles Heráclides recibió la dignidad del sacerdocio, Mnasón y Teodoro recibieron la carga de lector”². Los *HchHe* presentan el sacrificio que Heráclides celebraba pero era pagano (cfr. § 8) mientras que aquí está reelaborado y contextualizado en ámbito cristiano con el *plus* de la ordenación de Heráclides³.

Ya el § 2, sumamente elaborado, presenta a Mnasón entre los paganos, que entra en un “templo pagano de Asclepios”⁴ y los “ídolos caen y se despedazan” ante el reproche y la cólera de los “sacerdotes de los ídolos” “Klesipo y Pancracio” Mnasón les “escupió el rostro y quedaron ciegos”⁵ lo que posibilita que Mnasón obre el milagro, les devuelva la vista “realizando tres veces sobre los ojos el signo de la Santa Cruz”. Luego del “castigo-súplica-milagro” son conducidos a la presencia del “gran Bernabé” que permanecía en la gruta para que encuentren “la remisión de los pecados por la gracia del santo bautismo”⁶. Hay trazos del compromiso que se proponían los catecúmenos y más aún los *neo-ministros* que participan gracias a Bernabé de un rol en la comunidad: “rechazar todo lo que les quedaba de los males de la idolatría para convertirse en herederos de las coronas de Cristo y participantes de su predicación y de sus misterios”. Esta conversión causó “gran tumulto en la ciudad” ya que de “sacerdotes de los ídolos y jefes del templo” se convirtieron en “predicadores de la divinidad” de Cristo.

¹ En los *HchHe* es Bernabé, acompañado por Juan Marcos, quien convierte a Heráclides. Y el primer encuentro siempre según el texto griego se dio en Kiteon y no en Tamaso.

² En breve, volveremos a tratar la relación entre los apóstoles y los ministerios.

³ Los *HchHe* siempre presentan a Mnasón como el *didáskalos* hasta que al final del relato es designado sucesor de Heráclides.

⁴ Templo ya presente en *HchHe* § 16, según el cual en Tamaso se veneraba a Asclepios y en pera a Apolo.

⁵ El hagiógrafo no deja de ser irónico ya que a Asclepios se le pedía la salud y es lo que precisamente sus sacerdotes imploran pero del Dios que Mnasón predica que “es grande”.

⁶ La leyenda griega no nos presenta el bautismo de estos personajes por parte de Bernabé. Klesipio tiene un rol jerárquico en *HchHe* hasta llegar al protodiaconado: § 6; § 14; § 16.

El § 3 tiene al “grande” y “divino Bernabé” como protagonista ante la rebelión que los tamasienses organizaban “a causa de la caída de los ídolos del Asclepion”¹. Ante signos de calamidades y de “la cólera de Dios” en el cielo, los habitantes de la región se alarman y se dirigen a la “gruta donde estaban los apóstoles de Cristo” donde realizan una confesión pública: “creemos en aquel en quien vosotros predicáis” (...) “creemos que Cristo es el único y verdadero Dios para siempre”. Ante la prueba de que la fe era “inflexible e indestructible”, “Bernabé, Heráclides, Mnasón con los otros santos (...) prepararon el agua, encendieron las lámparas y los prepararon para el bautismo” que se llevó a cabo en la gruta. El ministro del bautismo parece ser “Heráclides con los otros santos los bautizó en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Los exhortó a conservar la verdad y a rechazar las obras malas y guardar la tradición de la santa Iglesia y los despidió en paz a sus hogares”.

La visita de Pablo a Chipre presente en el cap. 13 de los *Hechos canónicos* es el apoyo del hagiógrafo para hacer que el apóstol llegue hasta “donde los santos tenían su morada”. A Pablo “la gruta” le pareció “lugar de las bendiciones angélicas y de la santificación” y permaneció con ellos un año. El § 4 sintetiza en un resumen de sabor neotestamentario el crecimiento de la comunidad visto desde los ojos de Pablo: “él vio esta iglesia de Dios expandirse y un día después del otro meditaba y trabajaba a la edificación y a la gloria de nuestra madre la Iglesia y de las naciones, y a partir de este esfuerzo la obra crecía”².

Lo curioso del párrafo es que Pablo es introducido en la vida de la pequeña comunidad ascética, pero no para curar a Macedonia de la lepra³, sino más bien como una garantía de la madurez de los discípulos:

Pablo y Bernabé, rocas de la verdad y de la firmeza y los buenos obreros de Cristo, viendo esto, confirmaron de manera definitiva a los que habían tomado la pequeña como la gran comunidad y que habían sembrado la semilla, y que esperaban el tiempo del crecimiento y no temían que no hubiera nada por venir, sino que viendo que eran capaces de alimentar las almas hambrientas, colocaron al padre Heráclides y a Mnasón y Teodoro como pastores de Tamaso para que ejerzan la pastoral según el buen querer

¹ Esta frase, en boca de los paganos, ya es una confesión de la verdadera naturaleza de las estatuas: *ídolos*.

² El tema de la tensión entre la sinagoga y las naciones también está presente en el mismo capítulo de Hch 13.

³ La mujer era la “madre de Gregorio”, “honrada en la ciudad, nacida de entre la nobleza” se había sometido a “numerosos médicos (...) durante muchos años” con resultado infructuoso, mientras que con “una sola palabra” recibió la “curación en el nombre de Dios”.

divino, y según su providencia hicieron la oración, se saludaron mutuamente y se despidieron (§ 4).

En los § 5-8 encontramos episodios propios del texto de *HchHeAr*: § 5 la seca en Tamaso; § 6 discurso de Gregorio a los ciudadanos; § 7 respuesta de los santos; § 8 lluvia y conversión de 200 hombres bajo el sugestivo *binomio luz-tinieblas*.

Los personajes del relato que permanecen en el paganismo viven “entenebrecidos” y “enceguecidos” (§ 5) como incluso Gregorio que “implora a los dioses” por la lluvia y “se precipitaba hacia el inexistente por su salvación” (§ 5), en “los falsos dioses no hay salvación y no pueden ayudarse a sí mismos ni a nadie”¹ y de los cuales deben abjurar y rechazar “la perversidad de los ancestros, la tiniebla de la idolatría y los sacrificios demoníacos y odiar con todo el corazón a los dioses” (§ 7). Al creer “el Señor ilumina el corazón y libera de las tinieblas” (§ 8).

La sequía es ocasión de conversión a la fe cristiana pero bajo condición. Los habitantes de Tamaso antes de convertirse piden la lluvia a modo de *signo*: “si Dios da la lluvia sobre la tierra, nosotros creemos en ese Dios que vosotros proclamáis” (§ 7). La plegaria de los santos es escuchada porque “el Señor está pronto a escuchar a los que esperan en él y dio el signo a los incrédulos: la lluvia cayó del cielo y cubrió toda la superficie de la tierra”. Al ver el *signo* todos se alegraron y “creyeron en nuestro Señor Jesucristo”, y “doscientos hombres encabezados por Gregorio” glorificaban el “santo nombre de Dios” (§ 8). El hagiógrafo insiste en el *compromiso* de los neo-conversos que “habiendo adorado al Espíritu Santo” destruyeron “la memoria de los demonios”, es decir, los ídolos de los templos.

El relato de la muerte del hijo “inocente” de Trofima², la nueva intercesión de Macedonia ante los santos padres, el discurso de Heráclides, la resucitación del muchacho y su testimonio, la muerte de Trofima y su resucitación, con la confesión de fe y conversión de 400 Tamasienses forman parte de un núcleo común y casi idéntico con los *Hechos* griegos (*HchHeAr* § 9, § 10, § 11, § 12; *HchHe* §3).

¹ Tema clásico en la literatura sapiencial sobre la falsedad e impotencia de los ídolos. También presente en *HchHe* § 8.

² Sobre el nombre de *Aetio* colocado como “sin pecado” o “inocente” en el texto armenio ya nos hemos referido.

La estructura del *milagro-signo* es la habitual: desgracia-intercesión-oración de los santos-milagro-confesión de fe y conversión de los presentes.

La curación del poseído del § 13, paralela con el § 5 de *HchHe*, presenta los rasgos de una recapitulación de la acción taumatúrgica de los santos entre los paganos que “al ver y oír sobre los milagros traían sus enfermos, los que tenían afecciones enfermizas del espíritu y del cuerpo”. “En el templo”, los santos curan “los males corporales” y gracias a la “pila bautismal” obran “la sanación del espíritu”¹, mientras “la palabra de Dios crecía y se multiplicaba grandemente”².

Los § 14, § 15 § 16 presentan en una misma unidad espacio-temporal a marinos salvados del naufragio y la cura de un adolescente endemoniado. La primera parte está narrada de modo más amplificado que en *HchHe*³, y la segunda, con la expulsión del espíritu impuro el relato armenio resume la presentación. Pero las escenas son paralelas en rasgos generales a *HchHe* § 5.

El marinero junto “con algunos de aquellos que se desplazan sin cesar en el mar” fueron hasta los “santos padres”, durante “el invierno” –tiempo de tormentas frecuentes en el Mediterráneo- y relatan el milagro de la tempestad calmada gracias a la intervención de los santos padres y “el salvador” (§ 14). Heráclides “da gracias a Dios y comenzó a enseñar la palabra divina” y “ordenó que preparen la pila y los bautizó en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (§ 15). Heráclides exhorta a la conversión, a confiar en el perdón de los pecados que Dios otorga, habiendo sido él mismo objeto del perdón divino y “Satán entra en un adolescente” (§ 16).

Heráclides realiza un exorcismo (§ 16) más abreviado que en los *HchHe*. El adolescente ve “salir de él un perro negro enorme y temible” y “un adolescente con rostro radiante y aspecto de su hábito era blanco como la nieve”, es el joven quien lo “libró del enemigo y lo entregó en las manos del santo padre Heráclides” (§ 16).

Los *HchHeAr* terminan en el § 17 con la ordenación diaconal de Gregorio y *epístola* de Pablo y Bernabé. *En passant* somos informados de que Heráclides ordena a

¹ En los *HchHe* § 5 el resumen taumatúrgico está ligado a la imposición de las manos, mientras que aquí a una dimensión bautismal.

² Sumario que sigue a *Hch* 6, 7.

³ M. van Esbroeck (*Les Actes arméniens*, p. 155) sugería que había una influencia de la *leyenda de san Nicolás* en el relato del naufragio. Esta leyenda tuvo su ápice en tiempos de Jacobo de Voragine y si bien es anterior al siglo XIII, no obstante podría ser también un indicio de que *HchHeAr* es posterior al texto griego debido a las influencias literarias de la hagiografía *nicolaíta*.

Gregorio “por imposición de las manos como diácono de la santa Iglesia” en una frase que quiere introducir “la carta que habían escrito los grandes apóstoles de nuestro Cristo: Pablo y Bernabé, dirigida a nuestros santos padres Heráclides y Mnasón”. El emisario es Nicolás, “del país de Fenicia”.

Reminiscencias litúrgico-monásticas

En *HchHeAr* no se narra ni la vocación, ni la situación familiar de Heráclides y su hermana, como tampoco nos informa sobre la muerte de Heráclides y sus discursos. Los trazos litúrgicos y monásticos son más lábiles que en *HchHe*, pero no están del todo ausentes. Desde el § 1 los “santos padres” son presentados en oración “según el beneplácito divino y llevaban a cabo numerosos signos milagrosos”, viven en “una gruta totalmente venerable” (§ 1), celebran “los santos misterios del sacrificio” (§ 8). La oración forma parte de la actividad apostólica, del ritmo de la jornada (§ 13: “y cuando los santos padres llevaron a cabo la oración habitual alguien entró en el templo”). Oración también en un ambiente de recogimiento (“los santos padres están sentados en silencio” § 14) y de trabajo manual (“llevando a cabo sus trabajos manuales habituales” § 14). Este matiz es interesante, ya que en el texto de *HchHe* los apóstoles solo se dedicaban a la oración mientras que aquí el trabajo manual forma parte de sus labores cotidianas¹.

Las notas litúrgicas son escasas. El *bautismo* es con la fórmula trinitaria tradicional (§ 3, § 15), para “la remisión de los pecados” (§ 2). Los *miraculados* son signados (§ 16), a veces con una triple signación (§ 2, § 11) característica en el ritual armenio, lo que denota que hay una adaptación a los ritos litúrgicos propios. Ofrecen el “santo sacrificio nuevo” (§ 1), “sacrificio nuevo”, la “víctima incruenta del nuevo sacrificio” (§ 17).

¹ M. van Esbroeck (*Les Actes arméniens*, p. 153) nota con razón que el autor introduce el tema con un fuerte sabor a los *Apophthegmata*.

Los paganos, sus dioses y sacrificios

Ya en el § 1 cuando el apóstol Pablo los encuentra en la gruta, Heráclides y los suyos están celebrando el “santo misterio del sacrificio”. En el texto paralelo de *HchHe* § 8 el sacrificio que Heráclides celebraba era pagano, aquí en cambio el *misterio* es santo y no pierde la dimensión *sacrificial*, que en cierto modo también estaba presente en el ritual pagano, pero lo que los santos padres ofrecen es una “víctima incruenta”. Estas alusiones perifrásticas relacionan la *eucaristía* con los omnipresentes interlocutores de la saga que son siempre paganos¹. Encontramos paganos de la alta jerarquía sacerdotal (§ 1, § 2<los mismísimos apóstoles>)², altos funcionarios pertenecientes al paganismo (§ 5), marineros (§ 14), pueblo en general (§ 9, § 10) que muestra resistencia al “Dios nuevo” (§ 10)³ que había causado la destrucción de los “ídolos de Asklepion” (§ 3).

El hagiógrafo insiste en la necesidad de abandonar, “rechazar los males de la idolatría para convertirse en herederos de las coronas de Cristo” (§ 2), “la memoria de los demonios” (§ 8). Dios castiga la isla con la seca “causa de la incredulidad de sus habitantes” (§ 5), quienes en vano se empecinan en el “abundante ceguera de sus corazones” e imploran a sus dioses. Solo la fe en Cristo podrá liberar al pueblo -liderado por el alto magistrado Gregorio- del flagelo (§ 5, § 6). La condición será abandonar la “perversidad de los ancestros, la tiniebla de la idolatría y los sacrificios demoníacos” (§ 7) ya que no se puede “servir a dos señores” (§ 7, sus paralelos: Mt 6, 24, *HchHe* 15).

Los Armenios en Chipre

¹ Los *judíos* están ausentes en el relato, mientras que en *HchHe* y en el ciclo de Bernabé (*HchBern* y la *Laudatio*) tienen una presencia relevante.

² Heráclides cuando se dirige a los marineros, que habían declarado que “no eran ni de su nación, ni de este cantón” (§ 14), explicita que él mismo, que había sido pagano, no tenía la misma costumbre en “los sacrificios que ellos ofrecían” (§ 15). La alusión es demasiado escueta como para decir más, pero deja entrever que entre los ritos sacrificiales de los marineros y los ritos que ofrecía Heráclides había una diferencia.

³ Al estudiar los *HchHe* hemos optado por la traducción del adjetivo *véoc* como extranjero y no como nuevo, que es su significado más evidente, ya que de ese modo se muestra, a nuestro parecer, de modo más intrincado la relación entre los “dioses paganos autóctonos” y el “Dios extranjero” que Pablo, Bernabé, Heráclides predicaban.

Como hemos hecho alusión, la comunidad armenia es una de las minorías que ha mantenido una presencia e identidad en Chipre desde tiempos antiguos hasta hoy en día¹. En efecto, con toda verosimilitud los armenios estaban presentes en Chipre desde fines del siglo VI cuando Mauricio Tiberio trasladó en el 578 a 10, 090 armenios calcedonenses a la isla, según el testimonio del historiador de principios del siglo VII Teofilacto Simocata². Este gran número de cautivos provenía de la Gran Armenia, de Arzanene y que Mauricio en su campaña contra Chosroes había capturado y enviado a Chipre para que sean dispersados en diversos lugares de la isla³.

La iglesia armenia vive tiempos difíciles de fines del V a inicios del VII siglo. En diversos sínodos los líderes se debaten por la aceptación-rechazo del calcedonismo oficial; el drama de los diferentes conflictos bélicos entre persas y bizantinos (Mauricio y Heraclio); la convivencia con otras identidades religiosas orientales (especialmente sirios y nestorianos), y la identidad nacional⁴.

La posición oficialmente ciriliana que tomó la jerarquía armenia condenando en el 607-608 el concilio de Calcedonia creó una ruptura categórica con el Imperio y se aproximaron a los adversarios naturales de Bizancio: los sasánidas. El rey de Persia estaba, por otro lado, sumamente interesado en la lealtad de los armenios ubicados en esa región fronteriza. Para asentar las fronteras armenias sobre bases sólidas de colaboración con el Imperio, Heraclio buscaba un acuerdo también en lo religioso con los armenios⁵. El emperador victorioso recuperó la Santa Cruz y, aprovechando el prestigio del cual gozaba, estaba decidido a reunificar griegos y armenios. El sínodo de Karin-Theodosiopolis en el 633 buscaba un acuerdo entre cristianos al que participaron

¹ G. Grivaud, *Les Minorités Orientales à Chypre*, pp. 44-45.

² Teofilacto Simocata, *Historiarum* 3, 15. 15 (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, ed. Niebuhrii, Bonn, 1834, p. 147): “ἐνενήκοντα πρὸς ταῖς δέκα χιλιάσι”. El número exacto de 10,090 cautivos es llamativo. Juan de Éfeso (*HE*, 6, 15 CSCO, 1935, pp. 236, 257) y Agathias, IV, 29 (p. 272, ed. Bonn) no dan cifras. G. Hill, *A History*, p. 281.

³ Hacemos otra referencia a este hecho al tratar el tema de la población chipriota y la demografía.

⁴ Una síntesis de los conflictos y una nutrida bibliografía pueden verse los estudios de: N. Garsoïan, *L'Arménie*, en *Histoire du Christianisme* 3, pp. 1125-1167; J. P. Mahé, *L'Église arménienne de 611 à 1066*, en *Histoire du Christianisme* 4, pp. 457-547.

⁵ Heraclio estaba implicado en la solución del problema de división entre las iglesias de la región de Armenia y le pareció que el monoenergismo-monotelismo era la herramienta para reconciliar la iglesia Monofisita de Armenia con la ortodoxa calcedonense. Mucho después, en los años 1136-1137 nuevamente hubo otra oleada de inmigración forzada de armenios a Chipre llevada a cabo por Juan II Comeno. Cfr. G. Hill, *A History*, p. 305.

teólogos y el patriarca Euz que firmó el acuerdo con los Griegos¹. Las decisiones de este sínodo encontraron resistencia de una parte del episcopado armenio y muchos fueron exiliados.

Esto plantea interrogantes variados con escasa posibilidad de respuestas. ¿Qué fue del destino de esos armenios exiliados en Chipre? ¿Estarían diseminados en la isla o formando una comunidad más compacta? ¿Tenían una jerarquía propia, o estarían nucleados en torno a un monasterio? ¿Tendrían un templo para sus celebraciones, ya que en el texto de *HchHeAr* se conservan algunos trazos litúrgicos muy tenues? ¿Eran calcedonenses o de tenencia monofisita, que luego tendrá un rebrote con el monoenergismo-monotelismo? ¿Se asimilaron con los chipriotas? Tendremos ocasión de volver sobre este asunto al tratar la controversia en torno al canto del *Trisagion* que es una temática recurrente en Chipre, como así también al tratar la acción del emperador Heraclio y la correspondencia entre Sofronio de Jerusalén y Arcadio de Chipre. Elementos que nos ayudarán a llegar a indicios de respuestas. Por otro lado, la presencia armenia en Chipre, se nos perdona la evidente observación, tenía aprecio-devoción a la figura de Heráclides, puesto que conservan su memoria o la importan al continente y transcriben su *gesta*.

Roles y relaciones entre “los santos padres”

El apóstol Bernabé aparece en *HchHeAr* desde el § 1 y encuentra al grupo de ascetas, pero ya eran cristianos y llega a ellos gracias a la fama de santidad que se había difundido en la región. Heráclides recibió por el ministerio de los ángeles la “dignidad del sacerdocio”. Ahora bien, ¿de quién la recibió? Todo hace suponer que de manos de Bernabé, ya que para esto es introducido desde el inicio del relato. Igualmente que “Mnasón y Teodoro recibieron la carga de lector” (§ 1). Rodón no está presentado en el relato, mientras que en *HchHe* era el redactor del texto.

Mnasón siendo lector ya hace milagros y exorcismos liberadores en el párrafo siguiente (§ 2), mientras que en *HchHe* recorre un largo camino de aprendizaje y

¹ La historiografía armenia posterior atribuyó el acuerdo a la ignorancia de Teodoro-secretario de Euz y uno de los participantes- y a la *cupiditas* del *catolicós* Euz que habría obtenido en cambio las prebendas de las salinas de Kolb. Cfr. Pseudo Sebeos, n. 99.

discipulado al lado de Heráclides y sólo al final del texto griego es ordenado como sucesor del anciano Heráclides. Los *HchHeAr* lo presentan con una mayor autonomía de acción aunque siempre subordinado a Bernabé, que es quien bautiza a Klesipo y Pancracio, “sacerdotes de los ídolos” (§ 2), dato solo conocido por *HchHeAr*.

Klesipo en los *HchHe* tenía un lugar más destacado: es ordenado protodiácono junto con Gregorio (*HchHe* § 6), lee el evangelio –como diácono– ante el río embravecido (*HchHe* § 14), e interviene en la consagración episcopal de Mnasón en *HchHe* § 16, acompaña a Mnasón al altar (*HchHe* § 18).

En *HchHeAr* § 3 “los santos estaban rezando con el gran Bernabé”- ya hemos notado que Bernabé es nombrado con una adjetivación cuidada- y ante una gran agitación en el cielo, signo de la cólera divina a causa de la idolatría de los hombres, el fenómeno alarmó “igualmente a los apóstoles de Cristo” que “estaban en la cueva”. El hagiógrafo incluye a Bernabé en el grupo de los santos ascetas y a éstos a su vez en la compañía del Apóstol, signo de confirmación de *autorevolezza* apostólica. Bernabé es quien habla y dirige una breve exhortación, que provoca la confesión del pueblo, refrendada a su vez, por “Bernabé, Heráclides y Mnasón con los otros santos”. Esta vez es Heráclides quien “los bautizó con los otros santos” y les predicó. El § 3 comienza con Bernabé y termina con Heráclides, que ya es capaz de oficiar sacramentos y exhortar al pueblo. La continuación, viene de suyo: la visita de “la trompeta del universo y el habitáculo del Espíritu, el gran apóstol Pablo” (§ 4).

El apóstol Pablo permanece un año “con los santos padres”, como exigía la cronología de los *Hechos* canónicos (cap. 13). El texto armenio es complejo y difícilmente armonizable con la versión griega. La historia está hábilmente hilvanada: ante la urgencia de la misión apostólica los apóstoles deben partir, y lo hacen tranquilos porque pueden confiar el pastoreo de Tamaso en manos de Heráclides, Mnasón y Teodoro. Los tres parecen designados para ejercer colegialmente, *in solidum*, la *cura animarum* de la ciudad de Tamaso e incluso de los tamesianos que vivían en Pafos.

El cuadro jerárquico se complica con la introducción en *HchHeAr* de otro:

Heráclides que era primo del gran sacerdote Heráclides que había recibido el amor transparente de Cristo y la fe de los primeros apóstoles de Cristo, estaba siempre en el templo y en el servicio de las iglesias, porque él había recibido la ordenación de su hermano, y el bienaventurado Mnasón había recibido el sacerdocio de Heráclides y

Teodoro había sido enrolado en el equipo sacerdotal de las iglesias y tenían una gran alegría y paz y cada día trabajaban sus talentos y los acrecentaban (§ 4)¹.

“Pablo y Bernabé, al ver todo esto confirmaron de manera definitiva” a los integrantes de las comunidades de Tamaso y partieron sin temor porque los “santos padres” eran “capaces de alimentar las almas hambrientas y colocaron al padre Heráclides y Mnasón y Teodoro como pastores de Tamaso” (§ 4). En el resto del relato de *HchHeAr* Heráclides y Mnasón serán los protagonistas y hacedores de milagros y enseñanzas.

El relato de la sequía y la conversión de Gregorio, hijo de Macedonia, coloca a Mnasón en primer lugar, antes que a Heráclides (§5-7). De esta prioridad podemos inferir que o bien la precedencia se debe a que es Mnasón quien curó a Macedonia y por tanto muestra una cierta familiaridad², o bien podríamos pensar que el hagiógrafo quiere reposicionar a Mnasón como *taumaturgo* y *maestro* y con esta preeminencia presentar una “sucesión apostólica de Tamaso” más consolidada.

En esta línea recordamos la ordenación diaconal de Gregorio por parte de Heráclides que marca la transición con la llegada de la *epístola de Pablo y Bernabé* (§ 17) y asegura la continuación de los trabajos en la “santa Iglesia”.

Todos los miembros del clero de Tamaso forman parte, según *HchHeAr*, de una élite social: o son sumo sacerdotes o sacerdotes paganos del templo de Asklepios, o funcionarios pertenecientes a la “nobleza” de la ciudad como Gregorio. Tenemos entonces una *línea sucesoria* clara: Heráclides, Mnasón, Gregorio³.

En pocas palabras: Bernabé oyó hablar de la fe del pequeño grupo –ya cristiano– de la gruta de Tamaso, los buscó y los confirmó. Seguidamente llegó Pablo y tuvo la misma impresión. Ambos partieron dejando en funciones de *leadership* al grupo de “santos padres”, entre los cuales sobresalen Heráclides y posteriormente Mnasón. Luego

¹ La imagen de los talentos de Mt 25, 20 también era evocada en *HchHe* 20, 9. Sobre la identidad de los “Heráclides” no podemos saber si se refiere a un nuevo personaje homónimo, si se refiere al padre de Heráclides que el texto griego llamaba *Herákleon* o se trata de un cambio de nombre del mismo personaje antes de abrazar la fe, ya que en el texto armenio hay una diferencia entre *Iraklisianos* y *Heraklisis*. Cfr. M. van Esbroeck, *Les Actes arméniens...*, p. 137.

² Es la sugerencia de M. van Esbroeck, *Les Actes arméniens*, p. 139.

³ De Rodón no hay más que su mención al inicio de *HchHeAr*.

de varias “andanzas misioneras” reciben la *epístola* que los confirma y les otorga jurisdicción en Tamasos y sobre los tamasienses en Pafos.

La epístola de Pablo y Bernabé: Tamaso y la Apostolicidad

El texto armenio presenta la *epístola* en su totalidad y esto nos ayuda a completar las lagunas de la versión griega de *HchHe*. Hemos considerado la posibilidad de incluir en la versión griega de *HchHe* el texto reconstituido a base del armenio, propuesto por M. van Esbroeck. El procedimiento, que de suyo se muestra atrayente, no nos parece metodológicamente acertado ya que introducir un texto griego prácticamente *ex nihilo* sería forzar la tradición manuscrita.

La versión armenia, por su parte, se muestra mucho más acabada y nos presenta un texto condensado y estilísticamente más trabajado. Sin embargo, la *retroversión griega* propuesta por el estudioso belga¹, es un ejercicio interesante, pero no considerable a nivel filológico ya que el resultado sería una especie de *tertium quid*². La *epístola completa*, o si se quiere *reconstituida*, presenta mayor interés desde lo histórico-teológico y nos informa suficientemente del contenido de la misiva que de otro modo quedaría fragmentario³.

¹ Que coloca en nota al pie: M. van Esbroeck, *Les Actes arméniens...*, p. 161.

² Elabora un nuevo texto griego teniendo en cuenta el texto griego (fragmentario) de *HchHe* y el texto armenio de *HchHeAr* y de la fusión de los dos propone un tercer texto griego.

³ Solo para facilitar la lectura del texto y el trabajo del lector, transcribimos las dos versiones filológicamente no comparables. La primera según el texto griego de *HchHe*, y la segunda *retroversión* del *HchHeAr*.

HchHe: «Ἐγνωμεν τὴν ἀγαθὴν ὑμῶν γνώμην οὖσαν κατηρτισμένην ἐν κυρίῳ· καὶ σπουδάζομεν γράφειν ὑμῶν, ὅσιν πατέρες, διὰ βραχέων ἡμῶν γραμμάτων. Ἐγνωσ τὰ συμβάντα ἡμῖν ἐν τῷ Πάμφῳ καὶ ὁμῶς + τοὺς ποταμοὺς ἀναβαίνοντας καὶ τοῖς βιαιοῖς ἐπικλύσασαν κωλύματα μηχανᾶται +. Αὐτὸς δὲ ὡς καλὸς ποιμὴν μὴ ἀντιστῆς τῷ τούτων θυμῷ· ἀλλὰ μεταγράψομεν (173r) τοῖνυν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου εἰς τὰς ψυχὰς αὐτῶν. Ἰερωσύνη γὰρ λαχὼν τὴν ἀναίμακτον ἐκφερομένην θυσίαν τοῖς κινδυνεύουσιν συμμάχει· ἀόκνως γενοῦ πρὸς τὸ κήρυγμα τοὺς τὴν Πάφον οἰκοῦντας, τὰ βρέφη τοὺς κρουνοὺς τοῦ γάλακτος ἐκπλείων +, τῷ λιμώττοντι παιδίῳ τὴν χεῖραν τῆς μητρὸς ἄρτους πεπληρωμένην. Γέροντι βακτηρία γίνου καὶ γλυκεῖα τῷ νοουθεσίᾳ τὰς ὀδύνας θεράπευσον, χεῖρὶ μὲν ἄρτον, γλώττῃ δὲ χρηστὴν ἐλπίδα προτεινῶν, ἐκκλησίας τοῖς αἰχμαλώτοις ἀνοίγων, τοῖς.... ἀντιγίνου· ἀτόπως γὰρ μὴ.... ναι τοὺς πάντας ἐκ μιᾶς..... ἢ καρδία καὶ ψυχὴ μία (ἄκουε)· καὶ οὐδεὶς τι τῶν ὑπαρχόντων ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ’ ἦν πάντα κοινά. Πάντα οὖν ἐξ αὐτοῦ ἔχοντες αὐτῷ εὐχαριστήσωμεν· καὶ μὴ ἀποκάμωμεν πληροῦντες τὴν ἐντολὴν καὶ οἰκοδομήσῃ καὶ καταρτίσῃ πάντας ὑμᾶς εἰς τὸ αὐτοῦ θέλημα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν».

HchHeAr: Ἐγνωμεν τὴν ἀγαθὴν ὑμῶν γνώμην οὖσαν κατηρτισμένην ἐν Κυρίῳ, καὶ σπουδάζομεν γράφειν ὑμῖν, ὅσοι πατέρες, διὰ βραχέων γραμμάτων τὰ ἡμῖν συμβάντα. Ἐγνωμεν τοὺς συμβάντας ὑμῖν ἐν τῷ Πάμφῳ καὶ ὁμῶς τοὺς ποταμοὺς ἀναβαίνοντας καὶ τοῖς βιαιοῖς ἐπικλύσασιν κωλύματα μάχονται. Αὐτοὶ δὲ ὡς καλοὶ ποιμένες ἀνδρείως ἀντιτῆτε τοῖς θυμῷ ἀλωμένοις. Καὶ γράφομεν ἵνα σπεύρητε ἀόκνως τὸ εὐαγγέλιον εἰς τὰς ψυχὰς αὐτῶν. Ἰερωσύνη γὰρ λαχόντες τὴν ἀναίμακτον ἐκφερομένην

De todos modos, el ejercicio de M. van Esbroeck mostró que el contenido de la *epístola* es genérico, y las lagunas no son de lamentar. La misma presenta solo algunas referencias al pastoreo de los fieles, con base en los textos pastorales del NT.

En la *epístola de Pablo y Bernabé*, transmitida en el texto armenio, Heráclides recibe una misión en Pafos -que provoca la continuación de la leyenda griega- que en el armenio se refiere a los tamasienses instalados en Pafos que testimonian en medio de la tormenta la solidez de su fe recibida de Heráclides. Así, siempre según M. van Esbroeck, “il fallait rattacher à Paphos l’apostolicité de Tamaso, puisque c’est la seule mission occidentale de Chypre mentionnée dans les Actes canoniques”¹.

En ambos textos la controversia con Pafos está presente (*HchHe* § 7; *HchHeAr* §17). La imagen de los pafenses como aquellos que pasan por un río turbulento, y luego la exhortación de los apóstoles a predicarles, dándoles a beber leche como a niños... tiene que reflejar una controversia entre Pafos-Tamaso en torno al siglo V. En la misma línea se comprende la insistencia en la unidad y el ejemplo de la comunidad primitiva que tenían “un solo corazón” y “todo en común”.

La *epístola* en su versión armenia nos permite descubrir que en definitiva las lagunas del texto de *HchHe* no dificultan la inteligibilidad general del texto. Ciertamente es más acabada y refinada la versión de *HchHeAr*, pero afortunadamente nos hacemos una idea del contenido de la misma.

Una diferencia fundamental entre las versiones es el destinatario de la *epístola apostólica*. En *HchHe* es Heráclides (ὅσιε πάτερ) y todos los verbos están en singular, mientras que en *HchHeAr* los destinatarios son múltiples: “nuestros santos padres Heráclides y Mnasón”.

προσφορὰν τῆς νέας θυσίας· τοῖς κινδυνεύουσιν ἐν θλίψει συμμάχετε φθάσαντες καὶ ὡς ποιμένες τοὺς λύκους καταμαχησάμενοι τοὺς πιστεύοντας παρακαλεῖτε καὶ ττ γνώσει ἀόκνως γίνεσθε πρὸς τὸ κήρυγμα τοὺς τὴν Πάμφον οἰκοῦντας τὰ βρέφη <τοὺς κρουνοὺς> τοῦ γάλακτος ποτίζοντες ττ λιμώττοντι παιδίῳ <τὴν χρεῖαν τῆς μετρὸς τοὺς ἄρτους> πληροῦντες, γέροντι βακτηρία γίνεσθε, τὰς ὀδύνας θεραπεύετε, χειρὶ μὲν ἄρτον, γλώττῃ δὲ χρηστὴν ἐλπίδα προτείνοντες, ἐκκλησίας τοῖς αἰχμαλώτοις ἀνοίγετε τοῖς νῦν ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ κεκλεισμένοις, καὶ πάντας τοὺς ἀνθρώπους ἔντος συναγαγόντες εἰς τὴν μετάνοιαν πᾶσι ἔφοροι αὐτοὶ γίνεσθε. Καὶ ἀτόμως γὰρ ἔχει μὴ εἶναι τοὺς πάντας ἐκ μιᾶς κολυμβήθρας ἀναγεννηθέντας ἐν ττ ἀγάπῃ. Εἰ γὰρ βούλει ἴσθι ὅτι πάντων τῶν πιστευόντων ἡ καρδία καὶ ψυχὴ μία, καὶ οὐδέν τε τῶν ὑπαρχόντων ἴδιον εἶναι, ἀλλ’ ἦν πάντα κοινά. Ταῦτα οὖν ἐξ ἡμῶν παραδέχεσθε ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ τοῦ θεοῦ εὐδοκία καὶ μὴ ἀποκαμῆσθε μητὲ ὑπνίσητε πληροῦντες τὴν δόξαν καὶ τὴν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ.

¹ M. van Esbroeck, *Les Actes arméniens...*, pp. 122-123.

En *HchHe* los que trabajan (Ἐγνως τὰ συμβάντα ἡμῶν ἐν ττ Πάμφω) en Pafos son Pablo y Bernabé, mientras que en el *HchHeAr* son “los santos padres”, y Pablo y Bernabé toman conocimiento de lo que ellos realizaron (Ἐγνωμεν τοὺς συμβάντας ὑμῶν ἐν ττ Πάμφω).

La *epístola* les da jurisdicción sobre “los que se establecieron en Pafos” (§ 17): son exhortados a ser “visitadores de todos”. En definitiva, son constituidos por autoridad apostólica en una especie de “prelatura personal” o de “eparquía ritual” - diríamos hoy utilizando la nomenclatura canónica vigente- ya que están en Tamaso, pero deben cuidar de las ovejas oriundas de Tamaso y presentes en Pafos.

Capítulo 15: El monje Alejandro y la Laudatio Barnabae

Elementos prosopográficos

Possemos dos obras colocadas bajo la autoría del monje Alejandro¹, del monasterio de san Bernabé en Salamina: un largo discurso histórico sobre la *Inventio Crucis*² y un *enkomion* o panegírico del apóstol san Bernabé: *Inventio Barnabae*³.

¹ Nos servimos de los siguientes estudios para la reconstrucción de elementos de índole prosopográfica: R. Lipsius, *Die apokryphen* II, II, pp. 298-304; H. Delehay, *Les Saints de Chypre*, pp. 236-237; S. Salaville, *Le moine Alexandre de Chypre (VI^e siècle)*, en *Échos d'Orient* 15, 1912, Paris, pp. 134-137; F. Cayré, *Alexandre*, en *DHGE* 2, 1914, col. 191-193; A. Labate, *Alessandro di Cipro*, en *NDPAC* I, col. 204-205; A. Di Berardino (ed.), *Patrologia* V, pp. 243-244. Para el contexto homilético: P. Allen, *The Sixth Century Greek Homily. A Re Assessment in Preacher and the Audience*.

² BHG 410-411a.b.c. La *editio princeps* del discurso *de inventione crucis* hecha en el 1600 por J. Gretser (*De cruce*, II, Ratisbona) en 1734 es la que J. P. Migne reproduce (PG 87, 3, 4013-4106). P. C. Pennachini, *Discorso storico dell'invenzione della Croce del monaco Alessandro*, Grottaferrata, 1913, correcciones en G. Mercati, *RSBN* 4, 1935, pp. 297-298.

De suyo, no podremos ocuparnos del *dossier* de la *Sancta Crux*, de su *inventio* y *translatio*, por obvios motivos de tiempo y espacio. Daremos solo unas breves referencias al referirnos a los elementos arqueológicos y a los avatares de la *Crux* con la invasión de los Persas y el emperador Heraclio.

³ *Laudatio, auctore Alexandro monacho*, BHG 226, 411; CPG 7398-7400; PG 87, 3, 4016-4067; 4077-4099; 4087-4106 (presenta solo el texto latino tomado del *Vitae Sanctorum* de Surius, XI, jun., II, 1867, pp. 436-453). *Editio critica*: P. Van Deun, *Hagiographica Cypria*, CCG 26, 1993, pp. 83-122.

BHG 226d: escrito por un *Leoncio*. P. Van Deun (*Hagiographica*, p. 62) examinó un palimpsesto del IX o X siglo (*Vaticanus gr. 984*), cuyo análisis no le dio grandes resultados.

Sobre la recepción de la *Laudatio Barnabae* en los siglos posteriores ver el análisis de P. Van Deun, *Hagiographica*, CCG 26, pp. 62-76. El editor estudia la tradición indirecta y la recepción de la obra en los *Menologios*, *Sinaxarios* y diversos *manuscritos griegos* e *italo-griegos* donde compara las partes del texto que han sido retenidas -sobre todo en la primera mitad del siglo XI en Constantinopla- en épocas en que

Desgraciadamente ignoramos todo detalle relativo a la vida, procedencia y formación del autor de estos textos.

El autor de la *inventio crucis* nos ofrece una sinopsis de la historia de la religión, desde la creación del mundo hasta tiempos de Constantino, un tratado de la doctrina de la Encarnación y de la Trinidad y finalmente una *laus* a la Cruz. El escrito se conserva también en una tradición paleoeslava y georgiana. Fue pronunciado el día de la *exaltatio Crucis*, un 14 de septiembre, como el mismo autor lo declara. Es un texto prolijo y con fuerte contenido retórico a proclamar en una celebración litúrgica. Los estudiosos recientemente lo han catalogado entre la *literatura de peregrinaje*, incluso como un instrumento de propaganda¹.

El *enkomion* de Bernabé es pronunciado en la iglesia de san Bernabé en Salamina. Con las mismas características retóricas y de plano general que el discurso de la *exaltatio* “même longueur de récits, où la légende a souvent le pas sur l’histoire; mêmes formules de modestie affectée, même conclusion sous forme de panégyrique et de prière”².

El gran estudioso de la hagiografía chipriota H. Delehayé notaba que

L’encomion du moine Alexandre, qui marque un pas notable dans la voie du développement légendaire (*des Actes de saint Barnabé*), n’est vraisemblablement pas antérieur à la seconde moitié du VI^e siècle. Il est destiné, comme le récit de Jean Marc,

el texto parece haber tenido mayor difusión. También hay otros testimonios como: *Actes anonymes de saint Marc* (BHG 1036m) editados por F. Halkin (AB 87, 1969, pp. 343-371); pero se refieren a la *Laudatio* de modo lejano y reelabora los detalles con mucha libertad.

¹ Recientemente, el *De inventione Crucis*, y los ecos despertados en tradiciones orientales, ha recibido una serie de estudios a los que remitimos, con la esperanza de ocuparnos de este *corpus* en torno a la ‘Santa Cruz’, a ‘santa Helena’ y a Chipre. Bibliografía esencial: W. Steidle, *Die Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius und die Helena-Legende*, en *Vigiliae Christianae* 32, 1978, pp. 94-112; M. van Esbroeck, *L’opuscule ‘Sur la Croix’ d’Alexandre de Chypre et sa version géorgienne*, en *Bedi Kartlisa, Revue de kartvélogie* 37, 1979, pp. 102-132; J. W. Drijvers, *The Protonike Legend, the Doctrina Addai and Bishop Rabbula of Edessa*, en *Vigiliae Christianae* 51, 1997, pp. 298-315; J. Nesbitt, *Alexander the Monk’s Text of Helena’s Discovery of the Cross* (BHG 410), en *Byzantine Authors: Literary Activities and Preoccupations. Texts and Translations dedicated to the Memory of Nicolas Oikonomides*, ed. J. Nesbitt, Leiden 2003, pp. 23-39; R. Scott, J. Nesbitt, *Alexander the monk. Discovery of the True Cross*, en *Metaphrastes or Gained in Translation. Essays and Translations in Honour of Robert H. Jordan*, ed. M. Mullett, Texts and Translations 9, Belfast, 2004, pp. 157-184; J. W. Drijvers, *Helena Augusta, the Cross and the Myth: some, new reflections*, en *Millennium* 8 (Jahrbuch zu Kultur und Geschichte), De Gruyter, 2011, pp. 125-174.

Por último, mencionemos el trabajo colectivo: *L’Impero costantiniano e i Luoghi Sacri*, ed. T. Canella, Il Mulino, Bologna, 2016. Hay una serie de estudios referidos a la acción de Constantino y Helena en Jerusalén desde lo textual, epigráfico, hagiográfico, remitimos a: S. Orlandi, *Elena e Santa Croce in Gerusalemme*, pp. 273-291; Ph. Blaudeau, *Les clous de la Passion et la panoplie de Constantin: enquête sur l’emploi symbolique de reliques insignes par le palais impérial (fin IV^e-VI^e siècle)*, pp. 559-578.

² S. Salaville, *Le moine Alexandre*, p. 134.

à appuyer les revendications de la province de Chypre, et l'auteur y insiste longuement. Alexandre, qui vivait dans le monastère voisin du sanctuaire de Saint-Barnabé, a connu les *periodoi*, mais il a trouvé moyen d'enrichir l'histoire de l'apôtre d'un certain nombre de détails nouveaux puisés dans 'd'autres vieux écrits', dans les traditions nouvellement formées, et aussi dans son imagination¹.

En *Laud.* 1, 2 y 48 el autor nos informa que la *Laudatio* fue compuesta a pedido del guardián del santuario y en presencia del metropolitano de Salamina.

Tradición manuscrita

La *Laudatio Barnabae* nos es transmitida en más de veinte manuscritos griegos del siglo X al XVI. Catorce de los cuales pertenecen a la denominada "familia Athos". La *editio princeps* de 1698 del Bolandista Papebroch en *Acta Sanctorum* estaba basada esencialmente en el *Codex Vaticanus graecus 655* del siglo XVI. J. P. Migne, en su PG (87, 4087-4106) reproduce solo la traducción latina.

En 1993 P. van Deun publicó su *editio critica* sirviéndose principalmente de la familia Athos y del *Codex Vaticanus graecus 325* (del siglo X), del *Codex Lesbiacus Leimonos 43* (siglos XII-XIII); y del *Codex Athos Lavra D79* (siglos XIII-XIV)².

El estudio de B. Kollmann sigue la edición crítica de P. van Deun, pero le agrega una subdivisión en párrafos que es sumamente útil y que nosotros utilizamos al referirnos a la *Laudatio*.

¹ H. Delehay, *Les Saints*, p. 236.

² Ver el detallado análisis de la transmisión manuscrita y la reconstrucción del *stemma*: P. van Deun, *Hagiographica*, CCG 26, pp. 23-61. La *Laudatio* fue considerada por M. Starowieyski, *Datation des Actes (Voyages) de s. Barnabé (BHG 225; ClAp 285) et du Panegyrique de s. Barnabé par Alexandre le Moine (BHG 226; CPG 7400, ClAp 286)*, en *Orientalia Lovaniensia Analecta* 60, 1994, pp. 193-198; y más recientemente del mismo autor: *La légende de Saint Barnabé*, en *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines, Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne-Genève, 30 août -2 septembre 2006*, F. Amsler, A. Frey, Ch. Touati, R. Girardet (eds.), Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques, Prahins 2008, pp. 135-148.

Sobre el género literario: Enkomion

Ya desde el título se reconoce el género literario de la obra: un *enkomion*, *laudatio* o panegírico. El autor mira el pasado para pintar, con vivos colores e imágenes grandilocuentes y hasta exageradas, el elogio de la persona en cuestión.

El género encomiástico está orientado a la secuencia de eventos en orden cronológico, las etapas de la vida, la alabanza real de las virtudes relacionadas con los actos sucesivos del héroe (o santo). Pone un cuidado especial en destacar las virtudes del héroe y las considera en particular, sabiduría, justicia, coraje¹.

La literatura cristiana antigua toma numerosos elementos del género del *enkomion* para la glorificación y recuerdo de los mártires y santos. La *Laudatio Barnabae* sigue sustancialmente las reglas retóricas de un *enkomion* adaptado a las circunstancias y conveniencias históricas. En la *Laudatio* el tema sucesivo a la muerte ocupa un espacio más amplio que el acostumbrado en la retórica profana: el autor nos lega un cuadro histórico general de la iglesia chipriota y las dificultades por las que esta atravesaba². Es en esta orden de cosas que R. Burnet sostiene que

Plus que la louange de Barnabé, c'est plutôt celle de l'invention des reliques et de l'autocéphalie de l'Église de Chypre que l'on réalise dans ce texte (...) ce n'est pas la

¹ En la retórica clásica diversos tópicos debían ser abordados por el orador: considerar la ingente tarea y la incapacidad del orador para llevarla a cabo. El *elogio* debía avanzar paulatinamente: son consideradas la patria, los padres, las circunstancias milagrosas del nacimiento de la persona interesada. Seguidamente son objeto de elogio las características físicas (fuerza, tamaño, velocidad, destrezas) y morales (influencia, ocupaciones, las virtudes). Posteriormente se hace el elogio de su muerte: honores divinos y condiciones en las que muere el personaje, los monumentos erigidos en su honor, la posteridad que ha legado, etc. Finalmente se pasa a un epílogo que recapitula la *laus*. Sobre el encomio y sus características ver: Aristóteles, *Retórica*, 1, 9, 1-40; Quintiliano, *Inst.* 3, 7, 10. Ver N. Cipriani, *La retorica negli scrittori cristiani antichi. Inventio e Dispositio*, Sussidi Patristici 18, Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 2013.

² B. Kollmann, *Alexander Monachus*, p. 34: "Bei der *Laudatio Barnabae* handelt es sich um ein Märtyrer, das unter weitgehender Einhaltung der rhetorischen Schulregeln verfasst wurde. Das Werk weicht insofern vom traditionellen Schema ab, als der Zeit nach dem Tod des Barnabas überdurchschnittlich breiter Raum gegeben wird und die ausführliche Darstellung kirchengeschichtlicher Begebenheiten aus der jüngeren Vergangenheit des Verfassers die Form des *Enkomion* zu sprengen droht. Für die Disposition seiner Lobrede konnte sich Alexander Monachus an den betreffenden Abschnitten spätkaiserzeitlicher Rhetorikhandbücher orientieren. Zudem ist er von mindestens zwei christlichen *Enkomien* abhängig, nämlich dem *Enkomion* des Proclus von Konstantinopel auf Stephanus und dem *Enkomion* des Cyrill von Alexandrien auf Maria".

mémoire de Barnabé qui intéresse l'auteur des textes mais son nom, son enterrement et ses reliques. Le but est plutôt de légitimer les revendications chypriotes¹.

La dispositio del Enkomion

El autor, luego del título, coloca los agradecimientos y el *topos* de humildad ante la dificultad de la empresa emprendida, y continúa con la extensa *laus* a Bernabé trazando detalladamente la vida del apóstol que permite la liberación de la iglesia chipriota de las pretensiones de Pedro Fullón y termina con un breve *epílogo*.

Expresado de un modo más esquemático:

Título

Laud. 1-4: Proemio.

Laud. 5-8: Alabanza a Bernabé.

Laud. 9-30: Vida y obra de Bernabé.

Laud. 31-36: Ascensión de Pedro Fullón.

Laud. 37-46: Liberación de la iglesia de Chipre.

Laud. 47-50: Epílogo.

La estructuración del texto es cuidada y el autor domina las reglas de la oratoria. Así ofrece a sus oyentes-lectores un discurso con tintes “nacionalistas”, donde claramente se ve la intención propagandista del orador. El fundamento de todo esto es el Apóstol Bernabé a cuya *exaltatio* dedica la mayor parte de la alocución y a quien atribuye la autonomía de la isla puesta injustamente en peligro.

Fuentes utilizadas

¹ Como expresaba R. Burnet, *Barnabé et les processus de construction de la légitimité apostolique*, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 108, 3-4, 2013, pp. 619-620.

El monje chipriota nos informa explícitamente sobre algunas de las fuentes utilizadas para la composición de la *Laudatio*: los escritos bíblicos, Clemente de Alejandría (*Stromateis*) y también una genérica referencia: “otros escritos antiguos” (*Laud.* 8: ἐξ ἑτέρων ἀρχαίων συγγραμμάτων).

En *Laud.* 9 se refiere a los conflictos armados en Palestina, esto ayuda a reubicar a Bernabé y sus antepasados en Chipre, es probable que la fuente de informaciones sea Epifanio de Salamina, *Haer.* 30, 25, 6-9.

Alejandro conoce las etimologías tradicionales del nombre “José”, πρόσθετος θεοῦ, que da Jerónimo¹. Está familiarizado con las tradiciones antiguas del lugar de la Última Cena, las apariciones pascuales, el lugar de Pentecostés (*Laud.* 13).

Hasta la narración de la ruptura entre Pablo y Bernabé, la fuente de informaciones para Alejandro es el libro canónico de los *Hechos*. El hilo se interrumpe con la introducción de la tradición apócrifa de las *pseudo-clementinas* que ejercen una influencia innegable (*Laud.* 20): sobre la visita a la Iglesia de Roma (*Ps. Clem. Recog.* 1, 7, 1-9) y el trabajo misionero en Alejandría (*Ps. Clem. Hom.* 1, 9, 1; 2, 4, 1). Aunque con toda certeza toma del *pseudo Clemente* la información de Bernabé perteneciente a los “setenta discípulos” de Cristo de Lucas 10, 1 (cfr. *Laud.* 14).

Probablemente, también toma de la *homilía* de Juan Crisóstomo sobre los *Hechos* (*Hom. in Ac.* 34, PG 60, 246) la temática de la entrada “en el corazón de Cristo” (*Laud.* 24).

Quizá haya usado los *HchBern* como fuente para la segunda misión de Bernabé en Chipre y su martirio, pero también puede ser que estos datos formaran parte de una *tradición oral* chipriota independientemente de *HchBern*. La *Laudatio* refleja un conocimiento de la tradición apócrifa relativa a Marcos, que habría escrito el Evangelio por pedido de Pedro, su trabajo apostólico en el norte de África y su martirio en Alejandría².

¹ Jerónimo, *Nom. hebr.* 62, 4 (CCL 72, 136): *Ioseph adposuit sive adponens*. Cfr. *Laud.* 10.

² B. Kollmann, *Alexander Monachus*, pp. 36-37: “Eine Benutzung der Barnabasakten wird angesichts der sehr unterschiedlichen Darstellung von zweiter Zypermission und Märtyrertod des Barnabas zu selbstverständlich unterstellt. Vermutlich greift Alexander bei der Darstellung des Martyriums auf zyprische Lokaltradition zurück, wobei er die Barnabasakten bewusst ignoriert haben könnte. Zudem zeigt sich in der *Laudatio Barnabae* Kenntnis der apokryphen Markustradition, derzufolge Markus auf

Las citas y los paralelos con los historiadores de la época son innumerables, especialmente en *Laud.* 34-35: Zacharias Rhetor (*HE* 5, 1-9); Theodoro Lector (*HE* epit. 390-445 <GCS 109-125>); Johannes Malalas (*Chron.* 14, 46- 15, 6); Evagrius Scholasticus (*HE* 3, 1-44)¹.

Perfil teológico del autor

El autor necesita posicionarse “dentro de la fe ortodoxia” (*Laud.* 34 κατὰ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) y colocar sus adversarios políticos entre “los heterodoxos”². Alejandro en la segunda mitad de la *Laudatio* nos informa en detalle sobre la ascensión al trono de Pedro Fullón como obispo de Antioquia gracias al apoyo de Zenón y cómo desde la sede de la Diócesis de Oriente amenazaba la independencia de los chipriotas³. El elogio es un importante yacimiento de argumentos cristológicos sobre el credo de Calcedonia y los protagonistas de las polémicas político-teológicas⁴.

En *Laud.* 12 hay elementos de una cristología proveniente del NT, el orador utiliza los datos de los evangelios (sobre todo Mateo y Juan) y otros escritos del NT (Hechos, Colosenses) para delinear un imaginario encuentro entre Bernabé, que con Pablo formaba parte de “la escuela de Gamaliel”, y el “Señor que viene a Jerusalén” (κατ’ ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν συνέβη τὸν κύριον παραγενέσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα). Resume el paso de Jesús como una intensa actividad taumatúrgica con base en el relato de Jn 5, 1-9 y Mt 21, 14 (ιάσασθαι τὸν παράλυτον ἐν ττ προβατικκ καὶ ἕτερα πολλὰ σημεῖα

Veranlassung des Petrus sein Evangelium verfasste, später in Nordafrika missionierte und in Alexandrien den Märtyrertod erlitt”.

¹ B. Kollmann, *Alexander Monachus*, p. 37: “Einem Vergleich mit Kirchengeschichten oder Chroniken, die sich diesen Ereignissen zuwenden, hält die *Laudatio Barnabae* nur bedingt stand und erweist sich in einzelnen Punkten als unzuverlässigere Quelle. Vermutlich stützte sich Alexander Monachus in diesem Teil seines Werkes überwiegend auf mündliche, von historischen Ungereimtheiten geprägte Überlieferung. Für jene Partien, welche die Kontroversen um das Trishagion betreffen, ist mit Kenntnis der pseudepigraphischen Briefe an Petrus zu rechnen. Dies gilt vor allem für die in dieser Briefsammlung breit bezeugte Legende, dass das Trishagion in Konstantinopel in den Tagen des Proclus während eines Erdbebens öffentlich offenbar gemacht worden sei”.

² Sobre los “errores históricos de Alexander” según Dom Ceillier ver S. Salaville, *Le moine Alexandre de Chypre*, pp. 136-137.

³ Como ya hemos mostrado en la primera parte de nuestra presentación.

⁴ B. Kollmann, *Laudatio*, p. 44: “Die *Laudatio* ist ein bedeutsames Zeugnis der Auseinandersetzungen um das Glaubensbekenntnis von Chalcedon, das mehrfach begegnet und dessen Kernaussagen anachronistisch auf Paulus zurückgeführt werden”. Por razones de orden lógico nos hemos servido de los elementos más de índole histórica en la *Prima pars: Historica Cypria* de este trabajo y aquí retenemos más bien los elementos más cercanos a la hagiografía, aunque sabemos que una división temática de este estilo es artificial.

τέρατα ἐργάσασθαι ἐν ττ ἱερῶ). Jesús es presentado a la familia de Juan Marcos, “el primo de Bernabé” (Col 4, 10) y por éste último es proclamado a María como aquel a quien “nuestros padres deseaban ver” (Mt 13, 16), Jesús es el profeta de Nazaret de Galilea, el Mesías que ha de venir” (Mt 11, 14) que “está en el templo y realiza obras admirables de modo magnífico” (ἐστὶν ἐν ττ ἱερῶ, μεγαλοπρεπῶς θαυματουργῶν) y a quien María recibe y facilita su casa¹.

La conversión de Pablo según Hechos 22, 7-10 es enriquecida por el encuentro con Bernabé y el pedido de perdón que hace Pablo por “blasfemo y perseguidor” (cfr. 1Tim 1, 13). El diálogo entre los apóstoles revela elementos de confesión cristológica: “Jesús de Nazaret” es “el Hijo de Dios”, es el *Kyrios* que Pablo perseguía. La majestad del *Kyrios*, sin embargo, es enseguida definida con trazos de misericordia, de una “paciencia inenarrable” que sorprenden al neoconvertido (*Laud.* 18: ἐκπλαγεῖς δὲ ἐγὼ ἐπὶ ττ ἀφάτῳ αὐτοῦ ἀνεξικακία)².

La venida del *Kyrios* en su gloria como justo juez impresiona al orador, que coloca en boca de Bernabé una cadena de citas neo testamentarias sobre el juicio final: cada uno recibirá según la sentencia de Cristo, lo que “ha hecho de bueno o de malo”. La figura de este mundo pasa y el Señor viene para “juzgar el cielo y la tierra”, “vivos y muertos”, en la “hora menos esperada”. Esa “segunda venida del Señor está cerca” (*Laud.* 26)³.

La misma muerte de Bernabé es presentada como desencadenada por la predicación de la divinidad de Jesús en la sinagoga ya que Bernabé “entraba en la sinagoga y enseñaba a los judíos tratando de convencerlos sobre el Señor Jesús, que él es el Cristo, el Hijo del Dios viviente”⁴.

¹ Alejandro aprovecha la mención de la casa donde se reunían los discípulos cuando “el Señor resucitó de entre los muertos”, para colocar entre los *hermanos* a Bernabé y Marcos cuando el Señor se les apareció “a unos ciento veinte” (Hch 1, 15) en la Iglesia de Sión, “la madre de todas las iglesias”. Sobre la identificación de Sión con Jerusalén ver B. Kollmann, *Laudatio Barnabae*, pp. 78-79, con interesantes fuentes documentales.

² La característica de mansedumbre y paciencia, muy acordes a la vida monástica, son citadas poco después con el texto de Mt 11, 29 para referirse a Bernabé como imitador de Jesús “manso y humilde de corazón”. Cfr. *Laud.* 20.

³ Parafrasea Hch 14, 22; 20, 18. 31; Jb 1, 1. 8; 2Co 5, 10; Rom 14, 10; 1Co 7, 31; 2 Tim 4, 1; Mt 24, 44, Stg 5, 8.

⁴ *Laud.* 26: εἰσηλθε Βαρνάβας εἰς τὴν συναγωγὴν καὶ ἐδίδασκε τοὺς Ἰουδαίους, πείθων αὐτοὺς περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι οὗτος ἐστὶν ὁ Χριστὸς, ὁ Υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. Cfr. Hch 28, 23; Mt 16, 16.

Nuevamente la *misericordia* y la *compasión de Jesús* para con su Iglesia se manifiestan encarnadas en Bernabé que se aparece en sueños repetidas veces a Antemio (*Laud.* 39). El obispo que confunde a Bernabé con Jesús y aunque con miedo por la aparición no deja de invocar la misericordia y compasión que Dios tiene para con su Iglesia al mismo tiempo que lo invoca con la confesión cristológica de: “Señor Jesucristo, Hijo del Dios viviente”¹.

Casi al final de la *Laudatio* (48) el apóstol es invocado como intercesor delante de aquel a quien Bernabé ha amado “el Cristo, Hijo unigénito y Logos de Dios” para que “nos libre de todo mal” y en el día del juicio nos conceda “el perdón de los pecados” y la “misericordia en aquel día temible, cuando venga a juzgar vivos y muertos”. El autor nunca disocia la misericordia, característica del ser de Dios, con la potestad de juicio final sobre vivos y muertos².

La misma temática misericordia-juicio se repite al final de la obra: la misericordia, la gracia y la filantropía (ἔλεος, χάρις, οἰκτιρμός, φιλανθρωπία) de Jesucristo son invocadas para obtener la vida eterna³.

Vemos, entonces, que hay dos niveles o dos líneas en la presentación cristológica: una es la *histórico salvífica* de inspiración bíblica y que apunta al juicio final invocando siempre “el perdón y la misericordia de Dios” “en aquel día terrible”; y la otra es más de índole *dogmática* donde se recapitulan los concilios cristológicos.

Nuestro autor no está preocupado por caer en anacronismos con tal de justificar la ortodoxia calcedonense haciendo de Pablo un testigo de las verdades cristológicas e incluso coloca en boca de Pablo la síntesis de cinco siglos de debates cristológicos⁴. La

¹ *Laud.* 39: ἔξυπνος δὲ γενόμενος ὁ ἐπίσκοπος μετὰ φόβου, ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον μετὰ πολλῶν δακρύων καὶ ἐδέετο τοῦ θεοῦ, λέγων· Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, εἰ φείδη σου τῆσδε τῆς ἐκκλησίας -οἶδα δὲ ὅτι φείδη- καὶ εἰ παρὰ σοῦ γέγονεν ἡ ὀπτασία αὕτη, καταξίωσον δευτερώσαι μοι καὶ τρισσῶσαι τὴν ὄρασιν, ἵνα πληροφορηθῶ ὅτι σὺ μετ’ ἐμοῦ εἶ.

² *Laud.* 48: πρέσβευε ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς ὃν ἠγάπησας, Χριστὸν τὸν μονογενῆ Υἱὸν καὶ λόγον τοῦ θεοῦ, ὅπως ῥύσῃται ἡμᾶς ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ καὶ δώσῃ ἡμῖν εὐρεῖν ἄφεσιν ἀμαρτιῶν καὶ ἔλεος καὶ οἰκτιρμοὺς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ φοβερᾷ, ὅταν ἔλθῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροῦς.

³ *Laud.* 50.

⁴ Para más detalles colocamos la confesión de Pablo por extenso: *Laud.* 17 (...) ὃν γὰρ ἐγὼ βλασφημῶν ἔλεγον, υἱὸν τοῦ τέκτονος, νῦν ὁμολογῶ αὐτὸν, τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος Υἱὸν μονογενῆ, ὁμοούσιον τε καὶ ὁμόδοξον καὶ ὁμόθρονον, συνααδιόν τε καὶ συνάρχον· ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ ἀοράτου θεοῦ, ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, δι’ ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ἐκένωσεν ἑαυτὸν, μορφὴν δούλου λαβὼν, τουτέστι τέλειον ἄνθρωπον ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ θεοτόκου Μαρίας, ἀσυγγύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως· καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, ἑταπεινώσεν ἑαυτὸν, ὑπήκοος γενόμενος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ· ὃς καὶ ἀνέστη ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ὤφθη ὑμῖν, τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ, καὶ ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ ἐκάθισεν ἐν

triple confesión de Jesús como consubstancial, con la misma gloria e igual potestad (ὁμοούσιον, ὁμόδοξον, ὁμόθρονον) retoma la confesión de Constantinopla I y de Calcedonia (ACO II, 1, 2, pp. 128-130). Jesús es “hombre perfecto” (τέλειον ἄνθρωπον) nacido “de la santa Virgen y Madre de Dios María” (*Laud.* 17: ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ θεοτόκου Μαρίας) según la nomenclatura efesina antinestoriana. Los cuatro adverbios calcedonenses que definen y delimitan la naturaleza del Salvador están igualmente presentes (*Laud.* 17: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως).

Alejandro toma partido de modo claro y explícito por la doctrina del concilio de Calcedonia y por el difisismo que no oculta (*Laud.* 32. 34). Las doctrinas de Apolinar de Laodicea y de Eutiques son fuertemente rechazadas. Pero el blanco de todas las críticas y vejaciones es Pedro Fullón, quien es denigrado a causa de su ansia de poder político para con la isla de Chipre y en razón de su heterodoxia frente a Calcedonia y por haber difundido el *Trisagio* (*Laud.* 34), pero “la doctrina apostólica es defendida por el emperador” (cfr. *Laud.* 33: τοῦ βασιλέως τῶν ἀποστολικῶν δογμάτων ὑπερασπίζοντος)¹.

Bernabé, “ideal del monje”

La hagiografía chipriota tiene rasgos específicos, ya que si bien el santoral chipriota no registra fiestas de mártires autóctonos, sin embargo, celebra con mucha fuerza el tema de la “santidad episcopal”².

δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς καὶ πάλιν ἔρχεται μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.

¹ Como B. Kollmann (*Laudatio Barnabae*, pp. 108-109) anota: “Eine zuverlässigere Darstellung der Ereignisse gibt Theodor Lector, *HE, epit.*, 390-392, GCS 109 f: Petrus gelang es, Martyrius vom Bischofsstuhl Antiochiens zu verdrängen. Auf Initiative des Konstantinopeler Patriarchen Gennadius wurde er aber bald darauf von Kaiser Leo durch Julian ersetzt und verbannt”.

Ph. Blaudeau (*Les clous de la Passion et la panoplie de Constantin: enquête sur l'emploi symbolique de reliques insignes par le palais impérial (fin IVe-VIe siècle)*, en AAVV., *L'Impero costantiniano e i Luoghi Sacri*, ed. T. Canella, Il Mulino, Bologna, 2016, pp. 559-578, aquí pp. 575-577, nota 78) interpreta la hostilidad de Alejandro a las fórmulas teopasquistas del Fulón en el ámbito de un seguimiento al proyecto de la política imperial constantinopolitana. Nuestro punto de vista, sin negar una posible alineación según conveniencias, va más bien por el lado de una problemática concreta en Chipre, y, por ende, una preocupación por la ortodoxia antes grupos de tendencia monofisita (o miafisitas).

² De hecho, los santuarios estudiados por Pierre Maraval sólo uno está dedicado a un mártir, mientras que los restantes nueve forman parte del ciclo de discípulos o sucesores del apóstol Bernabé. Cfr. P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985, pp. 358-361) aunque también se podría agregar el santuario de san Tíquico “discípulo de los

La presencia de la santidad episcopal es particularmente marcada y aunque no haya un “culto monástico” a los ascetas locales, sin embargo, el episcopado local hunde sus raíces en la tradición monástica, como el caso de Epifanio, o más tardíamente Teodoro de Pafos, que había sido higúmeno del monasterio de Kition. No era extraordinario el hecho de que los obispos fueran reclutados de entre los monjes¹. Por tanto, podemos preguntarnos cuál es perfil el *modelo de santidad* que el autor nos presenta, qué imagen del apóstol Bernabé quiere transmitirnos.

Cada *modelo de santidad* en la hagiografía encarna una serie de virtudes que lo caracterizan. Sabemos que el tema de la virtud es fundamental en el estudio de la literatura hagiográfica, de hecho una de las claves de interpretación de la misma hagiografía es la “conmemoración de las virtudes”. Los escritos hagiográficos delimitan un *typus* de hombre a imitar y un *anti-typus* a evitar. Los *modelos* variaban según se tratase de un modelo de santidad *religioso-monástico* (el caso de un eremita, un monje, un abad, abadesa); modelo *sacerdotal* (un presbítero, canónigo, obispo) o un modelo político (un soberano, una reina, un noble, incluso un guerrero). Es la *virtus* que hace que el santo se convierta en *exemplum* para los creyentes y su vida en *imitatio* como modo de personalización entre lo vivido por el santo y el fiel concreto².

Alejandro, como era de esperarse de un monje que se dirige a un auditorio integrado por fieles y peregrinos pero también por monjes, enuncia una serie de características del apóstol Bernabé que en definitiva podrían catalogarse como un “ideal monástico”.

En la primera parte de la *Laudatio* 5-8 encontramos un largo y frondoso elenco de *laudes* o elogios al Apóstol que forman parte de todo discurso retórico pero que a su vez reflejan un ideal, las costumbres, los usos, las advocaciones preferidas en la época. Bernabé es considerado “bastión inquebrantable de fortaleza”, “flor de la esperanza que no se marchita” (*Laud.* 5), “baluarte inquebrantable”, “roca inamovible”, “consuelo de

apóstoles” quien según el testimonio de Anastasio Sinaíta se encontraba en Neapolis cuando llegaron los árabes. Cfr. Anastasio Sinaíta, *Récits utiles à l'âme*, 2, <CPG 7758 BC>, ed. y trad. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte. Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme*, Sorbonne, 2001, Paris. Además, era conocida la memoria del mártir Artemón, que tenía un santuario en Chipre, pero este santo-mártir no era originario de la isla sino de Laodicea, así como el culto a los santos mártires Terapón y de Artemón son también ‘cultos importados’ y no autóctonos.

¹ Esta tradición, por ejemplo, sigue subsistiendo en las iglesias orientales. Así también en la iglesia maronita, los obispos son considerados monjes y llevan hasta el día de hoy, una capucha (*eskim*) símbolo de que el obispo es heredero de la tradición espiritual monástica.

² R. Grégoire, *Manuale di Agiologia*, p. 80 ss.

todos los oprimidos”, “mayordomo fiel y prudente”, “Hijo de la consolación”, “tesoro de los misterios de Cristo”, “tesorero de los dogmas ortodoxos de la santa Iglesia de Dios”, etcétera (*Laud.* 6). Entre esa enorme enumeración de títulos vemos que es utilizado también de ὁ ἄριστος ἀρχιτέκτων ὁ τὸν αἰθέριον πλοῦν καὶ ἰσάγγελον βίον ἐπὶ γῆς κατορθώσας. Bernabé es arquitecto virtuoso, o poderoso, que permite que los fieles puedan vivir en la tierra “una vida semejante a la angélica” (ισάγγελον βίον).

Otra actitud espiritual propia de la vida monástica es asimilada al Apóstol. En una construcción sintáctica equilibrada y dinámica, el orador, siguiendo Fil 3, 20, nos dice que Bernabé vivía “en la tierra como caminante (peregrino) y teniendo su ciudadanía en el cielo”: ὁ βαίνων ἐπὶ γῆς καὶ ἐν οὐρανοῖς τὸ πολίτευμα ἔχων.

La “vida angélica” de Bernabé asume los rasgos de la literatura monástica como vida inmortal, angélica, vida de búsqueda del cielo. Así el santo ambicionaba en la tierra una “τὴν πολιτείαν τὴν ἄφθαρτον” y vivió enérgicamente sobre la tierra “como los ángeles sin cuerpo en los cielos”¹.

Las *virtutes* de Bernabé son en definitiva las que preconiza la aretología monástica: la ascesis (ἐν ἀσκήσει διαπρέψας) unida a la contemplación considerada como un camino de perfección (ἐν θεωρίαις προκόψας καὶ θαύμασι μεγαλυνθείς). La virginidad, παρθενία, es la “perla preciosa” de Mt 13, 46. La castidad, ἀγνεία, es un precioso berilo (piedra preciosa), el topacio puro de una mente sabia (τῆς σωφροσύνης)². Los bienes materiales son considerados estiércol (Flp 3, 8) en comparación con la riqueza que significa Cristo, por quien el monje está dispuesto a “dejar todo y seguirlo”³.

¹ *Laud.* 6: ὁ ἐπὶ γῆς μετελθὼν τὴν πολιτείαν τὴν ἄφθαρτον, κρεῖττονα βιώσας ἐπὶ γῆς ὡς ἐν οὐρανοῖς οἱ ἀσώματοι ἄγγελοι.

² *Laud.* 7: ὁ ἐν ἀσκήσει διαπρέψας καὶ ἐν θεωρίαις προκόψας καὶ θαύμασι μεγαλυνθείς, ὁ τῆς παρθενίας πολῦτιμος μαργαρίτης, τῆς ἀγνείας τὸ ἐκλεκτὸν βηρύλλιον, τῆς σωφροσύνης τὸ καθαρὸν πάσιον, ὁ τὸν Χριστὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ λαλοῦντα, τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς τοῦ θεοῦ, ὁ τὸν κόσμον καταλείψας καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα σκύβαλα ἠγησάμενος, ἵνα Χριστὸν μόνον κερδήσῃ τὸν βασιλέα τῶν αἰώνων, ὁ τὸν ἑαυτοῦ σταυρὸν ἀδιστακτῶς ἀράμενος (...).

³ El tema vuelve en *Laud.* 11: (...) τὰς δὲ ἐπιβλαβεῖς ὁμιλίας μυσσάμενος ἔφευγε, καθαρὸν ὑπάρχων καὶ ἀκέραιον καὶ ἀμόλυντον ἄγαλμα.

El “monje-Bernabé” es aquel que en definitiva posee a Cristo en sí mismo y a quien este tipo de vida ha llevado a ser “una morada de la Trinidad consubstancial, un templo de Dios”¹.

Un poco más adelante en el *encomion* se nos describe la formación de Bernabé en el templo de Jerusalén junto a Pablo (Saulo en aquel tiempo) en la escuela de Gamaliel (*Laud.* 11) cuando aún era un niño pero “Bernabé hizo progreso día a día en el aprendizaje y en todas las virtudes”². Ciertamente, según el modelo bíblico de Lc 2, 37 el héroe “no se apartaba del templo, en ayuno y oración” y “servía a Dios noche y día”, pero además el orador agrega en una sentencia de evidentes resonancias monásticas que era una amante de la ήσυχία y que de hecho la consideraba la “μητέρα τής σωφροσύνης”³.

Bernabé “el hijo del consuelo”⁴, “nada se guardó para sí mismo, para guiar por su ejemplo a todos los discípulos a la misma virtud” (*Laud.* 15). Esta virtud, frecuentemente celebrada en el *encomion*, tiene origen en el texto de Hch 4, 37 ya que Bernabé al vender sus tierras y poner el dinero a disposición de los apóstoles se convirtió en ejemplo paradigmático como aquel que escuchó las enseñanzas del Señor que decía: “Vended vuestras posesiones y dad limosnas (...) para tener un tesoro inagotable en el cielo” (Lc 12, 33).

Los exegetas cristianos tuvieron cierta dificultad con la interpretación de ciertos bíblicos que de algún modo presentaban un “problema hermenéutico”. El texto de Hch 15, 39 presentó cierta complejidad, no del punto de vista dogmático o de la ortodoxia, sino más bien desde la que podríamos llamar de ortopraxis. De hecho, ¿cómo es posible que dos apóstoles, dos santos litiguen entre ellos? El “pecado” o los comportamientos faltos de templanza no eran –y no lo son incluso en tiempos hodiernos- fácilmente explicables.

¹ *Laud.* 7: ὁ ἑαυτὸν ἐτοιμάσας εἰς κατοικητήριον τῆς ὁμοουσίου τριάδος καὶ ναὸς γενόμενος τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ.

² Al final del mismo párrafo el autor agrega que Bernabé “ἦν δὲ πᾶσιν ἐπίδοξος δι’ ἀρετῆν”.

³ *Laud.* 11: (...) τὴν δὲ ήσυχίαν οὕτως εἶχε φίλην, ὡς μητέρα τῆς σωφροσύνης. La ήσυχία (*tranquillitas* en la tradición monástica occidental) es desde la tradición origeniana la calma producida por la soledad, no por la impasibilidad (ἀπαθεία). Tema monástico clásico que el autor no duda en aplicarlo a Bernabé.

⁴ El nombre de Bernabé significa “hijo del consuelo” como el libro de los Hechos (4, 36) lo explica, pero para el autor de *Laudatio* (14) es un nombre que había sido dado por Cristo. Bernabé era uno de los “setenta discípulos” (Lc 10, 1) y entre ellos era el más distinguido líder. Este nombre es recibido por una inspiración divina. Jesús ya había revelado que el nombre de “Pedro” y el “de Santiago y Juan, hijos del trueno” tenían un significado como así el de Bernabé. Cfr. *Laud.* 14.

Según los *Hechos* canónicos entre Pablo y Bernabé surgió a causa del joven Juan Marcos un παροξυσμός entre ellos que terminaron continuar cada uno por su lado con la misión evangelizadora¹. Los comentaristas cristianos interpretaron el pasaje aprovechando la ambigüedad del término παροξυσμός que si bien puede significar “irritación violenta”, “controversia” también puede connotar algo positivo como un “incentivo”, “estímulo”² (como de hecho es el significado del vocablo en Heb 10, 24).

Alejandro está al tanto de las interpretaciones y en *Laud.* 24 lo dice explícitamente: “nadie debe malinterpretar lo que se dice en la historia sagrada de los *Hechos de los Apóstoles* sobre la ‘irritación que surgió’”. El monje continúa con la razón por la cual no pudo haber una riña entre ellos: “debido a que en los apóstoles de Cristo no podía haber una pasión de la ira y de la indignación”.

El criterio hermenéutico por el cual sería imposible pensar que era una división fruto de la ira o del pecado es la misma Escritura la que lo afirma: Gálatas (5, 24) y Efesios (4, 31) son citados conjuntamente. El argumento escriturístico es invocado explícitamente: “¿Cómo sería eso posible con aquellos que crucificaron la carne con sus pasiones y deseos?” No sería concebible que un apóstol se entregue “a los enojos, a la ira, gritos, malidicencia y toda clase de malicia”. Es la misma “divina Escritura” quien autoriza a interpretarlo así (Ἡμεῖς γὰρ ἐγνώκαμεν ἐκ τῆς θείας Γραφῆς παροξυσμῶν διαφοράν). Por eso Alejandro lo interpreta como un “celo por Dios” (Ἐγένετο οὖν τοῖς ἀποστόλοις παροξυσμός, τουτέστι ζῆλος θεοῦ)³.

Finalmente Alejandro nos ofrece una descripción física de Bernabé en su viaje a Chipre con Marcos⁴. Esta primera descripción estilizada estará presente en la iconografía de san Bernabé. Cuando Bernabé “anunciaba a Jesús en las sinagogas” de

¹ Para la interpretación de este versículo ver M. Öhler, *Barnabas*, pp. 98, 237, 248, 259, 280, 439, 459, 465, 467, 470.

² Esto ya lo había notado en su *Comentario a los Hechos* el antioqueno Juan Crisóstomo, *hom. in Ac.* 34 (PG 60, 246).

³ La cuestión es mucho menos estilizada que en *HchBern* 7-10, donde hay una solución diferente del problema hermenéutico no con apoyo en la filología como en *Laudatio*, sino como una reinterpretación de los acontecimientos.

⁴ *Laud.* 25: “Tomó a Marcos y navegó a Chipre (Hech 15, 39) y después de haber atravesado toda la isla y enseñado a una multitud considerable llegó a Salamina. Allí se quedó, realizando prodigios y predicando el reino de Dios, y acercando al Señor a muchas personas (Hechos 11, 24). Y hablaba cada sábado en la sinagoga con los judíos (Hch 18, 4) y les interpretaba de las Escrituras lo referente a que Jesús era el Mesías” (Hch 18, 28). En estas pocas frases Alejandro condensa toda la segunda misión de Bernabé y Juan Marcos en Chipre. Hemos visto cómo los *HchBern* ofrecen una descripción detallada de los avatares misioneros por toda la isla.

los judíos “cada sábado” su rostro adquiriría los trazos de un “ángel y la figura de un asceta, las cejas juntas”¹, “tenía los ojos brillantes” para nada sombríos, pero la mirada “piadosamente inclinada hacia abajo”. “Su boca era venerable y sus labios bellos, que destilan la dulzura de la miel”. Como si fuera un monje “nunca habló más allá de lo necesario”, se mantuvo siempre “tranquilo y libre de vanagloria”, aunque era un “pilar puro de Cristo, brillo de toda virtud”².

Bernabé y una “tumba que sana”

La *inventio* del cuerpo del apóstol y del texto manuscrito del evangelista Mateo cambió el curso de la historia de la isla de Chipre. Para fortalecer el elemento taumatúrgico y milagroso, Alejandro introduce en diversas oportunidades la alusión a un lugar que los chipriotas conocían desde hacía tiempo, pero del que, sin embargo, desconocían el por qué de los hechos milagrosos que allí se producían. Estaban delante de una “tumba que sana”.

En el número 31 de la *Laudatio*, luego de haber discurrecido sobre la vida y obra de Bernabé (*Laud.* 9-30) y a modo de transición antes de comenzar el *racconto* de la ascensión de Pedro Fullón (*Laud.* 31-36), dedica un punto que a modo de gozne le dará un antecedente en el curso del *encomion* para mostrar que si bien el hallazgo es milagroso e inesperado, no obstante, Dios ya se manifestaba y “hacía milagros inusuales” en el lugar “donde fue enterrado el cuerpo del apóstol y noble mártir Bernabé” (δυνάμεις οὐ τὰς τυχοῦσας ἐποίει ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ τόπῳ ἀπέκειτο τὸ λείψανον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ γενναίου μάρτυρος Βαρνάβα).

El monje sitúa el hecho en épocas posteriores a Constantino ya que en modo hiperbólico dice que esto ocurrió “después de mucho tiempo, cuando el cristianismo se había extendido” e informa con deliberada imprecisión que fue durante el señorío de un

¹ Las cejas unidas es también una característica de la fisonomía del apóstol Pablo en los *Hechos de Tecla*, ver A. Malaherbe, *Physical description of Paul*, en *Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-Fifth Birthday* (Jan.-Jul, 1986), vol. 79, 1/3, pp. 170-175.

² *Laud.* 25: πάντες δὲ εὐλαβοῦντο αὐτὸν διὰ τὴν περικεχυμένην τὴν προσώπῳ αὐτοῦ θείαν χάριν· ἦν γὰρ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἀγγελικὸν καὶ τὸ σχῆμα ἀσκητικόν· σύνοφρυς δὲ ὑπῆρχεν, ὀφθαλμοὺς ἔχων χαροποιούς, οὐ βλοσυρὸν βλέποντας, ἀλλ' εὐλαβῶς κάτω νεύοντας· στόμα σεμνὸν καὶ χεῖλη εὐπρεπῆ, γλυκασμὸν μέλιτος ἀποστάζοντα - οὐ γὰρ ἐφθέγγετο πώποτε περὶ τὸν τοῦ δέοντος·- βᾶδισμα κατεσταλμένον καὶ ἀκενόδοξον, καὶ ἀπαξιαπλῶς ὅλος διόλου στήλη ἦν καθαρὰ τοῦ Χριστοῦ ὁ ἀπόστολος Βαρνάβας, πᾶσαν ἀρετὴν ἀποστίλβουσα.

emperador romano¹. Los milagros, realizados casi de modo espontáneo como por simple contacto con la tumba, tienen el sabor de la taumaturgia neotestamentaria: los poseídos por espíritus inmundos que gritaban con voz fuerte, los paralíticos, los cojos, y otros muchos con otras dolencias “se acostaban en el lugar y todos quedaban sanados” (ἐρχόμενοι παρεκοιμῶντο ἐν ττ τόπῳ, οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες). En un claro eco de Hch 8, 7 y de Mt 4, 24.

Como era de esperarse, “la alegría era grande en la ciudad de Salamina” y los lugareños reconocían “que había una fuerza divina que obraba en el lugar” (θεία τίς ἦν δύναμις ἢ ἐνεργοῦσα ἐν ττ τόπῳ), aunque “desconocían la causa de tal gracia sobreabundante” (τί δέ ἐστι τὸ αἴτιον τῆς τοσαύτης ἀφθόνου χάριτος, οὐκ ἐγίνωσκον). Por tanto, los habitantes de la región llamaron al lugar “establecimiento de la salud” (τὸν δὲ ξῶρον ἐκεῖνον τόπον τῆς ὑγείας οἱ ἐγχώριοι ἐπωνόμαζον)².

Pero los lugareños ignoraron por largo tiempo el verdadero significado de los hechos. Sin la *palabra autoritativa* del apóstol que habla en nombre de Dios e *interpreta* los hechos y *devela el misterio* de las curaciones los habitantes no habrían tenido acceso a la verdad. Por tanto, el tema es convenientemente retomado por el mismo Bernabé en la visión en la cual revela el lugar de su sepultura “al oeste del lugar llamado ‘de la salud’” (τὸν τόπον τὸν λεγόμενον, τῆς ὑγείας) y el misterio de las sanaciones comienza a ser revelado ya que es por medio del apóstol “que Dios obra las maravillas en aquel lugar” (δι’ ἐμοῦ γὰρ ἐνεργεῖ ὁ θεὸς τὰ θαύματα ἐν ττ τόπῳ ἐκεῖνῳ) (*Laud.* 40).

Por último, casi al final del *encomion* (*Laud.* 47) en un colofón con una enumeración de alabanzas al apóstol el autor coloca dos títulos relacionados con el “sepulcro que sana”: “curación de los enfermos” (νοσοῦντων ἰατρεία), “guardián de la

¹ *Laud.* 31: Μετὰ δὲ πολὺν χρόνον τοῦ χριστιανισμοῦ πλατυνθέντος καὶ χριστιανῶν βασιλέων τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς βασιλευσάντων.

² Para más detalle: *Laud.* 31 (...) δυνάμεις οὐ τὰς τυχοῦσας ἐποίει ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ τόπῳ ἀπέκειτο τὸ λείψανον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ γενναίου μάρτυρος Βαρνάβα· πολλοὶ γὰρ τῶν ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα, παριόντα διὰ τοῦ τόπου, βοῶντα φωνῶν μεγάλη, ἐξήρχοντο, πολλοὶ δὲ παραλελυμένοι καὶ χωλοὶ καὶ ὑπὸ ποικίλων νόσων καὶ βασάνων συνεχόμενοι, ἐρχόμενοι παρεκοιμῶντο ἐν ττ τόπῳ, οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες· καὶ ἦν χαρὰ μεγάλη ἐν ττ Σαλαμινέων πόλει· καὶ ὅτι μὲν θεία τίς ἦν δύναμις ἢ ἐνεργοῦσα ἐν ττ τόπῳ, ἐγίνωσκον, τί δὲ ἐστι τὸ αἴτιον τῆς τοσαύτης ἀφθόνου χάριτος, οὐκ ἐγίνωσκον· τὸν δὲ ξῶρον ἐκεῖνον τόπον τῆς ὑγείας οἱ ἐγχώριοι ἐπωνόμαζον.

salud” (ὕγιαιόντων φύλαξ). El autor resalta de este modo los atributos a los que el pueblo les atribuía su intercesión y que son objeto del elogio¹.

Bernabé y una “tumba milagrosamente encontrada”

Veamos, gracias a la información proporcionada por Alejandro, el hecho mismo de la *inventio Barnabae*. Acontecimiento que se inserta dentro de una tradición histórica de reivindicaciones por la autonomía, que marca un hito también en el desarrollo hagiográfico chipriota y que tendrá consecuencias definitivas en la política religiosa del pueblo de Chipre.

Toda la estructura de la *Laudatio* está como expectante al momento de la *inventio*. Una larga y retórica introducción, una *laus Barnabae* que traza con detalle la formación, relaciones y viajes misioneros del Apóstol. Seguidamente el homileta pone en evidencia los propósitos de Pedro Fullón y su afán de apoderarse de los derechos de los chipriotas, Pedro es presentado con toda consciencia como *heterodoxo* y *usurpador* en el trono de Antioquía. Cuando la batalla parece estar perdida tiene lugar la *revelación*. Bernabé se aparece en sueños al obispo Antemio e indica el camino de la libertad para los chipriotas. Todo el relato pende de esta *revelatio et inventio* (*Laud.* 38-44).

Este procedimiento, ciertamente no es el primero en la literatura cristiana. Recordemos, por ejemplo, a Sozómoeno en la *Historia Eclesiástica* (7, 19, 10) narrar el hallazgo del “*libro del Apocalipsis del apóstol Pablo*”, “muy seguido entre los monjes” (πλεῖστοι μοναχῶν ἐπαινοῦσιν). El descubrimiento (ἠύρῃσθαι) del libro fue gracias a una visión, una manifestación divina (ἐκ θείας ἐπιφανείας) en “Tarso de Cilicia, en la casa de Pablo se encontró bajo el suelo un cofre mármol y que el libro que estaba dentro”. El lenguaje nos remite inmediatamente a la temática que estudiamos, de hecho, las *epifanías oníricas* revelaban y confirmaban lo que los elementos materiales significan, una cosa reclama el concurso de la otra: un libro encontrado en un cofre sin la visión carecería de valor sobrenatural, y una visión sin el texto pasaría por una

¹ En la primera parte de la *Laudatio* (6) hay una alusión a Bernabé como aquel que es el “verdadero médico de los enfermos”: ὁ τῶν νοσοῦντων ἱατρὸς ἀκαπήλευτος.

mentira (ψεῦδος)¹. Poco después, en el mismo libro de su *Historia*, Sozómeno (*HE* 7, 29) narra la *trouville* del sepulcro (ὁ τάφος) de santos y profetas, como Habacuc y Miqueas que son encontrados después de que éstos revelaran el lugar en sueños (κατὰ θείαν ὄνειρατος ὄψιν)².

Volviendo a nuestro relato, notemos que Pedro Fullón asentó su supremacía como metropolitano no en las concesiones o decisiones de los concilios ecuménicos, sino en la *fundación apostólica* de las iglesias. El emperador Zenón favorecía la política de centralización de la sede de Antioquía que restablecía un centro de poder en la zona oriental del Imperio.

Desde el punto de vista político, según el estado de la situación, todo parecía favorecer el ripristino del poderío antioqueno. Pero un hecho milagroso e inesperado cambió el rumbo de los acontecimientos, “el heraldo de la piedad, el más santo entre los apóstoles, Bernabé” cuando “era el momento oportuno para salvar la patria”³ se aparece repentina y repetidamente al arzobispo de Constancia Antemio con el mandato de presentar el caso al emperador de Constantinopla y “al patriarca ecuménico” (ἐπὶ τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου) y al mismo tiempo le revelaba el lugar de la sepultura⁴.

Alejandro es el único que nos describe el perfil de Antemio “un hombre admirable, sumamente ortodoxo” y que “descollaba por su vida impecable”, aunque no era un luchador “delante de los adversarios”, y quedaba perplejo y avergonzado delante de la tarea a cumplir⁵. Antemio duda y queda perplejo ante la visión y el mandato de ir a la capital imperial, pero el mensajero “vestido de blanco” insiste y se revela como

¹ Ver texto en la edición de SCh 516, 2008, pp. 172-175. Sin embargo, en este caso los mismos testigos, ministros de Tarso, dudan y se preguntan si más bien “no era una fabricación de los herejes” (θαυμάζειν τε εἰ μὴ τάδε πρὸς αἰρετικῶν ἀναπέπλαστοι). La información del historiador parece colocarse más en el ámbito de un respeto por “tradiciones de ciudades y aldeas”, y a tradiciones que son ocasiones de fiestas, con las cuales los de la región no juzgan “ni piadoso ni tolerable romper”.

² Ver texto en la edición de SCh 516, 2008, pp. 216-219.

³ *Laud.* 38: ὁ κήρυξ τῆς εὐσεβείας, ὁ ἀγιώτατος ἐν ἀποστόλοις Βαρνάβας, ἤλεγξεν αὐτοῦ τὸ ἀνόητον, ἐν καιρῷ τῆς πατρίδος γενόμενος ἀντιλήπτωρ.

⁴ El recurso a la aparición onírica para fortalecer la confianza del llamado a la misión presenta los rasgos típicos de una teofanía bíblica: por la noche, un hombre con apariencia de un dios, con vestido resplandeciente como la luz, se aparece en un lugar solitario sin posibilidad de otros testigos, invitación a la confianza y finalmente desaparición del mensajero. El miedo y las lágrimas acompañan la oración del ἐπίσκοπος que, como Gedeón (Jueces 6-8), pide que la teofanía se repita para cerciorarse de que se trata de una verdadera revelación de Dios. La resistencia a creer en la aparición es vencida por la insistencia de las revelaciones. En los textos hagiográficos de *HchHer* y de *HchBern* los personajes que se aparecen en visiones también visten ropas de un blanco resplandeciente y las teofanías responden al mismo patrón literario. Cfr. *Laud.* 38-39.

⁵ *Laud.* 38 ὁ θαυμάσιος ἀνὴρ, ὡς τὰ μάλιστα ὀρθοδοξότατος καὶ βίῳ ἀκηλιδῶτῳ λελαμπρυσμένος, ὀλιγοστός δὲ πρὸς διάλεξιν τῶν ἀντιδιατιθεμένων.

“Bernabé, el discípulo de nuestro Señor Jesucristo, que fue elegido por el Espíritu Santo con el apóstol Pablo”¹.

Como en toda teofanía el *signum* (τὸ σημεῖον) está presente²: “a cinco estadios de la ciudad”³, en el “lugar denominado de la salud” (τὸν τόπον τὸν λεγόμενον, τῆς ὑγείας) debía cavar donde se encontraba el algarrobo⁴ y allí encontraría “una cueva con el ataúd” (εὐρήσεις σπήλαιον καὶ λάρνακα ἐν αὐτῷ) con “todo el cuerpo” (τὸ πᾶν σῶμα) de Bernabé y además el texto autógrafo del Evangelio (εὐαγγέλιον ἰδιόχειρον) que “recibió del santo apóstol y evangelista Mateo” (εὐαγγέλιον ἰδιόχειρον, ὃ ἐξέλαβον ἀπὸ Ματθαίου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ). Bernabé, además, clarifica el rol de su propio sepulcro que servirá como prueba irrefutable para la apostolicidad de la isla⁵.

Al día siguiente, Antemio, acompañado por el clero y un gran número de fieles (ἅπαντα τὸν ἱερὸν κληρὸν καὶ φιλόχριστον λαόν), parte en una solemne procesión con la imagen de la Cruz hasta el lugar indicado milagrosamente⁶. Debajo del árbol de algarrobo encuentran la tumba con el cuerpo del santo, y la copia del “Evangelio según san Mateo” sobre el pecho del apóstol, donde Marcos mismo lo había colocado.

Lo anunciado por Bernabé en la teofanía se cumple tal cual: todo estaba dispuesto como indicado, la comitiva encuentra la reliquia del modo más solemne posible ante un gran número de testigos, en un marco litúrgico celebrativo. Veneran el

¹ *Laud.* 40: Ἐγὼ εἰμι Βαρνάβας ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ἀφορισθεὶς ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἰς ἀποστολὴν ἐθνῶν μετὰ Παύλου τοῦ ἀποστόλου. Bernabé se coloca en primer lugar mientras que Pablo está en segundo lugar. El apóstol escogido para evangelizar los paganos es Bernabé. Además, notemos *en passant* que Antemio creía que quien se aparecía era Jesús, ya que lo invoca con el título de “Señor mío” (Κύριέ μου).

² *Laud.* 40 (...) τὸ σημεῖον· πορεύου φησὶν ἔξω τῆς πόλεως κατὰ δυσμὰς ἀπὸ σταδίων πέντε εἰς, τὸν τόπον τὸν λεγόμενον, τῆς ὑγείας -δι’ ἐμοῦ γὰρ ἐνεργεῖ ὁ θεὸς τὰ θαύματα ἐν ττ τόπῳ ἐκεῖνῳ-, καὶ ὄρυξον ἐπὶ τὴν κερατέαν καὶ εὐρήσεις σπήλαιον καὶ λάρνακα ἐν αὐτῷ· ἐκεῖ μου τὸ πᾶν σῶμα ἀπόκειται καὶ εὐαγγέλιον ἰδιόχειρον, ὃ ἐξέλαβον ἀπὸ Ματθαίου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ. Καὶ ἐπειδὴ οἱ ἀντίδικοὶ σου δικαιολογοῦσιν, ἄνω καὶ κάτω λέγοντες ὅτι ἀποστολικὸς ἐστὶ καὶ ἀπόστολον ἔχω ἐν ττ πατρίδι μου.

³ La indicación ἀπὸ σταδίων πέντε entre la ciudad y el memorial de Bernabé coincide con los datos arqueológicos. El estadio como medida de longitud griega tomaba como modelo la longitud del estadio de Olimpia que era el equivalente a 174 metros. Pero sabemos que existía también el estadio egipcio que equivalía a 135 metros o a 156, 9 metros si se tomaba como patrón el “codo real”. Las mediciones actuales del estadio de Olimpia dan 192 metros. De hecho, existe una controversia entre el valor empleado por convención y el real. De todos modos, la medición es aproximativa y quiere ser genérica “cinco estadios” sin entrar en mayores detalles.

⁴ O un “cerezo” según otras fuentes (*Teodoro, Joel, Kedrenos*), pero ya nos hemos referido a las variaciones entre los documentos que nos transmiten el hecho de la *inventio*. Aquí nos basamos en el testimonio de la *Laudatio* y el alcance hagiográfico de la *inventio*.

⁵ A este tema le dedicamos un apartado.

⁶ *Laud.* 41 (...) συνήγαγεν ἅπαντα τὸν ἱερὸν κληρὸν καὶ φιλόχριστον λαόν, καὶ ἐξῆλθε μετὰ σταυροφανείας εἰς τὸν τόπον τὸν δειχθέντα αὐττ μετὰ πολλῆς παρασκευῆς.

cuerpo, y el obispo Antemio emprende una serie de medidas de gran alcance político en la capital imperial mientras que el lugar es custodiado “noche y día” por un grupo “de hombres piadosos”¹.

Antemio, acompañado por algunos obispos chipriotas (αὐτὸς δὲ παραλαβὼν τῶν ἐπισκόπων τοὺς ἐπισήμους), llega a Constantinopla (ἐπὶ τὴν βασιλίδα) y se hospeda en el obispado (ἐν ττ ἐπισκοπείῳ). El emperador al enterarse de la visita del chipriota comisionó al patriarca (ἐπέτρεψε ττ πατριάρχη) reunir el sínodo local y “discutir las pruebas presentadas entre las partes”. En el “proceso sinodal”, el moderador delegado, por el emperador es el “patriarca ecuménico” Acacio, las partes contendientes Antioquía-Chipre².

Antioquía tiene la palabra en primer lugar y la fuerza de la demostración está en la apostolicidad de Antioquía. De modo que el partido antioqueno “seguro de sus derechos” argumenta que dado que la sede episcopal de Antioquía era sede patriarcal (πατριαρχικός) porque el trono antioqueno *también* era apóstolico (ὁ τῆς Ἀντιοχέων θρόνος καὶ ἀποστολικός) y las demás “provincias debían estarle sometidas” (δεῖ τὰς ἄλλας ἐπαρχίας εἶναι ὑπ’ αὐτόν)³. El argumento es irrefutable, cómo discutir o cuestionar la apostolicidad antioquena que había sido escenario del kerigma desde la primera hora. Y de hecho, Alejandro, aunque no exento de vena retórica, sabe que el discurso antioqueno tiene buen fundamento (Ἐδόκουν δὲ τοῖς παροῦσιν εὐλογα λέγειν), introduce la alocución del “bienaventurado Antemio”, que interrumpe el razonamiento de la parte antioquea con lo que se convierte casi en un grito de guerra: “¡pero nosotros

¹ *Laud.* 41 (...) εὗρον τὸ τίμιον λείψανον τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου ἀποστόλου Βάρναβα, πνέον εὐωδίας χάριτος πνευματικῆς· εὗρον δὲ καὶ τὸ εὐαγγέλιον, ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ κείμενον· σφραγίσαντες τὴν σορὸν μολίβδῳ καὶ ποιήσαντες εὐχὴν καὶ προσκυνήσαντες, ἀνεχώρησαν, τοῦ ἐπισκόπου προσκαταστήσαντος ἐν ττ τόπῳ ἄνδρας εὐλαβεῖς ἐσπεριναῖς καὶ ἐωθιναῖς ὑμνωδίας τὸν θεὸν δοξολογεῖν.

² El texto aquí no nos informa quien representaba el partido antioqueno durante el sínodo constantinopolitano. Aunque más adelante hay una alusión de que podría ser el mismo metropolitano de Antioquía en persona, ya que el emperador “Τότε ἀπεσόβησεν ἀπ’ αὐτοῦ τὸν Ἀντιοχείας ἐπίσκοπον”. Cfr. *Laud.* 43.

³ *Laud.* 42 (...) αὐτὸς δὲ παραλαβὼν τῶν ἐπισκόπων τοὺς ἐπισήμους, ὤρησεν ἐπὶ τὴν βασιλίδα καὶ κατήχθη ἐν ττ ἐπισκοπείῳ· ἐμνήθη δὲ ττ βασιλεῖ ἢ παρουσία αὐτοῦ καὶ ἐπέτρεψε ττ πατριάρχη διακοῦσαι μετὰ τῆς ἐνδημούσης συνόδου τὰ μετὰ τῶν μερῶν καὶ τὸ παριστάμενον διαλαλῆσαι. Τοῦ δὲ συνεδρίου συγκροτηθέντος καὶ τῆς ὑποθέσεως κινηθείσης, οἱ ἐξεναντίας χρώμενοι, ὡς ὄντο, τοῖς ἑαυτῶν δικαίοις, ἔλεγον ὅτι πατριαρχικός ἐστὶν ὁ τῆς Ἀντιοχέων θρόνος καὶ ἀποστολικός, καὶ δεῖ τὰς ἄλλας ἐπαρχίας εἶναι ὑπ’ αὐτόν. Ἐδόκουν δὲ τοῖς παροῦσιν εὐλογα λέγειν. Ὁ δὲ μακάριος Ἀνθέμιος, μικρὸν ἐπισχὼν, ἀνθυπήνεγκε, λέγων· Ἀλλὰ καὶ ὁ ἐμός, ὃ βέλτιστοι, θρόνος ἀποστολικός ἐστὶν ἄνωθεν καὶ ἐξαρχῆς, ἐλευθερία τετιμημένος, καὶ ἀπόστολον ὀλόσωμον ἔχω ἐν ττ πατρίδι μου, τὸν ἐν ἁγίαις εὐφημίας Βαρνάβαν τὸν τρισμακάριον. Τοῦτου λαληθέντος, οὐκέτι ἦν τόπος ἀντιλογίας, τῶν ἐπισκόπων κυρωσάντων σιωπῆ τὸν λόγον· καὶ οἱ ἐξεναντίας δὲ εἰστήκεισαν μετ’ αἰσχύνης ἐνεοί, τὸ εὐλογον τῆς ἀποκρίσεως ἐκπληττόμενοι.

también tenemos una sede apostólica desde el origen y el principio, marcada por la libertad y tengo un apóstol con el cuerpo entero en mi patria!” (θρόνος ἀποστολικός ἐστὶν ἄνωθεν καὶ ἐξαρχῆς, ἐλευθερία τετιμημένος, καὶ ἀπόστολον ὀλόσωμον ἔχω ἐν ττ πατρίδι μου).

Es cierto, la declaración tiene mucho de retórico, pero el efecto debió haber sido enorme, ya que delante del *testimonium* y la posesión del “tres veces bienaventurado Bernabé” (Βαρνάβαν τὸν τρισμακάριον), “ya no había espacio para la discusión” (οὐκέτι ἦν τόπος ἀντιλογίας) y los “contrincantes atónitos y avergonzados” fueron sorprendidos (μετ’ αἰσχύνης ἐνεοί, τὸ εὐλογον τῆς ἀποκρίσεως ἐκπληττόμενοι).

La única fuente es Alejandro y al tratarse de un escrito fuertemente retórico y con una distancia de tiempo de al menos cinco décadas de los hechos nos es difícil poder medir el impacto causado por la argumentación de Antemio. Pero el estrépito seguramente fue grande, de hecho el emperador “sabiendo estas cosas, mandó a llamar al obispo para preguntarle sobre la revelación del santo apóstol Bernabé”¹. Antemio revela lo sucedido al emperador que se manifiesta admirado por lo sucedido en tiempos de su reinado, y favorece decididamente a los chipriotas, ordenando que “en adelante el obispo de Chipre no sea acosado a causa de este argumento”². Ordena al obispo Antemio que le traiga hasta Constantinopla el evangelio encontrado (τὸ εὑρεθὲν εὐαγγέλιον)³, pedido al que el obispo Antemio naturalmente accede y envían a Chipre en busca del texto una delegación formada por uno de los obispos que acompañaban a Antemio y con un hombre de confianza del emperador (ἀπέστειλεν ἓνα τῶν σὺν αὐττ ἐπισκόπων μετὰ πιστοτάτου ἀνθρώπου τοῦ βασιλέως) y lo traen a Constantinopla.

Alejandro nos informa que el ejemplar encontrado “tenía las hojas hechas de la madera del árbol de tuya” (ἐκ θυῖνων ξύλων τὰ πτύχια⁴) y que el emperador lo toma, lo

¹ *Laud.* 43: ταῦτα μαθὼν, ὁ βασιλεύς, μετὰ σπουδῆς μεταπεμψάμενος τὸν ἐπίσκοπον Κύπρου, ἐπυνθάνετο περὶ τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Βαρνάβα· ὁ δὲ μηδὲν τάληθοῦς ἀποκρύψας, πάντα καθεξῆς διηγῆσατο ττ βασιλεῖ· ὁ δὲ ἀκούσας, ἐχάρη λίαν, θαυμάζων ἐπὶ ττ τοῦ θεοῦ πλουσία χάριτι, ὅτι ἐν τοῖς χρόνοις τῆς βασιλείας αὐτοῦ τηλικούτον θαῦμα ἐποίησεν.

² *Laud.* 43: (...) Τότε ἀπεσόβησεν ἀπ’ αὐτοῦ τὸν Ἀντιοχείας ἐπίσκοπον, κελεύσας τοῦ λοιποῦ τὸ παράπαν μὴ παρενοχλεῖσθαι τὸν ἐπίσκοπον Κύπρου ἕνεκεν τῆς ὑποθέσεως ταύτης.

³ Τότε παρεκάλει τὸν μακάριον Ἀνθέμιον τὸν ἐπίσκοπον, λέγων· Ἐπειδήπερ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐν τοῖς χρόνοις τῆς ἁγίας σου ἱεραρχίας εὐδόκησεν ἀποκαλύψαι τὸν ἅγιον αὐτοῦ ἀπόστολον Βαρνάβαν, κέλευσον ἐνταῦθά μοι τὸ τάχος ἀνακομισθῆναι τὸ εὑρεθὲν εὐαγγέλιον, χαριζόμενός μοι ἐν τούτῳ, ττ τέκνω σου, χάριν ὅτι μάλιστα πλείστην· ἔξεις γὰρ κἀμὲ ἀπὸ τοῦ νῦν εἰς πάντα ὑπακούοντα ττ σσ πατρῶσύνῃ.

⁴ También puede traducirse como “hojas del árbol de la vida”. El famoso *Lexikon* de Suda, fundamental para la filología bizantina, aunque sus fuentes y etapas de redacción sean difícilmente elucidables,

besa y venera y lo hace decorar con oro (χρυσίῳ κατακοσμήσας). El orador recuerda a los oyentes que el evangelio es “conservado en palacio hasta el día de hoy” y es leído cada Jueves Santo, “el Gran Quinto día de la Pascua”¹. Este detalle es significativo, ya que habla a los contemporáneos de un hecho que todos conocen, de una tradición que había tomado cuerpo una cincuentena de años atrás, pero que gozaría de una fama singular².

El emperador dio muestras de su liberalidad otorgando a Antemio una suma de dinero para que al regresar a Chipre construyese una basílica para honrar al Apóstol: “erigir en ese lugar donde se encontró su venerable cuerpo una iglesia al santo apóstol Bernabé y muchos de los mayores dignatarios le dieron riquezas para construir la iglesia”³.

Zenón reconoció los derechos de la isla gracias al descubrimiento milagroso y les otorgó ciertos privilegios que conservaron a lo largo de los siglos: el metropolitano de Constancia podía firmar con tinta roja, solo el emperador podía utilizar este color para los documentos oficiales; usar una túnica púrpura en las festividades eclesiásticas y llevar un cetro imperial en lugar del báculo pastoral⁴.

La prueba del evangelio pareció irrefutable incluso para los escépticos que no pudieron ya poner en duda la apostolicidad de la Iglesia de Chipre tan apóstolica como Antioquía.

conserva una mención a la hazaña chipriota: “Vom Holz des Lebensbaumes: unter Kaiser Zeno wurde in Zypern der Leichnam des Apostels Barnabas, des Reisegefährten des Paulus, gefunden. Es lag aber auf der Brust des Barnabas das Mattäusevangelium, die Buchseiten bestanden aus dem Holz des Lebensbaumes” (*Suidae Lexikon*, θύϊνα 2, 733 A. Adler).

¹ *Laud.* 44: Ἐπινεύσας δὲ ὁ ἐπίσκοπος, ἀπέστειλεν ἕνα τῶν σὺν αὐτῷ ἐπισκόπων μετὰ πιστοτάτου ἀνθρώπου τοῦ βασιλέως· καὶ λαβόντες τὸ εὐαγγέλιον, ἀνήγαγον ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἔχον ἐκ θυίνων ξύλων τὰ πτύχια. Λαβὼν δὲ ὁ βασιλεὺς καὶ καταφιλήσας καὶ χρυσίῳ κατακοσμήσας, ἀπέθετο ἐν τῷ παλατίῳ καὶ μέχρι τῆς σήμερον φυλάττεται· ἐν γὰρ τῷ μεγάλῃ πέμπτῃ τοῦ Πάσχα καθ’ ἕκαστον ἑνιαυτὸν ἐν αὐτῷ ἀναγινώσκουσι τὸ εὐαγγέλιον ἐν τῷ εὐκτηρίῳ τοῦ παλατίου.

² La permanencia del texto evangélico de Mateo en la capilla palatina es atestiguada por otros autores antiguos como Severo de Antioquía, sobre quien volveremos; Teodoro Lector (*HE Ep.* 436, p. 121); Joel (*Chronographia*, 43; PG 139, 264); Kedrenos (*Historiarum compendium* 619; PG 121, 673).

³ *Laud.* 44: Τὸν δὲ ἐπίσκοπον μεγάλως ὁ Βασιλεὺς τιμῆσας, ἀπέλυσε αὐτὸν ἐπὶ τὴν Κύπρον μετὰ χρημάτων πολλῶν καὶ κελεύσεως, ἐντειλάμενος αὐτῷ ἐγείραι ναὸν τῷ ἁγίῳ ἀποστόλῳ Βαρνάβῃ ἐν τῷ τόπῳ ἔνθα εὗρεθι τὸ τίμιον αὐτοῦ λείψανον· πολλοὶ δὲ καὶ τῶν μεγιστάνων δεδώκασιν αὐτῷ χρήματα εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ ναοῦ.

Teodoro Lector, *HE* 2 (PG 86, 1, 184): Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου τὸ λείψανον εὗρεθι ἐν Κύπρῳ ὑπὸ δένδρον κερατέαν, ἔχων ἐπὶ στήθους τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον, ἰδιόγραφον τοῦ Βαρνάβα. Ἐξ ἧς προφάσεως καὶ περιγεγόνασι Κύπριοι, τῷ αὐτοκέφαλον εἶναι τὴν κατὰ αὐτοὺς μητρόπολιν, καὶ μὴ τελεῖν ὑπὸ Ἀντιόχειαν. Τὸ δὲ τοιοῦτον Εὐαγγέλιον, Ζήνων ἀπέθετο ἐν τῷ παλατίῳ, ἐν τῷ ἄλλῳ Στεφάνῳ.

⁴ Kyprianos, p. 103; Philippos Georgiou, p. 28; J. Hackett, *A History*, p. 24.

El ejemplar del *evangelio según Mateo*, materialmente hablando, estaba ligado desde las leyendas de *HchBern* y también en la *Laudatio* al ministerio del Apóstol de Chipre. Bernabé curaba por medio del libro que tenía poderes taumatúrgicos, pidió ser enterrado con él y con el mismo texto fue encontrado. El evangelio es *testimonium* y confirmación *ex evento* del milagro. La autenticidad del “texto venerado por el emperador” y “decorado con piedras preciosas” sólo se explica con la *inventio corporis Barnabae* y, a su vez, solo se puede identificar el cuerpo del apóstol gracias al libro mateano. Si uno de los dos elementos faltase la *inventio* no sería convincente. La *reliquia mateana* confirma y reclama la *reliquia barnabita*¹.

Bernabé y las “reliquias del patronus”

Como ya lo hemos expresado al inicio del estudio de los documentos hagiográficos, para poder interpretarlos no sería suficiente una lectura a nivel de su transmisión codicológica o su tradición manuscrita, sino que la hermenéutica textual debe considerar el “desiderio di capire il contesto letterario e religioso che li provoca e li suscita, in un ambiente delimitato”².

De hecho, todo texto hagiográfico expresa, interpreta una realidad cultural, religiosa a la cual se accede a través de la búsqueda de los indicios literarios, fuentes declaradas o no, directas o indirectas, anotaciones cronológicas o toponímicas. Cada texto tiene una lógica en su composición, un *para qué*, una finalidad más o menos explícita.

En el proceso de consolidación e identidad de las comunidades cristianas primitivas se ha observado un proceso dinámico en el que las iglesias particulares tienden a adueñarse o apropiarse de los santos para obtener una hegemonía sobre otras

¹ La presencia de una ‘reliquia’ que es un fragmento de una cosa real o mítica (o de algo que estuvo en contacto con la persona) pertenece a un antiquísimo mecanismo de reacción contra el miedo como tal está presente en diversas culturas y geografías a lo largo de los siglos. Ver R. Grégoire, *Manuale di Agiologia*, pp. 320-321.

² R. Grégoire, *Manuale di Agiologia*, p. 3.

ciudades¹. Y en este proceso que llevará a la isla de Chipre a la independencia en política religiosa, la *memoria sanctorum* tiene un papel protagónico.

La *memoria* del evento histórico que se convierte en una *realidad profética* son dos claves de lectura del cristianismo y de la literatura hagiográfica². Un aspecto evoca particularmente la voz de la memoria: las *reliquias* (λείψανα). Su culto, expresado en diferentes momentos, litúrgicos o no, y con formas tradicionales como las peregrinaciones, configura la identidad de un pueblo.

Esta realidad no era ajena a la civilización greco-romana, en la cual los dioses familiares y privados, los tutelares, *lares*, *daimones*, traducían los varios niveles de intermediarios existentes entre el Olimpo y la humanidad³. Un genio que protegía una persona, una localidad, una realidad o actividad y se convertía en acompañador, custodio, *patronus*, quizá παράκλητος, defensor y también προστάτης: protector⁴.

En la mentalidad popular el santo comienza a ser invocado o definido con los títulos de *protector*, *advocatus*, *defensor*, *intercesor*, y a veces *dominus*. Los fieles se autodefinen como *famulus* (ὀπηρέτης), *servus* (δοῦλος), *cliens* (πελάτης)⁵. El modo de dirigirse al *dominus*, *protector* era por medio del *clamor* (ἰκεσία).

En la literatura hagiográfica, entre el santo y su devoto, se establece una especie de relación, de derecho que determina la concesión de una gracia o favor implorado a la satisfacción de determinadas obligaciones por parte del mismo devoto. El santo ejercita sobre el fiel una especie de señoría jurisdiccional. El patronazgo del santo se expresa en las relaciones de la sociedad toda: las alianzas políticas, los intercambios comerciales, las opciones de la vida cotidiana. El culto del santo y de sus reliquias tiene

¹ Remitimos a lo dicho en la introducción al capítulo hagiográfico. El fenómeno se verifica desde el siglo IV en adelante, corresponde a la toma de consciencia del rol social y de la función política de los mártires y de los santos (Cfr. Bibliografía en A. M. Orselli, *Il santo patrono cittadino fra tardo antico e alto Medioevo*, en *La cultura in Italia fra tardo antico e alto Medioevo*. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 12-16 Novembre 1979, II, Roma, Herder, 1981, pp. 771-784).

² R. Grégoire, *Manuale di Agiologia* p. 320.

³ Incluso en el paganismo grecorromano existía la veneración de las reliquias de los dioses olímpicos y las ciudades se jactaban de poseer o la sandalia de Hermes, o un rayo de Zeus. A Roma, por ejemplo, se exponían los restos de un cetáceo encontrado a Jope al cual habría sido expuesta Andrómeda, en París estaba la lira de Orfeo. También se conoce el traslado de “reliquias” en el mundo pagano: Tebas recibe las reliquias de Héctor que estaban en Ilion, y a su vez da a Atenas las de Edipo, etc. Ver el capítulo sobre “Réminiscences et survivances païennes de H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, pp. 140-201.

⁴ R. Grégoire, *Manuale di Agiologia*, p. 376.

⁵ Vocablos harto significativos. En el vocabulario jurídico romano el *patronus* era el encargado de la defensa pública de los intereses de sus *clientes* de una ciudad, provincia o nación, era también el propietario de los *servi*, *famuli*.

connotaciones de “aglutinante” social, en torno a la fiesta anual celebrada litúrgicamente. Y en Chipre esto se aplica perfectamente: Bernabé será el *patronus* celeste, garante de los derechos de los ciudadanos chipriotas.

Ahora bien, ese *patrocinium* no sería posible sin las reliquias. Hay una convergencia entre la implantación del culto hagiográfico y la realidad territorial¹. Afirmar este concurso de elementos no es una interpretación unilateralmente política de los hechos o incluso del espíritu religioso de un pueblo². El caso chipriota es una muestra clara de cómo las motivaciones políticas, junto con las espirituales y religiosas elaboran conjuntamente la base de un patriotismo identitario: Bernabé es la “joya más valiosa de Chipre”, él es “la gloria de los Reyes, la alegría del sacerdote, la alegría del pueblo. Es protector de los oprimidos, auxilio de los agobiados, esperanza de los desesperanzados, ayuda de los desesperados, estímulo para los extranjeros, curación para los enfermos, guardián de la salud, fuente de los dones espirituales, muro protector de la Iglesia, apoyo de la ortodoxia, baluarte de los creyentes, gloria de todo el mundo”³.

El debate sobre la Calcedonia y el Trisagio

¹ Esta relación, que en definitiva pone de manifiesto la intención del monje Alejandro al escribir su *enkomion*, la notaba también R. Lipsius, *Die apokryphen*, p. 298: “noch weit deutlicher als die "periodoi" erweist sich das "enkomion" des Mönches Alexander als eine im Interesse der kirchlichen Selbständigkeit von Cypern verfasste Tendenzschrift”.

² Aunque hablando del cristianismo medieval, creemos que en este caso también podrían aplicarse los conceptos de R. Grégoire (*Manuale di Agiologia*, pp. 386-387): “i santi costituiscono una forza decisiva; senza un santo, senza le sue reliquie, quale gruppo (chiesa, comunità, confraternità, corporazione, stato di vita, ecc.) avrebbe una pienezza di significato ecclesiologico nell’ambito della civiltà medievale? Quale parametro di comportamento sarebbe presentato nella difficile opera di cristianizzazione, in cui i modelli agiografici hanno sempre svolto un ruolo, se non totalmente propulsore, per lo meno alternativo? Infatti il “modello” agiografico era più accessibile alle masse che il modello primordiale descritto nella letteratura biblica: Cristo. Ciò spiega l’importanza di un patrocinio santo, l’evoluzione della sua fortuna, le vicende della sua eventuale ‘politicizzazione’”. Ejemplos concretos que pueden ser abundantes: desde el 828-829 Venecia posee el cuerpo de san Marcos evangelista, depositado en la capilla ducal (más tarde catedral). Esto aseguró progresivamente la autonomía política y religiosa de la “Repubblica Serenissima”. En Roma el papa Dámaso (+384) impulsa el culto a los mártires y es conocida su actividad hagiográfica (especialmente en las inscripciones filocalianas) con el fin de unir la comunidad cristiana dividida o enfrentada en facciones y el surgimiento de la “Nueva Roma”, Constantinopla inaugurada por el emperador Constantino en el 330: Roma poseía el *martyrium* de los apóstoles Pedro y Pablo y además una abundancia única de cuerpos de santos.

³ *Laud.* 47.

El rechazo de Calcedonia por parte de muchas comunidades cristianas del Oriente se refleja en toda la problemática dogmática de los siglos VI y VII. De hecho, la *Laudatio* del monje Alejandro también podemos incluirla entre este *corpus* literario: una buena parte del discurso del monje chipriota son las disputas entre difisitas y monofisitas concurrentes al trono de Antioquía¹.

Al referirnos al emperador Zenón y la acción de Pedro Fulón ya habíamos hecho referencia a la controversia que se plasmó en torno a la polémica del *Trisagio*². El texto de Is 6, 3 cantado probablemente desde principios del siglo V en Oriente como una aclamación litúrgica característica. El *Trisagio* se basó en Cristo o en la Trinidad. En Oriente tenía una acentuación cristológica mientras que en Occidente era un himno trinitario³. En Constantinopla y Occidente la doxología se dirigía a la *Trinidad consubstancial* y por tanto no podía ser “crucificada para nuestro bien” puesto que en el ser de Dios no había sufrimiento, de ser aceptado se volvería al *patripasianismo* de los primeros siglos.

En círculos monofisitas antioquenos la invocación “fue crucificado por nosotros”, Ὁ σταυρωθεὶς δι’ ἡμᾶς, se insertó posteriormente. En tiempos de Pedro Fulón el himno fue introducido en la liturgia oficial de Antioquía, lo que provocó feroces resistencias⁴.

Si bien la consideración cristológica del himno podía ir de acuerdo con Calcedonia ya que el “Santo, Fuerte, Inmortal” había sufrido, sin embargo, la orientación era más del tipo monofisita, es decir, con la tendencia a nivelar la naturaleza humana crucificada por nosotros. En este orden de cosas, no es impensable que Pedro

¹ B. Kollmann, *Lobrede auf Barnabas*, pp. 45-50.

² La triple aclamación a Dios como “tres veces santo” era cantada en la liturgia oriental durante la celebración de la Palabra, cuando el Evangelionario era llevado en procesión al altar para su proclamación. En Occidente, la aclamación apareció a inicios del siglo VI en las liturgias galicana e hispánica. La liturgia romana solo lo conservó para el canto de los *Improperios* el Viernes Santo en el Oficio de la Veneración de la Cruz. Cfr. A. G. Martimort, *L’Église en prière*, vol. II, Paris, 1983, pp. 71-74. Nos interesamos por el *trisagio* de modo tangencial: porque está en el centro de controversias con fuertes componentes políticos entre las sedes y porque Alejandro en su *Laudatio* hace referencia a la problemática. Ver C. Dell’Osso, *L’inno trishagion: origini e dispute teologiche*, en *SEA* 108, Roma, 2007, pp. 835-846; *Ibíd*, *Cristo e Logos*, pp. 118, 167-171, 315. Ver el desarrollo al capítulo “Un de la Trinité a été crucifié” por A. Le Boulluec, *Justinien*, en *La théologie byzantine et sa tradition* I/1, ed. C. G. Conticello, Brepols, Paris, 2015, pp. 47-113, especialmente pp. 60-69.

³ Efrén (526-545) *comes Orientis*, autor de obras teológicas hoy perdidas, según transmite Focio, (*Bibli.* 228-229) decía que los habitantes de Oriente dirigían este “himno a nuestro Señor Jesucristo” y por tanto se comprometían de cualquier mala conducta al ver “el amor crucificado”. Y por ende, la adición de Pedro Fulón era tenida como ortodoxa.

⁴ Teodoro Lector, *HE epit.* 390 (GCS p. 110).

Fulón retomara este himno como un símbolo de la resistencia antioquena al difisismo y como un modo eficaz de pasar o comunicar el mensaje teológico por medio del canto litúrgico¹.

El sucesor de Pedro Fulón, Calandion añadió: “Oh Rey Cristo” para que no quedaran dudas sobre el sujeto a quien se dirigía el himno. El añadido clarificante, propio de un teólogo calcedonense, fue suprimido por el Fulón al regresar de su exilio, lo que muestra por otro lado que Pedro hacía una interpretación trinitaria del mismo².

La fórmula propuesta por Pedro alcanzó un notable éxito y popularidad al punto que, el monje Alejandro se lamentaba de que sus contemporáneos, sin ser monofisitas, aceptaban esta innovación litúrgica de modo acrítico, como si fuera una moda que adoptaban acríticamente³.

En el 511 la ciudad de Constantinopla fue testigo de enfrentamientos en torno al *trisagio*⁴. Severo de Antioquía con un grupo de monjes llegados a la capital cantaron el Trisagio en la forma extendida. Lo que originó disputas hasta destronar al patriarca calcedonense Macedonio de Constantinopla⁵ y Pedro Fulón será excomulgado por el papa Félix⁶.

La realidad es que cada cual seguía con la versión propia. Los antioquenos afirmaban que era una tradición desde los días de Eustacio, mientras que los bizantinos se remontaban al patriarca Proclo (434-446) y que había sido revelado a toda la población durante un terremoto⁷. Según una leyenda, un joven había sido levantado en

¹ Ver Ph. Blaudeau (*Alexandrie et Constantinople*, pp. 343-344) para más detalles sobre el pasado acemeta del Fulón y otras innovaciones litúrgicas.

² Teodoro Lector, *HE epit.* 427 (GCS, 118); Teófanos, *Chrono.* AM 5982 (1, 134 ed. De Boor); B. Kollmann, *Alexander Monachus*, p. 48.

Alejandro habla con deferencia de Calandion, ver *Laud.* 36: lo llama “τὸν μακάριονκαλανδίωνα τὸν πατριάρχην εἰς Ἰωασιν ἐξωστράκισε”.

³ Cfr. *Laud.* 35.

⁴ Teodoro Lector, *HE epit.* 480-496 (GCS, pp. 137-141); Evagrio Escolástico, *HE III*, 44.

⁵ Ver Severo de Antioquía, *Homiliae* 125 (pp. 232-253 ed. Brière). La permanencia y acción anticalcedonense de Severo en Constantinopla en el año 511 ver: A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, pp. 380-381. Su consagración y accionar como patriarca ver pp. 385-393. También W. H. C. Friend, *The Rise of Monophysite Movement*, Cambridge, 1972, pp. 201-220. J. Dijkstra, G. Greatrex, *Patriarchs and Politics in Constantinople in the Reign of Anastasius (with a Reedition of O.Mon.Epiph. 59)*, en *Millenium* 6, De Gruyter, 2009, pp. 223-264, pp. 241-242: sobre el “impío Macedonio” en la *epístola de Severo a Soterico*.

⁶ Para la condena del papa Félix ver *ACO III*, pp. 217-231 (*Collectio Vaticana*); *ACO III*, pp. 6-25 (*Collectio Sabbaitica*).

⁷ Una de los primeros testimonios parece ser Eustacio de Antioquía en el contexto de la controversia arriana (Severo de Antioquía, *Homilia* 125, en torno al año 518, PO 29, 1960, p. 248; Ps-Zacarías, *Crónica VII*, 7, p. 169).

el aire y recibido la orden divina de transmitir al obispo y al pueblo las palabras del *Trisagio* sin la adición: “Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal, ten piedad de nosotros”¹.

Pero en noviembre del 512 la violencia tomó proporciones de una guerra civil en Constantinopla por causa del *Trisagio*. Gracias a la influencia que Severo de Antioquía ejercía en el prefecto Marino de Apamea, logró que el emperador Anastasio emitiera un edicto donde se añadía al *Trisagio* el “fue crucificado por nosotros”². Ante el caos desatado en la capital (monjes asesinados, edificios incendiados, estatuas del emperador destruidas), Anastasio se vio obligado a retractarse públicamente en el hipódromo de Constantinopla, presentándose sin corona y vestido de duelo, proclamando que estaba dispuesto a abandonar el trono, actitud con la cual calmó los ánimos de la muchedumbre³.

El 9 de julio del 518 murió Anastasio y rápidamente fue coronado Justino I (518-527). Una de las primeras cuestiones fue la reconciliación de las iglesias. El 16 de julio del 518 se celebró una *synaxis* en Santa Sofía (ACO III, pp. 74-76) que se convirtió desde entonces en “la fiesta de Calcedonia”, el *Trisagio* retomó su forma original y las iglesias de Antioquía y Jerusalén fueron invitadas a adoptar esta celebración⁴.

Bajo Justiniano la controversia, luego de largos y trabajosos debates, llegó a una clarificación. El 15 de marzo del 533 promulgó un decreto sobre la fe, enviado a Roma, Jerusalén, Antioquía, Alejandría, Tesalónica y Éfeso donde anatematiza la confesión “nestoriana”, es decir aquellos que “no confiesan que Nuestro Señor Jesucristo, el Hijo

¹ Alejandro se hace eco también de la leyenda. Ver *Laud.* 35: (...) οἱ ἅγιοι ἡμῶν πατέρες παρέδωκαν ἡμῖν ἄδειν τοῦτον τὸν ὕμνον, ἀλλ' ἐξ ἀποκαλύψεως θειοτέρας οὐχ ἐνὶ καὶ δευτέρῳ μόνῳ ἀποκαλυφθείσης, οὐδὲ ἐν παραβύστῳ τινί, ἀλλ' ἡμέρας μέσης, παντὶ τῷ φιλοχρίστῳ λαῷ τῆς βασιλίδος Κωνσταντινουπολιτῶν, ἐπὶ τοῦ ὁσίου τρισμακαρίστου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἐπισκόπου Πρόκλου, τοῦ ἐν διδασκάλοις δοκιμωτάτου.

Sobre las conmemoraciones de los terremotos y en especial el recurso al himno del *Trisagio* ver B. Croke, *Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration*, en *Byzantion* 51, 1981, Bruxelles, pp. 122-147, especialmente pp. 129-131.

Cfr. Diversos testimonios de la leyenda: Pseudo Asclepiades, Pseudo Justiniano, Pseudo Quintiano, Pseudo Acacio, Pseudo Félix recopilados en ACO III (*Collectio Sabbaitica*), pp. 11; 17, 18, 22.

² J. Dijkstra, G. Greatrex, *Patriarchs and Politics in Constantinople in the Reign of Anastasius (with a Reedition of O.Mon.Epiph. 59)*, en *Millennium* 6, De Gruyter, 2009, pp. 223-264, especialmente pp. 240-243: *primera epístola de Severo a Soterico de Cesarea*.

³ Evagrio, *HE* 3, 44.

⁴ A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2. 1, pp. 431-433.

de Dios y nuestro Dios, encarnado, hecho hombre y crucificado, es uno de la Trinidad consubstancial”¹.

El panegirista chipriota nos recuerda también los avatares de la controversia centrándose en la figura del metropolitano de Antioquía: el Fulón habría conseguido subir al trono gracias a alianzas con grupos antioquenos que respondían a las dádivas de oro que distribuiría Pedro². Y una vez en la sede, para agradar a los seguidores de los apolinaristas, “que son los que piensan que Dios ha sufrido”, agregó la terrible y desgraciada innovación “Ο σταυρωθεις δι’ ἡμᾶς” al final del himno³.

Alejandro se queja de que sus compatriotas, por la simplicidad de razonamiento y sin maldad repitan la innovación aportada por el Fulón⁴, cuando Dios ya había revelado delante de todo el pueblo de Constantinopla en tiempo del “tres veces santo padre y obispo nuestro Proclo”, revelación que no requiere ni suplementos, ni omisiones de cálculos humanos o innovaciones heréticas⁵, parafraseando 2 Pe 1, 16 y Dt 13, 1.

Sin lugar a dudas, Alejandro recuerda los avatares de la controversia en torno al *Trisagio* para presentar a Pedro Fulón con los peores tintes posibles. El recurso, aunque no sea original es muy efectivo: primero lo evoca desde el plano de lo dogmático y lo considera como un herético, como un *innovador* en el plano de la fe, para luego, una vez neutralizado, pasar en los párrafos siguientes a denigrar su política en materia

¹ Los adversarios son los monjes acemetas, que hacían una lectura difisita extrema de Calcedonia y tenían un fuerte apoyo en Constantinopla. Ver más detalladamente A. Le Boulluec, *Justinien*, en *La théologie byzantine et sa tradition I/1*, ed. C. G. Conticello, Brepols, Paris, 2015, pp. 60-69.

² *Laud.* 34: τοῦ δὲ τὰ τῆδε καταλείψαντος καὶ εἰς τὴν ἀγήρω βασιλείαν μετατεθέντος, τῆς βασιλείας διάδοχος γίνεται ὁ Ζήνων. Εὐθέως δὲ οἱ προειρημένοι Ἀντιοχείας δεητικὸν ἀνήγαγον τῷ βασιλεῖ, αἰτούμενοι τὸν Κναφέα ἐπίσκοπον· ὃ δὴ καὶ γέγονε, τοῦ χρυσοῦ πείθοντος πάντας τοὺς τῆς βασιλικῆς αὐλῆς εἰς τὴν ὑπὲρ αὐτοῦ συνηγορίαν.

³ *Laud.* 34: Εὐθέως οὖν ἅμα τῇ χειροτονίᾳ ἀνεθεμάτισε δημοσίᾳ τὴν ἁγίαν ἐν Καλχηδόνι σύνοδον· θέλων δὲ ἀρέσαι τοῖς Ἀπολιναρισταῖς, θεοπασχίαν νοσοῦσι, καινοτομίαν κακίστην ἐπενόησε τοῦ εἰπεῖν ἐν τῷ Τρισαγίῳ ἐπὶ τέλει τοῦ ὕμνου· “Ο σταυρωθεις δι’ ἡμᾶς”. Ταῦτα μαθόντες οἱ ἅγιοι ἐπίσκοποι καὶ πατέρες ἡμῶν, διηγέρθησαν γενναίως κατὰ τῆς αὐτοῦ κακοδοξίας· καὶ πρῶτον μὲν ἐπειράθησαν διὰ παραινετικῶν γραμμάτων ἀνακαλέσασθαι αὐτὸν ἐκ τοῦ βαράθρου τῆς ἀσεβείας, ὡς δὲ εἶδον αὐτὸν ἀντιλέγοντα καὶ μᾶλλον θρασυνόμενον κατὰ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, τότε ἀπεφώνησαν κατ’ αὐτοῦ.

⁴ *Laud.* 35: ἠδέως ἂν ἐροίμην τοὺς ἐκ τῶν ἡμετέρων ἀβασανίστως παραδεξαμένους τὴν καινοτομίαν ταύτην, ἀπλότητι λογισμοῦ καὶ οὐ κακίᾳ γνώμης. Esa fama de innovador en el himno litúrgico también está muy presente en las fuentes armenias, ver: I. Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins à l’époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l’orthodoxie*, CSCO 609, Subsidia 117, Lovaina, 2004, pp. 193-195.

⁵ *Laud.* 35: Τίνος χάριν, ἀδελφοί μου, καταλιπόντες ἐν τούτῳ τῷ μέρει τὴν τῶν πατέρων ὀρθόδοξον διδασκαλίαν, τὴν ἐφευρεθεῖσαν ὑπὸ τῶν αἰρετικῶν καινοτομίαν κατεδέξασθε;

religiosa y la necesidad que tuvo el apóstol Bernabé de intervenir¹. La mención, por otro lado, nos anoticia que en la época de la *Laudatio* en Chipre, o en Salamina más concretamente, la gente simple entonaba el himno con la adición sin mayor discernimiento y que el monje quiere proscribir².

¿Ecos de la controversia origenista?

El hagiógrafo coloca en labios de Bernabé ciertos elementos que hicieron crisis durante los debates de la controversia origenista del III y IV siglo y que verán un refloreamiento en épocas en las cuales Alejandro escribe su *encomion* (inicios del siglo VI). Nos preguntamos, por tanto, hasta qué punto podemos hablar de “ecos de la controversia origenista” en la *Laudatio*.

Por otro lado, encontramos una curiosa utilización velada de la exégesis origenista en *Laudatio* 13. Cuando Jesús da la orden de ir a buscar una casa para celebrar la pascua con sus discípulos, Alejandro nota que la interpretación que dará no es su opinión sino que está en acuerdo con lo que “los padres dicen” (ὡς φασὶν οἱ πατέρες). Lo curioso del hecho es que sigue la interpretación de Orígenes (*comm.*

¹ *Laud.* 37: ἀλλὰ ταῦτα μὲν παρήσω, πολλὰ ὄντα καὶ ἰδίας συγγραφῆς δεόμενα, βαδιοῦμαι δὲ πρὸς τὸ κατεπεῖγον, δεικνὺς πᾶσι τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Βαρνάβα τὴν ἀμέτρητον χάριν καὶ ὅσιν ἔχει περὶ τὴν ἰδίαν πατρίδα φροντίδα τε καὶ κηδεμονίαν.

Recordamos que en el Cáucaso se conservó el uso introducido por el Fulón. Cfr. M. Van Esbroeck, *Les Trois Formes de l'Antichalcédonisme de 451 à 553 et ses Répercussions dans le Caucase en Traditions and Heritage of the Christian East. Proceeding of the International Conference*, 1996, Moscú, pp. 382-398; *Ibid*, *Peter the Fuller and Cyrus of Edessa*, en *Aram (The Mandaean, Antioch & Edessa & Cultural Interchange in the Arabian Peninsula)* 11-12, 1999-2000, pp. 467-474. En efecto, según parece, los armenios habían adoptado el *trisagio* con la adición monofisita incluso antes del segundo concilio de Duin, como consta en la respuesta de Nerses II a los Sirios datada en el 552 o 553, ver N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, en *CSCO 574*, Subsidia 100, Peeters, Lovaina, 1999, pp. 457-463. Ver el apéndice “*Écrit de nos pères à propos du concile de Duin aux jours de Nerses le Grand [catholicos] de Grand Arménie et à propos de Chalcedoine*”, pp. 481-483.

² Que los chipriotas no habían olvidado la controvertida adición de Pedro Fulón al *Trisaghion* lo muestra también el *anónimo* de Juan Limosnero, en el cap. V, donde se hace eco de la controversia. Aunque anacrónico, sirve a los fines hagiográficos: glorificar a Juan Limosnero como pastor celoso por la ortodoxia, un siglo después de que la controversia había estallado. Aunque en todo caso nunca venía mal denigrar al Fulón. Así, según el *anónimo* Juan “fue el primero, lleno de una inspiración del Espíritu Santo, a prohibir la adición blasfema, en el Trisagion, de las palabras nuevas que Pedro, llamado el Fulón, había introducido por una charlatanería profana y vacía de sentido, habiendo osado a decir de manera impía “Santo, Inmortal, Tú que has sido crucificado por nosotros”. Cfr. H. Delehayé, *Une vie inédite de saint Jean l'Aumônier*, en *AB 45* (1927), pp. 5-74. Traducción francesa de A. J. Festugière: Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, p. 323. También en el cap. 5 de la *vita brevis* presentada por E. Lappa-Zizicas, *Un épitomé inédit de la vie de s. Jean l'Aumonier par Jean et Sophronios*, en *AB 88*, 1970, pp. 265-278, aquí pp. 274-275.

Sermones in Mt 79, GCS 190) donde el Alejandrino interpreta alegóricamente la mente de las personas que reciben a Cristo y que el dueño de la casa no tiene nombre o no se conoce, por eso Jesús dice misteriosamente “ve a un hombre”, porque de hecho “el Señor se detiene en todo aquel que lo recibe” (παντὶ ττ εὐτρεπίζοντι ἑαυτόν, παρ’ αὐττ ὁ κύριος ἀυλίζεται)¹.

Estamos delante de un fenómeno conocido en la literatura cristiana primitiva. Se utilizaban las contribuciones de los autores que eran problemáticos por algún motivo (doctrinal, disciplinar, o incluso político), pero “sin citar la fuente” en aras de la tranquilidad. Es el caso de Orígenes o también de Tertuliano en Occidente.

Pero vayamos a los posibles ecos anti-origenistas. Resumiendo, comúnmente se llama origenismo al conjunto de doctrinas derivadas de uno u otro modo de Orígenes acusado de herejía desde Epifanio de Salamina en adelante hasta llegar a la condena solemne por parte de la iglesia². Aunque no es fácil determinar cuáles son los contenidos concretos del origenismo condenados y hasta qué punto fue condenada su doctrina o la de sus intérpretes sucesivos. Es mejor, por tanto, considerar el origenismo en un sentido más amplio y con una connotación menos negativa: como la herencia del pensamiento origeniano revista según diversos modos de recepción. Dicho fenómeno dependió de los periodos históricos, ambientes y personajes concretos implicados en las diversas polémicas. Manlio Simonetti es favorable a hablar de “diversas controversias origenistas” ya que los motivos que desencadenaron las acusaciones cambiaron a lo largo del tiempo.

De hecho, ya en vida de Orígenes, tuvo que defenderse de las acusaciones³. También las doctrinas de la preexistencia y de la apokatástasis fueron objeto de confrontaciones. Las enseñanzas de Orígenes y su método alegórico para interpretar las Escrituras tuvieron una gran acogida en ambientes monásticos ilustrados de área egipcia⁴. Investigadores como D. Rubenson han mostrado que, incluso en las *cartas de*

¹ Ver nota al pie de B. Kollmann, *Alexander Monachus*, p. 76.

² Ver: E. Prinzivalli, *Origenismo*, in *Oriente*, secc. III-IV, en *Origene, il dizionario*, col. 322-329. También de *La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente*, en *Augustinianum* 46, 2006, pp. 35-50.

³ Es claro en la *Carta a sus amigos de Alejandría*, en el *De principiis* donde el conjunto de la tratacion está orientado mayormente a temas sobre la creación lo que indica una polémica en torno a este punto.

⁴ El influjo de Orígenes es fuerte por ejemplo en Hierarca de Leontopolis, monje culto que vivió entre el III y IV siglo, que escribió en griego y copto. Presentaba una teología con trazos de encratismo, rechazando la resurrección de la carne a favor de una resurrección espiritual destinada solo a los continentes. E. Prinzivalli relaciona esta actividad de Hierarca con la preocupación del obispo Pedro de

Antonio -considerado el padre del monaquismo-, hay influjos del universo teológico origeniano: la valorización de la naturaleza invisible e inmortal del hombre, la unidad originaria de las creaturas¹.

La controversia “de los dos Dionisios” puede insertarse en los prolegómenos de la controversia arriana y en definitiva entre las consecuencias de algunas conclusiones de la doctrina de las hipóstasis de Orígenes frente a la tendencia monarquiana de Roma. Pero luego de la controversia arriana el clima de intolerancia teológica crispa los espíritus tanto en Oriente como Occidente. Orígenes es “problema” desde que Epifanio de Salamina lo incluye en la lista de autores heréticos (*Haer.* 64), alrededor del año 374. Estas consideraciones, por otro lado, necesitan ser matizadas porque, por ejemplo, Atanasio (+373), los capadocios, Dídimo “el ciego” continúan los lineamientos teológicos de la tradición alejandrina.

Entre las acusaciones que se hicieron a Orígenes, y que nos interesan a nosotros para interpretar este texto, retenemos la *séptima*: negar la resurrección de los muertos y las penas para los pecadores (según la *Apología de Orígenes* escrita por Pánfilo a inicios del siglo IV)². El tema de la resurrección debería ser harto polémico en tiempos de Pánfilo ya que la obra de Metodio de Olimpo se coloca en el mismo periodo.

De todos modos el debate sobre la resurrección seguía abierto en tiempo de Gregorio de Nacianzo quien cuando enumera los puntos teológicos críticos y aún teológicamente abiertos sigue las temáticas del *De principiis*: “el cosmos, la materia, el alma, las naturalezas racionales -mejores y peores-, la resurrección, el juicio, la retribución, los sufrimientos de Cristo”³.

La tradición origenista es recibida por Sócrates (*HE* 6, 13) como aquellos que estaban a favor o en contra del alejandrino⁴. Ahora, ya en el siglo IV el pensamiento

Alejandría (300-311) por el problema de la resurrección en torno al *didaskaleion* alejandrino. Cfr. E. Prinzivalli, *Magister ecclesiae*, pp. 40 ss, especialmente p. 62. Una introducción general y somera al Hierarchy remitimos a: A. Guillaumont, *Hierarcas of Leontopolis*, en *The Coptic Encyclopedia*, vol. 4, (1991), 1228-1229.

¹ D. Rubenson, *The Letters of Anthony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis, 1995.

² Por ejemplo, la acusación que hacía Teófilo de Alejandría (transmitidas en el epistolario jeronimiano: *epístola* 96) a Orígenes era por pensar que: 1) el reino del Hijo estaba destinado a terminar; 2) el diablo se salva; 3) las almas preexisten; 4) Cristo sufrió también por los demonios; 5) los cuerpos resucitan varias veces; 6) no es necesario rezarle a Cristo; 7) la magia es eficaz; 8) las nupcias debían condenarse. Más detalles E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae*, p. 214-218. El elenco de acusaciones presentadas en el *Contra Iohannem* de Jerónimo ver E. Prinzivalli, *La controversia origeniana di fine IV secolo*, pp. 41-42.

³ Gregorio de Nacianzo, *C. Eun prodial.* 27 10; SCh 250, pp. 15-20.

⁴ E. Prinzivalli, *Magister ecclesiae*, pp. 10-11.

origeniano se vuelve problemático, según E. Prinzivalli, en torno a tres puntos: la escatología, la protología que juntas delinean una visión antropológica, y finalmente el alegorismo en la interpretación bíblica.

Entre los siglos V y VI hay un nuevo despertar polémico en torno a los escritos del alejandrino, pero esta vez polarizados en la figura de Evagrio Pónico cuyos escritos son condenados en el concilio Constantinopolitano del 553. Esta condena, de algún modo, es el punto de llegada de un largo y complejo debate sobre variada recepción de Orígenes en los ambientes monásticos de Constantinopla, Egipto, Palestina y la Siria.

La condena se refiere a la doctrina de la preexistencia de las almas, con la interpretación de la caída y el exilio en los cuerpos como castigo, como así también se condena la apocatástasis y las tesis sobre la esfericidad de los cuerpos resucitados. En ámbito cristológico se condena la preexistencia del alma de Cristo y su unión al Logos antes de la Encarnación.

Orígenes se sirve de la doctrina de la *Apocatástasis* para refutar el pensamiento gnóstico que reservaba a los “pneumáticos” el movimiento de recomposición de la materia divina, dado el presupuesto gnóstico de la consubstancialidad de los pneumáticos con Dios.

Pero en Orígenes, la *restitutio omnium, perfecta universae creaturae restitutio*, como lo traduce Rufino, tiene también el sentido de un cumplimiento, perfeccionamiento al cual se llega. Rufino traduce con *perfectus* el término *télos* (*fin, finalidad*) como también aparecía en la definición aristotélica y estoica.

La controvertida cuestión de la eliminación escatológica y la subsistencia eterna del bien es el *focus* de la doctrina de la apocatástasis en torno al cual otras argumentaciones se anudan.

Es muy difícil reducir la importancia de la apocatástasis en el conjunto del sistema origeniano, ya que ésta le permite salvar el tema del libre albedrío, el tema de la justicia y misericordia de Dios¹. Aunque la doctrina en cuanto tal muestre zonas de cierta ambigüedad donde el Alejandrino no quiere definirse.

¹ E. Prinzivalli, *Magister ecclesiae*, p. 66: “l’intuizione alla base della concezione escatologica di Origene consiste nell’affermare il valore medicinale delle pene ultraterrene, cioè nel portare alle estreme

En el 553 la doctrina evagriana presenta aspectos cristológicos que provocan la crisis. Con el edicto de Justiniano (ACO III, 189. 18-214. 219)¹, la condena de Orígenes, Dídimo y Evagrio cerraba la crisis origenista y la decisión de condenar también los “Tres Capítulos” representaba una especie de conclusión y de síntesis del desarrollo teológico y de las orientaciones político religiosas de la primera mitad del siglo VI².

El autor coloca en boca de Bernabé, en un tono casi *sapiencial*, la consideración sobre la fugacidad de la vida, que en definitiva todo pasa excepto Dios y su juicio. Hay una contraposición de los *eones*. En el presente todo es “de corta duración, ya sea cosas felices o dolorosas y todo pasará rápidamente” (τοῦ παρόντος βίου ὀλιγοχρόνιά ἐστίν, εἴτε τὰ χρηστά, εἴτε τὰ λυπηρά, καὶ πάντα ταχὺ παρελεύσεται). Pero en el “eón que está por venir todo es igualmente eterno y sin cesar” (τοῦ δὲ μέλλοντος αἰῶνος πάντα ὁμοίως αἰώνια καὶ ἀτελεύτητα). Aunque Bernabé -mejor dicho el monje Alejandro- retome el vocabulario bíblico, la fuerza del razonamiento está en “el castigo perpetuo, continuo de los pecadores” (ἀεὶ διαμένει, ἀθάνατα καὶ ἀκατάπαυστα κολάζουσα τοὺς ἁμαρτωλοὺς). Así, el orador recomienda a los oyentes a que sean cuidadosos (Σπουδάσατε) para no caer en el “inmortal y perpetuo infierno” (εἰς ἐκείνην τὴν γέενναν τὴν ἀθάνατον καὶ ἀτελεύτητον)³.

Casi al final de la *Laudatio* (48) une las dos temáticas del juicio con “el perdón y la misericordia y la compasión en aquel día temible cuando venga a juzgar vivos y muertos” (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ ἔλεος καὶ οἰκτιρμοὺς ἐν ττ ἡμέρα ἐκείνη ττ φοβερῶ,

consequenze il nesso di giustizia e bontà in Dio, sostenuto dagli ortodossi in funzione antignostica e antimarcionita”.

¹ A. Guillaumont, *Les “Kephalaia gnóstica”*, pp. 140-143 se concentra exclusivamente sobre los anatematismos de los cuales cuatro tienen consecuencias cristológicas (2º, 3º, 4º, 7º).

² L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, p. 218. Ver A. Le Boulluec, *Justinien*, en *La théologie byzantine et sa tradition I/1*, ed. C. G. Conticello, Brepols, Paris, 2015, pp. 47-113.

³ *Laud.* 27: Μνημονεύετε ὅσα ὑμῖν λελάληκα, λέγων ὅτι τοῦ παρόντος βίου ὀλιγοχρόνιά ἐστίν, εἴτε τὰ χρηστά, εἴτε τὰ λυπηρά, καὶ πάντα ταχὺ παρελεύσεται, τοῦ δὲ μέλλοντος αἰῶνος πάντα ὁμοίως αἰώνια καὶ ἀτελεύτητα· οὐδὲ γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ποτὲ παρελεύσεται, οὐδὲ ἡ κρίσις τέλος ἔχει, ἀλλ’ ἀεὶ διαμένει, ἀθάνατα καὶ ἀκατάπαυστα κολάζουσα τοὺς ἁμαρτωλοὺς. Σπουδάσατε οὖν ἀμέμπτους καὶ ἀσπίλους εὐρεθῆναι ὑμᾶς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ἵνα μὴ ἐμπέσητε εἰς ἐκείνην τὴν γέενναν τὴν ἀθάνατον καὶ ἀτελεύτητον. Μνημονεύσατε ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησε σημεῖα καὶ τέρατα ἐν ὑμῖν δι’ ἐμοῦ, τοῦ δούλου αὐτοῦ, καὶ προσεύξασθε ὑπὲρ ἐμοῦ· ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκε, καθὼς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέ μοι. Τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα, νῦν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, οὐ μόνον δὲ ἐμοί, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἀγωνιζομένοις διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Notamos *en passant* que Bernabé se “apropia” diversas palabras de despedida de Pablo: 2 Tim 4, 6-7.

ὅταν ἔλθῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς) en una cita de 2 Tim 1, 18 y un eco evidente del *symbolon*¹.

La alusión al tema del juicio definitivo, no parece tener a simple vista los elementos que evocarían la controversia origenista del concilio del 553 que es más bien de tinte cristológico, donde el alejandrino es anatematizado en una sentencia de carácter general o recapitulativa junto con “Arrio, Eunomio, Macedonio, Apolinar, Nestorio y Eutiques, Orígenes con todos sus escritos impíos”². También es cierto que no hay en la *Laudatio* alusiones “al pié de la letra” sobre los temas en los que insiste la condenación, pero por otro lado encontramos cierta insistencia en el juicio individual, definitivo y eterno: ἀεὶ διαμένει, ἀθάνατα καὶ ἀκατάπαυστα κολάζουσα τοὺς ἁμαρτωλοὺς; y una gehena τὴν ἀθάνατον καὶ ἀτελεύτητον para aquellos que fueren encontrados culpables (*Laud.* 27).

Nuestra pregunta por “los ecos anti-origenistas” en la *Laudatio* se ve reforzada por la otra obra que poseemos del monje Alejandro, la *Inventio crucis*, donde encontramos dos anatemas contra Orígenes. Alejandro se presenta en la *Inventio* como un antiorigenista declarado. Este indicio nos ayuda a establecer el perfil teológico del monje chipriota y una cronología menos fluctuante para la *Laudatio*³.

Para poder situar cronológicamente la *Inventio crucis* tenemos algunos indicios que son sumamente valiosos: al inicio de este texto fuertemente retórico el autor nos presenta dos anatemas contra Orígenes tomados del *edicto de Justiniano* del año 543⁴.

¹ *Laud.* 48: πρέσβευε ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς ὃν ἠγάπησας, Χριστὸν τὸν μονογενῆ Υἱὸν καὶ λόγον τοῦ θεοῦ, ὅπως ῥύσῃται ἡμᾶς ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ καὶ δόση ἡμῖν εὐρεῖν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ ἔλεος καὶ οἰκτιρμοὺς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ φοβερᾷ, ὅταν ἔλθῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. En el punto final del *encomion* la temática reaparece en una presentación más bíblica: se encomienda a “las santas oraciones” para que “lo libre de todo mal en el presente eón y pueda vivir esperando la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para la vida eterna” engarzando dos citas bíblicas de Tito 2, 12 y de la carta de Judas 21. *Laud.* 50: τῆς δὲ πατρίδος σου πάσης φρόντισον, ὡς πάντοτε, καὶ νῦν ταῖς σαῖς ἀγίαις εὐχαῖς, φυλάττων αὐτὴν ἀπὸ παντὸς κακοῦ καὶ ἀπὸ σκανδάλων τῶν ἐργαζομένων τὴν ἀνομίαν, ἵνα εἰρηνικῶ, σωφρόνως τε καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἧς γένοιτο πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν, χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ, μεθ’ οὗ τῷ Πατρὶ ἢ δόξα σὺν τῷ ἀγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων ἀμήν.

² 11° anatematismo, ver ACO III, pp. 189. 18-214. 219.

³ Esta es la tesis de M. van Esbroeck, *L’opuscule ‘Sur la Croix’ d’Alexandre de Chypre et sa version géorgienne*, en *Bedi Kartlisa, Revue de kartvélogie* 37, 1979, pp. 102-132, retomada por P. van Deun (*Hagiographica*, pp. 16-17) que colocan la *Laudatio* entre los años 543-553.

⁴ Sobre la actividad literaria de Justiniano en torno a la controversia origenista: Justiniano, *Edictum contra Origenem*, ACO III, pp. 189-214. Escritos recogidos por M. Amelotti; L. Migliardi Zingale, *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, Milán, 1977, pp. 65-125; D. Hombergen, *The second Origenist controversy*, Studia Anselmiana 132, Roma, 2001.

De este modo, al inicio de la *inventio Crucis* el monje Alejandro no pierde la ocasión para mostrarse como teólogo ortodoxo y de acuerdo con la legislación justineana en materia teológica. Sabemos que el recurso a los *loci* de condenación y anatema de los herejes del pasado es un tópico clásico de la retórica, pero a nosotros nos proporciona elementos históricos interesantes.

Vayamos al texto de la *Inventio Crucis* 4: Dios “plasmó al hombre de la tierra” (δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον ἐκ τῆς γῆς), otorgándole un “cuerpo creado e “imponiéndole un alma racional e inteligencia” (ψυχὴν λογικὴν αὐτῷ καὶ νοερὰν ἐνθύκτιστον) pero no un alma “anterior a la existencia” (οὐ προϋπάρχουσιν) o divina (οὐδὲ μέρος οὐσαν θεοῦ), como “el loco e insensato Orígenes blasfemó” (ὡς παράφρων καὶ μανιώδης Ὠριγένης ἐβλασφήμησεν) sobre “ la preexistencia de las almas” (τινὰ προϋπαρξιν ψυχῶν) y la “portentosa restauración de las cosas” (τερατώδη ἀποκατάστασιν γραωδῶς).

El monje chipriota recurre a la Escritura para mostrar que de “ningún modo se confirma la preexistencia de las almas” (οὐ παραστατικόν ἐστὶ προϋπάρξεώς τινος ψυχῆς). El razonamiento se encadena con la creación por parte del Verbo de Dios que produce todo con una “mínima parte de su poder” (Πάντα τοιγαροῦν καὶ μεγαλοπρεπῶς ἐργασάμενος ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος ττ πολλοστὶ τῆς δυνάμεως ἐξεκάλυψε), más aún con “una orden creó todas las cosas” (ὅπουγε τὰ πάντα πνεύματι μόνῳ ἐποίησε καὶ ποιεῖ). El *punctum* del anatema octavo es retomado puesto que Orígenes “osó decir que la divina potencia estaba limitada” (πεπερατωμένην εἶναι τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν) y todo esto “fue condenado por la sentencia sinodal” (ἀξίαν δὲ τῆς ἑαυτοῦ τολμηρίας συνοδικῶς ἀπηνέγκατο κατάκρισιν)¹.

¹ Para más detalles colocamos el texto en su totalidad. PG 87, 3, 4020-4021: παραγαγὼν τοῖνυν καὶ κατακοσμήσας τὰ πάντα ττ πρέποντι κόσμῳ, ὕστερον πάντων δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον, ἐκ τῆς γῆς ἤδη προϋποστάσης διαπλάσας, τὸ σῶμα, παρ’ ἑαυτοῦ δὲ ψυχὴν λογικὴν αὐτῷ καὶ νοερὰν ἐνθύκτιστον, οὐ προϋπάρχουσιν, οὐδὲ μέρος οὐσαν θεοῦ (10) ὡς παράφρων καὶ μανιώδης Ὠριγένης ἐβλασφήμησεν οὐσιώδη (11) τινὰ προϋπαρξιν ψυχῶν, καὶ τὴν ταύτη ἐπομένην τερατώδη ἀποκατάστασιν γραωδῶς, μᾶλλον δὲ ἀσεβῶς εἰσηγησάμενος. Τὸ γὰρ ἐν ττ ἱερῷ καὶ θείῳ Γραφῷ ἐμφορόμενον, ὅτι «Ἐνεφύσησεν ὁ Θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν», οὐ παραστατικόν ἐστὶ προϋπάρξεώς τινος ψυχῆς· οὐδ’ εἰ ἂν εἴρητο (12), «Καὶ ἔλαβεν ἄνθρωπος ψυχὴν ζῶσαν». Ἀλλ’ οὐδὲ τὸ φύσημα ἐκεῖνο ἦν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλ’ ἵνα δειχθῇ ὡς αἰνίγματι, ὅτι οὐκ ἀλλότριον τῆς δημιουργικῆς δυνάμεως ὑπάρχει τὸ πανάγιον Πνεῦμα, κατὰ τὸν Προφήτην λέγοντα, «Ττ Λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν·» καὶ πάλιν· «Πνεῦμα θεοῦ τὸ ποιήσάν με, πνοὴ δὲ Παντοκράτορος ἡ διδάσκουσά με». Πάντα τοιγαροῦν καὶ μεγαλοπρεπῶς ἐργασάμενος ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος ττ πολλοστὶ (13) τῆς δυνάμεως ἐξεκάλυψε. Καὶ τί λέγω πολλοστὶ δυνάμεως, ὅπουγε τὰ πάντα πνεύματι μόνῳ ἐποίησε καὶ ποιεῖ, ἔχων αἰεὶ σύνδρομον τὴν δύναμιν κατὰ τὸν προφήτην τὸν λέγοντα, «πάντα ὅσα ἠθέλησεν ὁ Κύριος, ἐποίησεν». Ὁ δὲ ἐκστατικὸς Ὠριγένης ἐτόλμησε

Esto lleva a pensar que Alejandro, al escribir la *Inventio Crucis*, tenía “sott’occhio” el texto de Justiniano¹ ya que hay alusiones directas a los anatemas 1, 8 y 9 del *Edicto* del 543.

Ahora bien, ¿hasta qué punto el tema de la *escatología individual* según el *juicio único y definitivo* de Dios en *Laudatio* es antiorigenista, de un “origenismo de la primera hora” o también de un “eco monástico folklórico”, si se nos permite la expresión? Es difícil saberlo. Desde la información proporcionada por el texto no podemos aventurar mucho más.

Creemos que las alusiones a las temáticas comprometidas en la obra de Orígenes, en la *Laudatio* se tratan de un eco del espíritu agitado en los ambientes monásticos a inicios del siglo VI cuando resurgió una nueva ola anti-origenista. No es casual, como notamos, que Alejandro sea un monje de Salamina y que la *Laudatio* se coloque en la primera mitad del siglo VI en un lugar fuertemente emblemático: la sede del legendario cazador de herejes Epifanio.

Mientras que la *Inventio Crucis* al contener la cita explícita al origenismo anatematizado por el *Edicto de Justiniano* es sin lugar a dudas posterior al año 543 o al 553 ya que hace referencia a la condenación del *sínodo* (PG 87, 3, 4021: ἄξιαν δὲ τῆς ἑαυτοῦ τολμηρίας συνοδικῶς ἀπηνέγκατο κατάκρισιν).

Fecha de composición

Hemos dejado este tópico para el final de nuestro estudio de la *Laudatio Barnabae* ya que creemos que sólo después de haber examinado las diferentes temáticas podríamos establecer una cronología más precisa. De hecho, los estudiosos han sostenido al mismo tiempo las hipótesis más variadas.

λέγειν πεπερατωμένην εἶναι τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν, καὶ μυρίας ἑτέρας βλασφημίας ἀπαφρίσας καὶ ὑπέρογκα καὶ δυσεξάγγελτα ἐν τοῖς συντάγμασιν αὐτοῦ ἐκκληρήσας, ἐπλήρωσε τὴν οἰκουμένην ἀμέτρου φλυαρίας· ἀξίαν δὲ τῆς ἑαυτοῦ τολμηρίας συνοδικῶς ἀπηνέγκατο κατάκρισιν. Ἄλλ’ ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν.

¹ Justiniano, *Edictum contra Origenem*, ACO III, pp. 189-214 (también presentados por *Denzinger*, nn. 403-411).

Según Baronius (*Annales ecclesiastici*, ad. Ann. 485, 1741, p. 480), el autor de la *Laudatio* habría vivido en el siglo V ya que hablando de la adición que hiciera Pedro Fullón al *trisagion*, el escritor chipriota ve una corrupción de la fe que había sido introducida por los herejes. Esta opinión no fue compartida por Tillemont¹, para quien los errores cometidos por Alejandro eran debidos a que había pasado demasiado tiempo entre el escritor y los acontecimientos narrados². F. Combefis, en el lejano siglo XVII, lo colocaba bajo Zenón (475-491) o poco después y creía que, de todos modos, era anterior a Heraclio (610-641)³.

O. Braunsberger pensaba que estaba en actividad entre el VI y VII siglo⁴. Mientras que Fabricius lo colocaba no antes del siglo IX (debido a un error en una citación del patriarca Nicéforo (806-815) colocada en el texto)⁵. Otros estudiosos de la segunda mitad del siglo XIX, como Dom Ceillier o Ulysse Chevalier, se inclinaron todavía a colocarlo en el siglo XII, hoy en día esto es insostenible. El gran estudioso de la literatura bizantina Karl Krumbacher⁶ lo coloca en el siglo VI, bajo Justiniano (527-565). E. Bihain data la obra de Alejandro entre el 553 y el año 614, pero nos parece una colocación muy tardía⁷. De modo similar, M. Starowieyski colocó la redacción entre el 518 “date du Concile de Constantinople, où l’on a employé pour la première fois la tournure οἰκουμηνικὸς πατριάρχης (ch. 38), mais avant 648, date de la destruction de la ville de Salamine par les Arabes”⁸; pero el arco de tiempo es demasiado grande.

P. van Deun hace un análisis tripartito para establecer la cronología de la *Laudatio*: los *personajes históricos evocados*, las *fuentes textuales* y el uso del término οἰκουμηνικὸς πατριάρχης, argumentos que presentamos brevemente, para luego dar un paso más.

¹ Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1693, I, pp. 438. 646.

² Respecto a los errores de cronología de Alejandro, M. Van Esbroeck (*Les Trois Formes de l'Antichalcédonisme de 451 à 553 et ses Répercussions dans le Caucase*, en *Traditions and Heritage of the Christian East. Proceeding of the International Conference*, 1996, Moscú, pp. 382-398, especialmente p. 390) es favorable a la veracidad de la información dada por Alejandro sobre la juventud del Fulón.

³ Cfr. F. Combefis, *Bibliotheca Patrum Concionatoria, a festo sancti Barnabae apostoli ad festum Nativitatis sanctae Mariae Virginis*, VII, Paris, 1662. No sería posible sostener una datación tan temprana ya que entre el 511-512 está en su apogeo la problemática por el *trisagion*, colocar la redacción en esos años sería temprano en demasía, además, como veremos, hay referencias a escritos colocados en el 538 como la carta de Severo.

⁴ O. Braunsberger, *Der Apostel Barnabas*, pp. 9-11.

⁵ Fabricius, *Bibliotheca graeca*, Hamburgo, 1737, vol. X, p. 473.

⁶ K. Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Litteratur*, Munich, 1897², p. 164.

⁷ E. Bihain, *Une vie arménienne de saint Cyrille*, en *Muséon* 76, 1963, p. 361.

⁸ M. Starowieyski, *Datation des Actes (Voyages) de s. Barnabé (BHG 225 ; ClAp 285) et du Panégyrique de s. Barnabé par Alexandre le Moine (BHG 226; CPG 7400, ClAp 286)*, en *Orientalia Lovaniensia Analecta* 60, 1994, p. 199.

Alejandro narra (*Laud.* 36-47) que las reliquias de Bernabé fueron descubiertas milagrosamente bajo el reino de Zenón Isáurico, autor del *Henóticon* (474-475 y 476-491) y bajo el episcopado de Antemio, que no es conocido por otras fuentes¹. El hecho sería del 488, o un poco anterior ya que es la fecha en que murió Fullón, según se acepta tradicionalmente, y hay una alusión a los hechos en la *Crónica* del africano Víctor de Tunnunum (s. VI)².

La *Laudatio* testimonia que Pedro Fulón usurpó el trono de Antioquía tres veces (471, luego del 475 al 477 y del 485-488). Los otros personajes de la *Laudatio* son anteriores a los hechos y no ayudan a datar el texto: Martyrius (459-470; cfr. *Laud.* 33); Calandion (479-484; cfr. *Laud.* 36) ambos patriarcas antioquenos destronados por el Fulón; Cirilo de Alejandría al hablar del concilio de Éfeso (cfr. *Laud.* 37); Proclo de Constantinopla (434-446; cfr. *Laud.* 35) a quien se la habría revelado el *trisaghion* de modo milagroso; el emperador Marciano (450-457; cfr. *Laud.* 32) y su sucesor León I (457-474; cfr. *Laud.* 33); el usurpador Basilisco (475-476; cfr. *Laud.* 36); y menciones al Concilio de Calcedonia (cfr. *Laud.* 17, 32, 34).

Con respecto a las *fuentes* que se encuentran en la *Laudatio* de Alexander: hay citas del AT y NT, especialmente Hechos canónicos, las *Stromateis*, Atanasio, Gregorio de Nacianzo, Juan Crisóstomo, Severiano de Gábala, Cirilo Alejandrino, Proclo de Constantinopla, los *periodoi Barnabae*. Conoce los concilios ecuménicos de Constantinopla I, Éfeso, Calcedonia. En *Laud.* 40, 41, 44 retoma la *epístola 108* de Severo de Antioquía³, datada entre el año 519 y el 538, y la *Historia Eclesiástica* de Teodoro Lector terminada hacia el 530⁴.

La designación *οικουμενικὸς πατριάρχης* (*Laud.* 38) comienza a ser utilizada para el metropolitano de Constantinopla a partir de Juan II a inicios del siglo VI, al menos en los textos emanados de la cancillería, en las actas sinodales, etcétera. Se podría suponer, según la opinión de P. van Deun, que en las periferias del imperio la

¹ Ver *Hagiographica Cypria*, p. 17.

² Cfr. E. Morini, *L'apostolicità*, p. 30. Sobre este autor africano volveremos en breve.

³ Severo de Antioquía, *Epístola 108*, 2, p. 266, ed. Brooks.

⁴ Teodoro Lector, *HE Epit.* 436, p. 121, 19-22.

denominación podría llegar algunos decenios más tarde, hecho que ayudaría a datar la obra¹.

Un *terminus ante quem* evidente es la destrucción de Salamina entre los años 647-649 bajo Muavyah, emir de Siria. Después de este evento trágico la sede de Salamina se traslada a Famagusta². La *Laudatio* no hace ninguna alusión a este evento mayor en la historia de la sede de Salamina, silencio inexplicable si el hecho hubiera sido conocido. Lo mismo podemos decir de la controversia *monoenergista*, que nos ocupará en la tercera parte de nuestro trabajo. No hay referencia alguna a la correspondencia entre Sofronio de Jerusalén y Arcadio de Chipre (datada en los años 634-637). Este silencio sobre el *monoenergismo*, que agitó el siglo VII, es otro indicio de datación *ante quem*.

Pero la noticia que define la cuestión de la datación *ante quem* es la breve referencia a modo de resumen que realiza Víctor de Tunnunum³ en su *Chronica: "corpus S. Barnabae apostoli in Cypro et evangelium secundum Matthaenum eius manu scriptum ipso eodem revelante inventum est"*⁴. La muerte de este autor africano, poco después del año 566, permite datar la *Laudatio* antes de su desaparición⁵, es decir en la fase final del reinado del emperador Justiniano (527-565).

Esta es también la conclusión de B. Kollmann,

Die *Laudatio Barnabae* wurde folglich nach den Konstantinopeler Unruhen von 511-512 und vor ihrer ersten Bezeugung bei Victor von Tunnuna im Jahr 566 niedergeschrieben. Innerhalb dieses Zeitfensters sollte man sich im Blick darauf, dass die *Inventio crucis* des Alexander nicht vor dem 5. Ökumenischen Konzil von 553 verfasst wurde, eher im hinteren Bereich bewegen. Beide Schriften des Alexander

¹ P. van Deun, (*Hagiographica*, p. 19) da una bibliografía sobre el título de patriarca ecuménico, que utilizaremos más adelante al referirnos la *pentarquía*.

² G. Hill, *A History of Cyprus* I, pp. 284-286; 326-329. Ver también J. Hackett, *A History*, pp. 33-46; O. Braunsberger, *Barnabas*, p. 10; R. Lipsius, *Die apokryphen* II, I, p. 304.

³ Cfr. G. Bardy, *Victor de Tunnunum*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV, 2, col. 2880-2881.

⁴ Cfr. *Chronica Minora saec. IV, V, VI, VII* ed. Th. Mommsen en *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi* XI, 2, Berlin, 1894, p. 191.

La noticia en Isidoro de Sevilla, *Cronicon* 388 (CCSL 112, ed. J. C. Martin, 2003, p. 186): "*per idem tempus corpus Barnabae apostoli et evangelium Mathei eius stilo scriptum ipso revelante repertum est*".

⁵ El africano hace una síntesis del descubrimiento de las reliquias gracias a una revelación del mismo Bernabé: parece resumir *Laud.* 38-42.

Monachus fallen damit in die Endphase der Regierungszeit von Kaiser Justinian (527-565)¹.

El monje Alejandro pone los acontecimientos del relato de la *inventio* en pasado, como si los protagonistas estuvieran manifiestamente muertos. Por otro lado, acusa a Pedro Fullón de corrupción, cosa muy difícil o imposible de pensar que fuera en vida del emperador reinante. Además, hay alusiones a controversias sobre el *Trisagio* que son del 511-512 en Constantinopla (como también citas de autores posteriores a las dos primeras décadas del siglo VI). En la misma línea argumentativa se encuentra P. van Deun quien ha demostrado que la designación del metropolitano de Constantinopla con el título de *patriarca ecuménico* es posterior al 518².

El uso de los anatematismos del *Edicto* de Justiniano es indiscutible y fue puesto de relieve por M. van Esbroeck³. El modo de tratar la doctrina de Orígenes nos induce a colocar cronológicamente la *Inventio Crucis* cuando la condenación imperial estaba ya publicada y recibida en las provincias.

Con base a lo concluido por P. Van Deun en base a las fuentes utilizadas por Alejandro monje y a las referencias anti-origenistas de la *Inventio*⁴, creemos que estas alusiones contra el exégeta alejandrino nos permiten anticipar algunos años la *Laudatio*. Estas reseñas nos llevan no solamente a los años inmediatamente anteriores al 553 con la condenación del concilio, sino incluso anterior al *edicto de Justiniano* del 543.

¹ B. Kollmann, *Laudatio*, p. 60.

² B. Kollmann, *Laudatio*, pp. 58-59, (...) Von dem während der Entdeckung der Barnabasreliquien amtierenden zyprischen Bischof Anthemius spricht er in der Vergangenheitsform als einer offenkundig bereits seit längerem verstorbenen Person. Petrus und seinen Hof bezichtigt Alexander Monachus der Bestechlichkeit, was er zu Lebzeiten des 474-491 regierenden Kaisers kaum getan hätte. Zudem spiegeln sich in der *Laudatio Barnabae* jene Auseinandersetzungen wider, die in den Jahren 511-512 in Konstantinopel um das Trishagion geführt wurden und zur Entstehung der von Alexander Monachus offenkundig benutzten pseudepigraphischen Briefe an Petrus Fullo führten. Der Bischof von Konstantinopel schliesslich wird mit grosser Selbstverständlichkeit als "ökumenischer Patriarch" bezeichnet (*Laud.* 38), wie es erstmals für die Synode von Konstantinopel 518 belegt ist und es sich in der Folgezeit durchgesetzt hat. All dies zeigt, dass die *Laudatio Barnabae* frühestens in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts verfasst worden sein kann.

³ Ver más detalles: M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique*, Louvain-la-Neuve, 1975, pp. 271-272; su ya citado artículo *L'opuscule 'Sur la Croix' d'Alexandre de Chypre et sa version géorgienne*, en *Bedi Kartlisa, Revue de kartvélologie* 37, 1979, pp. 102-132.

⁴ P. van Deun, *Hagiographica*, pp. 16-17.

La *Laudatio* presenta temas de la escatología individual en contraste con las enseñanzas origenianas; pero en esta obra aparecen solo como un “clima teológico” adverso hacia el alejandrino. La *Inventio Crucis*, por su parte, es un escrito posterior a la condenación imperial, ya que el autor reproduce la temática del *primero, octavo y noveno anatematismo*: la preexistencia y la recuperación de las almas, la omnipotencia de Dios, y la temporalidad de las penas del infierno.

Inferimos, en síntesis, que la redacción de la *Laudatio Barnabae* debe colocarse después de Teodoro Lector y de Severo de Antioquía a quienes cita (entre los años 530 y 538 respectivamente), y poco antes del 543: fecha de publicación del *edicto* antiorigenista del emperador Justiniano. Esto nos lleva a anticipar la redacción a unos decenios antes de la muerte de Víctor de Tunnuna en torno al 566. Con base a estas indicaciones concluimos también que, la *Inventio Crucis* es posterior al edicto justineano, ya que Alejandro lo conoce y lo cita para situarse “dentro” de la ortodoxia imperial, en el “camino real de la ortodoxia”, según el *slogan* de la teología neocalcedonense¹ y cita “la condenación sinodal” de las doctrinas de Orígenes².

De la *Laudatio Barnabae* a la arqueología

Alejandro (*Laud.* 46) nos ofrece, además, diversos e interesantes testimonios de primera utilidad para la historia en general o la arqueología en particular³. Por ejemplo, el monje detalla, con recurso a diversos calendarios, el “día de la conmemoración del tres veces bendito y honorable martirio de Bernabé”⁴: “tres días antes de los idus de junio” según el calendario romano; el día undécimo del mes de Mesor (o *mesori*) para

¹ Ver nuestro estudio: *Confesar a Cristo. San Sofronio patriarca de Jerusalén y el debate monoenergista en la Epístola Sinodal*, Iª parte, en “Estudios Trinitarios”, Salamanca, vol. 48, núms. 1/2 (2014) pp. 161-233; IIª parte, en “Estudios Trinitarios”, Vol. 49, num. 3 (2014) pp. 479-548.

² Cfr. *Inventio Crucis*, PG 87, 3, 4021.

³ Los datos sobre los elementos arqueológicos referidos a la *basílica de San Bernabé* los presentamos en *La voz de los monumentos*.

⁴ Cfr. *Laud.* 46.

los chipriotas de Constancia; para los habitantes de Asia o de Pafos el día decimonoveno del mes de *Plethypatos* cuando comenzaban las celebraciones litúrgicas¹.

El hecho de hacer la *laus Barnabae* en el cómputo de tres calendarios -el romano, el egipcio y uno chipriota-, no solo es una muestra de erudición, sino que más bien es un indicio de la diversidad de peregrinos de diversas regiones que iban a venerar la *tumba del apóstol* en su gran mayoría en su paso desde o hacia Jerusalén.

El hecho de contar con una comunidad monástica que cuidaba de la tumba de Bernabé, que se encargaba de las celebraciones litúrgicas y de la acogida de los peregrinos, favorecía la irradiación del santo apóstol chipriota al mismo tiempo que aseguraba el recuerdo perenne de gestas que habían conquistado la libertad y la independencia de la isla. El memorial litúrgico se convirtió en una especie de profecía para las generaciones venideras que garantizaría esa *autocefalía* conquistada poco a poco.

El *patrocinium Barnabae* confirmado por un milagro es signo de la protección y de la especial relación del santo con sus devotos (“*clientes*”) y provoca el fenómeno de la dedicación o título del santo². En la hagiografía converge esta afirmación territorial de identidad y al mismo tiempo religiosa. Una identidad no solo religiosa y eclesial, sino también política y estructural, social y administrativa. En palabras de R. Grégoire:

in queste condizioni, tenendo presente i limiti di un certo “sfruttamento político”, il santo è l’espressione di una consapevolezza collettiva, la traduzione civile e comunitaria di una funzionalità spirituale ormai non riservata alla sfera della devozione privata e del “contratto” intimistico³.

¹ El calendario romano corresponde exactamente a los días estipulados según los meses de treinta días, como el de junio. El calendario de Salamina tenía un núcleo de origen egipcio y probablemente había sido introducido durante el periodo de los Ptolomeos sobre Chipre: el año comienza en septiembre, décimo mes en el ciclo anual es el mes Mesor. El calendario de Salamis diferente al de Pafos es atestiguado también por Epifanio, *Haer.* 51, 24, 1 (GCS 2, 293). En Pafos había un calendario anual que comenzaba el 23 de septiembre día del nacimiento de *Augustus*. El comienzo del mes de *Pleithypatos* caer el 24 de mayo. Remitimos a G. de Jerphanion, *Observations sur le calendrier de Salamine de Chypre à l’époque chrétienne*, en *L’Antiquité Classique* 1-2, 1932, Lovaina, pp. 9-24. Al fin de cuentas, no podemos explicar fehacientemente el por qué de este doble calendario que remonta a época de los Ptolomeos. Ver también V. Grumel, *La Chronologie* I, pp. 166-168.

² Sobre el *patronato* de los santos en la Tarda Antigüedad ver P. Brown, *The Rise and Function of the Holy man in Late Antiquity*, en *The Journal of Roman Studies* LXI, 1971, pp. 80-101, pp. 85, 98. Sabemos que este fenómeno que por otro lado se presenta en fácilmente presente en diversas regiones eclesiales de Europa.

³ R. Grégoire, *Manuale di Agiologia*, p. 381.

En efecto, lo que resuena en la Vida de un santo no es tanto la *vida vivida* en cuanto tal, sino la *vida en cuanto sentido*, la vida en cuanto imaginativamente construida y resignificada.

*

El creciente poder y la influencia de Pedro Fullón habían puesto en peligro la autonomía de la Iglesia de Chipre. El homileta recurre a los recursos oratorios de una *denigratio-vituperatio* para desacreditar al adversario Pedro y muestra los puntos débiles de la doctrina cristológica, el debate en torno al himno del *Trisagio* y los yerros que inscribían al “antagonista” en la lista de herejes “seguidores del apóstol Judas” (*Laud.* 32).

La catástrofe política-eclesiástica fue evitada gracias a la *inventio Barnabae* durante el tercer mandato de Pedro en la sede de Antioquía (485-488). El metropolitano de Antioquía desenvolvía entonces una poderosa y masiva estrategia para someter la isla y aumentar el poder y prestigio de la sede Antioquena. La “pretensión” de los antioquenos era harto justificada y en definitiva respondía al viejo proyecto político de Diocleciano quien en el 293 reorganizó el Imperio e hizo de Antioquía la capital de la *diócesis* de Oriente a la cual estaba sometida Chipre.

El monje homileta deja en claro en el *proemium* que escribe a pedido “de los ancianos” de su monasterio. No es una simple prosa literaria, sino que está en relación con la fiesta litúrgica del 11 de junio. El autor no es testigo de los hechos y escribe incluso luego del reconocimiento de la independencia de la Iglesia de Chipre por el emperador Zenón. La *Laudatio* tiene lugar algunas décadas después de los sucesos evocados, y a modo de memoria *post eventum* testimonia los argumentos que pesaban a finales del siglo V e inicios del VI sobre la constitución de las sedes eclesiales.

Capítulo 16: La Vida de san Auxibio de Soloi (VAux)

Al pseudo Juan Marcos, autor de los *HchBern*, podemos relacionar los *Hechos de san Auxibio* obispo de Soloi (Solia o también Soli) en Chipre¹. Este texto hagiográfico nos ofrece una lista de personajes que también se encontraban en *HchBern*: Heráclides, Timón, Rodón y ciertamente Marcos. El hagiógrafo de *VAux* incluye en su escrito a Temistágoras, hermano de Auxibio, Tíquico y Épafras establecidos como obispos por Heráclides, siguiendo la orden de Pablo, en las sedes de Neápolis y de Pafos respectivamente².

El autor de *VAux* 8: nos informa también sobre otras figuras neotestamentarias introducidas en la saga chipriota: Tíquico (Hch 20, 4; Col 4, 7) y Épafras (Col 1, 7; Filemón 23)³.

Sabemos fehacientemente que Soloi es sede de un obispo desde el siglo IV. La *carta circular* de Atanasio que firman una docena de obispos chipriotas con motivo del sínodo de Sérδικa del 343 transmite el nombre de Auxibio de Soloi⁴. Y posteriormente entre los signatarios chipriotas del concilio de Éfeso encontramos a *Evagrio de Soloi*⁵. Esta sede desapareció en el Medioevo.

El texto de la VAux y la fecha de redacción

Nos han llegado seis manuscritos en *menologios premetafrásticos* correspondientes al mes de febrero⁶, datados desde el siglo X al XVI y de diversa procedencia geográfica (Constantinopla, Jerusalén) y otras copias más tardías de

¹ En adelante abreviamos: *VAux*.

En *Acta Sanctorum* y el *Synaxario* su fiesta es conmemorada el 17 de febrero. Cfr. BHG 204.

² H. Delehaye, *Les Saints de Chypre*, en AB 26, p. 237. E. Morini, *Apostolicità ed autocefalia*, p. 44.

³ La noticia del episcopado chipriota de estos dos discípulos no ultrapasa más que parcialmente los límites de la isla. El *Sinaxario* (30 de Junio) los considera como dos de los “Setenta y dos” discípulos del Señor y los hace obispos de Colofonia y de Calcedonia respectivamente, identificando luego Epafras con Epafrodito de Fil 2, 25-30 lo hace obispo de Adriaki, *Kome* de la isla de Chipre. Aunque la tradición oriental es unánime en considerar a Epafrodito como obispo de Filipo. Cfr. F. Spadafora, *Epafrodito*, en *Bibliotheca Sanctorum*, IV, Roma, 1964, col. 1252-1254.

⁴ *Athanasius Werke*, ed. H. G. Opitz, II, 1, p. 131. Cfr. J. Noret, *L'expédition canadienne...*, pp. 451-452. Remitimos a lo ya expuesto en la primera parte de este trabajo sobre los concilios y signatarios.

⁵ ACO I, 1, 2, p. 58; I, 1, 7, p. 121.

⁶ Sintetizamos la presentación y el análisis de J. Noret, *CGS* 26, pp. 143-149.

tradición *metafrástica*¹. La *editio princeps* griega del *Parisinus Graecus 1452* fue publicada en 1969 por M. Athanasios Papageorgiou (en *Ἀπόστολος Βαρνάβας*, t. 30, 1969, pp. 13-24)². El chipriota Papageorgiou tuvo en cuenta para su *editio* solo el texto del manuscrito *Parisinus gr. 1452 (P)*, sin colacionarlo con otros testimonios, como sí lo hizo Jacques Noret para ofrecer un *stemma codicum*³.

La *VAux* ha sido escrita, según Noret, no solo por alguien que conocía bien Soloi y sus alrededores, e incluso en la misma ciudad de Soloi, o más todavía habría sido pronunciada en la catedral. El hagiógrafo que tenía ante sus ojos la “basílica B” de Soloi tenía conocimiento de una basílica precedente⁴. La mención de las “dos basílicas” ayuda a datar el escrito que es colocado intencionalmente en el I siglo por el autor.

Las ruinas de esta basílica fueron exfoliadas por la misión arqueológica canadiense guiada por M. Tran Tam Tinh⁵. Gracias al concurso de estos resultados, Jacques Noret, en su edición de la *Vita Sancti Auxibii*⁶, ofrece una de redacción fecha más precisa para el texto en cuestión, en la primera mitad del siglo VII.

El hecho de no presentar ninguna mención de la invasión musulmana en el 649 indica que el texto es anterior. Efectivamente, la ciudad parece gozar de una paz profunda, protegida por san Auxibio (*VAux* § 28)⁷.

La fecha de composición de la *Vita* debe colocarse como anterior a la primera invasión árabe del 649 y seguramente posterior al año 600¹. Las conclusiones a las que

¹ Recordamos sucintamente que se denomina *premetafrástico* a los textos que se conservan en su estado original antes del trabajo de “actualización” según los modos y el gusto del siglo X llevado a cabo por Simeón el Metafraste (hacia el año 975). Los textos y menologios que recibieron la impronta del revisor se denominan, por tanto, *metafrásticos*. El texto latino de *Acta Sanctorum* (Feb, 124-128) seguía la versión del manuscrito *Parisinus graecus 1452* mientras que la traducción de G. Hevert tomaba como base el manuscrito de Viena: *Hist. Gr. XI*.

² Hay una traducción francesa de *VAux* realizada por M. Maurice Lebel siguiendo el texto de Athanasios Papageorgiou (que la había copiado del manuscrito *Codex Parisinus Graecus 1452*). Esta traducción es que la retomó Tran Tam Tinh en su texto: *Soloi. Dix campagnes...*, pp. 133-144; J. Noret (*L'expédition canadienne à Soli et ses résultats pour l'intelligence et la datation de la Vie de S. Auxibe*, en *AB*, 104, 1986, pp. 445-452) en una nota al pie (p. 446) realizó un elenco de errores gramaticales en la traducción francesa.

³ Para una descripción del manuscrito *Parisinus graecus 1452* ver J. Noret, *CGS* 26, pp. 144-146; y para la reconstrucción del *stemma* ver pp.150-157. La *editio latina* del texto ya era conocida gracias a la edición de A. Lipomanus, *Sanctorum priscorum patrum vitae*, Venezia, 1551-1560, t. V, pp. 569-573; y también reproducida en *Acta Sanct.*, febr. t. III, pp. 126-130.

⁴ Ver lo expuesto en “La voz de los monumentos”: los temas arqueológicos del sitio de Soloi.

⁵ J. Noret, *CGS* 26, p. 158. Hemos ya hecho referencia a los estudios de: Tran Tam Tinh, *Rapport préliminaire sur la fouille de la basilique de Soloi, Chypre*. Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana (Barcelona, 5-11 octubre 1969), en *Studi di Antichità Cristiana XXX*, Roma-Barcelona, 1972, pp. 581-585; *Ibid*, *Soloi. Dix campagnes de fouilles (1964-1974) I*, Les presses de L'Université Laval, Sainte-Foy, 1985; *Ibid*, *Soloi. Dix campagnes de fouilles (1964-1974) II*, Les presses de L'Université Laval, Sainte-Foy, 1989; J. Noret, *L'expédition canadienne à Soli et ses résultats pour l'intelligence et la datation de la Vie de S. Auxibe*, en *AB*, 104, 1986, pp. 445-452.

⁶ *CCG* 26, p. 139.

⁷ J. Noret, *L'expédition canadienne...*, p. 449. *Ibid*, *CGS* 26, pp. 201-202.

había llegado el estudioso belga en 1971 a partir de elementos de crítica interna, encontraron una confirmación con las excavaciones arqueológicas del grupo quebequense².

Esta fecha era justificaba por J. Noret gracias a dos motivos: el primero de ellos es que en épocas de la redacción se habría perdido la memoria sobre la fecha precisa de la construcción de las basílicas “A” y “B” de Soloi y se la colocaba en el siglo I, cuando hoy sabemos –gracias a la arqueología– que databa de inicios del siglo VI. La segunda razón, aducida por J. Noret, está en el empleo del término ἀρχιεπίσκοπος³.

Como tendremos de notar a lo largo de estas páginas, nosotros creemos que no se trata de una pérdida de la memoria o de los trazos de la construcción del templo, sino que el hagiógrafo persigue una finalidad con la conjunción de los elementos: Auxibio, basílica, culto. Es claro que el hecho de situar la basílica en el siglo I puede tratarse de una *amplificatio* muy acorde al género, ya que exaltar la antigüedad del edificio y del culto del santo da una fuerza y una autoridad particulares al texto. La *VAux* viene a consagrar una devoción cuya antigüedad y fundación se pretenden apostólicas.

El término ἀρχιεπίσκοπος es más problemático. No es claro si se refiere como tal aplicado al metropolitano de Soli o en modo genérico a todo obispo.

Jacques Noret, entonces, se sentía inclinado a colocar *VAux* “entre el 550, probablemente incluso entre el 600 y el 850” a causa del empleo del término ἀρχιεπίσκοπος⁴. Vocablo con el cual se designa a Auxibio en la *Vita* (y una vez Heráclides es denominado ἀρχιεπίσκοπος τῆς νήσου § 13). Ahora bien, el término ἀρχιεπίσκοπος es un título relativamente tardío.

A. Amanieu estudiando el título de ‘arzobispo’ en las fuentes del derecho canónico concluía que: “depuis la fin du VI^e siècle, en Orient, ce titre d’archevêque n’est plus rare. On le retrouve souvent dans les conciles et les documents, et de nombreux métropolitains le reçoivent ou le prennent. Dans le courant du VIII^e siècle, non seulement tous les métropolitains le portent, mais aussi de simples évêques »⁵.

Amanieu había estudiado sobre todo los documentos oficiales mientras que M. Avi-Yonah, estudió las inscripciones constatando que un personaje llamado *obispo* en

¹ R. Janin (*Auxibe I*, en DHGE, V, 958) colocaba la fecha de composición posterior al siglo IV pero manifestaba que “il est impossible de lui assigner une date probable”. Por su parte H. Delehayé (*Saints de Chypre...*, p. 237) consideraba que la obra había sido compuesta en una fecha que “reste indéfinie entre le VI^e et le XI^e siècle”.

² También lo piensa D. Pallas, *Monuments*, p. 273.

³ Cfr. J. Noret, *L’expédition canadienne...*, pp. 447, 449, 451.

⁴ J. Noret, *L’expédition canadienne...*, p. 450.

⁵ A. Amanieu, *archevêque*, en *Dictionnaire de droit canonique* I, Paris, 1935, col. 927-934; aquí col. 929.

un documento oficial proveniente de la capital podía ser llamado *arzobispo* en su diócesis: desde el 451 el obispo de Esmirna; a inicios del siglo VI dos obispos de Bostro; a mitad del siglo VI el obispo de Creta (Gortyme) y el de Mileto.

En Chipre, Sergio es el primer titular de Salamina-Constancia que se sabe que ha sido llamado *arzobispo* por vez primera¹.

Posteriormente, Juan (a fines del siglo VII), Teodoro (siglos VII-VIII) y Basilio (siglo XI) hicieron gravar sellos donde se hacen llamar ἀρχιεπίσκοπος Κύπρου. Para la sede de Soli en particular, ningún documento nos confirma el título de arzobispo atribuido a uno de sus titulares. Los dos sellos estudiados por V. Laurent dan a los obispos Epimacos (VI-VII) y Juan (VII) el título de ἐπίσκοπος².

Las Fuentes de *Vita Auxibii*

El autor de *VAux* tiene su memoria repleta de versículos bíblicos:

Si l'on regarde la répartition des emprunts scripturaires, il est une autre caractéristique qui saute aux yeux : les réminiscences bibliques sont particulièrement denses dans quatre discours (§ 8. 99-108 ; § 14. 204-225, ; § 16, 282-289 ; § 24, 442-458) ainsi que dans la prière d'Auxibe (§ 15, 238-276). Par contre, plus le passage est narratif, concret et anecdotique, moins on trouve de réminiscences scripturaires³.

La preferencia es el NT, en especial los *evangelios* de *Mateo* y *Lucas*, pero por la proximidad estilística al tratarse del mismo género literario las referencias de los *Hechos* son las más abundantes.

Luego de la Escritura, la fuente más utilizada es el texto de *Acta Barnabae* (*HchBern*). El pseudo Marcos es el único autor a ser explícitamente citado por la *VAux* bajo la fórmula ὡς φησὶν Μάρκος y sigue con fidelidad este texto pseudoepigráfico, colocando incluso citas explícitas; lo que indicaría que disponía de una copia de *HchBern* al momento de escribir su *VAux*⁴.

¹ En las *Actas del Concilio de Letrán* del 649 (ACO, series secunda, I, Berlín, 1984, p. 60, l. 13) y también por Teodoro de Pafos (Paul van den Ven, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte, Bibliothèque du Muséon*, 33, Louvain, 1953, p. 89, ll. 13-14).

² V. Laurent, *Le Corpus des sceaux de l'empire byzantin, Publications de l'Institut français d'Études Byzantines*, t. V, 2, Paris, 1965, pp. 309-312.

³ J. Noret, *CGS* 26, p. 159.

⁴ Cfr. J. Noret, *CGS* 26, p. 160.

Jacques Noret concluía que *VAux* no parece relacionarse con *HchHe*, al menos de modo textual¹. Sin embargo, encontramos una relación *temática* con *HchHe*. El hagiógrafo de *VAux* conoce la tradición y el prestigio de Heráclides, que es funcional a su escrito como garante de la apostolicidad de Soloi².

Con respecto a las otras fuentes rastreadas por el estudioso belga enumeramos sucintamente sus resultados³. En *VAux* § 15 el hagiógrafo muestra inspirarse en la denominada *anáfora de san Basilio* (CPG 2905), o en reminiscencias litúrgicas contenidas en textos de Juan Crisóstomo. Pero, no podemos saber hasta qué punto el autor de *VAux* se servía de estos textos o hasta qué punto los citaba como reminiscencias litúrgicas ensambladas o interpoladas con otros textos que hoy es imposible determinar.

Lo mismo debemos decir de las alusiones paralelas entre *VAux* (§4; § 5) y la *Vita Malchi* (BHG 1015-1016, una adaptación griega de la *Vita* latina escrita por Jerónimo); o de las cuatro versiones de la *Vita Epiphani* (BHG 596, 597, 598, 599), que son anteriores al texto de Auxibio y que encontramos alusiones casi en cada página de *VAux*⁴.

Rasgos de san Auxibio

La *VAux* da escasos datos prosopográficos del héroe de la saga. Solo informa que provenía τῆς τῶν Ῥωμαίων μεγαλοπόλεως (§ 3) y de una familia de buena posición económica (§ 3: οἱ δὲ τούτου γονεῖς ἦσαν πλούσιοι) y con dos hijos (§ 3: ἐγένοντο δὲ τούτοις δύο υἱοὶ)⁵. El hagiógrafo se toma un cuidado especial en notar que Auxibio

¹ Cfr. J. Noret, *CGS* 26, p. 161.

² Especialmente los párrafos § 7 y § 8 de *VAux*.

³ Para más detalles reenviamos a J. Noret, *CGS* 26, pp. 161-167.

⁴ Por ejemplo es sumamente llamativo descubrir que en la *Vita Epiphani*, san Epifanio recibe a un discípulo que también se llama Epifanio y al cual le confiará el monasterio al partir, o que también San Epifanio construye una iglesia más grande que la que había heredado. Estas coincidencias *à la lettre*, no hacen más que confirmar la popularidad de Epifanio y de cómo sirve de base al autor de *VAux*. Enviamos al aparato crítico de *CGS* 26.

⁵ Su hermano, llamado Temistágoras, en el § 20 acudirá al encuentro con su mujer Timón que serán bautizados y luego ordenados diáconos. Llega la familia de Auxibio al oír la fama del “bienaventurado Auxibio” su hermano “Temistágoras” “con su mujer la bienaventurada Timos”, que “era admirable y virtuosa”. Con el “bienaventurado Auxibio” se dirigieron “ἐν τῇ ἐπισκοπείῳ” donde fueron adoctrinados (διδασκόμενοι) y “los bautizó” en el nombre de la Trinidad; al “bienaventurado Temistágoras le impuso las manos como diácono de la santa iglesia y a su mujer como diaconisa” (§ 20: ἐχειροτόνησεν διάκονον τῆς ἁγίας ἐκκλησίας, ὁμοίως καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ διάκονον). Hay un deseo de legitimar los personajes ya que el autor introduce aclaraciones que explican el por qué del comportamiento del bienaventurado Auxibio. Es una familia que llega a la santidad, todos son denominados-invocados como

provenía de una familia que practicaba “la superstición” religiosa de los helenos (§ 3: ἔλληνες δὲ ττ θρησκεία ἐτύγχανον). La “romanidad” y el “paganismo” del santo son resaltados en el relato.

La aretología es harto discreta, solo nos informa que era “sumamente inteligente” (§ 3: ἀστεῖος σφόδρα) y “humilde como Moisés” (§ 3: πρᾶος δὲ ὑπῆρχεν ὡς ὁ Μωϋσῆς), prudente como José (§ 3: τὸν λογισμὸν σὺμφρονα ὡς ὁ μακάριος Ἰωσήφ). Pero, en definitiva, desde niño poseía “todas las virtudes” sin excepción (§ 3: πάση ἀρεττ ἐκεκόσμητο ὁ παῖς). Toda la “sabiduría profana” la había recibido gracias a su padre (§ 3: ἐπαίδευσεν δὲ αὐτὸν ὁ τούτου πατήρ πάση ττ ἔξωθεν σοφία).

Auxibio es desde el comienzo un personaje en búsqueda. Ante la insistencia de sus padres por unirlo en matrimonio (§ 4) huyó desde el puerto de Roma (Ostia) con destino a Palestina (§ 5). Hacen escala en Rodas, cruzan por la costa de la Panfilia y llegan a Limné (§ 6: ἐν κόμῃ τινὶ καλουμένῃ Λιμνήτῃ), en las inmediaciones de Soloi en Chipre (§ 6: ὡς ἀπὸ σημείων τεσσάρων τῆς Σολίων πόλεως). El viaje es guiado por la “providencia de Dios” ya que el “bienaventurado” conducirá “a la salvación a muchas almas” (§ 6: τῆς προνοίας τοῦ θεοῦ ὁδεγούσης τὸν μακάριον ἐπὶ σωτηρία πολλῶν ψυχῶν).

En el resto del relato los trazos biográficos están intrincados en la trama y todos ellos en función de la *intentio auctoris*¹: Auxibio se convierte del paganismo (§ 8) y se mantiene como un “cripto cristiano” (§ 9, § 10, § 11). Se encuentra con “los apóstoles” (§ 14). Luego evangeliza abiertamente y construye dos iglesias en Soloi (§ 14; § 15; § 21), sirve “el sacerdocio” (τὴν ἱερωσύνην) por casi cincuenta años (§ 24) y al morir su poder de taumaturgo es conocido en la región (§ 26, § 27). Podríamos colocar como fecha de su muerte –siempre según la presentación hagiográfica de la *VAux*- entre los años 102 y el 112².

“bienaventurados”: μακάριος es tanto Auxibio como Temistágoras y μακάρια es Timos. Al final del relato “el bienaventurado Temistágoras” vuelve a intervenir y manda que la urna funeraria de Auxibio no sea abierta (§ 27).

¹ Elementos que iremos desglosando en las páginas siguientes. Por otro lado, no sorprende en definitiva que el hagiógrafo encuadre la *Vita* dentro de los *lugares comunes* de las *Vidas*: su patria y sus padres, su vida, sus milagros. Cfr. H. Delehay, *Les Légendes hagiographiques*, pp. 92-93.

² Consultar también la breve presentación de M. Salsano, *Ausibio I*, en *Bibliotheca Sanctorum II*, col. 617-618.

Auxibio y la sucesión de los apóstoles en Soloi

Ya H. Delehayé en su estudio sobre la hagiografía chipriota había notado que había una especie de rectificación en la *apostolicidad* de Auxibio:

Il n'est pas sans intérêt de constater que l'hagiographe s'est efforcé de concilier dans son récit deux versions différentes, notamment en ce qui concerne l'ordination de s. Auxibios. D'après la première, qu'il fait sienne, il aurait reçu la consécration épiscopale des mains de Marc. L'autre lui faisait imposer les mains par Héraclide. Car dans la lettre par laquelle s. Paul chargeait celui-ci de donner des évêques à Paphos et à Néapolis, il lui enjoignait aussi de choisir Auxibius pour Solia. Le rédacteur s'apercevant de la contradiction, imagine de terminer la lettre de l'apôtre par ce post-scriptum: *Seulement, gardez-vous d'imposer les mains à Auxibius ; il a déjà reçu le sacerdoce des mains de Marc* (VAux § 8)¹.

La preocupación por la *apostolicidad* de Soloi y de su primer obispo es constante en VAux hasta constituir, a nuestro entender, el tema principal de la obra. El texto se presenta como la “Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου πατρὸς ἡμῶν ἀρχιεπισκόπου καὶ θαυματουργοῦ Αὐξιβίου”; aunque la constante preocupación del autor sea la de justificar y legitimar el *santo patrono*. En el desarrollo de la trama encontramos una y otra vez que Auxibio es confirmado, autorizado, enviado, catequizado, etc., pero siempre por los apóstoles Bernabé, Marcos, Pablo y sus enviados, en especial Heráclides. Todo este conjunto de *apóstoles y sus sucesores* son los que legitiman al metropolitano de Soloi.

En el §7 se nos describe el primer “encuentro apostólico” de Auxibio con el héroe de la autocefalía chipriota en su segundo viaje misionero a Chipre (según los *Hechos* 15, 36-39): “Bernabé, apóstol de Cristo durante el segundo período que estuvo en Chipre, después de que se hubo separado de Pablo por la vista, no por el corazón”. El apóstol Bernabé va acompañado por Marcos (§ 7: συμπαραλαβὼν καὶ Μάρκον). Ambos descendieron a Lapithos (§ 7: κατήχθησαν ἐν Λαπίθῳ), y “recorrieron toda la isla y fueron a Salamina que se llama hoy Constancia como dice Marcos” (§ 7: περιερχόμενοι πᾶσαν τὴν νῆσον, ἦλθον ἐν Σαλαμίνῃ -ττ Κωνσταντία- ὡς φησὶν Μάρκος). Bernabé-Marcos se encontraron a “Heráclides arzobispo de la isla” (§ 7: τὸν ἀρχιεπίσκοπον τῆς

¹ H. Delehayé, *Les Saints de Chypre...*, p. 237.

νήσου). El narrador nota que la *dupla apostólica* reconoce a Heráclides: “καὶ ἀναγνωρίσαντες”, le enseñaron cómo había que “proclamar el Evangelio de Cristo y establecer las iglesias y los ministros para éstas, luego se saludaron y los dejaron en la paz”¹.

El hagiógrafo sigue a *HchBern*. Recapitula lo fundamental de la muerte de Bernabé, que reviste las mismas características que la muerte de Pablo:

Cuando Bernabé terminó su carrera, mantuvo el buen combate de la fe y recibió la corona del martirio en Constancia, los Judíos inicuos buscaban además matar a Marcos. Lo persiguieron incluso hasta Ledra, pero él consiguió escaparse, encontró una caverna donde entró y se escondió durante tres días. Después de que se alejó de este lugar, atravesó las montañas y llegó a Limné. Timón y Rodón se encontraban con él².

Inmediatamente entra en acción Marcos, acompañado de Timón y Rodón (§ 8). El hagiógrafo se preocupa por recordarnos que Auxibio, había llegado recientemente de Roma (§ 8: προσφάτως παραγενόμενον ἐκ τῆς Ῥώμης) y se encuentran por azar y transcribe un diálogo entre Marcos y Auxibio. Es sintomático que la primera pregunta hecha por el apóstol Marcos sea sobre la ciudad de procedencia de Auxibio³. El apóstol Marcos –llamado *tout court* Ὁ ἀπόστολος- ve que Auxibio contaba con las condiciones espirituales y humanas: “amor de Cristo, hombre creyente y elocuente” y lo catequizó suficientemente, “le enseñó la Palabra de Dios en lo referente a la verdad. Luego fue con él a la fuente donde le bautizó en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”⁴. Seguidamente le “impone las manos” (ἐπιθεῖς αὐτὸν τὰς χεῖρας), “le dio el Espíritu Santo, y lo consagró obispo” (ἔδωκεν αὐτὸν τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, καὶ

¹ Son las tareas que también como hemos visto en el texto de *HchHe*, los Apóstoles le encargan a Heráclides.

² § 7: “τελέσαντος δὲ τὸν δρόμον Βαρνάβα, καὶ ἀγωνισαμένου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως, καὶ ἀναδησαμένου τὸν στέφανον τοῦ μαρτυρίου ἐν Κωνσταντία, ἐζήτουν καὶ Μάρκον ἀνελεῖν οἱ παράνομοι Ἰουδαῖοι· ἔφυγεν δὲ Μάρκος, καὶ κατεδίωξαν αὐτὸν ἕως Λεδρῶν· εὐρῶν δὲ σπήλαιον καὶ εἰσελθὼν ἐν αὐτῷ, ἐκρύβη τρεῖς ἡμέρας· καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀνεχώρησεν ἐκ τοῦ τόπου ἐκείνου· διοδεύσας δὲ διὰ τῶν ὀρέων, ἦλθεν ἐν τῇ Λιμνῇ τῇ ἣσαν δὲ σὺν αὐτῷ Τίμων καὶ Ῥόδων”. Notemos *en passant* que: οἱ παράνομοι Ἰουδαῖοι no parece mostrar una tensión especial con los “judíos”, sino que aquí esta alusión es, en definitiva, una copia de los *HchBern* del pseudo Marcos.

³ § 8: Ποίας πόλεως, τυγχάνεις; Ὁ δὲ φησὶν· Ἐκ τῆς μεγάλης πόλεως Ῥώμης, διὰ τὸ γενέσθαι με χριστιανὸν, παρεγενάμην ἐνταῦθα.

⁴ § 8: Ὁ δὲ ἀπόστολος ἰδὼν ὅτι ἔχει πόθον εἰς τὸν Χριστὸν, καὶ ὅτι ἀνὴρ πιστὸς καὶ λόγιος ἐστὼν, κατηγήσας αὐτὸν ἰκανῶς, καὶ διδάξας τὸν περὶ τῆς ἀληθείας λόγον τοῦ θεοῦ, κατελθὼν ἐπὶ τὴν πηγὴν, ἐβαπτισεν αὐτὸν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

χειροτονήσας ἐπίσκοπον); le enseña cómo “anunciar el Evangelio de Cristo” y los “envía a la ciudad de Soloi (ἀπέστειλεν ἐν ττ Σολίων πόλει)”¹.

Si bien Auxibio es quien busca y desea convertirse en cristiano, el que toma la iniciativa, realiza el discernimiento, catequiza, bautiza e impone las manos, ordena como obispo y otorga la delegación misionera sobre Soloi es Marcos, Ὁ ἀπόστολος.

Una vez que Ὁ ἀπόστολος hubo dicho “estas y otras palabras” se despidió de Auxibio “con la paz”, encontró el barco egipcio sobre el cual se embarcó hacia Alejandría, donde permaneció “predicando el Evangelio y enseñando el Reino de Dios”². Es evidente cómo el hagiógrafo utiliza el relato de *HchBern* para hacerlo coincidir con la *VAux*. La secuencia de las *gesta* realizadas por Bernabé-Marcos-Heráclides son puestas al servicio de la legitimidad de la sede de Soloi.

Marcos. ¿una difícil herencia?

Hay una nueva inclusión de Marcos en el relato de Auxibio (§ 12) en una acción misionera paralela. Mientras Auxibio pasaba su tiempo en Soloi, en la casa del sacerdote de Zeus, el “apóstol Marcos” estaba en Alejandría anunciando con gran éxito “el Evangelio de Cristo”. Hay un cuidado especial en remarcar que gracias a la actividad de Marcos en Alejandría “un gran número creyó y se bautizó” y que Marcos quiere encontrar a Pablo (§ 12)³. Al encontrarlo, Marcos “se postra” (προσκυνήσας) y Pablo lo recibió “con gran alegría” (§ 12: ἐδέξατο αὐτὸν Παῦλος μετὰ χαρᾶς μεγάλης)⁴. Y como para disipar todas las dudas sobre la relación Pablo-Marcos el autor de *VAux* agrega: “que Pablo verdaderamente acogió a Marcos, lo testimonia en Colosenses

¹§ 8: καὶ μετὰ τὸ βαπτισθῆναι αὐτὸν ἐπιθεὶς αὐτῷ τὰς χεῖρας, ἔδωκεν αὐτῷ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, καὶ χειροτονήσας ἐπίσκοπον, καὶ διδάξας αὐτὸν, πῶς δεῖ κηρύσσειν τὸ τοῦ Χριστοῦ εὐαγγέλιον, ἀπέστειλεν ἐν τῇ Σολίων πόλει”.

² Cfr. *VAux* § 8.

³ De suyo, hubiera sido muy iluminador poder confrontar la imagen que de Marcos nos presenta la gesta de Bernabé con las tradiciones hagiográficas propias del Egipto. Ver el trabajo de G. Haile, *A New Ethiopic Version of the Acts of St. Mark*, en AB 99, 1981, pp. 117-134. Según el editor la versión depende de un códice griego y traducida, nos resulta curioso que nada se diga del paso de Marcos por Chipre, siendo en *HchBern*, por ejemplo, Marcos va a Alejandría desde Chipre luego del martirio de su mentor Bernabé. para la *versión etiópica* los apóstoles se reparten la tierra y Marcos recibió el Egipto, Libia, Marmárica, Ammoniaca, Pentápolis. De todos modos el texto menciona personajes de la primera mitad del siglo VI, por lo que es posterior a nuestro ciclo barnabita. Ver las referencias esenciales sobre *Acta Marci Evangelistae* (en *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Brepols, Turnhout, 1992, nn. 287-289) en versión copta, etiópica, árabe. Versión griega *acta et miracula*, BHG 1036m.

⁴ El hagiógrafo no nos indica el lugar donde Pablo y Marcos se habrían encontrado.

escribiendo: ‘os saluda Marcos, el sobrino de Bernabé’ y en Timoteo dijo: ‘Toma a Marco contigo y guíalo, me es de buena ayuda en el ministerio’. Entonces, Marcos permaneció con él hasta el fin de Pablo”¹.

Marcos informa al Apóstol sobre todo lo sucedido con Bernabé, cómo había terminado el buen combate sufriendo el martirio en Salamina” (§ 12: καὶ ἐξηγήσατο Μάρκος ττ Παύλω τὰ περὶ Βαρνάβα). El rol de Marcos es no solo de anunciarle el fin y martirio de Bernabé, sino que también lo pone al tanto de Auxibio. Es lo que hace de gozne con el § 13:

Pablo viendo que “no había nadie de entre los apóstoles para enseñar y proclamar a Cristo, envió a Epafras, Tíquico y algunos otros en Chipre a Heráclides el arzobispo de la isla (τὸν ἀρχιεπίσκοπον τῆς νήσου), y le escribió para que instituya a Epafras como obispo de Pafos (καταστήσῃ ἐπίσκοπον ἐν Πάφῳ) y a Tíquico como obispo de Neápolis, y a otros instituyéndolos en cada ciudad (κατὰ πόλιν ἐτέρους καταστήσειεν): ‘pero dirígete a la ciudad de Soloi y busca un romano llamado Auxibio, institúyelo en Soloi, pero mira en no imponerle las manos para ordenarlo (μὴ ἐπιθῆς αὐττ τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸ χειροτονῆσαι), ya que ha sido considerado digno del sacerdocio (κατηξιώθη τῆς ἱερωσύνης) y ya ordenado por Marcos” (χειροτονηθεὶς ὑπὸ Μάρκου)².

Una vez más, la preocupación del hagiógrafo por la *sucesión* es grande. Es Pablo quien marca el rumbo del episcopado chipriota al faltar Bernabé, “que había dejado la vida humana” (§ 12). Si bien considera la autoridad de Marcos para ordenar a Auxibio, se dirige a Heráclides, que según *VAux* (§ 9) había sido ordenado por Bernabé y Marcos³.

Heráclides es denominado arzobispo de la isla (τὸν ἀρχιεπίσκοπον τῆς νήσου). En *HchHe* el santo está ligado estrechamente a Tamaso y nada tiene que ver con

¹ § 12: ὅτι δὲ ἀληθῶς ἐδέξατο Παῦλος τὸν Μάρκον, αὐτὸς μαρτυρεῖ μοι Κολασαεῦσιν γράφων· ἀσπάζεται ὑμᾶς Μάρκος ὁ ἀνεπιὸς Βαρνάβα· καὶ Τιμοθέῳ φησὶν· Μάρκον ἀναλαβὼν ἄγαγε μετὰ σεαυτοῦ· ἔστιν γὰρ μοι εὐχαρηστος εἰς διακονίαν. Ἔμεινεν οὖν Μάρκος ἕως τῆς τελευτῆς Παύλου μετ’ αὐτοῦ.

² Para más detalles § 13: “ὅτι οὐδεὶς ἐστὶν τῶν ἀποστόλων εἰς Κύπρον τοῦ διδάσκειν καὶ εὐαγγελίζεσθαι τὸν Χριστὸν συνιδῶν, ἀπέστειλεν Ἐπαφράν καὶ Τυχικὸν καὶ τινὰς ἄλλους ἐν Κύπρῳ, πρὸς Ἡρακλείδην τὸν ἀρχιεπίσκοπον τῆς νήσου, γράψας αὐττ ἵνα τὸν μὲν Ἐπαφράν καταστήσῃ ἐπίσκοπον ἐν Πάφῳ, Τυχικὸν δὲ ἐν Νεαπόλει, καὶ κατὰ πόλιν ἐτέρους καταστήσειεν· ἀλλὰ κάτελθε καὶ ἐν ττ Σολίων πόλει, καὶ ἀναζήτησον ἐν αὐττ ἄνδρα Ῥωμαῖον, καλούμενον Αὐξίβιον· τοῦτον κατάστησον ἐν Σόλοις, ἀλλὰ βλέπε μὴ ἐπιθῆς αὐττ τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸ χειροτονῆσαι· ἤδη γὰρ κατηξιώθη τῆς ἱερωσύνης, χειροτονηθεὶς ὑπὸ Μάρκου”.

³ En *HchHe*, como hemos visto, son Pablo y Bernabé quienes ordenan a Heráclides.

Salamina. En *HchBern* se encuentra con los apóstoles Bernabé y Marcos en Salamina: aquí Constancia es su sede. O bien es otra línea de sucesión episcopal evidentemente *salamino-céntrica* y que busca fortalecer la sede del metropolitano, y por tanto ignora – consciente o no- la tradición de *HchHe* donde Heráclides tiene un matiz local y en todo caso de controversia con Pafos.

Estamos en un hipotético siglo I y el hagiógrafo nos presenta un panorama de las sedes chipriotas. El arzobispo de la isla: Heráclides; en Neápolis: Tíquico; en Pafos: Epaфра, Auxibio en Soloi y luego en cada ciudad: “otro”.

Las palabras y los actos de Heráclides son descritos con detalle. El ἀρχιεπίσκοπος τῆς νήσου va sin demora al encuentro de Auxibio y le da instrucciones concretas sobre el modo de proceder y el paganismo.

El párrafo siguiente (§ 14) nos presenta a “san Heráclides” como superior a Auxibio, lo llama τέκνον Αὐξίβη, y al encontrarlo le deja en claro que es delegado de un envío apostólico: πρὸς σὲ ἀπεστάλην ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ (§ 14). El hagiógrafo nos describe lo que es prácticamente una toma de posesión episcopal en el § 14: tomó al “santo padre Auxibio” y “entró en la ciudad” (εἰσῆλθεν ἐν τῇ πόλει), realizó la oración y dibujó el modelo de una pequeña iglesia sobre la tierra (§ 14: διεχάραξεν τύπον ἐκκλησίας ἐπὶ τὴν γῆν), pequeña en atracción, pero “grande por la gracia de Cristo”, y le enseñó “todo el *canon eclesiástico* del mismo modo en que él había sido enseñado por los apóstoles” (§ 14: καθὼς καὶ αὐτὸς ἐδιδάχθη ὑπὸ τῶν ἀποστόλων)¹.

Heráclides, en nombre de los “apóstoles”, pone en posesión de la sede de Soloi a Auxibio, reza con él, le transmite el *canon eclesiástico*, confía al novel obispo al Señor, se saludan, y retornó a su ciudad (§ 14: ἐπορεύθη ἐν τῇ ἰδίᾳ πόλει). *VAux* ya no vuelve a hablar de Heráclides puesto que su misión estaba cumplida y hasta incluso había diagramado *la primera basílica cristiana de Soloi*.

De ahora en más, “san Auxibio” ocupa toda la escena del relato (§ 15). E “inmediatamente y sin tardanzas” (εὐθέως μὴ μελλήσας) se puso a “edificar la iglesia” (οἰκοδομεῖν τὴν ἐκκλησίαν). El hagiógrafo insiste en que el templo es construido *ex professo* con esta finalidad, quizá como dejando en claro de que no se trata de un espacio cultural pagano reutilizado.

¹ Hay un paralelo con la vida del obispo Porfirio de Gaza (347-420), que también en tiempos de controversia entre paganos y cristianos por los lugares de culto, recibe una visión con el croquis de una Iglesia: CPG 6722.

El santo realiza una invocación delante del templo recientemente construido. En la *oración litúrgica* por el templo, afloran dos de las temáticas favoritas del hagiógrafo: la apostolicidad y el paganismo. El autor no nos presenta una *historia salutis*, se saltea completamente las *magnalia Dei* en todo lo referente al pueblo de Israel: la Ley, los Profetas, los Jueces, etcétera. La misma es dirigida a Dios (Padre) (Δέσποτα Θεὸς παντοκράτωρ), habla de la “creación del mundo” y del “hombre de la tierra y a imagen de Dios”, “engañado por el demonio” sujeto a la muerte, pero no por esto alejado del fin, gracias a la bondad de Dios. “Nuestro Señor Jesucristo” es el enviado “para salvar la raza humana” y que “dio poder a los apóstoles” (ὁ τοῖς ἀγίοις σου ἀποστόλοις δούς δύναμιν ἐξ ὕψους), implora que se lo otorgue también a Auxibio, que en definitiva es *sucesor de los apóstoles*. Auxibio pide ser fortificado para proclamar “la palabra con coraje y sin temor” (δυνάμωσον καὶ ἐμὲ τὸν σὸν οἰκετην, καὶ δός μοι μετὰ παρρησίας ἀφόβως κηρύξαι τὸν σὸν λόγον) y a su vez, que el Señor (Δέσποτα) infunda “el temor en los corazones” de su pueblo, y los libre de la idolatría -gran preocupación de Auxibio- y adoren el “único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo” (Jn 17, 3)¹. Pide que el Espíritu Santo venga a vivir a “este Santo Templo que acaba de ser construido” en nombre del “santo nombre de Dios”. La oración del santo implora por las “ovejas errantes” por las cuales el Señor (Κύριος) “dio la vida”, para que las conduzca en “un solo rebaño”, con la imagen del cayado de la Cruz, ya que él es el único Pastor”. La oración termina con una bella doxología trinitaria: “Abre para mí también la puerta de la palabra por tu misericordia para que yo extienda mi mano hacia los signos y prodigios en nombre de tu Hijo Unigénito, Jesucristo, Nuestro Señor, con él, a ti, sean rendidas gloria, honores, poder con tu Espíritu Santo e Inmortal, ahora y por los siglos de los siglos. Amén”².

El hagiógrafo presenta en un cuadro ordenado la actividad del apóstol de Soloi: primero toma posesión (§ 14), construye la iglesia y reza en ella por la misión a

¹ La traducción realizada por M. Lebel y presentada por M. Tram Tam Tihn (*Soloi. Dix Campagnes de Fouilles*, pp. 138 ss.) difiere con nuestra interpretación y traducción del pasaje del § 15. Si se coloca la coma luego de “ἀπέστειλας” –como hace Lebel- se cambia el sujeto sintáctico de la oración litúrgica y ésta pierde armonía. Mientras que si ubicamos el signo de puntuación –ausente en los manuscritos- el periodo anterior recupera la cita joánica y la frase siguiente comienza con la habitual invocación al Δέσποτα (§ 15: ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν· ἐνοίκησον Δέσποτα τὸ γιόν σου Πνεῦμα...). Hay además, otros errores de traducción que señalamos *en passant* como por ejemplo: en el § 16 el vocablo ἐξομολογοῦμενοι traducido como “en se confessant” podría dar lugar a entenderlo como si fuera la confesión sacramental unida al bautismo, mientras que se trata, a nuestro entender, de una simple confesión de los pecados antes de recibir el bautismo; por otro lado, es inaceptable la traducción de πνεύματα como si fueran “vents” y no como “espíritus” en el § 26, sería ignorar la semántica que el término revestía en toda la literatura cristiana antigua.

² *VAux* § 15

emprender (§ 15); finalmente sale a “enseñar” públicamente (§ 16: ἐπορεύθη ἐν δημοσίῳ τόπῳ τῆς πόλεως καὶ ἤρξατο διδάσκειν) “lo referente al reino de Dios y una gran multitud acudió hasta él” (§ 16: τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· καὶ συνήχθη εἰς αὐτὸν ὄχλος πολὺς).

En el § 21, bajo la fórmula sintáctica del genitivo absoluto, recapitula y resume la acción pastoral del obispo que es sumamente eficaz. Para introducir la remodelación o reconstrucción de una nueva iglesia el autor explicita que “la gracia de Dios descendió en la ciudad de Soloi y casi todos creyeron en Nuestro Señor Jesucristo por medio de la enseñanza de nuestro santo padre y arzobispo (τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεπισκόπου) Auxibio con la “cooperación del Espíritu Santo” (συνεργοῦντος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος)¹.

El *arzobispo y padre* de la comunidad al ver “que la iglesia era pequeña para los que venían pensó edificar una iglesia mayor en nombre de Dios, e inclinando las rodillas rezó para que Dios lo auxilie”². Como Heráclides en el § 14, Auxibio ante la construcción de la nueva iglesia realiza los mismos gestos: ποιήσας εὐχὴν, καὶ διαχαράξας τὸν τύπον τῆς ἁγίας ἐκκλησίας (§ 21). Pero Auxibio no obra solo ya que cuenta con συνευδοκοῦντος τοῦ Θεοῦ καὶ συνεργοῦντος (§ 21).

El hagiógrafo contempla el templo reconstruido que describe: “ἀνήγειρεν τὸν ναὸν τὸν μέγα καὶ θαυμαστὸν τοῦτον” que es “esta santa católica y apostólica iglesia, que adornó con toda clase de ornamentos como esposa de Cristo nuestro Dios”³ en una alusión a Ap. 21, 2.

El fin de la vida (τὸ τέλος τοῦ βίου) de Auxibio se aproxima, después de “haber hecho todo bellamente, y haberse convertido en heraldo de la verdad y haber honrado el sacerdocio por cincuenta años más o menos, después de iluminar a muchos en la fe de Cristo” (§ 24). Es hora de elegir un sucesor. El santo llama a “todo su noble clero” (προσκαλεσάμενος πάντα τὸν τίμιον αὐτοῦ κληρὸν) y les dirige un discurso de

¹ § 21: Τῆς οὖν χάριτος τοῦ Θεοῦ ἐπιφοιτησάσης ἐν ττ Σολίων πόλει, καὶ σχεδὸν πάντων πιστευσάντων ττ Κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ τῆς διδαχῆς τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεπισκόπου Αὐξιβίου, συνεργοῦντος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος (...).

² § 21: συνιδῶν ὁ ἅγιος Αὐξιβίος ὅτι μικρὰ ἦν ἡ ἐκκλησία πρὸς τοὺς εἰσερχομένους, ἐλογίσατο μείζονα οἰκοδομησάμενος τὴν ἐκκλησίαν ττ ὁμόματι τοῦ Θεοῦ, καὶ κλίνας τὰ γόνατα, προσηύξατο ὅπως ἀντιλήφεται αὐτὸν ὁ Θεός (...).

³ § 21: ποιήσας εὐχὴν, καὶ διαχαράξας τὸν τύπον τῆς ἁγίας ἐκκλησίας, συνευδοκοῦντος τοῦ Θεοῦ καὶ συνεργοῦντος, ἀνήγειρεν τὸν ναὸν τὸν μέγα καὶ θαυμαστὸν τοῦτον, τὴν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν ταύτην, κοσμήσας αὐτὴν παντὶ κόσμῳ, ὡς νύμφην Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.

despedida en el cual los exhorta a “seguir las tradiciones recibidas” (στήκετε οὖν καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς παρελάβετε παρ’ ἐμοῦ) de él¹.

Auxibio “el joven”, “el honrado por Dios y discípulo suyo” (ἐπιλαβόμενος τοῦ θεοτιμήτου Αὐξιβίου τοῦ αὐτοῦ μαθητοῦ), será ahora su sucesor y lo deja en claro delante de todo el clero reunido. Esta misión es dada por Dios mismo, que es quien elige, como si el autor quisiera remarcar que no es una delegación de Auxibio “el viejo” sino divina, y por intermedio del nuevo pastor el pueblo recibirá la sanación: “ὄν ἐξελέξατο ὁ Θεὸς ἱερέα· ἐξ ὑμῶν ἐστὶν καὶ μεθ’ ὑμῶν μένει διὰ τοῦ θεραπεύειν ὑμᾶς” (§ 24). Más aún, el oficio pastoral que el joven Auxibio recibe tiene como modelo Cristo, buen Pastor: “σὲ ἐξελέξατο ὁ Θεὸς ἱερέα· σὺ ση ποιμαίνων τὴν ποίμνην τοῦ Χριστοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος” (§ 24).

Entre líneas vemos la preocupación constante del autor: Auxibio, un pagano escogido sucesor de los apóstoles Pablo, Bernabé, Marcos y Heráclides, que a su vez se convierte él también en transmisor de la παράδοσις recibida a su discípulo homónimo que continuará el pastoreo de Soloi.

El problema de “los Auxibios”

La *VAux* nos habla de dos Auxibios: el maestro y el discípulo. Y, como hemos visto, en el concilio de Sérdica aparece en pleno siglo IV un homónimo de Soloi. Los estudiosos se han preguntado sobre la identidad de los “Auxibios”, si eran tres, dos o uno solo. Aunque, en definitiva, el “Auxibio joven”, el discípulo presentado por la *VAux* (§ 17) no es problema, sino que es enigmática la figura del obispo fundador de Soloi, Auxibio taumaturgo, o también llamado “Auxibio el viejo”.

La expedición canadiense había formulado una hipótesis sobre la identidad de *san Auxibio*, según la cual el Auxibio presente en el concilio de Sérdica del 343 se

¹ Notamos el contraste, ya que anteriormente les había pedido renunciar “a las tradiciones paternas” es decir el paganismo.

identificaría con el *Auxibio* que la *Vita* intenta perpetuar. M. Tran Tam Tinh daba por hecho la identificación de los “Auxibios”¹.

Siguiendo esta línea de razonamiento Jacques Noret argumentaba, ya desde 1971, que el raro uso del nombre Auxibio como nombre propio estaba casi ausente en los repertorios clásicos -después de haber expurgado diccionarios y vocabularios- sería un indicio a favor de la identidad de los dos “Auxibios”, el del siglo I con el del siglo IV².

Las misiones arqueológicas concluyeron que la basílica de Soli fue construida en el siglo IV, en épocas del concilio de Sédica, y esto hizo concluir a J. Noret que

Il est dès lors de plus en plus tentant de penser que, lorsque l’auteur de la Vita fait construire par Auxibe l’église de la ville, il reprend un détail authentique sauvé de l’oubli. Il n’est pas impensable en effet que, au VII^e s., on n’ait plus rien su d’un évêque du IV^e, à part son nom, conservé probablement par sa tombe –non encore retrouvée–, et le fait qu’il avait été le constructeur de la basilique locale³.

No disponemos de otras fuentes o indicios que ayuden a dirimir la cuestión de la identificación de los “Auxibios”. Vayamos a *VAux* y veamos qué dice sobre “los Auxibios”.

En el § 17 se nos presenta el segundo de los Auxibios: llega un hombre de la región de Salapotamion, que también se llamaba Auxibio, atraído por la fama “de la enseñanza, de la virtud” del “bienaventurado Auxibio” (§ 17). Arrojado a los pies del santo le pide el bautismo: “πάτερ δός μοι τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα”. Tiene lugar la enseñanza de las divinas Escrituras, la catequesis sobre el Padre, Hijo y Espíritu Santo, y lo bautizó “en el nombre de la Santa y Consustancial Tríada”⁴.

Esta indicación *en passant* nos parece preciosa. Si bien estamos a inicios del siglo VII cuando el autor escribe y la controversia arriana era ya lejana, la alusión al bautismo εἰς τὸ ὄνομα τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος no deja de sernos sugestiva. Es de hecho, el Auxibio del siglo IV que suscribe la *encíclica* de Atanasio de Alejandría en

¹ Tran Tam Tinh, *Soloi. Dix Campagnes de fouilles*, p. 2. En el mismo trabajo, T. Tam Tinh (p. 4, nota 3) pensaba erróneamente que los doce signatarios de la misiva de Atanasio con motivo del concilio de Sédica del 343 habían participado *in persona* del mismo.

² J. Noret, *L’expédition canadienne...*, p. 451.

³ J. Noret, *L’expédition canadienne...*, p. 452.

⁴ § 17: λαβόμενος ἀπὸ τῶν θεῶν γραφῶν, καὶ διδάξας αὐτὸν τὰ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος, ἐβάπτισεν αὐτὸν εἰς τὸ ὄνομα τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

tiempos en que la cuestión del ὁμοούσιος dividía las iglesias de Oriente¹. En el siglo IV el término ὁμοούσιος fue acuñado para clarificar la relación Padre-Hijo, y aquí es aplicado a toda la “Santa y Consustancial Tríada” (τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος). Ahora bien, si el hagiógrafo coloca en boca de “Auxibio el joven” la confesión del ὁμοούσιος, ¿acaso podría ignorar que un homónimo obispo de Soloi había suscrito a susodicha doctrina? Nos resulta muy extraño y casi imposible el hecho de que se pierda en una sede episcopal la memoria de un obispo que fuera tan relevante para la historia de la sede. De hecho, la utilización del vocablo ὁμοούσιος nos explicita claramente hasta qué punto el autor estaba empapado de la tradición teológica de la Isla. Lo que refuerza la hipótesis de una condensación-identificación entre el Auxibio del siglo I con el del siglo IV².

Poco después, el autor prepara al lector oyente para la sucesión episcopal de Soloi. De hecho, con cuidado se esfuerza en notar el modo de proceder del Auxibio de Salapotamion el cual “permaneció con el santo padre Auxibio por todo el tiempo de su vida, y era enseñado por él”³, como también el progreso “admirable en la sabiduría y la gracia de Dios, siguiendo los pasos del buen maestro y caminando en el temor de Dios en todo”⁴. En adelante, el hagiógrafo se toma el trabajo de distinguir los *acta* de uno y del otro especificando si se trata del discípulo (ὁ μαθητῆς) o bien del “maestro”, “santo” “bienaventurado padre” (διδάσκαλος, μακάριος, ἅγιος, ὅσιος).

La autoridad del sucesor es confirmada por el elemento fantástico en el § 18. Así el “Auxibio maestro” encuentra al “discípulo” que dormía bajo un árbol mientras las hormigas le formaban como “una corona sobre la cabeza” (§ 18). El simbolismo de las hormigas es ratificado por la palabra de Salomón (Prov 6, 6) y es en definitiva la corona que “pre significaba la dignidad del sacerdocio” (§ 18: ὁ δὲ στέφανος, τῆς ἱερωσύνης

¹ No es necesario que aclaremos que la controversia del siglo IV sobre el ὁμοούσιος se refería a la Personas del Padre y del Hijo, y que aquí en *Vaux* obviamente la utilización del término es Trinitaria. Pero el vocablo ὁμοούσιος presenta desde el siglo IV en adelante una carga semántica ineludible en la historia del dogma cristiano.

² Ya en el § 15 encontrábamos otra alusión dogmática que indica que el autor conoce los temas que durante la controversia arriana se tornaron críticos, como por ejemplo el Hijo como Unigénito-Primogénito e incluso lo evocado por las partículas *σὺν*, *διὰ* en la controversia del “segundo arrianismo” en torno al Concilio de Constantinopla del 381: § 15 “τοῦ ὀνόματος τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν, μεθ’ οὗ σοι δόξα τιμὴ κράτος, σὺν τῷ ἁγίῳ καὶ ἀθανάτῳ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν”.

³ § 17: ἔμεινεν δὲ Ἀύξιβιος ὁ ἀπὸ Σολοποταμίας μετὰ τοῦ ὀσίου πατρὸς Ἀύξιβίου τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς, διδασκόμενος ὑπ’ αὐτοῦ.

⁴ § 17: ἐγένετο δὲ καὶ αὐτὸς θαυμαστὸς ἀνὴρ, προκόπτων τῇ τοῦ θεοῦ σοφίᾳ καὶ χάριτι, ἀκολουθῶν τοῖς ἴχνεσιν τοῦ καλοῦ διδασκάλου, καὶ πορευόμενος τῷ φόβῳ τοῦ θεοῦ, μιμούμενος τὸν ἑαυτοῦ διδάσκαλον ἐν πᾶσιν.

τὴν ἀξίαν προεμήνυεν), visto que “el discípulo iría a sentarse en el trono del buen maestro y pastor” (§ 18: ἐμελλεν γὰρ ὁ μαθητῆς καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον τοῦ καλοῦ δοδασκάλου καὶ ποιμένου). Luego del relato *teratológico*, la vida del “discípulo” fue ejemplar y se presenta con ecos neotestamentarios de Lc 2, 51 (“permaneció sujeto y sirviendo al maestro en todo”) y de Tit 2, 9 (“como conviene a un siervo servir a su propio señor”).

Ante la consideración del texto y el problema de los “múltiples Auxibios” se presentan diversas opciones –todas ellas hipotéticas- para intentar una respuesta.

Pensar y sostener que los “Auxibios” eran tres: uno en el siglo I con su sucesor de los cuales nos habla la *VAux*; y un tercero en el IV, firmante de Sárdica, del cual no nos habla la *VAux*. Esta es una solución “clásica” al problema, pero se crea la complicación irresoluble de la arqueología, que ha mostrado que la fecha de construcción de las basílicas comienza en el siglo IV (para la “basílica A”), lo que haría imposible un culto a Auxibio en ese mismo lugar del cual el texto habla y que se remontaría a tiempos apostólicos¹.

Una segunda salida, no válida para nosotros, es pensar que el hagiógrafo ignorara que en el siglo IV hubiera habido un Auxibio que fuera obispo de Soloi y que firmara las conclusiones de Sárdica y extrapolando el razonamiento de J. Noret (“il n’est pas impensable en effet que, au VII^e s., on n’ait plus rien su d’un évêque du IV^e”²): el autor así como había perdido noción del tiempo que llevaba edificada la primera y la segunda basílica, entonces, también confundiría -involuntariamente- los personajes del siglo I con el del IV. Esta opción tiene varios puntos débiles desde lo textual: por ejemplo, la calidad del texto mismo de *VAux* y las fuentes que usa con frecuencia no son propias de un redactor que ignorase la tradición de la sede de Soloi. El autor de *VAux* conoce muy bien el NT y usa textos propios de la iglesia chipriota, como ya hemos notado, además, conoce la controversia en torno al ὁμοούσιος. Está imbuido de la tradición apostólica de la isla y el texto –aunque no contenga desarrollos teológicos o exegéticos- es un relato prolijo, bien articulado y en un lenguaje oral, directo, fácilmente

¹ La línea clásica de la interpretación de los dos “Auxibios” como hiciera Macheras, p. 67; y que fue seguido por J. Hackett, *A History...*, p. 323; Fedalto, *HEO II*, p. 887.

La noticia de Hackett se basa además en el testimonio de las *Acta Sanctorum* (19 de febrero) donde se indica que Temistágoras, hermano de Auxibio I, sería el sucesor de Auxibio II. Luego, J. Hackett coloca a Auxibio entre los obispos de la época apostólica (p. 431), y otro Auxibio en el siglo IV participante en Nicea-Sárdica (p. 7).

² J. Noret, *L’expédition canadienne...*, p. 452.

comunicable. Ahora, si bien la utilización de los nombres propios (como insistía Noret), es importante como indicio de la popularidad de un personaje en una época y región, nos preguntamos hasta qué punto puede ser un argumento *decisivo* para dirimir la cuestión de la existencia o no, de un Auxibio en los primeros siglos. Y más aun, ¿por qué ningún autor chipriota antiguo se dio cuenta de la ausencia-omisión para con el *Auxibio* del siglo IV?

Presentamos una última opción, que también va en la línea de la identificación de los *Auxibios* pero con una finalidad precisa. Suponemos que el texto de *VAux* ha sido originado a raíz de una controversia en torno a la apostolicidad de la sede de Soloi y por tanto, el autor se ha esforzado en mostrar -a modo de causa-efecto- el origen de susodicha sede, sus apóstoles, la historia de sus templos y del culto del taumaturgo local Auxibio. De hecho, no vemos ninguna dificultad en aceptar que hubo un Auxibio en el siglo I –el cual ciertamente revistió caracteres extraordinarios y legendarios- y que hubo otro homónimo en el siglo IV, que concordó con lo establecido en el concilio de Sédica y que construyó el templo de la ciudad. El hagiógrafo, de inicios del siglo VII, condensa “Auxibio el grande” con “el constructor de la basílica” impulsado por un fuerte interés de reivindicar la apostolicidad de Soloi. Juega a favor de nuestra hipótesis el conocimiento de los textos y santos de la tradición chipriota, como así también la problemática dogmática del ὁμοούσιος mencionada *en passant*, las reminiscencias litúrgicas de la *anáfora de san Basilio*, y la constante insistencia en la *successio apostolica*. Esta opción, igualmente, coloca la *VAux* en un entramado de textos hagiográficos redactados con una finalidad específica: la *apostolicidad de las sedes*.

Las “tinieblas del paganismo y del demonio”, un obispo “pagano”

Una de las temáticas más recurrentes a lo largo de toda la *VAux* es la constante referencia al paganismo. El mismo es presentado como obra de Lúcifer, sus adeptos viven en la oscuridad, las tinieblas, mientras que Cristo-Luz-Sol viene a iluminar y liberarlos del dominio del demonio.

Ya desde el *exordio* (§ 1) el autor nos posiciona delante del “prodigioso y santo padre” que se convirtió en “arzobispo” de la ciudad de Soloi bajo la notoria imagen del

Sol que ilumina con los “rayos de la doctrina divina” a todos aquellos que estaban sumergidos en las tinieblas del error de la idolatría, “de los ídolos” (φωτίζων τοὺς ἐν σκότει τῆς τῶν εἰδώλων). Luz que proviene de Cristo mismo (ὁ Χριστὸς κατηύγασεν τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας)¹.

Aunque sea prácticamente un *topos* de la literatura hagiográfica, toda la acción del “bienaventurado Auxibio” es llevada a cabo por medio de la oración continua “noche y día” (§ 19 νυκτὸς καὶ ἡμέρας) pidiendo a Dios por “la salvación y conversión del pueblo” (ὕπερ σωτηρίας καὶ ἐπιστροφῆς). Tarea cotidiana, “día tras día” (ἡμέρα καὶ ἡμέρα) el “rebaño de Cristo” (ἡ μὲν τοῦ Χριστοῦ ποίμνη) está en concurrencia con el “rebaño del enemigo”².

Una vez comenzada, la acción kerygmática de Auxibio no se detiene (§ 16): anuncia, exhorta a “creer en el Señor Jesucristo nuestro Salvador que salva a los que creen en él”³, “gracias a la *belleza* de su enseñanza” (διὰ τῆς καλῆς αὐτοῦ διδασκαλίας). El kerigma del apóstol es solemne (“recibid la luz del conocimiento”: § 16 Λάβετε φῶς γνώσεως), y coloca casi a modo de requisito que cesen las “tradiciones paternas” (§ 16: παύσασθε ἀπὸ τῆς πατροπαραδότου ὑμῶν ἀναστροφῆς) y que reconozcan “al Dios verdadero, el creador de todas las cosas, que puede salvar las almas” de ellos (§ 16: γινῶτε τὸν ἀληθινόν Θεόν, τὸν ποιητὴν τῶν ἀπάντων, τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν). La diatriba es la acostumbrada en textos neotestamentarios⁴: el Dios verdadero creador de todas las cosas contrapuesto a la falsedad de los ídolos: τὴν ματαίαν πλάνην τῶν εἰδώλων (§ 16).

La obra evangelizadora de Auxibio continúa ἡμέρα δὲ καὶ ἡμέρα (§ 16), y el hagiógrafo vuelve el discurso al lector-oyente donde nuevamente “τὸν γενναῖον ἀθλητὴν τοῦ Χριστοῦ” (§ 23) es colocado como ejemplo por su trabajo efficacísimo contra el “enemigo”, “venciéndolo y arrebatándole un gran botín”, ya que cuando el

¹ § 1: φωτίζων τοὺς ἐν σκότει τῆς τῶν εἰδώλων πλάνης καθημένους ταῖς ἀκτίσι τῆς θείας διδασκαλίας· οὗτος ὡσπερ λύχνος λαμπρὸς ἐν ἀύχμηρῳ τόπῳ θείῳ ἐλαίῳ ἀρδευθεῖς, ἐπέλαμψεν ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, ἕως οὗ ὁ Χριστὸς κατηύγασεν τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας, καὶ φωσφόρος ἀνέτειλεν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν.

² § 19: οὐκ ἐπαύετο νυκτὸς καὶ ἡμέρας δεόμενος τοῦ Θεοῦ ὑπερ σωτηρίας καὶ ἐπιστροφῆς τοῦ λαοῦ, διδάσκων ἀδιαλείπτως· καὶ ἡ μὲν τοῦ Χριστοῦ ποίμνη ἠῤῥαμεν καὶ ἐπληθύνετο καθ’ ἡμέραν, ἡ δὲ τοῦ ἐχθροῦ ἡμέρα καὶ ἡμέρα ἤλαττοῦτο.

³ § 16: πιστεύσατε ἐπὶ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν· αὐτὸς γάρ ἐστιν σωτὴρ πάντων τῶν πιστευόντων εἰς αὐτόν.

⁴ Hch 10, 43; 17, 3; 1Tim 4, 10.

“santo hombre a la ciudad no había ningún cristiano” mientras que ahora por la “gracia de Cristo todos son cristianos”¹.

Pueden parecer sorprendentes y llamativos los aires de “tolerancia religiosa” - para decirlo en terminología moderna ciertamente anacrónica para nuestro texto-, pero es claro que el pagano, que es respetado y que comparte la vida de la *polis*, tiene que convertirse para acceder a la salvación y dejarse iluminar por Cristo. En el § 23 el contraste de la ciudad de Soloi antes y después del trabajo misionero de Auxibio es radical: οὐδένα χριστιανὸν- πάντας χριστιανούς. De otro modo, la ciudad seguiría bajo el dominio del enemigo, de la ignorancia, de las tinieblas.

Notábamos anteriormente que el autor nos presenta al héroe del relato como un romano rico, de cultura griega pero pagano: Ἕλληνας δὲ ττ θρησκεία ἐτύγγανον (§ 3)². Lo curioso de *VAux* es que si bien Auxibio se había convertido a la fe cristiana comienza (o continúa) a vivir como un *pagano practicante*. Si lo comparamos con la producción literaria de la apologética y la literatura martirial es inadmisibles y hasta escandaloso que un obispo se comporte como un pagano, que en la práctica renuncie a su fe, sacrifique a los ídolos, comparta la mesa con el sacerdote de Zeus y hasta ofrezca libaciones (!).

Quizás, por esto mismo, el accionar de Auxibio es explicado por una recomendación-mandato del apóstol Marcos que le ordenaba precisamente lo que debe hacer (§ 8 τοῦτο ποιήσον ὅπερ σοι λέγω). La preocupación del apóstol Marcos es el paganismo y sus ídolos; por tanto, el novel obispo debe permanecer ὑποχρίθητι τὴν ἐκείνων θρησκείαν μετέρχεσθαι: “la ciudad de Soloi está llena de ídolos y sus habitantes aún no han recibido los oráculos de Dios y viven en las tinieblas del error de los ídolos”³.

Auxibio debe vivir de incógnito su fe, y realizar una evangelización *por contagio y tolerancia*, diríamos hoy. “Nadie debe saber antes de un cierto tiempo que es cristiano” (§ 8). La recomendación es sorprendente si la comparamos a la actitud que en

¹ § 23: πῶς μόνος ἐπύκτευσεν καὶ ἐνίκησεν τὸν ἐνίκησεν τὸν ἐχθρὸν, καὶ ἀφήρπασεν ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ ἄρπαγμα μέγα· πάντας γὰρ εἶχεν ὁ ἐχθρὸς ὑποχειρίου· εἰσερχομένου γὰρ τοῦ ἀγίου ἐν ττ πόλει, οὐδένα χριστιανὸν εἶχεν μεθ' ἑαυτοῦ, καὶ πάντας χριστιανούς πεποίηκεν διὰ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ.

² § 3: Αὐξίβιος ὄρματο τῆς τῶν Ῥωμαίων μεγαλοπόλεως· οἱ δὲ τούτου γονεῖς ἦσαν πλούσιοι, Ἕλληνας δὲ ττ θρησκεία ἐτύγγανον.

³ § 8: Ἐπειδὴ κατείδωλός ἐστιν ἡ πόλις, καὶ οὐπᾶ ἐδέξαντο τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ἐν σκότει τῆς τῶν εἰδώλων πλάνης ἀναστρέφονται, τοῦτο ποιήσον ὅπερ σοι λέγω· μηδεὶς γνώτω τέως ὅτι χριστιανὸς ὑπάρχεις, ἀλλ' ὑποχρίθητι τὴν ἐκείνων θρησκείαν μετέρχεσθαι.

general las comunidades cristianas de los tres primeros siglos toman respecto al paganismo y el sacrificio a los ídolos. Aquí el apóstol le ordena a Auxibio, ya obispo, a “participar en las prácticas supersticiosas” y bajo el mismo argumento, presente en toda la hagiografía chipriota, de 1 Co 3, 1-2; Hb 5, 12 de “alimentar con la leche de la palabra a los niños para que una vez ya adultos puedan compartir el alimento sólido”¹.

En el § 9 comienza la *vida pagana* del *obispo* Auxibio. Nos informa que cerca de las puertas de la ciudad, del lado del poniente había un templo de Zeus”, que era para los habitantes “un pseudo dios”, allí habitaba también un “sacerdote de Zeus”² que al ver que Auxibio “era extranjero, lo recibió en su casa y lo trató amablemente y le ofreció compartir la mesa”³. Auxibio al ser interrogado sobre su procedencia “de Roma” explica la intención de su viaje de Roma a Palestina, cosa verosímil ya que Chipre estaba en la ruta marítima habitual. Auxibio pide hospitalidad y el sacerdote pagano se la ofrece. El sacerdote pagano es paradigma de hospitalidad y de la buena disposición que tenían los paganos a la verdad.

Seguidamente (§ 10) se nos presentan los sentimientos y cavilaciones del “cripto” cristiano que vivía en “el lugar denominado de Zeus, sin manifestar que era cristiano, sino que hacía parecer que participaba de las prácticas supersticiosas” de los habitantes⁴. El hagiógrafo nos hace conocer las cavilaciones del “servidor de Dios Auxibio” (§ 10 “λογιζόμενος ἐν ἑαυτῷ”, “καθ’ ἑαυτὸν ἐνθυμούμενος”) sobre la vida espiritual de cada hombre sea pagano o cristiano. La misma es vista como un camino de transformación continua “del poder de las tinieblas y del diablo” a la luz de la verdad que lleva a “reconocer a nuestro Señor Jesucristo Hijo de Dios”⁵. La inspiración es paulina -2 Co 11, 14- el διάβολος μετασχηματίζεται en ángel de luz⁶. Ese mismo

¹ Cfr. § 8.

² § 9: Ἦν δὲ ἐγγὺς τῶν πυλῶν τῆς πόλεως, κατὰ τὸ δυτικὸν μέρος, ναὸς τοῦ Διὸς, τοῦ παρ’ αὐτοῖς ψευδωνύμου θεοῦ, ἐν ᾧ καὶ ἱερεὺς κατῴκει ἐν αὐτῷ.

³ Cfr. § 9. El dato es precioso para la arqueología, ya que se ha excavado un templo pagano a las puertas de la ciudad que coincide con el lugar descrito por el hagiógrafo y gracias a esta indicación se pudo determinar que estaba dedicado a Zeus. Cfr. J. Noret, *L’expédition canadienne à Soli et ses résultats pour l’intelligence et la datation de la Vie de S. Auxibe*, en AB, 104, 1986, pp. 445-452.

⁴ § 10: Ἐμεινεν οὖν ἐν τῷ τόπῳ τῷ ἐπικαλουμένῳ Διὸς, χρόνον ἰκανὸν, μὴ φανερῶν ὅτι χριστιανός ἐστιν, ἀλλ’ ὑποκρινόμενος τὴν ἐκείνων θρησκείαν μετέρχεσθαι.

⁵ § 10: πόσῳ μᾶλλον ἡμεῖς ὀφειλομεν μετασχηματίζειν ἑαυτοὺς τοῖς ὁμοιοπαθέσιν ἀνθρώποις, ὅπως ἀποστήσωμεν αὐτοὺς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ τοῦ διαβόλου, καὶ μεταστήσωμεν εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.

⁶ El verbo μετασχηματίζω denota un cambio radical e interior en el modo de ser, su empleo está bien representada en las catequesis mistagógicas del siglo IV (Cirilo de Jerusalén, *Catech.* 4; Juan Crisóstomo, *Homilia in Matthaëum*) como en el ámbito moral y espiritual (Clemente Alejandrino, *Strom.*, 6, 8; Metodio, *Ress.*, 3, 16; Symp. 2, 6; Cirilo de Alejandría, *Homilia Pasch.*, 10) Cfr. Lampe 861-862.

proceso de transformación de las “tinieblas a la luz” atañe también a los hombres: πόσῳ μᾶλλον ἡμεῖς ὀφειλομεν μετασχηματίζειν ἑαυτοὺς τοῖς ὁμοιοπαθέσιν ἀνθρώποις (§ 10).

Poco después, sin explicitar la causa “el bienaventurado Auxibio” comienza a anunciar explícitamente comenzando por el sacerdote de Zeus (§ 11). La demostración dirigida por Auxibio tiene como argumento el salmo 113, 13-14. Son contrapuestos los dioses que los paganos veneran y el Dios verdadero (§ 11: ἀληθινὸς θεὸς) que veneran los cristianos (§ 11: σέβονται οἱ χριστιανοί). El tenor apologético y los argumentos esgrimidos son más bien débiles, estamos lejos de la *apologética cristiana* de los siglos II y III. El *kerigma*, propio de los *Hechos* canónicos, tampoco está presente. La argumentación breve, al servicio del relato, se basa en la imagen del error-oscuridad-tinieblas *versus* verdad-luz, como en la impotencia de los dioses y los “numerosos milagros” (πολλὰς γὰρ καὶ δυνάμεις) “del Dios verdadero” (§ 11). El discurso produce el efecto esperado en el pagano y el sacerdote de Zeus, compungido, deja de sacrificar. Auxibio sigue su labor de evangelizador incógnito que solo cambiará gracias a la llegada del “bienaventurado Heráclides” (§ 14).

Éste, llega inmediatamente y sin tardanzas cumpliendo a su vez el mandato de los apóstoles. Fue a Soloi donde buscó al “bienaventurado Auxibio” encontrándolo fuera de la ciudad en “el lugar denominado de Zeus”¹. La superioridad-preeminencia de Heráclides sobre Auxibio es clara y está investido de la autoridad apostólica: “τέκνον Αὐξίβιε, πρὸς σὲ ἀπεστάλην ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ” (§ 14). De ahora en adelante, Auxibio deberá comenzar un anuncio explícito y sin esconderse. Heráclides encadena una serie de textos bíblicos principalmente del NT en los que se pone de manifiesto la dificultad que presenta anunciar el “tesoro recibido del Señor” que no se puede ocultar y por el que hay que estar dispuesto a sufrir en las adversidades².

Casi al final de de *VAux* (§ 23), el “periodo pagano” de Auxibio es repasado en “flash back” con la intención de justificar el *modus operandi* del “santo padre” que había vivido en connivencia con el paganismo y hasta había participado de los sacrificios (!). La imagen de un rey que inspecciona un campo enemigo antes de someter al rey sirve de analogado con el “rey celeste” que hace “guerra al enemigo”³. Auxibio como si fuera un espía infiltrado, un estratega enviado al campo enemigo,

¹ Cfr. § 14.

² Cfr. § 14: Sal 125, 5; Mt 5, 15; 25, 14-28; 25, 21.23; Mt 10, 16. 18-19. 28; Lc 12, 12.

³ Cfr. § 23.

observando el culto y las costumbres y “lo más admirable es que habitando en el templo del enemigo, es decir de Zeus allí comenzó la victoria”¹.

Es un *topos* literario, desde los siglos IV y V, colocar entre los “oficios” del obispo el destruir los templos paganos, derribar los ídolos como parte de su acción misionera². El tema ciertamente aparece en el texto (τὸν ναὸν τῶν εἰδώλων κατέστρεψεν), y el autor insiste una vez más en que “el diablo” huyó ante el signo de la Cruz y que le “arrancó a los que le estaban sumisos a su poder, haciéndolos entrar de la oscuridad a la admirable luz del conocimiento del Hijo de Dios, colocándolos bajo el dominio del rey celestial”³.

Que Auxibio haya sido pagano no importa, en definitiva, porque muchos de los primeros discípulos lo eran. Lo que llama la atención es la insistencia a inicios del siglo VII. El tema del paganismo ocupa materialmente más espacio que los milagros y otras acciones del héroe de la saga. Pero, ¿a qué se debe esta insistencia?⁴

La *VAux* presenta un cristianismo-paganismo en serenas relaciones. El pagano debe convertirse, y esto lo repite con insistencia, pero no presenta las características de *HchHe*, *HchHeArm*, *HchBern* donde las relaciones son ciertamente más tensas.

Virginidad y continencia

Como en textos con influencias ascético-monásticas el autor de *VAux* presenta un Auxibio deseoso de seguir a Cristo castamente. Las temáticas, aunque en la época ya estaban sumamente desarrolladas, aquí son solo enunciadas sin mayores ampliaciones.

¹ Cfr. § 23.

² Como también lo era la misión de enseñar y predicar la Palabra y celebrar los sacramentos, actividades enumeradas por el hagiógrafo en § 23: καὶ γὰρ τὸν ἱερέα τοῦ Διὸς κατηγήσας, λανθανόντως ἐβαπτισεν, τὸν ναὸν τῶν εἰδώλων κατέστρεψεν.

³ Cfr. § 23.

⁴ Como tendremos oportunidad de reconsiderar en el apartado arqueológico, si bien Chipre es la isla de Afrodita y el paganismo estaría, por cierto, bien arraigado, la evangelización no puede haberse demorado ya que la isla es pequeña y fácilmente se iba -y se va- de una extremidad a la otra. Los primeros concilios nos hablan de un episcopado desarrollado y arraigado en cada ciudad: en torno al siglo IV ya contamos al menos doce sedes episcopales. Creemos, una vez más, que lo más sensato sea dejar el interrogante abierto.

En el § 4 “los padres”, llegada la edad del joven y como acostumbrado en familias acomodadas, querían “unirlo a una mujer” (ζεῦξαι αὐτὸν γυναῖκα), incluso “por la fuerza”. El “bienaventurado Auxibio” resiste puesto que “ἔξων νοῦν ἔνθεον καὶ τέλειον λογισμὸν ἑναρετόν τε πολιτείαν” (§ 4). Como si el “convertirse en cristiano” (γενέσθαι χριστιανός) estuviera supeditado a la virtud de la continencia y los padres de Auxibio fueran un obstáculo a la misma¹. De hecho, en el § 5 agrega que “viendo que aquella resolución” de sus padres era una “trampa e impedimento” (ἐνέδραν καὶ ἐμπόδιον) a la propia “buena resolución” decidió retirarse (ὑπαναχωρήσαι) de Roma².

El binomio cristiano- virginidad (o continencia) se repite con el hermano y cuñada del santo, Temistágoras y Timos (§ 20), quienes desde que “habían recibido el santo bautismo se mantuvieron alejados del pecado y fueron en adelante uno y otro como hermanos (ὡς ἀδελφοὶ), ambos habían progresado en la *apatía*” (εἰς ἀπάθειαν ἐληλακότες)³.

El tema reaparece una vez más en el § 22. El relato cambia de interlocutor, recurso de la heterodiégesis, y se dirige al “al buen Pastor y maestro, que hermosamente has apacentado el rebaño de Cristo” (§ 22). La figura del santo reviste elementos monásticos: *mimesis*, la salvación concebida como “gnosis de Dios”, la ascesis de la *virginitas*, la oración y el ayuno. La invocación tiene dos partes. La primera gira en torno a Auxibio, en lucha contra el paganismo, líder espiritual que es como “antorcha que ilumina los que están en la oscuridad del error”, como “médico experimentado que cura por la invocación de la Santa Tríada a los heridos por el diablo” (§ 22). La capacidad taumatúrgica del santo padre no se limita “solo a los padecimientos corporales, sino también a los traumas ocultos del alma por medio del Santo Espíritu, es decir, purificando los pensamientos (λογισμοὺς) y anulando toda elevación contra el conocimiento de Dios (γνώσεως τοῦ Θεοῦ). De este modo, imitando (μιμούμενος) a Pablo que se hizo todo para todos para salvarlos a todos, muriendo cada día por Cristo que había muerto por él y que había resucitado” (§ 22).

¹ J. Noret (CCG 26, p. 178) notaba los paralelos de este pasaje con la *Vita Malchi gr.* de Jerónimo. § 4: ἔξων νοῦν ἔνθεον καὶ τέλειον λογισμὸν ἑναρετόν τε πολιτείαν, ἀντέλεγεν πρὸς ταῦτα· ἤκουεν γὰρ περὶ τοῦ Χριστοῦ, καὶ πόθον εἶχεν γενέσθαι χριστιανός. Ἀκούσαντες δὲ οἱ τούτου γονεῖς, ἠγανάκτουν κατ’ αὐτοῦ, καὶ ὁ μὲν πατήρ ἠνάγκαζεν ἀπειλῶν, ἡ δὲ μήτηρ κολακεύουσα τοῦτο πράττειν συνεβούλευεν.

² § 5: Ἴδὼν δὲ ὁ μακάριος Αὐξίβιος τὴν τοιαύτην ἐκείνων προαίρεσιν, ἐνέδραν καὶ ἐμπόδιον τῆς ἀγαθῆς αὐτοῦ προαιρέσεως ὑπάρχουσαν, ἠβουλήθη ὑπαναχωρήσαι τῆς Ῥώμης.

³ § 20: ἀφ’ οὗ γὰρ εἴληφان τὸ ἅγιον βάπτισμα, ἐχώρισαν ἑαυτοὺς ἀπ’ ἀλλήλων ἐκ τῆς ἀμαρτίας· καὶ ἦσαν λοιπὸν ὡς ἀδελφοὶ, ἀμφοτέροι εἰς ἀπάθειαν ἐληλακότες.

En un segundo momento el santo es considerado bajo la óptica de las virtudes y de la práctica ascética (como por ejemplo de la oración y el ayuno: *ττ προσευχῆ καὶ νηστεία ἠγάπησεν*); pero en especial de la “virginidad”, práctica que amó (*παρθενίαν ἤσκεισεν*) y que “adorna” al santo¹. La *virginidad* practicada por el santo parece unida al “trono elevado” (*ὕψηλὸν θρόνον*) del sacerdocio (§ 22). En una alusión a la imagen nupcial de la “Iglesia Esposa Virgen” (*νύμφην παρθένον τὴν ἐκκλησίαν*) con la cual el santo se desposa y “se convierte en esposo” por “obra de la gracia” y con una alusión a Ga 6, 8 quien “siembra en el Espíritu siembra para la vida eterna”².

Auxibio taumaturgo y un sepulcro “jamás abierto”

El pueblo de Soloi recibe de su pastor la sanación y la fe. Auxibio es depositario, como los apóstoles, de un poder taumatúrgico de parte de Dios (§ 16: *ἐδόθη δὲ αὐτῷ καὶ χάρις παρὰ Θεοῦ*)³ y realiza curaciones entre los que “confesaban sus pecados” y recibían el bautismo Trinitario⁴. La gente de la zona traía sus enfermos al “bienaventurado Auxibio” para que les “impusiera las manos” (*ἐπιτίθει τὰς χεῖρας ἐπ’ αὐτοῦς*) y los “curaba en el nombre de Jesucristo Señor nuestro”⁵. El hagiógrafo especifica aun que la curación era por la “epiclesis de la pura y vivificante Tríada” (§ 16: *διὰ τῆς ἐπικλήσεως τῆς ἀχράντου καὶ ζωοποιῦ Τριάδος*).

¹ Es difícil traducir a las lenguas modernas la riqueza semántica de *ἐκόσμησεν*, *ἐκοσμήθη*.

² § 22: *νύμφην παρθένον τὴν ἐκκλησίαν πιστευθεὶς, νυμφίος ταύτης χρηματίζει κατὰ χάριν· καὶ σπείρας εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, ἐκ τοῦ Πνεύματος θερίζει ζωὴν αἰώνιον*. Recordamos que Pablo ya explotaba la imagen de la Iglesia de Corinto como la Esposa de Cristo en 2Co 11, 2. El momento de la entrada del esposo en la casa es la parusía. Nuevamente la temática es tratada en Ef 5, 21-33 donde el salmo 44 y el Cantar de los Cantares con el texto de Gen 2, 24 otorgan connotaciones valiosas al misterio que el autor de Efesios quiere significar. El Esposo celeste Cristo entrega su vida por su Esposa la Iglesia para santificarla. La unidad del varón y la mujer del Génesis en una sola carne se transforma en sacramento de una nueva unión sponsal, la de Cristo y la Iglesia donde el intercambio no es mortal y perecedero sino que la Esposa participa de una gloria aún no revelada y espera la Hora del regreso del Esposo. Así, la imagen de los desposorios se abre a la dimensión escatológica del vidente del Apocalipsis 19, 7-9; 22, 17-20) donde la Esposa está adornada, ataviada como una novia que espera, anhela e implora por la llegada de su Esposo. Estas temáticas de origen bíblico tuvieron gran eco en la literatura cristiana primitiva.

³ § 16: *ἐδόθη δὲ αὐτῷ καὶ χάρις παρὰ Θεοῦ, ἰᾶσθαι τοὺς ἀσθενεῖς, καὶ πνεύματα ἀπελαύνειν*.

⁴ § 16: *ἐβαπτίζοντο εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*.

⁵ § 16: *ὅσοι δὲ εἶχον ἀρρώστους, ἔφερον αὐτοὺς πρὸς τὸν μακάριον Αὐξίβιον, καὶ ἐπιτίθει τὰς χεῖρας ἐπ’ αὐτοὺς, καὶ ἐθεράπευεν αὐτοὺς ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν*.

A partir del § 25 la sepultura del “santo padre” se convierte en el centro del relato. Es el mismo Auxibio quien ordena que nadie abra la tumba (μηδεις ἀποσκεπάση τὴν θήκην ταύτην):

Y (unos hombres) tomándolo con todo cuidado, cogieron los restos del santo bienaventurado padre nuestro y sumo sacerdote (ἀρχιερέως) Auxibio y lo depositaron en la urna funeraria que el mismo bienaventurado se había preparado para él mismo, y fuera de la urna hizo escribir un epígrafe: “Os conjuro por el santo cuerpo y la santa sangre de Jesucristo, que nadie abra esta arca hasta que mi hermano Temistágoras haya finalizado su vida¹.”

El cuerpo del santo, una vez sepultado, adquirió poderes milagrosos: “enseguida la gracia de Dios invadió (ἐπιφοιτήσασα²) en sus santas reliquias, de ellas hizo brotar una fuente de remedios (πηγὰς ἰαμάτων ἐξ αὐτῶν ἀνέβλυσεν); muchos, en efecto, fueron curados en aquel día de variadas enfermedades y de los espíritus impuros”³.

Reliquia sanadora y santidad celebrada

En el § 26 el hagiógrafo es más explícito en el reconocimiento del poder de las reliquias. El poder taumatúrgico, “la gracia de los remedios que se encontraban en los restos (ἐν τοῖς λειψάνοις) del santo padre” son conocidos en la región (τὴν περίχωρον).

Esos poderes son fruto de la “gracia de Dios y del santo”: comienzan a frecuentar la ciudad para “tenderse (κεῖται) sobre la santa reliquia del santo padre y

¹ § 25: καὶ κηδεύσαντες αὐτὸν μετὰ πάσης ἐπιμελείας, λαβόντες τὸ λείψανον τοῦ ὁσίου παμμάκαρος πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιερέως Αὐξιβίου ἄνδρες εὐλαβεῖς κατέθεντο ἐν ττ σορῶ, ἦν αὐτὸς ὁ μακάριος ἦν προευτρεπίσας ἑαυτῶ, καὶ ἐπιγράψας ἔξωθεν τῆς λάρνακος οὕτως· “Ὁρκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ· μηδεις ἀποσκεπάση τὴν θήκην ταύτην, ἕως οὗ τελειωθῇ ὁ ἐμὸς ἀδελφὸς Θεμισταγόρας”.

² El vocablo ἐπιφοίτησις es utilizado también en la literatura cristiana antigua. Siempre en contextos de una intervención divina (o angélica) inesperada e incluso a veces para significar la presencia de Dios en los bautizados (Cirilo de Jerusalén, *Catech.* 21, 1; *Constituciones Apostólicas* 8, 26, 2; Crisóstomo, *Hom.* 29, 2), o la presencia del Cristo Encarnado en los ministros (Gregorio de Nazianzo, *Orat.* 37, 1) Cfr. Lampe, pp. 539-540.

³ § 25: εὐθέως ἢ χάρις τοῦ Θεοῦ ἐπιφοιτήσασα ἐν τοῖς ἁγίοις λειψάνοις αὐτοῦ, πηγὰς ἰαμάτων ἐξ αὐτῶν ἀνέβλυσεν· πολλοὶ γὰρ ἐθεραπεύθησαν ἐν ττ ἡμέρα ἐκείνη, ἀπὸ νόσων ποικίλων καὶ πνευμάτων ἀκαθάρτων.

todos sanaban por la gracia de Dios y del santo” (ττ χάριτι τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἁγίου)¹. En el § 16 los milagros se obraban “διὰ τῆς ἐπικλήσεως τῆς ἀχράντου καὶ ζωοποιῦ Τριάδος” mientras que aquí, la preposición διὰ no es utilizada y en cambio la idea de expresada por un dativo de instrumento seguido de genitivos coordinados por el nexa copulativo καί: “ττ χάριτι τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἁγίου”. El empleo de la preposición διὰ en el segundo ejemplo muestra con mayor claridad la intercesión del *patronus* de Soloi. La fama de las curaciones se extiende hasta Pafos, quienes vienen a saber que todo eso era realizado “διὰ τοῦ ἁγίου παμμάρκαρος πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεπισκόπου Αὐξιβίου” (§ 26). La sanación, por tanto, proviene de *la gracia de Dios y del santo*².

Esta es la ocasión propicia para introducir un milagro en favor de “τεσσαράκοντα” pafenses “agitados por espíritus impuros” (§ 26: ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ὀχλούμενοι). “San Auxibio” en el camino a Soloi les sale al encuentro y los liberó de los “espíritus impuros”, los curó a todos “por la gracia de Dios que le había sido dada” (§ 26: διὰ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ τῆς δοθείσης αὐτῷ). La curación nuevamente es διὰ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ, pero el depositario es Auxibio, es el administrador, el poseedor de la misma (τῆς δοθείσης αὐτῷ). La eficaz acción milagrosa del santo obispo es constatada por los hombres “διὰ τῆς ἐπισκιάσεως τοῦ ἁγίου Αὐξιβίου”.

El grupo de miraculados llega a Soloi, narran lo acaecido (ἐξηγήσαντο), todos los escuchan, glorifican a Dios que “había dado semejante gracia a su servidor” (§ 26: ἔδωκαν δόξαν ττ Θεε ττ δώσαντι τοιαύτην χάριν ττ ἑαυτοῦ θεράποντι).

La descripción del viaje de los “cuarenta pafenses” a Soloi es una peregrinación donde la sanación es celebrada:

Al llegar sobre el lugar donde yace la reliquia del santo padre, se echaron a sí mismos sobre la frente delante del sepulcro y lo adoraron, y cantaron himnos de acción de gracias a Dios, que había glorificado a su servidor; y volvieron con la paz a su propia ciudad³.

¹ § 26: ἔνθα κεῖται τὸ ἅγιον λείψανον τοῦ ὀσίου πατρὸς, καὶ πάντες ἐθεραπεύοντο ττ χάριτι τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἁγίου.

² Hay un uso difícilmente traducible de los vocablos μακάριος, ἅγιος, ὀσιος a lo largo de todo el relato y aplicado sea a los personajes como Auxibio, Heráclides, como para la reliquia de Auxibio.

³ § 26: καὶ παραγενόμενοι οἱ ἄνδρες οἱ ἰαθέντες ἐπὶ τὸν τόπον ἔνθα τὸ λείψανον κεῖται τοῦ ὀσίου πατρὸς, ἔρριψαν ἑαυτοὺς ἐπὶ πρόσωπον ἔμπροσθεν τῆς σοροῦ, καὶ προσεκύνησαν, καὶ εὐχαριστηρίους ὕμνους ἀνέπεμψαν ττ Θεῷ, ττ δοξάσαντι τὸν ἑαυτοῦ θεράποντα· καὶ ἀνεχώρησαν μετ’ εἰρήνης εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.

Al llegar, los miraculados realizaron una especie de *confessio magnalia Dei et sancti Auxibii* ante el estupor de los presentes. El sepulcro debería estar en modo tal que se permitiera un contacto directo con el mismo, ya que lo tocan, se postran delante. Canto de himnos y regreso en la paz.

Esta es la sanación, según el autor de *VAux*, que muestra por qué “hasta el día de hoy” los pafenses celebran la santa memoria del santo padre”¹. El autor de *VAux* explica cuidadosamente el por qué de la devoción al santo de Soloi por parte de los Pafenses. La escena puede tratarse de un intento de explicar el origen de la devoción de “san Auxibio” en Pafos y relacionable con la *recepción* del culto en la vecina ciudad, o bien mostrar una autonomía y superioridad de los de Soloi que tenían un *archiepiscopus* al cual los Pafenses veneraban. Esta última posibilidad se ve refrendada por la cierta hostilidad o tensión que se observa en los otros escritos hagiográficos del periodo hacia la ciudad-sede de Pafos: *HchHe*, *HchHeAr*, *VAux*.

El sepulcro donde reposaban “las reliquias de nuestro santo padre y arzobispo”², la “santa tumba era como una fuente perenne” (§ 27 ἀένναος πηγῆ) de maravillas, debía ser abierta por orden del santo a la muerte de Temistágoras, pero éste último al constatar estos prodigios se sintió “ἀνάξιτος” de ser sepultado con Auxibio en el sepulcro y dejó bien claro “τοὺς κληρικοὺς τῆς ἀγίας ἐκκλησίας”: “que después de mi fin, nadie ose abrir el sepulcro de nuestro santo padre Auxibio para mí”³. El relato quiere explicar el por qué de un silencio o una práctica infrecuente. Detrás de los dos mandatos de los hermanos está la razón que explica por qué “hasta el día de hoy el santo sepulcro permaneció así, no ha sido descubierta, sino sellada con el signo de Cristo que lo ha glorificado”⁴.

El texto de *VAux* termina (§ 28) con una *laus* al “bienaventurado túmulo” (§ 28: Ὁ μακαρίας θήκης, ἐν ἧ ἀπόκειται θησαυρὸς ἀσύλητος) del “padre y pastor” (§ 28: ὁ πατὴρ καὶ ποιμένος), a la “ciudad de Soloi” (§ 28: ἡ πόλις Σολίων). Todas realidades que forman una unidad en el elogio que hace el hagiógrafo.

Es ahí, en el “santo túmulo” (ἀγίας σοροῦ) donde se congrega “el pueblo fiel en el honor y gloria de Dios, en conmemoración de las preciosas reliquias que moran en ti”

¹ Cfr. § 26.

² § 27: ἐν ττ τόπῳ ἐνθα κεῖται τὸ λείψανον τοῦ ἀγίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεπισκόπου Αὐξιβίου.

³ Cfr. § 27.

⁴ § 27: Ὅθεν ἕως τῆς σήμερον ἔμεινεν οὕτως ἡ ἀγία σορὸς, μὴ ἀνακαλυφθεῖσα, ἀλλ’ ἐσφραγισμένη ττ σημείῳ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ αὐτὸν δοξάσαντος.

(§ 28: εἰς μνημόσυνον τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν σοὶ τιμίου λειψάνου)¹. En él “reposa un tesoro imperecedero” (θησαυρὸς ἀσύλητος) y de él brotan las fuentes incesantes de los remedios.

La ciudad cuenta con “un combatiente y un tesoro imperecedero” (§ 28: πρόμαχον ἔχεις καὶ θησαυρὸν ἀδαπάνητον ἀποκείμενον ἐν σοὶ). El santo es llamado “maestro y médico de Cristo” (§ 28: διδασκάλου καὶ ἱατροῦ Χριστοῦ), es además comparado con un sol que jamás tiene nubes y que hace “brillante toda la ciudad y cura las enfermedades por medio de Jesucristo, que ha glorificado a sus santos”².

*

Auxibio es presentado como obispo fundador de la Iglesia de Soloi. Consagrado obispo por Marcos y originario de Roma. Era un “heleno-romano”, “pagano” que nada tenía que ver con Antioquía y la tradición petrina.

Estamos persuadidos, después de haber considerado la *VAux*, de que la preocupación por la *sucesión apostólica* de Chipre y específicamente de la sede de Soloi, hizo que el hagiógrafo considerase la figura del “bienaventurado padre Auxibio” en torno a los grandes apóstoles Bernabé y Marcos, Pablo y Heráclides. Todos ellos independientes de la tradición petrina y antioquena por ende.

Otro elemento a considerar es la constante presencia de milagros en Pafos. *VAux* nos presenta un obispo, sucesor de los apóstoles, que no tiene ninguna relación de sumisión con Pafos, al contrario, son los pafenses quienes se benefician de su intercesión y quienes celebran la memoria del santo taumaturgo. Si bien en el siglo VII era Salamina-Constancia, desde hacía tiempo ya, en tener la primacía entre los obispos de la Isla, sin embargo, la insistencia en la literatura hagiográfica sobre la sede de Pafos no deja de ser llamativa.

¹ § 28: σωρευούσης λαὸν πιστὸν εἰς τιμὴν καὶ δόξαν Θεοῦ, εἰς μνημόσυνον τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν σοὶ τιμίου λειψάνου, εἰς δόξαν Θεοῦ τοῦ αὐτὸν τιμήσαντος.

² § 28: φωστῆρα ἄσβετον ἡλίου φαιδρότερον· ὁ μὲν γὰρ ἥλιος ὑπὸ νεφῶν καὶ νυκτὸς πολλάκις καλύπτεται, ὁ δὲ φωστῆρ τοῦ μακαρίου, καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἀνελλειπῆ ἔχει τὸ φέγγος, φωτίζων τοὺς ἐσκοτισμένους, καὶ πᾶσαν πόλιν φαιδρύνων, καὶ ἰώμενος τοὺς ὄσιους αὐτοῦ.

VAux finaliza ante la imposibilidad del autor de continuar “con el encomio” (μετ’ ἐγκωμίων) al santo e interrumpe (καταπαύσωμεν τὸν λόγον) con la convencional fórmula de glorificación a la Trinidad. § 28: καταπαύσωμεν τὸν λόγον, δοξάζοντες Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Excursus: Bernabé en Roma y Milán

Testimonios probablemente del siglo XI hacían mención del paso de Bernabé por Roma y luego por Milán¹. Estos textos de diversa factura se condensan en la *Libellus de situ civitatis Mediolanensis*, o también conocido como *Historia Datiana*², suerte de imitación del *Liber pontificalis* de la iglesia de Roma.

La historiografía alemana del siglo XIX creyó ver en la omisión de la acción evangelizadora del apóstol Bernabé en la sede romana un claro indicio del abuso del centralismo papal y una acentuación lamentable de la figura del apóstol Pedro en demérito y olvido de la presencia y supuesta acción misionera de Bernabé en la ciudad de Roma³.

Por otro lado, en controversias medievales y posteriormente en el siglo XVI, en contextos ciertamente diversos, la figura de nuestro apóstol es invocada para sustentar la preeminencia de la sede de Milán gracias a una supuesta fundación barnabita de la misma.

Si bien estas temáticas pueden ser estudiadas desde un contexto de “geoeclesiologías”, para decirlo con la terminología de Ph. Blaudeau, sin embargo, no entran en la consideración de nuestro actual estudio ya que son problemáticas en espacios geográficos y temporales de grande distancia a la *quaestio* chipriota.

¹ Reenviamos a BHL 983-990 (BHL Supp. 984-986b): *Vita; Vita et Passio; Epitomae; Prima Gesta et Apostolatus Mediolanensis*. Consultar también el *appendix ad Catalogum Codd. Hagio. Civit. Namurcensis ex Codice 53 (Incepit prologus in passione sancti Barnabae apostoli)*, en AB 2, 1883, pp. 301-302. Sobre la *Inventio Capitis*: BHL Supp. 986.8; *Acta Sanctorum*, Iun. II, 454 (3ª ed. 448-449).

² El documento medieval más importante de la tradición milanesa en el que se encuentra una clara tendencia de política eclesiástica anti romana es la *Datiana Historia Ecclesiae Mediolanensis vel Anonymi Mediolanensis*, ed. A. Biraghi, Milán, 1848, pp. XIII-XVIII. Consultar también el *appendix ad cod. D. 22 Inf (Epistula Sancti Attonis, Pistoriensis Episcopi, de Vita Sancti Barnabae)* en AB 11, 1892, p. 288. Resulta sumamente útil para reconstruir el “dossier” latino del apóstol Bernabé el *Index fontium de Vita sancti Barnabae* presente en el *Appendix ad cod. P. 244 Sup. 4*, pp. 363-364 del mismo número de *Analecta Bollandiana*.

Un resumen de la figura de Bernabé en Milán lo presentó recientemente R. Burnet, *Barnabé et les processus de construction de la légitimité apostolique*, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 108, 3-4, 2013, pp. 595-625, especialmente pp. 620-622.

³ Nos referimos a los trabajos de F. Baur, R. Lipsius, y A. Harnack que mencionaremos a continuación.

No obstante, en este anexo, damos algunas pistas para la disolución del asunto - sin pretender que sean exhaustivas- siguiendo el lejano estudio de L. Duchesne¹, que un par de décadas atrás ha sido reestudiado y profundizado por el profesor milanés Paolo Tomea en una obra monumental². De esta manera, “el ciclo de Bernabé” queda de algún modo completo con la amplitud temática, histórica y geográfica que ha tomado desde el inicio del cristianismo hasta tiempos más recientes.

Bernabé en Roma

En la comunidad cristiana de Roma no se encuentran testimonios arqueológicos o litúrgicos del “paso de Bernabé” por la capital. La mención proviene de una fuente legendaria, como ya hemos visto anteriormente al tratar la literatura pseudo Clementina.

En las *peregrinaciones de Pedro en Siria* (Cfr. *Recognitiones*) el futuro papa Clemente se transporta a Siria para entrar en comunicación con Pedro, de quien será discípulo. Pedro aún no habría ido a Roma y es el apóstol Bernabé quien se lo presenta. Otra redacción de la leyenda hace de Bernabé un evangelizador de Roma antes de la muerte y resurrección de Cristo y allí encontraría a Clemente. El otro testimonio de la tradición *pseudo Clementina*, coloca la evangelización de Roma por un desconocido mientras que Bernabé va a Alejandría, donde se daría el encuentro de Clemente con Bernabé quien luego le presentaría a Pedro³.

Estas leyendas hicieron que la historiografía alemana del XIX considerara a Bernabé como fundador de la comunidad de Roma, haciendo de los textos legendarios única fuente de informaciones históricas para dirimir la cuestión.

Siguiendo a F. Ch. Baur⁴, A. Harnack y R. Lipsius deploran “la ingratitud de los romanos” que olvidan la *traditio Barnabae* viendo en esto una intriga papal ya que al admitir a Bernabé equivaldría a un menoscabo de la autoridad del ministerio petrino. De

¹ L. Duchesne, *Saint Barnabé*, en *Mélanges G. B. De Rossi*, École Française de Rome, Supplément t. XII, París-Roma, 1892, pp. 41-71.

² P. Tomea, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel Medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Vita e Pensiero, Milán, 1993.

³ *Ut supra*.

⁴ F. Ch. Baur, *Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Paulus in Rom*, en *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4, pp. 61-206.

este modo concluye Harnack: *Barnabas Roma expellitur!*¹ Por esto, según Harnack no habría una tradición romana de san Bernabé y solo esta comenzaría a aflorar en el siglo V cuando Rufino tradujo las *Recognitiones*, texto con escasa fortuna literaria ya que un siglo después fue colocado en el *Index*, en el decreto *De recipiendis et non recipiendis libris*².

El *sacramentario gelasiano* coloca el nombre del apóstol en el *Canon Romano*, hecho que muestra que en Roma había una gran estima y consideración por el apóstol chipriota, aunque la inserción del *memmento* de Bernabé pueda ser posterior, del siglo IX. Duchesne explica claramente

Les dyptiques des saints, dans le Canon de la messe romain, sont partagés en deux listes, dont l'une (*communicantes*) comprend les apôtres, les papes et un certain nombre de martyrs, l'autre (*Nobis quoque*) commence par les noms de s. Jean Baptiste, s. Etienne, s. Matthias, s. Barnabé, s. Ignace, et se continue par l'énumération d'un autre groupe de martyrs. Le Canon romain nous est parvenu dans des manuscrits dont les plus anciens remontent au septième siècle; plusieurs de ses parties sont attestées dès le cinquième siècle et même dès le déclin du quatrième (...) quelle que soit la date de l'insertion, elle s'est faite en vertu des mêmes autorités qui ont fourni les noms précédents, et ces autorités, ce sont les livres du Nouveau Testament, surtout l'Évangile et les Actes: *Barnabas Romae honoratur*³.

Bernabé en Milán

La figura de Bernabé nuevamente es requerida en Milán con intenciones político-eclesiásticas bien precisas: la primacía de la sede milanese. Problemática ciertamente tardía que reclama primero la fundación de la iglesia por el apóstol Bernabé quien habría vuelto a Chipre después de haber fundado la comunidad cristiana de Milán,

¹ *Theologische Literaturzeitung*, p. 448.

² L. Duchesne, *Saint Barnabé*, p. 43.

³ L. Duchesne, *Saint Barnabé*, p. 45. Cfr. DACL, II, 1, p. 497. También aparece la mención a *Bernabé* en el *Martirologio de Beda* y entre otros. En todo caso la fiesta de san Bernabé existía en Roma antes del siglo IX.

pero posteriormente la *leyenda milanesa* llega a proclamarse depositaria del cuerpo del apóstol chipriota¹.

La “leyenda milanesa” se sirve del antecedente de la literatura *pseudo Clementina* y prolonga la misión de Bernabé hasta Milán. De hecho, la *Historia Datiana* después de la separación entre Pablo y Bernabé, del viaje a Chipre y luego a Roma donde habría convertido a Clemente. Bernabé se habría dirigido a Milán porque es la segunda ciudad de Italia y “*sanxit ut Mediolanensis, quam ipse fundaverat principalis ecclesiastici culminis sedes aliarumque in ea provincia ecclesiarum metropolis perpetualiter habeatur*”².

Bernabé desde Milán, siempre según la *Historia Datiana*, habría enviado a su discípulo Anatelón a la ciudad de Brescia y éste luego de la partida de Bernabé hacia la Palestina, habría sido su sucesor y como obispo de Milán.

Pero hay silencios que no permiten que esta leyenda se afirme en la historia de la iglesia milanesa. Los escritores del norte de Italia como Gaudencio de Brescia, o Ambrosio, no mencionan ni siquiera *en passant* la misión barnabita en Milán³. El mismo Ambrosio en el *Contra Auxentium* enumera sus célebres predecesores (Dionisio, Eustorgio, Mirocles) pero no menciona a Bernabé⁴.

El recuerdo más antiguo de Bernabé se encuentra en el *Sacramentario de Bobbio* que contiene en el *nobis quoque* el nombre de “san Bernabé”, los otros sacramentarios desarrollan una lista de obispos y mártires especialmente venerados en Milán. Del *communicantes* vienen expurgados con el santo chipriota otros como *Lino, Cleto* –los

¹ B. Kollmann, *Alexander Monachus. Lobrede auf Barnabas*, p. 30: “Während zunächst nur Anspruch auf einen vorübergehenden Aufenthalt des Apostels in Mailand erhoben wird, wähnt man sich später auch im Besitz von Barnabasreliquien aus Zypern. Um einen Ausgleich der zyprischen Legende mit der Mailänder Tradition war bereits Mombritius in seinem wohl aus dem 9. Jahrhundert stammenden *Sermo in Natali S. Barnabae Apostoli* bemüht. In das von der Apostelgeschichte und den Barnabasakten abhängige Werk ist ein Bericht eingebettet, wie Barnabas als Erstverkünder des Evangeliums in Rom auftritt, danach mit seinem Schüler Anathalon grosse Missionserfolge in Mailand erzielt und schliesslich auf sein Heimatinsel Zypern zurückkehrt”. En este párrafo Kollmann resume el estudio de R. Lipsius, *apokryphen Apostelgeschichten* II, II, pp. 316-319.

² Cfr. Landulfi, *Historia*, II, p. 20.

³ Gaudencio de Brescia, CSEL 68; Ambrosio, *De Spiritu Sancto*, 2, 155-157 (PL 16, 776).

⁴ Cfr. *Contra Auxentium*, 18 (CSEL 82, 3, Turnhout Brepols, 2010, pp. 82-107; PL 16, 1012). Ambrosio se declara defensor del depósito de la fe de la sede de Milán y menciona sus “predecesores ilustres”: Dionisio, Eustorgio y Mirocles, sin hacer ninguna mención a Bernabé. Si éste hubiera sido uno de los primeros evangelizadores de su iglesia era el momento de hacer valer la tradición apostólica de la cual era depositario (!). Por otro lado, como ya vimos, el papa Inocencio subrayaba que en Occidente no había Iglesia que no hubiera sido fundada por el apóstol Pedro (*Ep.* 25, 2).

obispos de Roma interesaban bien poco a la sede milanesa-, y del *Nobis quoque* fueron expurgados *Matías, Ignacio y Alejandro*¹.

Un *sermón* de Pedro Damián², pronunciado en Milán en el año 1059 delante del clero y del pueblo, para defender la reforma gregoriana, marca un hito en la recepción milanesa de la gesta de Bernabé. El reformador benedictino, amigo personal de Gregorio VII, en el sermón hace la historia de la iglesia de Milán tal como se la conocía en su tiempo: fundada por los apóstoles Pedro y Pablo. Los santos Gervasio y Protasio habían tenido a san Pablo por maestro; san Nazario había sido bautizado por san Lino y luego enviado de Roma a Milán junto con san Celso. La historia apostólica milanesa está en consonancia *Petri auctoritate* (hecho que seguramente pesaría a los oídos e intereses milaneses). No hay mención alguna a un paso o evangelización de Bernabé, hecho que hubiera sido de capital importancia para la autonomía de Milán. Este silencio indica que a mitad del siglo XI no existía la tradición de Bernabé.

Tampoco aparece la mención de Bernabé en los catálogos episcopales de la iglesia de Milán, copiados y completados a medida que el tiempo pasaba (del año 1057 en adelante). En una copia de 1296 (el *nuevo Beroldus*) se encuentra por primera vez la mención a San Bernabé en la lista de los obispos de Milán³.

En épocas de polémica entre Gregorio VII y el clero lombardo, dos clérigos de Milán: Arnulfo (autor del *Gesta episcoporum Mediolanensium*) y Landulfo (autor de *Historia Mediolanensis*) luchaban por los privilegios de la sede milanesa. Arnulfo, al contrario de Landulfo, se somete al papa reformador. Lo remarcable es que para ambos historiadores es la autoridad de san Ambrosio la causa principal de la gloria milanesa. Sin embargo, Landulfo también coloca, en el poema que sirve de introducción a su segundo libro, un discurso adjudicado al arzobispo de Milán Benito (siglo VIII). Este discurso es una protesta con la sede de Pavía que se había independizado de la metrópolis: Milán; y se colocaba directamente bajo la autoridad del papa. En ese discurso Benito se refiere a un escrito antiguo que sería la fuente de la *fundación de la sede de Milán por el apóstol Bernabé*. Este escrito es el *De situ civitatis Mediolani*. El

¹ Sobre el *sacramentario de Bobbio* y su datación ver la nota al pie de P. Tomea, *Tradizione apostolica*, pp. 280-281.

² PL 145, 91.

³ L. Duchesne, *Saint Barnabé*, p. 53.

De situ es posterior a Pablo Diácono (+799 o 800?), aunque adjudicado a Datus (+552), obispo de Milán¹.

Para decirlo con las palabras conclusivas del estudioso francés L. Duchesne:

En somme, l'idée de l'apostolat milanais de saint Barnabé n'a été mise en avant, à Milan même, qu'à une date très basse, au déclin du XI^e siècle, et cela dans un milieu littéraire assez suspect. Cependant, abstraction faite des développements que l'on y a ajoutés, il n'y a pas lieu d'incriminer outre mesure la sincérité de ceux qui l'ont produite d'abord. Ils pouvaient croire, de très bonne foi, que les catalogues grecs dérivait de traditions anciennes, dont on avait, à tort, négligé de tenir compte. La légende fit son chemin peu à peu ; les livres liturgiques et les listes épiscopales finirent par l'admettre comme chose reçue².

La autoridad apostólica de Bernabé debía asegurar el primado de la iglesia de Milán sobre las diócesis del norte de Italia y colocarla en segundo lugar inmediatamente después de Roma.

La perdurabilidad de la leyenda barnabita en Milán es sorprendente, como nota el profesor M. Starowieyski:

Les souvenirs du séjour de Barnabé à Milan perduraient toutefois jusqu'à l'époque moderne. La pierre où Barnabé était censé baptiser resta à Piazza S. Eustorgio jusqu'à la deuxième guerre mondiale et l'information sur le séjour milanais de Barnabé figurait dans le bréviaire milanais de 1957 et elle ne disparut que dans la *Liturgia horarum* de 1983³.

Las inscripciones de Alciato

¹ Cfr. *Analecta Bollandiana* 1, p. 512 ; *Acta Sanctorum*, junio, t. II, p. 425; L. Duchesne, *Saint Barnabé*, p. 55; O. Braunsberger, *Der Apostel Barnabas*, p. 95. La tendencia de la leyenda es fácil a descubrir: Milán es la segunda ciudad de Italia, después de la sede de Roma. El obispo de Milán no solo tiene la primacía sobre los de la Liguria, sino también sobre los obispos del Véneto, de la Emilia, de los Alpes y de la Toscana. En definitiva, es la jurisdicción de la antigua circunscripción de épocas de san Ambrosio.

² L. Duchesne, *Saint Barnabé*, p. 64.

³ M. Starowieyski, *La Légende de Saint Barnabé*, p. 145.

La primera de las inscripciones es el epitafio de san Calimerus, obispo anterior al siglo IV. Esta primera recensión del epitafio es en piedra, pero conservamos solo una parte mutilada. La segunda proviene de una antología de inscripciones milanesas de difícil datación, formadas con toda probabilidad en el siglo XI, y con toda seguridad anterior al siglo XVI. La tercera y última recensión es la de Andrea Alciato, el célebre jurisconsulto milanés que se ocupó también de la epigrafía¹.

Primera recensión

+ QUAMVIS AETHERIA REGNIT IN ARCE SACERDOS
CONGRUUM EST SANCTIS REDDERE VOTA PIIS
HIC QUONDAM SUBMERSUS CORPORE CONDITUS IACIT
..... RESERAT POLUM REVOCAT IPSE DEV.....
.....NERANDE TIBI THOMAS AEGREG.....
.....XPLENDO OPERE LUC.....
.....UNCTIS NIVEO VER.....
.....

Segunda recensión

Quamvis aeteria regnet in arce sacerdos
congruum est sacris reddere vota piis.
Hic quondam submersus corpore conditus iacet
sed reserans coelum advocat ipse Deus.

¹ Ver más detalles biográficos: Alciato, Andrea, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 2, Treccani, 1960.

at, venerande, tibi Thomas egregius vates
gestit in explendo opera lucifluo,
quod vernat cunctis niveo vibrante metallo.

Recensión de Alciato

Divo Kalimero Mediol. Lyguriaequo summo sacerdoti qui successit Castriciano, qui Caio, qui Anateloni, qui Barnabae apostolo.
Cuicunq. Aetheria qui regnet in arce sacerdos cum deceat homines reddere vota pios,
reddidit haec, venerande, tibi, Kalimere, Thaumase et Pario fulctum marmore struxit opus.
Hic ubi mersus eras et corpore conditus olim te reserans caelum sustulit unde Deus.
Nunc locus hic vernat flavo radiante metallo lychnuchiq. ardent lumine perpetuo.
Thomas archiepiscop. Mediol. f. c. Salutis nra. ann. D. CCLXXX.

La inscripción había sido redactada en nombre del obispo Thomas (+ 784), transcripta en la recensión del siglo XI con alguna leve corrección. Mientras que en la transmitida por Alciato, vemos que está prácticamente rehecha y encuadrada en dos apéndices en prosa de su autoría que, en definitiva, sirven a una de sus preocupaciones

favoritas: dar la *tradición* del fundador apostólico de la iglesia de Milán un apoyo en los monumentos epigráficos¹.

El texto de la segunda inscripción, probablemente estaba destinado a ornamentar una fuente en honor de Bernabé. J. B. Fontana (+1555) la introdujo en su historia manuscrita de los obispos de Milán y la habría visto en un volumen sajón por él consultado (*in volumine Saxonico a me viso in Germania*). El obispo de Novara C. Bescapé la publicó en su *Brevis historia provinciae Mediolanensis* impresa en el año 1628:

Hunc fontem tibi dedicat atq. Deo super undis
consecrat impositam famulus Prothasius aram,
qua Ticina silex et Martia porta, beate
Barnaba, te Ligures advectum nuper in oras
Audiit hortantem coetus et rite lavantem
.....
.....
ut per te tua plebs lustrali admota sacello
atque haec praecipue colat intra moenia Christum
urbs Mediolani ante Italas ingentior urbes².

Fontana remarca que después del quinto verso faltan otros dos, presentes en Bescapé que anota las diferentes versiones de Fontana y Alciato. Éste último había terminado su antología epigráfica en 1508, nada impide que posteriormente haya sido consultada por Fontana.

¹ Cfr. L. Duchesne, *Saint Barnabé*, pp. 66-67.

² C. Bescapé, *Brevis historia provinciae Mediolanensis*, Milán, 1628, p. 54. Documento consultado online, el 2015-06-21: https://books.google.fr/books?id=5k0eLEnD-SkC&pg=PP1&lpg=PP1&dq=%22brevis+historia+provinciae+mediolanensis%22&source=bl&ots=1eTRgBDOQf&sig=dchG5TZrjJb8Oa1ypKJhF30_h64&hl=es&sa=X&ei=6G6GVfXNLMqy7Qb066_oBQ&ved=0CCEQ6AEwAA#v=onepage&q=%22brevis%20historia%20provinciae%20mediolanensis%22&f=fa_lse

Una tercera inscripción publicada por Baronius en sus *Notas al Martirologio romano* en 1588, y luego reeditada por Jacques Valerio (+1651):

D. Anatholoni Attico, secundo episcopo
Petri hospes, sancteque, Anatholon, domne probate,
atque idem socius Barnabae apostolici,
qui Mediolani verbi mysteria tradens,
te iubet agnatos visere Cenomanos.
Dum tua membra metu rigidis subducta tyrannis
Brixia vicino detinet in loculo,
Hic titulum et picto venerandos pariete vultus
Mirocles reddidit, praestitit alma fides.
Mirocles episcopus.

Las conclusiones de L. Duchesne, suscritas también por el hagiógrafo milanés P. Tomea¹, son perentorias: “Toute l’attestation épigraphique de la légende paraît être le fruit de la verve d’Alciat, qui se sera amusé, dans sa première jeunesse, à composer ou à refaire ces inscriptions”².

Las inscripciones milanesas relativas a Bernabé no se remontan ni al siglo VIII ni al IV, sino que son composiciones literarias “d’une sincérité assez équivoque”, posteriores dos o tres siglos al reconocimiento oficial de parte de la sede milanese al apostolado de Bernabé en Milán. Aceptación no anterior al siglo XIII.

¹ P. Tomea, *La Tradizione apostolica*, pp. 278-284.

² L. Duchesne, *Saint Barnabé*, p. 70.

La leyenda relativa a “san Bernabé apóstol de Milán” con toda probabilidad remonta a la controversia entre las metrópolis de Milán, Aquilea y Ravena como ha mostrado exhaustivamente P. Tomea¹.

Excurso: El Evangelio de Bernabé

En la primera mitad del siglo VI el *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* mencionaba entre los textos un cierto *Evangelio de Bernabé*. De este escrito en circulación en la iglesia primitiva no tenemos hasta ahora absolutamente ninguna noticia o indicio sobre su contenido². La única información es el título y sería difícil pronunciar una palabra sobre el contenido, el medio de proveniencia o sobre las tendencias teológicas de la obra, ya que no se ha transmitido ni siquiera un fragmento³.

A finales del siglo XVI o inicios del XVII ve la luz un texto colocado bajo la autoría de Bernabé y que sería justamente ese el *Evangelio de Bernabé*. Pero este texto es de un autor morisco granadino que quiere conciliar el dato cristiano con el islam y hace de Cristo un profeta que habría anunciado la venida de Mahoma. Cristo mismo no habría muerto en la cruz, sino que habría sido crucificado Judas Iscariote en su lugar.

El autor está interesado en ofrecer al lector un texto antiguo y trata de relacionarlo con la *Epístola de Bernabé* y con la información dada por el *Decretum Gelasianum* sobre el *Evangelio de Bernabé*.

¹ Como un contrapunto notemos que algo semejante sucede en la figura del Marcos evangelizador. Ver el artículo de P. Tomea, *Funzioni e peripezie di Marco nell'agiografia dell'Occidente medioevale (con un restauro dell' Historia Sancti Petri BHL 6679)*, en *San Pietro e san Marco. Aspetti, Luoghi della santità e della agiografia tra Oriente e Occidente*, ed. S. Boesch Gajano, P. Tomea, L. Caselli, 2012, pp. 85-117. Si Marcos, discípulo de Bernabé y Pablo, era invocado también en el norte de Italia para demostrar la superioridad de la sede de Milán sobre la de Aquilea, en el sur de la península la figura de Marcos, discípulo de Pedro, es puesta en relieve para explicar las conversiones a la fe cristiana en Taranto.

² B. Kollmann, *Alexander Monachus. Laudatio Barnabae. Lobrede Auf Barnabas*, p. 23-24: “Dabei handelt es sich um eine späte Fälschung, die mit dem altkirchlichen Barnabasevangelium nichts zu tun hat und vermutlich im späten 16. Jahrhundert oder frühen 17. Jahrhundert auf der Iberischen Halbinsel in Kreisen zwangsgetaufte Muslime entstanden ist”.

³ Cfr. M. Starowieyski, *La Légende de Saint Barnabé*, p. 146.

El texto es transmitido en una versión en un italiano primitivo (mezcla de dialectos toscano y véneto) y otra española fragmentaria, y una traducción inglesa parcial. La obra tuvo una discreta difusión y recepción en algunos círculos islámicos europeos y turcos. De hecho, los principales dogmas del islam están esparcidos por todos los textos y son perfectamente identificables.

Probablemente pueda colocarse una primera composición entre los años 1300 y 1349 y transmitida o reproducida en el Renacimiento italiano. Ya que, de hecho, en el número 82 se habla de “jubileos que tienen lugar cada cien años”; y Bonifacio VIII en el 1300 fijó los jubileos cada 100 años mientras que posteriormente en 1350 el papa Clemente VI permite la indicción cada cincuenta años. Este indicio ayudaría a datar la obra a inicios del siglo XIV. Algunos estudiosos son favorables a la anterioridad del texto italiano, ya que hay expresiones que se encuentran en Dante¹.

Este texto, si bien podría resultar interesante desde el punto de vista de la *moriscología* o del diálogo interreligioso, no será en absoluto considerado en nuestro estudio del cristianismo chipriota².

Y como si la fantasía no hubiera ocupado el suficiente espacio en la historiografía, en el año 2012 se anunció el ‘descubrimiento’ -en Ankara, Turquía- de una obra “con 1500 años de antigüedad” que contendría en siríaco-aramaico el *Evangelio de Bernabé*. De más está decir que este ‘descubrimiento’, fuertemente publicitado por la prensa, fue considerado por los especialistas desde el estudio de la filología, la caligrafía, el material, y las incoherencias internas del texto como de un falso.

¹ Cfr. L. Ragg, *Dante and the Gospel of Barnabas*, en *Modern Language Review* 3, 1908, pp. 157-165.

² Remitimos a los estudios de: L. & L. Ragg, *The Gospel of Barnabas edited and translated from the Italian MS. in the Imperial Library at Vienna*, Oxford, 1907; L. Cirillo, *Le Pseudo-Clementine e il Vangelo di Barnaba della Biblioteca nazionale di Vienna*, en *Asprenas* 18, 1971, pp. 333-369; *Un nuovo vangelo apocrifo: il Vangelo di Barnaba*, en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Florencia, XI, 1975, pp. 391-412; L. Cirillo-M. Frémaux, *èvangile de Barnabé. Recherches sur la composition et l'origine*, Paris, 1977; J. Slomp, *The Pseudo-Gospel of Barnabas. Muslims and Christians Evaluations*, en *Bulletin Secretariat Pro Non-Christianis*, Ciudad del Vaticano, XI/I, 31, 1976, pp. 68-77; L. F. Pons, *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Universidad de Alicante, 1995; J. Slomp, *The Gospel of Barnabas in recent research*, en *Islamochristiana* 23, Roma, 1997, pp. 81-109; M. De Epalza, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, 1999. Cfr. M. van Esbroeck, en *AB* 96, 1978, pp. 220-223 presenta una recensión interesante sobre la obra y la edición de Cirillo-Frémaux.

INTERLUDIO: BERNABÉ Y LA APOSTOLICIDAD DE UNA
IGLESIA

Capítulo 17: De Justiniano a la pentarquía, la apostolicidad y la autocefalía chipriota

En un lento y paulatino proceso de interpenetración cultural, el cristianismo antiguo fue adquiriendo y modelando a la luz del anuncio del kerigma evangélico un modo de estar y de ser en el mundo¹. Resumimos en estos tres vocablos -*pentarquía*, *apostolicidad*, *autocefalía*- ese proceso de organización eclesial y de despertar teológico-jurídico de una conciencia comunitaria que se reconoce heredera de aquellos hombres que vivieron con Jesús de Nazaret y, a su vez, fueron cimiento y fundamento de *ekklésias* jerárquicamente constituidas y depositarias de una herencia a custodiar. Es lo que queremos explicitar, y de ese modo poner de relieve y en interacción esas realidades, que jalonaron, y jalonan hasta el día de hoy, la historia de la iglesia de Chipre².

Para tal fin, retomaremos algunos puntos de lo desarrollado en la *primera parte* de este estudio, donde vemos a los chipriotas presentes y activos en los concilios de la antigüedad, una de las herramientas de comunión de la iglesia. Asimismo, lo presentado en la *parte hagiográfica* es ahora retomado en función de la consolidación de la autocefalía, cuyos fundamentos teóricos, espirituales e históricos se reivindican apostólicos.

Abreviando, podemos decir que es en concilio del 451, en Calcedonia, cuando la iglesia completó la estructura de la *pentarquía*: cinco sedes patriarcales de fundación apostólica que se dividían la totalidad del “mundo conocido”, excepto para el caso de Chipre³. En ese proceso, la figura del emperador Justiniano jugó un rol fundamental. Lo

¹ A. Di Berardino, *Missione, conversione e diffusione del cristianesimo prima di Costantino*, en *Augustinianum* 52, 2012, pp. 9-64; y en el mismo volumen: E. Prinzivalli, *Cristianesimo/Cristianesimi nell'Antichità, ovvero dell'attenzione alle tracce leggere*, pp. 65-83.

² El derrotero pluri-semántico de estos conceptos y la amplitud de las temáticas relacionadas nos exigen opciones, siempre contestables, al momento de escoger la exuberante bibliografía y la metodología empleada al estudiar las desbordantes fuentes disponibles, en especial en lo que respecta temáticas como la apostolicidad, pentarquía, primado, etcétera. La influencia de las universidades de Roma y Angers evidentemente ha marcado su camino en esta investigación, y de lo cual nos sentimos orgullosos y agradecidos. Por eso, lector benévolo, agradecemos de antemano las sugerencias posibles y los nuevos senderos metodológicos y bibliográficos para continuar y profundizar estas cuestiones.

R. Trevijano, *Apostolicità*, en NDPAC I, col. 441-443;

³ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 308-309. Sobre la pentarquía, es una referencia ineludible el estudio de V. Peri (*La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, en *Bisanzio*,

que amerita, al menos, una breve presentación de ese proceso de consolidación de la *pentarquía*, en el cual los chipriotas supieron ubicarse, y que es vital para una apreciación de las relaciones entre la Isla y las diversas sedes, como así también de las opciones de los líderes de las comunidades chipriotas.

De este modo, nuestra presentación busca los lineamientos desde Justiniano en adelante en lo que concierne la *pentarquía* y los antecedentes del *principio de apostolicidad*. Para esto volvemos al texto de la *Laudatio* del monje Alejandro como nuestra principal fuente, y finalizamos este *interludio* con algunas observaciones en torno a la declaración de la *autocefalía*.

Justiniano, el “emperador teólogo” y Chipre

Nos detenemos sucintamente en algunos hechos de la actividad política de Justiniano (527-565), el “emperador teólogo”, ya que fue quien confirmó la independencia de la iglesia de Chipre y dio un impulso único a la organización *pentárquica* en las sedes de la antigüedad¹. En efecto, como afirma Ph. Blaudeau, con la llegada de Justiniano el rol de las sedes es repensado en un complejo juego de recomposición imperial para armonizar, según el modelo pentárquico, el gobierno de la iglesia calcedonense².

Justiniano encarna el rol de *imperator orbis romanus* y de la ecúmene cristiana. Los territorios que habían pertenecido al Imperio eran considerados como posesiones del mismo, aunque momentáneamente no se tuviera el dominio real de los mismos (incluso los reyes germánicos reconocían la soberanía del emperador romano).

Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo, Spoleto 1988, Sttimane di Studio del CISAM, 34, pp. 209-311) que presentamos a continuación.

¹ Para una introducción y ulterior bibliografía -ciertamente desbordante puesto que estamos ante un capítulo importantísimo de la historia del imperio bizantino- reenviamos a los estudios de H. Leclercq, *Justinien*, en *DACL* 8. 1, (1928), col. 507-604; G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, pp. 59 ss.; R. Janin, *Justinien I^{er}*, en *Catholicisme* 6, 1967, 1335-1339; P. Maraval, *La politique religieuse de Justinien*, pp. 389-426; C. Sotinel, *L'échec en Occidente: l'affaire des Trois Chapitres*, en *Histoire du Christianisme* 3, pp. 427-455; R. Janin, *Justinien I^{er}*, en *DHGE* 28, (2003), col. 679-680. Más reciente ver: A. Le Boulluec, *Justinien*, en *La théologie byzantine et sa tradition* I/1, ed. C. G. Conticello, Brepols, Paris, 2015, pp. 47-113.

Sobre la actividad literaria de Justiniano ver : CPG 6865-6893. Jacques Noret completó el elenco: CPGs 6879, 6892, 6894-6895; CPGa 6881, 6887, 6889, 6892-6893, 6895-6898.

² Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, p. 700.

Hijo de un campesino de una provincia de los Balcanes, se convirtió en el espíritu más refinado y culto de su siglo, indicio de la “fuerza civilizadora que tenía la capital bizantina”¹. Al llegar al poder debió tomar medidas en diversos frentes como la paz con la Persia, y la ola de violencia urbana en Constantinopla (la sedición de Nika, 13 al 19 de enero del 532)².

Justiniano “rompió” con el monofisismo³ y restableció la comunión con la sede de Roma: era una premisa necesaria para sus grandes proyectos políticos en Occidente. Inició una ‘política de estado’, diríamos hoy, de amplísimo espectro. Intervino en el ámbito jurídico y militar con la reconquista de territorios. La arquitectura recibió un brío y mecenazgo de enorme envergadura no solo en la capital, sino en todas las regiones del vasto imperio reconquistado⁴.

Los registros de la actividad arquitectónica de la isla de Chipre bajo Justiniano no son muy claros. Durante un tiempo se pensó que Justiniano había restaurado un acueducto ya existente en Chipre, aunque actualmente los estudiosos atribuyen la construcción del mismo tiempo de Arcadio I, bajo el emperador Heraclio en el 618 o 633. También se le atribuyó la fundación de la iglesia de *Santa Sofía* en Leukosia, pero no hay ningún rastro de dicha construcción. En época justiniana se introdujo en la isla de Chipre el gusano de seda que ya había sido aclimatado en Siria por monjes que lo

¹ G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, p. 60. En efecto, Justiniano no era noble o patricio de origen. A la muerte del emperador Anastasio, habían sido las milicias de la guardia las que decidieron su sucesión. El comandante de los *Excubitae*, Justino I, un soldado ilustre originario de Naïssus (Niš, actualmente es la tercera ciudad más populosa de Serbia) fue proclamado emperador por la armada, el senado, el pueblo y finalmente coronado por el patriarca, según el ritual acostumbrado. Al poco tiempo Justino adoptó a su sobrino Justiniano, y luego en el 521 lo nombró cónsul y *magister militum*; hasta que en el 527 co-emperador. Ver: G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, pp. 56-58, 60-62; C. Morriçon, *Le monde byzantin I*, pp. 25-26.

² El azote de la peste bubónica y temáticas demográficas las tratamos en otra sección.

³ Hemos colocado entre comillas esta afirmación, ya que es harto compleja la cuestión de la política religiosa de Justiniano. Si bien es cierto que se convirtió él mismo en una especie de *reformador* de costumbres y doctrinas en la Iglesia, de la cual se consideraba servidor para que ésta pudiera rendir verdadero culto a Dios y extendiera la salvación de Cristo entre paganos y judíos, haciendo una amalgama entre Iglesia-Imperio nunca vista hasta entonces. Es sintomático en este sentido el íncipit del *Liber Adversus Origenem*: “Nobis semper studio fuit, atque etiam nunc est, rectam et irreprehensibilem Christianorum fidem, statumque sanctissimae Dei catholicae et apostolicae Ecclesiae, perturbationum expetem usquequaque custodiri” (PG 86, 946-948). Pero, por otro lado, el emperador o no quiso o no pudo oponerse a la acción de favoritismo del monofisismo llevado adelante por Teodora. Cfr. V. Ruggieri; N. Loda, *Un caso di missionarietà monofisita in Asia Minore (VI secolo) nell'invio di Giustiniano. Aspetti storico-giuridici ed archeologici*, en *Apollinaris* 71, 1998, pp. 309-324.

También muy debatida es la cuestión del aftarodocetismo del emperador. Ver M. Van Esbroeck, *The Aphthartodocetic Edict of Justinian and its Armenian Background*, en *Studia Patristica* 33, Peeters, Leuven, 1997, pp. 578-586; y también C. Dell'Osso, *Cristo e Logos*, pp. 277-278.

⁴ Para la evolución de la legislación de Justiniano en la arquitectura religiosa ver: V. Ruggieri, *Byzantine Religious Architecture*, OCA 237, 1991.

habían importado de la China, y que en la Isla se convirtió en un importante recurso económico¹. El emperador habría construido en Chipre una casa de acogida para los pobres en San Conon².

Además, con una serie de medidas en lo comercial hizo de Constantinopla un punto de encuentro del comercio entre dos continentes, el Mediterráneo y el Oriente con India y China³. La reforma jurídica, la codificación del derecho romano, bajo la dirección de Triboniano, sirvió de base jurídica unitaria ya que los juristas bizantinos establecieron reglas claras para regular la vida pública y privada para la vida del Estado y del individuo y su familia, las relaciones entre ciudadanos, la relación con la propiedad, la economía⁴.

En el ámbito religioso y teológico las medidas tuvieron grandes consecuencias: prohibió el paganismo, cerró en el 529 la Academia de Atenas y sus maestros se exiliaron en Persia⁵. Justiniano, aunque cristiano

Restava fundamentalmente romano e l'idea di un'autonomia della sfera religiosa gli era completamente estranea. Considerava papi e patriarchi come suoi servi. Nello stesso modo in cui dirigeva la vita dello Stato dirigeva la vita della Chiesa, intervenendo personalmente in ogni singola questione dell'organizzazione ecclesiastica, riservandosi il potere di decidere anche nelle questioni dogmatiche e liturgiche, dirigendo concili, scrivendo trattati teologici e inni chiesastici⁶.

A un siglo de Calcedonia los contrastes por cuestiones dogmáticas entre las provincias eran fuentes de tensiones. En Constantinopla el 'problema' del *trisagio* se

¹ Cfr. G. Hill, *The History*, p. 280-281.

² La referencia es dada por el historiador del siglo VI Procopio de Cesarea, *De aedificiis* 5, 9: τὸ πτωχεῖον τοῦ ἁγίου Κόνωνος, τὸν ἀγωγὸν αὐτοῦ ἀνεπέωσεν ἐν Κύπρῳ. Conon era un mártir coetáneo de los apóstoles. No hay registros arqueológicos. Cfr. H. Delehay, *Saints de Chypre*, en *AB* 26, p. 261.

³ La contrapartida de las guerras de conquista fue el endeudamiento del fisco, por lo que las reformas administrativas de Justiniano no tuvieron un efecto duradero como para renovar el sistema administrativo.

⁴ En el 529 fue publicada una primera versión con el título de *Codex Justinianus*. Una segunda en el 534 que incorpora numerosas *Novellae*, el trabajo es completado bajo el impulso de Triboniano con una antología de textos jurídicos clásicos: el *Digeste* (del año 534) y de un manual, *Institutes* que incorporaba los trabajos de autores romanos más importantes, como Gaius, Ulpiano, y resume las reformas imperiales más importantes. Una serie de calamidades sacudieron Antioquía bajo su reinado, más detalles sobre su acción en Antioquía ver: G. Brands, *Antiochia in der Spätantike. Prolegomena zu einer archäologischen Stadtgeschichte*, De Gruyter, Berlín-Boston, 2016, pp. 37-41.

⁵ En el *Codex Justinianus* es notable que las leyes sobre "heréticos y maniqueos" preceden a las relativas a "paganos y judíos" y las primeras son mucho más desarrolladas ya que la unidad entre cristianos era parte de la "política de estado".

⁶ G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, p. 67.

hace presente a inicios del siglo VI, gracias a los severianos presentes en la capital, hasta entonces su difusión estaba restringida a los ambientes siriacos y palestinos¹. Reconciliarse con Occidente era vital para Justiniano, pero esto lo alejaba de las posturas separatistas de Siria y Egipto. El emperador buscó en vano una salida al dilema. En el 553 hizo condenar (con toda probabilidad a instancias de Teodora) en el V concilio ecuménico de Constantinopla los *Tres Capítulos*, tenidos bajo sospecha de tendencias nestorianas². Se confirmaron los decretos de Éfeso y Calcedonia, como también se renovó la condena a Nestorio y Eutiques.

La condena de los *Tres Capítulos*, es decir: Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa, produjo el efecto no deseado³. Este hecho solo ayudó a aumentar las tensiones y no conformó ni siquiera a los monofisitas; ya que el Egipto lo ignoró, Siria y Armenia continuaron a constituir una jerarquía monofisita independiente y paralela a la Iglesia imperial⁴.

En Occidente, además, produjo una violenta oposición, ya que el papa Vigilio que se había opuesto a la condenación conciliar, firmó solo el 23 de febrero del 554 y murió poco después⁵. Justiniano reprimió los territorios que se le oponían y una ola de violencia se desencadenó para los opositores al concilio (obispos como Frontinus de Salón y Víctor de Tunnuna, monjes y clérigos fueron exiliados, sometidos a prisión y fustigados):

¹ Teodoro Lector, *HE*, Ep. 483-486, pp. 137-138; Evagrio, *HE*, 3, 44, p. 146.

² Las *Actas* del concilio, conservadas solo en latín ya que la versión griega desapareció, son contemporáneas a los hechos, probablemente fueron redactadas por Vigilio: *ACO IV*, 1 (editadas por J. Straub en 1971). Los procesos verbales de las ocho sesiones llevan la marca del control imperial en la redacción y desarrollo de los debates. Para la última sesión hubo 166 firmantes, pero participaron 168 obispos, de los cuales 9 eran africanos. Los obispos de *Illiricum* rechazaron la convocación. Ver S. Destephen, *Prosopographie chrétienne du Bas-empire* 3, pp. 42-44.

Ver la síntesis de temáticas y participantes de: *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo; P. Joannou, *et alii*, Herder, 1967, pp. 81-82. Y finalmente R. Price, M. Whitby, *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, 2011, pp. 117-132.

³ W.H.C. Frend, *The Rise of Monophysite Movement*, Cambridge, 1972, pp. 544-554.

⁴ Sobre la política religiosa de Justiniano tendremos ocasión de volver en breve al tratar el tema de la *pentarquía*. Nos referiremos a la condena del *origenismo* en la *pars hagiographica*.

Un resumen con bibliografía actualizada ver: A. Le Boulluec, *Justinien*, en *La théologie byzantine et sa tradition I/1*, ed. C. G. Conticello, Brepols, Paris, 2015, pp. 47-113, especialmente pp. 69-100.

⁵ Su sucesor a la sede de Roma fue Pelagio, que era diácono de Vigilio y lo había acompañado a Constantinopla durante los tensos arbitrajes con Justiniano. Pelagio firmó su acuerdo con la condena de los *Tres Capítulos*, y Justiniano por su parte, aceptó su nominación para el trono de Pedro, pero Pelagio no podía asumir ya que el pueblo de Roma no lo dejaba entrar en la sede y solo consiguió tomar posesión en abril del 556 acompañado por Narses, gobernador militar de la Italia bizantina. En Occidente se produjo un cisma, conocido como el “cisma de Occidente” especialmente las iglesias de Italia del Norte y la Dalmacia reunidas en torno al metropolitano de Aquilea, que duró hasta inicios del siglo VII. Cfr. C. Sotinel, *Histoire du Christianisme* 3, pp. 427-455.

Les difficultés de Rome menacée par les invasions, les querelles intestines à Alexandrie et Antioche, le moindre prestige de Jérusalem, enfin l'appui impérial expliquent le 'monopole' de Constantinople sur les affaires ecclésiastiques. Cette évolution s'accompagne de l'effacement des métropolitains du Pont, d'Asie et de Thrace qui ont pris l'habitude de séjourner dans la capitale et dont la subordination a été instituée à Chalcédoine¹.

Hay una ausencia llamativa: no se encuentran firmas de obispos chipriotas o de emisarios de los mismos.

Los años del reinado de Justiniano una serie de medidas tocan a la iglesia de Chipre. En efecto, los obispos, tanto en Chipre como en otros lugares del imperio romano, debían atender las necesidades del rebaño, administrar justicia, organizar servicios para la atención de los pobres. Por su parte, los gobernadores eran agentes del poder imperial y como tal lo representaban en asuntos jurídicos, administrativos, edilicios, etcétera. En lo "civil y criminal" el gobernador era juez de primera instancia².

Los casos civiles que no excedían un valor de 50 *solidi* eran tratados por el *defensor civitatis* y se podía apelar a la intervención del *consularis*. En el año 535 llegaron a 300 *solidi*, según informa la *novella* 15. Cuando los casos eran valuados entre 300 y 500 *solidi* (más tarde 720 *solidi*) eran dirigidos por el gobernador en persona, se podía apelar con recurso al *legatus* que tenía base en Antioquía y al *quaestor* del sacro palacio³. Esta organización para asuntos de la vida civil y comercial de la provincia de Chipre muestra que aún hasta el 535 la referencia administrativa era la vieja capital de la *diócesis de Oriente*: Antioquía.

La provincia debía pagar a la cancillería imperial una suma de 76 *solidi*. El gobernador, que durante los tiempos romanos tenía su residencia en Pafos, se había trasladado a Constanca (ya para el 491 lo encontramos en la nueva sede

¹ S. Destephen, *Prosopographie chrétienne du Bas-empire* 3, p. 43.

² Las funciones de un obispo: E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, 2015, pp. 112-114, 117.

³ David Metcalf sugiere que esto es un signo de la prosperidad y dinamismo de la isla, aunque relativizando un poco el optimismo del notable bizantinista, también puede verse en este "aumento" el fenómeno de la "inflación" que existe desde la antigüedad.

gubernamental)¹. Esto, que puede parecer un detalle, reviste de gran importancia desde el punto de vista económico y luego eclesiológico: ¿Constancia-Salamina es la sede metropolitana porque era la capital de la provincia o porque estaba la tumba del apóstol Bernabé? en efecto, sabemos que la misma pregunta, de la cual de antemano tenemos la respuesta, podría formularse de cada sede patriarcal...

En el año 535 el oficio del “conde del Este” fue degradado y se fusionó con el cargo de gobernador de la *Syria Prima* y la administración de Chipre desde entonces fue directamente asumida por el *prefecto pretoriano*.

La independencia eclesiástica de Chipre de la sede de Antioquía confirmada por la *inventio Barnabae*, era ahora reafirmada en la esfera civil: en mayo del 536 una nueva magistratura fue creada: *quaestor* de la armada². Tenía el rango de *illustris*, es decir el más alto grado de nobleza. El *quaestor Iustiniani exercitus* tenía potestad civil y judicial, poder del prefecto pretoriano con la competencia militar del *magister militum*. Su sede estaba en Odessus (actual Varna). Controlaba los territorios hasta Chipre, las Cíclades, como la Caria, Moesia Secunda y Lythia.

Esto es sumamente significativo ya que en este reagrupamiento, Chipre sale de la esfera política, judicial, administrativa de Siria. Voces procedentes de Chipre, Rodas y la Caria se elevan contra la decisión ya que se veían obligados a grandes viajes en barco, incluso en invierno para llegar a un lugar sumamente alejado como Varna en la costa del Mar Negro³.

En el 537 Justiniano impulsó la ortodoxia de Calcedonia en las regiones de Alejandría y Antioquia. Chipre estaba “dentro de la ortodoxia”, no tenemos informaciones al respecto de conversiones de obispos o comunidades a la ortodoxia, si bien encontramos trazos de ‘monofisismo’, como anotaremos en breve⁴.

¹ Al presentar los testimonios arqueológicos de Pafos y Salamina haremos alusión a los motivos de este desplazamiento de la capital insular.

² *Novella* 41 (*Corpus Iuris Civilis, Novellae*, vol. III, ed. R. Schoell, Berlín, 1954, pp. 261-263).

³ *Novella* 50, septiembre del año 537 (ver *Corpus Iuris Civilis, Novellae*, vol. III, ed. R. Schoell, Berlín, 1954, pp. 293-294). Ver también D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 358.

⁴ La conversión de los eclesiásticos comportaba la reorganización religiosa de la ciudad y su población, incluso la restructuración del espacio urbano en la ciudad, puesto que concernía también la inserción de un obispo (ortodoxo o no) en la vida administrativa de la ciudad. V. Ruggeri; N. Loda, *Un caso di missionarietà monofisita in Asia Minore (VI secolo) nell'invio di Giustiniano. Aspetti storico-giuridici ed archeologici*, en *Apollinaris* 71, 1998, pp. 309-324.

Teodora, ¿una chipriota?

Cuando Justiniano concedió la autonomía a los chipriotas, el hecho también fue puesto en relación con la influencia de la emperatriz Teodora. Esta corriente interpretativa de la ‘autocefalía’ hacía de Teodora una chipriota, nacida en Salamina, pero ¿de dónde viene que la emperatriz era chipriota?

Teodora sería una mujer fascinante por sus cualidades de belleza, habilidad política, su voluntad y dominio de la situación. De tendencia mayormente monofisita, amiga personal de Severo de Antioquía, hizo nombrar al monofisita Antemio de Trebizande como patriarca en la capital imperial; se mostró muy activa en el mecenazgo y patrocinio de obras públicas, iglesias, hospitales y hasta fundó un hospicio para mujeres de vida disoluta¹.

El origen chipriota de la emperatriz fue invocado por vez primera bajo la pluma de Nicéforo Calisto (*HE* 17, 28; *PG* 147, 292). Mientras se refería a diversas decisiones y adquisiciones de Justiniano, el historiador bizantino -de inicios del siglo XIV- hablaba

¹ La figura de Teodora, y especialmente su itinerario biográfico (de bailarina, a cortesana de su amante en la Pentápolis Líbica a Emperatriz de Constantinopla), retuvo largamente los estudiosos e incluso la imaginación de novelistas y cineastas, ya que su ascensión al poder es verdaderamente extraordinaria. A. Debidour (*Théodora. Étude critique*, 1885) tomaba un partido bien favorable a la figura de Teodora en su obra dividida en tres capítulos (la mujer, la emperatriz, la cristiana) precedidos de una introducción sobre las fuentes y testimonios. Ver: Procopio (*Historia secreta* o *Anecdota*) la presenta con trazos maliciosos y busca toda ocasión para ridiculizar o denigrar su figura omnipresente, respondiendo quizá a intereses del senado. También nos informan: Evagrio, *HE* 4, 10, 11; Víctor de Tunnuna, *Chron.*; Liberato, *Breviarum* 20-22.

de la ciudad de *Justiniana Prima*¹, y seguidamente de *Justiniana Segunda*, donde se había manifestado el apóstol Bernabé².

No podemos saber de dónde proviene la noticia tardía de Nicéforo, sin embargo, aventuremos una conjetura. En efecto, nos parece, hipótesis ciertamente indemostrable, que en una especie de razonamiento paralelo Nicéforo tomó el dato de la ‘patria’ de Justiniano elevada a metrópolis autónoma: *Justiniana Prima* (καθὰ δὴ καὶ ἐπὶ τὴν Ἀχριδῶ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα ἐποίει - τὰ ἴσα γέρα ττ Ἀχριδῶ χαριζόμενος), y la elevación de la *Justiniana Segunda*, como si fuera la patria de su consorte (ἐπὶ δόξῃ τῆς γαμετῆς Θεοδώρας Κύπρον λαχούσης πατρίδα - εἰς τιμὴν τῆς γαμετῆς Θεοδώρας). De hecho, por dos veces el discurso de Nicéforo presenta la misma concatenación:

HE 16, 37 (PG 147, 200 C):

Ἐκράτυνε δ’ ἐπὶ μᾶλλον τοῦτο καὶ Ἰουστινιανὸς ὕστερον ἐπὶ δόξῃ τῆς γαμετῆς Θεοδώρας Κύπρον λαχούσης πατρίδα· καθὰ δὴ καὶ ἐπὶ τὴν Ἀχριδῶ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα ἐποίει, ἦν δὴ καὶ πρώτην ἐκάλεσεν Ἰουστινιανήν.

HE 17, 28 (PG 147, 292):

ὥσπερ δευτέραν Ἰουστινιανὴν καὶ ἀρχιεπισκοπὴν καὶ τὴν τῆς νήσου Κύπρου ἐκκλησίαν αὐθις ἐποίει, τὰ ἴσα γέρα ττ Ἀχριδῶ χαριζόμενος, εἰς τιμὴν τῆς γαμετῆς Θεοδώρας τῆς Βασιλίδος

¹ Para honrar la ciudad de Taurisium (hoy Taok) en Dardania de donde era originario, Justiniano la denominó *Justiniana prima*. La ciudad había sido fundada en el 535 y destruida durante la invasión de los ávaros en el 615. Se discutió si la ciudad estaba ubicada en proximidad de la actual Lebane, Leskovac, sur de Serbia, o la actual Skopje, en Macedonia. La constituyó en sede metropolitana y autocéfala desgajada del exarcado de Tesalónica con jurisdicción sobre siete provincias: la Dacia Mediterránea, Dacia Ripuaria, Mesia Superior, Dardania, Prevalitana, Macedonia II, y una parte de la Panonia II (toda esta jurisdicción estaba bajo el obispo del Ilírico, y éste a su vez bajo jurisdicción del papa. Agapito protestó por la creación de este territorio: Mansi VIII, 751). Solo conocemos tres metropólitas: Castellianus en el 535; Benenatus en torno al 550; Juan coetáneo a Gregorio Magno, entre 592 y 602. Ver: Procopio, *De aedif.*, IV, 1; Justiniano, *Novellae* 11; 131; Víctor de Tunnuna, *Chronic.*, (PL 67, 958 BC); Gregorio Magno, *Epist.*, 3, 6; 12, 31 (PL 77, 607-609, 1241).

La sede luego de ser arrasada, siglos después, a inicios del siglo XI fue refundada y denominada Achrida (o Ochrid, hoy Ohrid). En 1157 Juan Comeno firmó las actas de un sínodo en Constantinopla con el título de “arzobispo de Justiniana Prima y de toda la Bulgaria”. Ver: Le Quien II, 285-286; Fedalto I, 552; ACO IV, 1, pp. 30-31; J. Darrouzès, *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris, 1981, pp. 152-152; R. Aubert, *Justiniana Prima*, en DHGE 28, (2003), col. 675-676.

² Notemos que el fenómeno de cambios onomásticos de las ciudades antiguas (y modernas) no era nuevo. En concreto, el nombre de *Justinianopolis* fue aplicado a diversas ciudades en honor de Justiniano: en Fenicia II, Armenia, Pisidia, Tebaida, Capadocia II, Galacia II, etcétera. Ver: R. Aubert, *Justinianopolis*, en DHGE 28, (2003), col. 678.

Hoy los estudiosos tienden a atribuir un origen constantinopolitano a la emperatriz¹; aunque algunas voces todavía hoy le atribuyan un origen chipriota, como Philoteos, metropolitano de Chipre a inicios del siglo XVIII².

La autocefalía confirmada

La noticia de la confirmación de la autocefalía chipriota nos viene de cuatro historiadores eclesiásticos intercalados en el curso de los siglos: a inicios del siglo VI tenemos a Teodoro Lector³; Kedrenos⁴, en siglo XI; un siglo después Joel el Cronógrafo⁵, siglo XII y finalmente Nicéforo Calixto⁶, en la primera mitad del s. XIV. Antes de indicar algunas ligeras particularidades, presentamos los textos en paralelo.

<u>Teodoro Lector</u>	<u>Kedrenos</u>	<u>Joel el Cronógrafo</u>	<u>Nicéforo Calisto</u>
Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου λείψανον εὐρέθη ἐν	τούτῳ τῷ χρόνῳ τὸ τοῦ ἁγίου Βαρνάβα λείψανον εὐρέθη ἐν	Καὶ Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου τὸ λείψανον εὐρέθη ὑπὸ	Ἐπὶ δὲ τῆς αὐτοῦ (τοῦ Ἀναστασίου) ἡγεμονίας καὶ τὸ

¹ Cfr. G. Mathon, *Théodora*, en *Catholicisme XIV*, 1996, col. 979-980; J. Irmscher, *Teodora*, en *NDPAC III*, 5230-5231.

De modo llamativo, B. Kollmann (*Lobrede auf Barnabas*, p. 54) la coloca como chipriota, uniendo la confirmación del privilegio de autonomía como una gracia o un honor debido al origen de la emperatriz: “Unter Justinian (527-565) wurde dies zu Ehren seiner aus Zypern stammenden Gattin Theodora bekräftigt”.

² J. Hackett (*A History*, p. 45) titulaba el tema como “inaccuracy of Archbishop Philotheos” (arzobispo en 1734), quien refiriéndose a los privilegios de la iglesia de Chipre aseveraba que la isla era conocida como *Nova Justiniana*, y explicó el cambio de nombre por obra de Justiniano el Grande que la llamó así por su esposa, Teodora, nativa de Salamina. Aunque, como notó J. Hackett (*A History*, p. 45), de haber sido cierto, la ciudad debería haberse llamado *Theodorias* y no *Nueva Justiniana* (!). El “error” parece haber sido introducido por Nicéforo Calisto, aunque quien sí sería de origen chipriota era el padre de la emperatriz, *Acacius*, cuyo oficio era cuidar los osos y otras bestias en el hipódromo de Constantinopla, pero no hemos podido encontrar la fuente para esta aseveración de Hackett.

³ Teodoro Lector, *HE* Ep. 436 (p. 121) (PG 86, 184).

⁴ Kedrenus, *Historiarum compendium* 619, PG 121, 673. Sobre Kedrenus poco es lo que se sabe, sería probablemente un monje, toma para su historia, que abarca un periodo ambicioso desde la creación hasta el siglo XII- de historiadores como Georgios Monachos, Simeon Magistros, León Gramático y diversas fuentes judías y orientales. Ver K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, pp. 368-369.

⁵ Joel, *Chronographia*, PG 139, 264C. Sobre Joel no sabemos prácticamente nada. Su cronografía se extiende desde Adán hasta los tiempos bizantinos a inicios del siglo XIII. En su mayor parte es una copia de la obra de *Georgios Monachos* (hasta 948). Ver K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, pp. 385-386.

⁶ Nicéforo Calixto, *HE* XVI, 37, PG 147, 200 C-D. Sobre Nicéforo Calixto Xanthopoulos (Νικηφόρος Κάλλιστος ὁ Ξανθόπουλος), su crónica desde la muerte de Focas hasta el siglo XIV, en 18 libros esenciales para la historia de la iglesia bizantina, su poesía, himnos y fiestas litúrgicas. Ver K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, pp. 291-293.

Κύπρω ὑπὸ δένδρον κερατέαν, ἔχον ἐπὶ στήθους τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ιδιόγραφον τοῦ Βαρνάβα. ἐξ ἧς προφάσεως καὶ περιγεγόνασι Κύπριοι τοῦ αὐτοκέφαλον εἶναι τὴν κατ' αὐτοὺς μητρόπολιν καὶ μὴ τελεῖν ὑπὸ Ἀντιόχειαν. Τὸ δὲ τοιούτων Εὐαγγέλιον, Ζήνων ἀπέθετο ἐν ττ παλατίῳ, ἐν ττ ἀγίῳ Στεφάνῳ.	Κύπρω ὑπὸ δένδρον κερασεάν ιστάμενον ἔχον ἐπὶ τοῦ στήθους τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ιδιόγραφον αὐτοῦ τοῦ ἀποστόλου Βαρνάβα. ἐξ ἧς προφάσεως ἔκτοτε γέγονε μητρόπολις ἡ Κύπρος, καὶ τοῦ μὴ τελεῖν ὑπὸ Ἀντιόχειαν, ἀλλ' ὑπὸ Κωνσταντινουπόλιν. Τὸ δὲ τοιούτων Εὐαγγέλιον, Ζήνων ἀπέθετο ἐν ττ παλατίῳ, ἐν ττ ναα τοῦ Ἁγίου Στεφάνου ἐν Δάφην.	δένδρον κερασίαν, ἔχον ἐπὶ στήθους τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐγγέλιον ιδιόγραφον τοῦ Βαρνάβα. ἐξ ἧς προφάσεως παραγεγόνασι Κύπριοι τοῦ μὴ τελεῖν ὑπὸ Ἀντιόχειαν τὴν κατ' αὐτοὺς μητρόπολιν. Ὅπερ τὸν ναὸν τοῦ Ἁγίου Στεφάνου ἀναγινώσκειται κατ' Εὐαγγέλιον ἀποτεθὲν παρὰ ζήνωνος ἐν ττ παλατίῳ εἰς ἐνιαυτὸν ττ ἀγία μεγάλη Πέμπτη.	λείψανον Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου εὐρέθη ἐν Κύπρω, ὑπὸ δένδρον, ὃ κεράτιον λέγεται, κείμενον. οὗ ἐπιστέρνιον τὸ θεῖον καὶ ἱερὸν εὐαγγέλιον Ματθαίου τοῦ εὐαγγελιστοῦ ἐτύχανεν ὄν, χερσὶν οἰκείαις τῷ Βαρνάβα γραφέν. ἐκ ταύτης τοίνυν προφάσεως καὶ Κύπριοι τὸ καταρχὰς περιγεγόνασιν αὐτοκέφαλον ἔχειν τὴν κατ' αὐτοὺς μητρόπολιν, καὶ μὴ τελεῖν ὑπὸ Ἀντιόχειαν, ἧ καὶ πρότερον ὑπέκειτο.
--	--	---	---

Como vemos, la primera ocurrencia del término *autocefalía* proviene de Teodoro Lector sin mayores especificaciones o sin paralelos en la legislación justineana. Después del tiempo de Justiniano, solo tenemos noticias tardías que se copian y repiten *à la lettre* de unos a otros, donde el argumento decisivo es la *inventio corporis*. El término *autocefalía*, en cuanto tal, no aparece empleado en los escritos de los siglos IV-V. Teodoro es entonces el primer autor que usa el vocablo que de ahí en más permanecerá como término técnico, estamos a fines del siglo V o inicios del VI: “por esta razón los chipriotas consiguieron que su metrópolis (τὴν αὐτοὺς μητρόπολιν)

se convirtiera en *autocéfala* (αὐτοκέφαλον) y no más bajo la autoridad de Antioquía (καὶ μὴ τελεῖν ὑπὸ Ἀντιόχειαν)”¹.

Tiempo después, la situación es propicia para el cronista Joel y presentar bajo los peores tintes a Pedro Fulón como un intruso y un tirano². En la *crónica* de Joel, el acento no parece tanto en la *inventio* del cuerpo del apóstol, del que no da mayores datos -solo la consueata noticia del árbol en el que fue encontrado-³, sino lo que capta la atención del cronista está en mostrar que Pedro es usurpador, violento e ilegítimo en la sede de Antioquía, cuya tradición parece ser salvada por la consagración del santo *Myron* por el ortodoxo Martirio en una liturgia solemne, en presencia del pueblo fiel y haciendo mención de la *Theotokos* antes de que el Fulón llegase⁴. Otro punto de insistencia es la copia mateana del Evangelio que fue colocada en el templo de San Esteban del palacio imperial y era leída el Jueves Santo de cada año (εἰς ἐνιαυτὸν ττ ἀγία μεγάλη Πέμπτη).

Una variante inquietante es la de Kedrenos que si bien copia a Teodoro, coloca la isla bajo la esfera Constantinopolitana: “μὴ τελεῖν ὑπὸ Ἀντιόχειαν, ἀλλ’ ὑπὸ Κωνσταντινουπόλιν”. Noticia que no ha de extrañarnos si consideramos la influencia de la capital en el siglo XI y los avatares del “exilio” de los chipriotas durante el siglo X hacia Nueva Justinianópolis. De hecho, la autocefalía conquistada y la independencia de la sede de Antioquía, bien poco significa bajo la pluma de Kedrenos, ya que en síntesis la revelación e *inventio* del apóstol solo parece indicar un cambio de esfera de

¹ Teodoro Lector, *HE. Ep.* 436 (ed. Hansen, p. 121). Es muy curiosa la *Notitia Episcopatum* atribuida a Epifanio de Salamina, pero que en realidad es una obra del siglo VIII o IX y contiene una lista de “arzobispados autocéfalos” donde enumera 34 sedes, pero no incluye Chipre, un anacronismo del compilador tardío Pseudo Epiphonio, *Notitia Episcopatum* 1, lines 39-72; ed. Darrouzès 1981, pp. 205-206, ver H. Gelzer 1901, pp. 534-545 quien coloca el texto en el siglo VII. También ver C. Rapp, *Christianity in Cyprus in the Fourth to Seventh Century*, en *Cyprus and the Balance of Empires*, 2014, pp. 29-38, aquí p. 33. W. Hartmann, K. Pennington, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, The Catholic University of America Press, Washington, 2012. B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici. Historia institutorum*, vol. I, Roma, 1941, pp. 116 ss.

² Joel, *Chronographia*, PG 139, 264B: Ἐφ’ οὗ καὶ Μαρτύριος ὁ Ἀντιοχείας διὰ τὴν τοῦ Ζήνωνος περὶ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν διαστροφὴν ἀποταξάμενος τῇ ἐπίσκοπῇ ἀνεχώρησεν, οὗ ἀναχωρήσαντος Πέτρος ὁ Κναφεὺς τυραννικῶς τῷ θρόνῳ ἐπεπήδησεν.

³ El árbol tiene una curiosa oscilación en los diversos cronistas. De la noticia de Teodoro tenemos: ὑπὸ δένδρον κερατέαν, luego fluctúa a ὑπὸ δένδρον κερασεάν *ceraso* (Kedreno) y en Joel: ὑπὸ δένδρον κερασίαν; para finalmente retornar al ὑπὸ δένδρον, ὁ κεράτιον *siliqua* en Nicéforo. El cambio de una *tau* por una *sigma* es lo que explica la diferencia entre los árboles bajo el cual se encontraba el cuerpo del apóstol. Cabe agregar, además, que el tema de la interdependencia de los historiadores eclesiásticos debería ser estudiado con amplitud que sobrepasa nuestra pericia e incluso los límites de este estudio del cristianismo chipriota.

⁴ Cfr. Joel, *Chronographia*, PG 139, 264B. A las innovaciones litúrgicas del Fulón ya nos hemos referido. Remitimos principalmente a los estudios de M. van Esbroeck ya citados.

jurisdicción de Antioquía a Constantinopla. No es casual, que el relato de la *cuestión chipriota* esté colocado en la crónica de los acontecimientos constantinopolitanos. En efecto, en el mismo párrafo, Kedrenos nos informa del *terribilis terrae motus* que sacudió Constantinopla, durante el cual muchos templos cayeron (entre los monumentos coloca la estatua de Teodosio Magno) y una inmensa multitud de hombres pereció.

Por su parte, Nicéforo coloca la noticia entrelazada con otras informaciones: *de Persarum pugna. De Theodosiopoli et Dara oppidulis, et de sacris reliquiis Bartholomoei et Barnabae apostolorum*. En efecto, el apóstol Bartolomé también se apareció en sueños y también indicó dónde estaban sus reliquias, *topos* hagiográfico bien desarrollado y conocido cuando Nicéforo escribió su *HE*. El resto de la información dada es particular, puesto que Justiniano confirmó la autocefalia, como ya hemos dicho, a instancias de su “esposa Teodora, de origen chipriota”: Ἐκράτυνε δ’ ἐπὶ μᾶλλον τοῦτο καὶ Ἰουστινιανὸς ὕστερον ἐπὶ δόξει τῆς γαμετῆς Θεοδώρας Κύπρον λαχούσης πατρίδα· καθὰ δὴ καὶ ἐπὶ τὴν Ἀχριδῶ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα ἐποίει, ἦν δὴ καὶ πρώτην ἐκάλεσεν Ἰουστινιανήν. El apartado termina describiendo someramente la guerra con los Persas.

En concreto, los derechos del metropolitano *autocéfalo* eran: moderar la elección de los obispos, confirmar y consagrar al electo, convocaban al sínodo provincial, y lo presidían. Además, dirimían controversias entre obispos de su jurisdicción a los cuales podían infligir penas.

Creemos necesario contextualizar este logro u obtención de *autonomía* por parte de los chipriotas en un ámbito más extenso, como fue el de la reorganización política-eclesiástica y teológica bajo Justiniano¹, época en la que se consolida la *pentarquía* de

¹ La cuestión toca la problemática de la conciliación de la idea imperial pagana y la cristiana, y el emperador cristiano (con figuras emblemáticas como Constantino y Justiniano) encarna no ya la idea de ser hijo de la divinidad, o deificado, sino como el elegido por Dios para cumplir una misión y dotado desde lo alto para tal fin y como intermediario entre Dios y su pueblo. El poder imperial fue adquiriendo los rasgos del poder sacerdotal (sin olvidar que entre los títulos del emperador ‘pagano’ estaba el ser *pontifex maximus*). Los emperadores serán los ‘obispos del exterior’ llamados a no descuidar los asuntos internos de la iglesia. Estas perspectivas fueron trazadas desde épocas de Eusebio y su *Vita Constantini*. Por esta razón el emperador debía poner todo su poder al servicio del progreso del Reino de los Cielos, cuyo advenimiento se preparaba triunfando sobre paganos, judíos, y heréticos (al interior de la iglesia). Reenviamos a G. Dagron, *Empereur et prêtre*, pp. 146-148; 307 ss.

las sedes eclesiásticas y el denominado *principio de apostolicidad*¹. De estas realidades, Chipre no está dispensada, como inferimos claramente.

Capítulo 18: Pentarquía, apostolicidad y autocefalía

Este desarrollo sobre la *pentarquía* y la *apostolicidad*, como queda expresado, quiere situar a Chipre en el contexto de las sedes patriarcales, de las cuales se ve exenta gracias a su condición de *Iglesia autocéfala*². En la medida de lo posible pondremos en relación la propia tradición chipriota y el evento de la *inventio* del apóstol Bernabé con las otras sedes eclesiales.

¹ No podemos dejar de hacer una mínima referencia a ‘otra tradición’ sobre el primado de las sedes. La misma se basa en otra simbólica como vemos en el *Canon 37* de la serie *Echellensis, Nova Versio LXXXIV. Arabic. Canonum Conc. Nicaeni*, (H. R. Percival, *The Seven Ecumenical Councils*, New York, 1900, p. 48): “Canon XXXVII. De Patriarchis: Et sint patriarchae in universo mundo quatuor tantum, quemadmodum sunt scriptores evangelii quatuor, & flumina quatuor, & elementa mundi quatuor, & anguli quatuor, & venti quatuor, & compositio hominis quatuor, quoniam hisce quatuor universus constituitur orbis. Et sit Princeps, ac praepositus ipsis dominus sedis divi Petri Romae, sicut praeceperunt apostoli. Post illum vero dominus magnae Alexandriae, & est sedes Marci. Tertius vero dominus Ephesi, & est sedes Joannis Theologi divina eloquentis. Quartus tandem dominus Antiochiae, & est sedes Petri quoque. Et dividantur omnes episcopi sub manibus horum quatuor patriarcharum; episcopi vero parvarum civitatum quae sunt in ditione magnarum urbium, sub manibus metropolitanorum. Unusquisque autem metropolitanus harum magnarum urbium constituat episcopos suae provinciae, ipsum vero nullus episcoporum constituat, quoniam ipsis major est. Agnoscat itaque unusquisque suum ordinem, & ad alienum ordinem ne transeat. Qui autem huic legi, quam constituimus, contradixerit, synodi patres anathemati subjiunt (Mansi II, 992)”. Según este testimonio, de difícil cronología, solo debería haber cuatro patriarcas en el mundo, como cuatro fueron los evangelistas, y cuatro los ríos del Paraíso: Roma, Alejandría, Éfeso y Antioquía como las sedes respectivas de Pedro, Marcos, Juan y Pedro. La mención de “patriarcas” denota una época tardía, quizá la posición preeminente de Éfeso podría estar relacionada con intentos de recuperar glorias pasadas en tiempos del post-Calcedonia (cfr. Evagrio, *HE* 3, 6). Este ejemplo, baste para indicar que existe otra especulación histórico-alegórica de las sedes eclesiales, que aquí no podríamos presentar. Según testimonios literarios armenios, incluso antes de Justiniano, las sedes se articulan en torno a los cuatro evangelistas: Mateo-Antioquía, Marcos-Alejandría, Lucas-Roma, Juan-Constantinopla (en otros textos Éfeso). En efecto, la simbólica de los cuatro patriarcas quería expresar la universalidad de la Iglesia y parece anterior a Justiniano y la pentarquía y presenta múltiples variantes en los diversos contextos, poco estudiados o poco conocidos en general, como las iglesias armenias, georgianas. Remitimos al estudio de: M. Van Esbroeck, *Primaute, Patriacats, Catholicossats, Autocéphalies en Orient*, en *Il Primato del Vescovo di Roma nel Primo Millennio. Ricerche e testimonianze*, ed. M. Maccarone, Ciudad del Vaticano, 1991, pp. 493-521.

² Colocamos solo a modo de apertura una referencia a la *epistula II ad Cyprios* del patriarca Germano II (1222-1240). Germano solo reconoce una primacía, la de Cristo, y declara que los romanos tratando de transferir la primacía de Cristo al papa, lo colocaron entre las nubes igualándolo al Altísimo, lo que ocasionó una ruptura a la pentarquía. El texto debe situarse en el fuerte contexto polémico entre “occidentales-orientales” que desde el 1054 fue moneda corriente (cfr. PG 140, 616C-617A).

A grandes líneas, en la iglesia de los primeros siglos la organización eclesiástica diocesana siguió la civil, y el vértice del poder eclesiástico estaba representado por el obispo de la capital provincial. Algunos de esos centros metropolitanos se convirtieron en patriarcados.

Retomando lo dicho, el concilio de Nicea sancionó en el *canon* 4 la relación e interacción entre el obispo de una diócesis, el metropolitano y todos los obispos de esa *eparquía*¹. El concilio niceno ratificó los derechos y prerrogativas de los obispos de las capitales provinciales, prohibiendo terminantemente que otro obispo se inmiscuyese en los problemas de otras provincias (*cánones* 4 y 5). Por su parte, el *canon* 6 invocando una *praxis* antigua establecía dos excepciones a ese principio de autonomía, confirmaba la supremacía del obispo de Alejandría sobre el Egipto, la Libia y la Pentápolis y reconocía la autoridad del metropolitano de Antioquía sobre la diócesis del Oriente, *quia urbis Romae episcopo parilis mos est*. El *canon* 6 fue interpretado, entonces, como la *magna carta* de la organización supra-metropolitana, adecuada a la organización en diócesis según la estructura imperial².

En Occidente a inicios del siglo IV el dominio de Roma era indiscutido. El obispo de Roma extendía su jurisdicción e influencia también en Oriente, ya que por medio del obispo de Sirmio gobernaba el Ilírico oriental y a fines del siglo IV la influencia se extendía hasta Tesalónica, cuyo obispo era considerado un vicario del obispo de la sede romana. En Oriente no había una ciudad comparable al poder de ‘la Urbe’ a inicios del siglo IV.

En el 330 Constantino inauguró su nueva capital: Constantinopla, que construida sobre la antigua Bizancio tenía un obispo que dependía del metropolitano de Heraclea en Tracia. Cincuenta años más tarde, en la celebración del concilio del 381, la ciudad se consolidaba como capital y centro de la administración imperial. El *canon* 3 del concilio del 381 declaraba que “el obispo de Constantinopla posee el primado de honor después del obispo de Roma (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον) por el hecho de que Constantinopla es la Nueva Roma”. El privilegio honorífico se transformó en una

¹ Ya nos hemos referido a este *canon*, solo hemos de recordar que esto había sido dicho en relación a la acción de Melecio de Licópolis en la Tebaida que había ordenado obispos en regiones que estaban bajo el metropolitano de Alejandría. Para prevenir incidentes de este tipo, la práctica a seguir debía ser estrictamente observada. Más detalles F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, p. 6.

² Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles* 3, 1, (1907) pp. 560-581, p. 552; cfr. F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, p. 18.

verdadera jurisdicción territorial. Tres diócesis entrarán bajo su égida: la diócesis de Tracia, Asia y el Ponto¹.

La llegada de Teodosio a Constantinopla el 24 del 380 significó un nuevo nacimiento para la ciudad, transformando el nexo personal entre “emperador y la ciudad” en una institución definitiva. Es en esta óptica que deberá, entonces, leerse la declaración de Constantinopla como la “Nueva Roma” (διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην), según declaró el Concilio². De hecho, el siglo IV termina con una tetrarquía patriarcal de hecho: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía.

Sabemos que el vocablo *pentarquía* no existe en la literatura grecolatina del derecho canónico como tampoco en la teología cristiana primitiva. El origen del mismo se dio en un contexto histórico determinado, y solo se comprende desde la consideración de un Imperio regido en modo autocrático por un único imperador, cuyo poder, autoridad y soberanía derivan directamente de Dios y que ejerce en su nombre en los territorios del imperio que dividió en patriarcados³. La *pentarquía* reposa sobre la base de la *apostolicidad* de las sedes⁴. El *principio de apostolicidad* aparece en la

¹ F. Dvornik (*The Idea of Apostolicity*, pp. 18-22) anota que tanto en Nicea como en Constantinopla del 381 los padres quisieron mantener estrictamente la organización de las iglesias según las divisiones políticas del Imperio, y dicha organización fue aceptada como un hecho. B. Daley, *Position and Patronage in the Early Church: the original meaning of 'Primacy of Honour'*, en *Journal of Theological Studies*, N.S. 44, 1993, pp. 529-553.

² G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Bibliothèque byzantine. Études VII, Paris, 1974, pp. 40 ss., 85; C. Alzati, *Gerusalemme, Roma, Bisanzio: traslazioni di un ideale*, en *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Respubblica Christiana' dei secoli IX-XIII*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, pp. 189-207, aquí pp. 193-194.

³ Remitimos a G. Dagron, *Empereur et prêtre, passim*.

⁴ Para más detalles y precisiones reenviamos al estudio de V. Peri (*La Pentarchia : istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1988, Sttimane di Studio del CISAM, 34, pp. 209-311) donde retoma por su parte las investigaciones del teólogo ortodoxo Basilios Pheidas. Otro hito importante en el estudio de la pentarquía, aunque con fuerte sabor apologético romano, fue la obra de F. Maassen (*Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechsten Canons des ersten allgemeinen Concils von Nicäa*, Bonn, 1853), entre tantos otros como S. Salaville; V. Grumel; G. Bardy; F. Dvornik. Peri notaba que, en definitiva, estas obras respondían a preocupaciones ecuménicas o en torno al primado romano y que por tanto se hace necesaria una distinción entre la pentarquía como institución histórica subsistente y operante entre el IV y el VII siglo en la Iglesia del Estado ecuménico cristiano, y la pentarquía como concepción canónica y teológica del gobierno de la iglesia. Por su parte, Enrico Morini (*Roma nella Pentarchia*, pp. 836-842) presenta un útil elenco de estudios referidos a la institución pentárquica en relación también al primado romano.

La presentación debería incluir la consideración de las relaciones entre el papa y el emperador, por ejemplo desde la figura de papa Gregorio Magno (590-604) que había pasado seis años en Constantinopla, del 579 al 585, como apocrisario de papa Pelagio II. Los escritos gregorianos guardan elementos valiosísimos para el estudio de la pentarquía y de la apostolicidad de las sedes. De hecho, la unidad de la iglesia tiene en la figura del apóstol Pedro la base de la unidad. Roma, Alejandría y Antioquía participan del *principatus* de Pedro. Concepción ya puesta de manifiesto por papa Dámaso, León y Gelasio. Así, por citar algunos, en la *epístola* 6, 58 (MGH, I, p. 432) a Eulogio de Alejandría en

Iglesia naturalmente conectado con el principio político. Es decir, con la adecuación del organismo visible de la iglesia a las estructuras históricas y condiciones sociales existentes en torno a las cuales se organiza la implantación concreta de la iglesia en la vida de una sociedad¹.

Como muestra el NT, los apóstoles y discípulos de Jesús comenzaron a predicar en las mayores ciudades del Imperio Romano, especialmente donde había comunidades judías de la diáspora. Los escritos paulinos y las demás epístolas del NT testimonian la rápida difusión de estas comunidades en las capitales: Roma, Éfeso, Corinto, Tesalónica, Antioquía, Cilicia, etcétera. Poco a poco las comunidades de creyentes se fueron consolidando según la estructura de las provincias romanas².

Entre las sedes orientales, tanto Jerusalén como Antioquía podían invocar fácilmente, gracias al Nuevo Testamento, sus tradiciones apostólicas. Y es así que Jerusalén, sede de “Tiago el menor”, “hermano del Señor” (Hch 12, 17; 15, 13-21; 21, 18; Ga 1, 19; 1Co 15, 7) conocerá desde el hábil Juvenal un notable resurgir en las primeras décadas del siglo V.

julio del 596, el papa hace referencia a que el evangelista Marcos fue enviado por Pedro, quien fuera su maestro, a Alejandría, y la unidad existente entre “maestro-discípulo” es lo que los une. La unidad entre Pedro y Marcos continúa a través de sus sucesores (ver también *epístola 5*, 41, *MGH I*, pp. 332-333; 8, 29, *MGH II*, p. 20; 13, 44, *MGH II*, p. 406; 13, 45, *MGH II*, pp. 407-408). O en la *epístola 5*, 42 (*MGH I*, pp. 336-337) escribe en una respuesta al patriarca Anastasio de Antioquía haciendo memoria de Ignacio que no solo pertenece a los antioqueños, sino también a los romanos, y del mismo modo “el príncipe de los apóstoles” les es común a ambos. Podríamos decir, en síntesis que la causa de esa comunión es el principio petrino. A la sede de Jerusalén parece colocarla en un segundo grado de importancia. Las relaciones con Constantinopla son más tensas, ya que Gregorio no acepta el título *universalis* del patriarca de la capital. Basten unas referencias bibliográficas sobre el *consul Dei*: C. Dagens, *L'Église universelle et le monde oriental chez saint Grégoire le Grand*, en *Istina* 20, 1975, pp. 457-475. R. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989). Opere di Gregorio Magno Complementi/1*, Roma, 1990; C. Ricci, *Gregorio I*, en *NDPAC*, vol. II, col. 2439-2453; S. Boesch Gajano, *Gregorio I, santo* en *Enciclopedia dei Papi*, Treccani, pp. 571-574 (ver especialmente la bibliografía presentada).

¹ V. Peri, *La Pentarchia : istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, p. 225.

² Cfr. F. B. Maasen, *Der Primat des Bischofs von Rom*, Bonn, 1853, pp. 1-7.

M. Simonetti (*La riflessione teologica in Occidente dal V al VII secolo*, en *La Teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppi e crisi*. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 9-11 maggio 2013, SEA 140, 2014, pp. 57-72, aquí p. 57) resume en algunas líneas la situación de las iglesias en los primeros siglos: “La política filocristiana di Costantino, tra le tante innovazioni cui dette avvio nella vita della chiesa, sortì anche l'effetto di unificarne la struttura. In effetti fin dalle origini la chiesa si era data una struttura federale, esemplata su quella municipale dell'impero, nel senso che ogni chiesa locale si amministrava autonomamente, collegata con le altre soltanto dall'unità di fede. Col passare del tempo, le chiese ubicate nelle città più importanti dell'impero avevano acquistato sempre maggiore autorità nell'ambito delle varie regioni, ma nonostante la finalità unificante dell'istituzione del concilio da una parte e della politica primaziale del vescovo di Roma dall'altra, ancora alla fine del III secolo l'unità delle chiese era in sostanza soltanto unità di fede”. Con Teodosio la unidad política se convirtió en unidad doctrinal, pero esto estaba destinado a tener poca duración, ya desde la sucesión del mismo Teodosio con sus hijos Arcadio y Honorio.

En tiempos del concilio de Constantinopla del 381, el Egipto ya estaba constituido como una unidad administrativa independiente (a datar entre el 380 y el 381) y se convirtió en una *diócesis* separada de la autoridad administrativa del *Comes Orientis*, que desde el 335, reemplazaba el *vicarius Orientis* que residía en Antioquía¹.

En Nicea, como ya hemos visto, se estableció una *triarquía*: Roma, Alejandría, Antioquía; y se reconoció que Jerusalén tenía un puesto especial, sede que inicia un camino de gradual independencia. De todos modos, entre estas cuatro sedes, Roma tenía la primacía y es un hecho no discutido o cuestionado por los participantes. Según Nicea, Jerusalén solo tiene una presidencia de honor, mientras que Antioquía ya es colocada después de Roma y Alejandría que la preceden².

La tradición petrina de Antioquía emerge a fines del siglo IV, según nos lo testimonia Sócrates en su *HE* (6, 8). Y es solamente desde la segunda mitad del siglo V que esta tradición aparece de modo tangible³. Comienzan a argumentar en base al principio petrino: Domnus de Antioquía, apoyado por Teodoreto de Ciro y luego Máximo en Calcedonia (ACO II, 1, 3, p. 364).

Como contrapunto, coloquemos la visión de las “sedes” que tenía Teodoreto de Ciro, puesto que la perspectiva de un ‘antioqueno’ nos resulta iluminadora en la controversia Antioquía-Chipre. Casi al final de su obra, Teodoreto vuelve a mencionar en una lista de obispos ortodoxos a Alejandro de Antioquía, entre los cuales también menciona a Inocencio de Roma:

À Innocent qui fut en excellent évêque (τὸν ἄριστον ἐπίσκοπον) de Rome succéda Boniface, Zosime succéda à Boniface, Célestin à Zosime⁴. A Jérusalem, après l’admirable Jean, Praülis, qui portait bien son nom⁵, se vit confier le soin de l’Église. A Antioche, après le divin (τοῦ θεῖου) Alexandre, Théodote, la perle de la sagesse, reçut le siège de l’Église, remarquable de douceur et distingué par la rigueur de sa vie⁶.

¹ Ver G. Downey, *A Study of the Comites Orientis and the Consularis Syriae*, Princeton, 1939, p. 9.

² Ver el apéndice sobre la formación del patriarcado de Jerusalén de E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, en *DOP* 5, 1950, pp. 271-275.

³ J. N. Guinot, *L’apôtre Pierre dans la tradition antiochienne*, en *XXIX Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Pietro e Paolo e il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*, Roma 4-6 maggio 2000, Roma, 2001, pp. 518-537.

⁴ Teodoreto invierte el orden de la sucesión de Zósimo (417-418) y de Bonifacio (418-422).

⁵ Es evidente la asimilación de la humildad, mansedumbre del obispo con el sobrenombre con el que viene recordado.

⁶ Teodoreto, *HE* 5, 40, 1; SCh 530, p. 489.

En este pasaje, el historiador de Ciro cita la sucesión de Roma e inmediatamente después la de Jerusalén y luego de Antioquía. En el cap. 42 del mismo libro 5º nos ofrece una interesante lista de sedes con sus respectivos obispos. Comienza con un enunciado fuertemente significativo: καταλέξω δὲ κατὰ τάξιν καὶ τοὺς μετὰ τὸν διωγμὸν τῶν μεγάλων ἡγεμονεύσαντας πόλεων. “Enumeraré según el **orden** los (obispos) que después de la persecución han gobernado las grandes ciudades” (HE 5, 42, 3).

Este κατὰ τάξιν sigue el orden: Roma, Antioquía, Alejandría, Jerusalén y Constantinopla. Según este “orden” Antioquía es colocada inmediatamente después de Roma y antes de Alejandría y Constantinopla¹. Esta ubicación de Antioquía luego de la sede romana ya la había introducido en el libro 1º de su *Historia Eclesiástica* donde el orden de las sedes con sus obispos es Roma, Antioquía, Jerusalén, Constantinopla y por último Alejandría². El prestigio antioqueno viene de su lucha contra el arrianismo. Gracias a Eustaquio, la sede del *Oriente* garante de la ortodoxia será Antioquía, en una suerte de analogado a lo que es Roma para el Occidente. Lo que justifica el κατὰ τάξιν no solo luego de Roma, sino también antes de Alejandría³. No obstante, encontramos también en Teodoreto que este lugar preeminente de la sede antioquena se debe al

¹ Ph. Blaudeau (*Alexandrie et Constantinople*, p. 511) argumenta que Teodoreto emplea una lógica que limita el lugar atribuido a Constantinopla e introduce ingredientes geo-ecclesiológicos, aún moderadamente polémicos, que anuncian las temáticas de las *historias eclesiásticas* posteriores: Zacarías el Retórico, Teodoro Lector, Evagrio Escolástico. Estos historiadores de la antigüedad vienen presentados por Blaudeau en una abundante colación (ver pp. 493-696), donde ya desde los títulos se sugiere la clave de lectura que los autores antiguos emplearon en sus impostaciones geo-ecclesiales: Zacarías el retórico o Alejandría centro de gravedad eclesial en Oriente; Teodoro Lector o la Iglesia recapitulada bajo la égida constantinopolitana; Evagrio Escolástico o la *Basiléia* piedra angular de la construcción eclesial. Por su parte, Sozómeno (HE 1, 17) enumeraba las cuatro sedes apostólicas en su relato de Nicea y da el primer lugar al obispo de Jerusalén. F. Dvornik comenta (*The Idea of Apostolicity*, p. 49): “this account illustrates a slight progress in the use of claims to apostolicity in the East; such claims, however, seemed to apply only to the main sees”.

² Recordemos el texto ya citado del libro 5, 37, 1 donde Teodoreto se refería a Alejandro. En primer lugar cita la sede de Alejandría, pero se percibe cómo se da el pasaje de la sucesión de Cirilo, que era sobrino de Teófilo y de éste obtiene la sede, por otro lado, hay un contraste entre la adjetivación y la *laus* que hace de los obispos de Jerusalén y de Antioquía y la parquedad con la que se había referido a la dupla de Teófilo y Cirilo. Es verdad que Teodoreto luego de nombrar la sede de Alejandría comienza a relatar los hechos de la polémica arriana y la actividad desplegada por Alejandro de Alejandría y desde el punto de vista literario podría alegarse que por comodidad o estilística el orden quedaría justificado... pero, sin embargo, no deja de ser sintomático que un antioqueno coloque en segundo lugar Antioquía o incluso colocar a Alejandría en último lugar. Annick Martin en la introducción a la *Historia Ecclesiastica* del obispo de Ciro subraya y contextualiza la obra de Teodoreto como una “histoire polémique au service de l’Église d’Antioche”. Ver más detalles en la edición de la HE de Teodoreto: intr. A. Martin, ed. y trad. M. P. Canivet; M. J. Bouffartigue, du Cerf, Paris, 2006; 2009 (SCh 501; SCh 530) (vol. 501, pp. 65ss).

³ Ver la introducción de Annick Martin en SCh 501, pp. 66-68.

origen apostólico de la misma. En este sentido, es elocuente la reacción de Teodoreto en su *carta a Flaviano de Constantinopla*, al cual apela por la injerencia de Dióscuro de Alejandría en los asuntos del Oriente:

Il sait fort bien que la grande ville d'Antioche possède le siège du grand Pierre qui était aussi maître du bienheureux Marc et le prince et le chef du chœur des apôtres. Pour nous, nous avons certes la grandeur de notre trône, mais nous nous connaissons aussi nous-mêmes et mesurons nos limites¹.

Tenemos que Alejandría es relegada al tercer lugar, por no ser una sede petrina, y Constantinopla en último lugar. El razonamiento del autor siríaco no se basa ni en el *canon* 6º de Nicea, ni en el 3º de Constantinopla, sino en la *tradición apostólica*. Dato a retener como valioso precedente en el concierto de reivindicaciones antioqueno-chipriotas.

El concilio del 381 inauguró en la legislación canónica un principio de índole política que colocaba a Constantinopla en el rango de “Nueva Roma”. Por otro lado, este concilio tuvo una lenta recepción, solo con la *novella 131* de Justiniano en el año 545 se reconocían como leyes los cánones de los cuatro primeros concilios.

V. Peri mostró que mientras Roma estaba bajo la órbita del *imperator* adhirió, como las otras iglesias, al régimen entre poder civil y poder eclesiástico inaugurado por Constantino y perfeccionado por Teodosio y Justiniano. Aunque reivindicando un propio rol primacial, Roma aceptó por algo más de tres siglos el régimen pentárquico². Siglos después, la historia reveló que el fundamento teórico de una “ortodoxia doctrinal” y una “ortodoxia disciplinar” no era tan sólido como se pensaba. Del siglo VIII en adelante, ya no puede hablarse de una *pentarquía* real, sino más bien como algo ideal o meta-histórico.

Atanasio, durante la controversia arriana, tuvo el apoyo de la sede romana y la denomina “sede apostólica”, metrópoli de la *Romania* al rechazar el argumento de los arrianos que se consideraban “hombres apostólicos” y no dudaban incluso en ir contra

¹ Teodoreto, *Ep.* 86 (sept. 448), SCh 98, p. 230.

² V. Peri, *La Pentarchia : istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, p. 220.

de Liberio, obispo de Roma¹. En el discurrir del metropolitano alejandrino están presentes los dos argumentos: la *división imperial* y la *fundación apostólica*.

Por motivos políticos se anexó a Constantinopla en el segundo lugar, después de Roma. De suyo, la ascensión de Constantinopla no estaba inspirada en una dirección anti-romana. Afectaba a Roma indirectamente, ya que los obispos de Alejandría, en general, habían tenido cercanas relaciones con Roma y Occidente².

Papa Inocencio en la *carta a Alejandro* habla de la jurisdicción que éste tenía sobre toda la diócesis del Oriente. Es decir, que Antioquía actuaba a modo de una “supra-metrópolis”³. Inocencio interpretaba los derechos de preeminencia del antioqueno en una clara hermenéutica petrina: el apóstol Pedro, jefe de los apóstoles, fue el primer obispo de la sede de la cual Alejandro era el sucesor.

En efecto, Antioquía era una ciudad cosmopolita y de grandes contrastes, capital de la diócesis de Oriente de la cual dependía Chipre desde el punto de vista civil. Luego de Roma y de Alejandría era la tercera ciudad en importancia y poseía un rol estratégico tanto en el Imperio romano, como en el bizantino. En lo referido a la organización eclesiástica, los metropolitanos de Antioquía verán paulatinamente menguar su poder e influencia. Factores externos irán a modelar de modo determinante el destino de la ciudad fundada por Antíoco. En efecto, durante el siglo VI una serie de calamidades la hirieron de muerte. La gravedad de las catástrofes, con el éxodo poblacional que significó, inició el fin del esplendor económico y demográfico de Antioquía y de la Siria⁴. Realidades que se sentirán también en el plano eclesiástico, junto a los contrastes

¹ Atanasio, *Historia arianorum* 35 (*Atanasius Werke* 2, 1, ed. H. G. Opitz, Berlin, 1940, p. 202): ὅτι ἀποστολικὸς ἐστὶ θρόνος ἠδέσθησαν, οὐδ’ ὅτι μητρόπολις ἢ Ῥώμη τῆς Ῥωμανίας ἐστίν.

² F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, p. 53.

³ Como ya hemos notado en la cuestión de Jerónimo y Juan de Jerusalén, cuando este último invocaba a otro supra-metropolitano y no al que le correspondía (Jerónimo, *Contra Ioanem* 37). Ver también F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 22-23.

⁴ Un gran incendio en el 525, interpretado como signo de castigo divino, a causa de las persecuciones a los monofisitas por Eufasio de Jerusalén (521-526). Para reconstruir la ciudad Eufasio obtuvo del emperador dos centenarios de oro (G. Downey, *A History of Antioch*, pp. 519 ss). El terremoto del miércoles 29 de mayo del 526 (quinto en la historia de la ciudad) fue descrito por Malalas y Procopio de Gaza. Según Malalas, las víctimas fueron 250 mil (Mal., 429, 6), incluidos el obispo Eufasio y Asclepio de Émesa, que había venido para concelebrar en la fiesta de la Ascensión (Proc. *Bell. Pers.* 2, 14, 6 fue más próximo a los hechos y habla de 300 mil víctimas). La iglesia de Constantino fue destruida, la del arcángel Miguel erigida por Zenón y la de la Virgen quedaron en pie, pero se incendiaron. (G. Downey, *A History of Antioch*, pp. 521-526). Justino, que había iniciado su carrera a Antioquía, envió al *comes* Carino con cinco centenarios de oro para las reconstrucciones más urgentes: puentes, acueductos, termas. Es decir, la higiene pública, para prevenir epidemias y luego envió 10 *centenarios* para reconstruir las iglesias. Recordemos que cada *centenario* son cien libras de oro: tenemos entonces más de una tonelada y media de oro (!). El líder de la reconstrucción fue el *comes Orientes* Efrén de Amida en Mesopotamia que

doctrinales muy fuertes que se “cristalizaron” en identidades definidas e irreconciliables¹.

En ese contexto, entonces, es importante recordar que la sede de Antioquía comenzó un inexorable periodo de eclipse. Constantinopla se convierte en la sede que detenta la *principalitas* en Oriente en detrimento de las otras, que como en el caso de Antioquía hasta la ordenación de los metropolitans entrarán dentro de la órbita constantinopolitana. Jerusalén, gracias a la astuta figura de Juvenal, consigue independizarse menoscabando la jurisdicción de la capital fundada por Antíoco². Esto,

luego en el 527 se convirtió en patriarca, después de un año de sede vacante. En el mismo 527 murió Justino. El 28 de noviembre del 528 otro temblor sacudió por sexta la vez la capital del Oronte. Con sismos de una hora que derribaron todo, pero dada la hora de la catástrofe y la disminución poblacional debida al éxodo, murieron solo 4870 personas. El temblor golpeó también Seleucia Pieria y Laodicea en la costa siria. Justiniano exoneró de impuestos a los habitantes por tres años (G. Downey, *A History of Antioch*, pp. 527-530). La calamidad se acentuó con el crudo invierno que aceleró la decadencia y el éxodo. Un cierto Simeón y por el supuesto descubrimiento de un oráculo (“y tú, desgraciada ciudad, no serás llamada con el nombre de Antíoco”: Mal., 443, 12-22; Evagrio, *HE* 4, 6) decidieron cambiar el nombre a Theoupolis, que aparece en monedas y en diversos testimonios (Stephano Byzantino, 309, 9; Proc., *De Aed.*, II, 10, 2; *Codex Iustin.*, I, 1, 6; Mal., 443, 16-22). En marzo del 529 la tribu de los sarracenos de al-Mundhir saqueó la ciudad. Justiniano en el 530 donó su manto (con valiosas gemas) y 40 mil *nomismata* para construir un hospicio para peregrinos, visto que la ciudad era una etapa importante en el camino a Tierra Santa. Una efímera mejora en la economía parece haber iniciado en el 531, que permitió que la ciudad rescatara a los prisioneros que habían caído en manos de los Persas, con los que se firmó la *pax perpetua* en el 532. (G. Downey, *A History of Antioch*, p. 533). En julio del 551, y en 557 nuevos terremotos sacudieron Antioquía. La economía sufrió un gravísimo impacto por la peste bovina que del 553 al 555 y luego del 560 al 561 imposibilitó arar y trabajar los campos.

¹ Los monofisitas en el 531 asaltaron el *Patriarcheion* al recibir la noticia de un edicto imperial que exiliaba a los herejes (Mal., 468, 1-9). Luego del sínodo constantinopolitano del 536, al que participó papa Agapito, el patriarca Efrén en el 537 o 538 reconstruyó la Gran iglesia de Constantino con los cuatro *trichorae* anexos, donde se celebró el sínodo de los 132 obispos que reafirman el Credo de Calcedonia contra los monofisitas sirios lanzando el anatema al ya depuesto Severo de Antioquía, que estaba exiliado en un eremitorio del Egipto. En el 542 un sínodo en Antioquía, confirmado luego por el constantinopolitano del 543, condenó las doctrinas de Orígenes. Jacobo Baradeo, retomando la tradición de Severo de Antioquía, nucleó el sentimiento de identidad nacional y religiosa de la cultura y la lengua siro-aramaico en gran oposición a la tradición representada por el griego-bizantino hasta que en el 544 se plasmó en un cisma. En el 559, Anastasio sucedió en la sede de Antioquía a Domnino, defensor del *aftartodocetismo*.

Luego de la invasión de los musulmanes, la situación de enquistamiento de las comunidades cristianas siguió su camino de distanciamiento. Abreviando, podemos afirmar que en Antioquía se dio una jerarquía paralela entre los ‘melquitas’, que luego de las invasiones islámicas estaban exiliados en Constantinopla (incluso del 702 al 742 el patriarcado melquita de Antioquía estaba vacante y era administrado por el arzobispo de Tiro). Y por otro lado los patriarcas jacobitas o siro-occidentales de Antioquía, que bajo los primeros califas fueron respetados, aunque tuvieran que vivir en Diarbekir o en Melitene y ya no más en Antioquía. Ver J. B. Chabot, *Les évêques jacobites du VIIIe au XIIIe siècle d’après la Chronique de Michel le Syrien*, ROC IV, 1899, pp. 444-451, 495-511 ; V, 1900, pp. 605-636 ; VI, 1901, pp. 189-220. Esto no incluye la iglesia maronita y su “patriarca de Antioquía y el Oriente”, que emigró y se estableció en el Líbano.

² Hemos ya hecho referencia al clásico y aun válido estudio de E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, en *DOP* 5, 1950, pp. 245, 271-275.

claro está, no es un proceso absolutamente lineal, al cual hay que adicionar los contrastes doctrinales del post-Calcedonia ya evocados¹.

Antes del siglo IV, las fuentes disponibles no permiten trazar con seguridad una tradición antioquena relativa al apóstol Pedro. Según un rico estudio de J.-N. Guinot es la influencia de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, la fuente de la cual se sirven los autores antioquenos, ya que ni Juan Crisóstomo, ni Teodoro de Mopsuestia, ni posteriormente Teodoreto aportan elementos nuevos a Pedro en su relación con Antioquía². Estos autores, especialmente el Crisóstomo, otorgan una importancia especial al hecho de que Pedro es el primero, corifeo, entre los apóstoles.

Volviendo al curso de los hechos, durante el concilio de Éfeso, Roma apoyó a Cirilo y la alianza entre Alejandría y Roma fue restablecida. Un hecho que siempre llamó la atención de los investigadores es el silencio de los metropolitans alejandrinos respecto a la fundación de la propia sede y como sucesores de Marcos, puesto que el *trono apostólico* sobre el cual la sede estaba fundada le daba preeminencia sobre Constantinopla³.

¹ Ph. Blaudeau, *Le siège de Rome*, p. 241.

² J.-N., Guinot, *L'apôtre Pierre dans la tradition antiochienne*, en *Pietro e Paolo, il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 4-6 maggio 2000), SEA 74 2001, pp. 509-541. Remitimos a este estudio donde se presentan los diversos testimonios relativos a Pedro y su episcopado en Antioquía en escritos de procedencia antioquena.

³ En Alejandría san Marcos gozaba de un culto preferencial junto a Pedro I (300-311), el último de los mártires de la iglesia de Egipto, y prototipo de pontífice ortodoxo para la hagiografía. Pedro antes de morir hizo sus devociones en la tumba, *martyrium* de san Marcos antes de ser decapitado. Enseguida, se originó el culto y la consiguiente disputa por el lugar del *martyrium* dando origen a “dos monumentos para un mismo santo” (Ver el texto editado por P. Devos, *Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire*, en *AB* 83, 1965, pp. 157-177, aquí pp. 175-177).

El caso de Marcos es significativo, ya que tuvo varios túmulos, al menos tres o cuatro. El nombre del apóstol estaba relacionado a un barrio de Alejandría, extra muros, pero en relación con el ágora y el puerto (llamado Mendideion o Bendideion) donde el evangelista en un viaje a Cirenaica habría comenzado su apostolado alejandrino. Desde ahí, Marcos habría entrado en la ciudad hasta el ágora donde encontró a Aniano, su discípulo y sucesor que lo albergó en su casa. En el lugar del encuentro entre el evangelista y Aniano se erigió un memorial. Además, habría otra iglesia donde el cuerpo habría reposado por un tiempo, y otra en un barrio denominado Angés, o Angelion donde según la *Vita Marci* habría sido tirado por el cuello con una soga, y quemado vivo (otra tradición refiere que quisieron quemarlo, pero una tempestad se los impidió). Enterrado secretamente por los fieles, los restos del apóstol reaparecieron en *Boukolou*.

J. Gascou ve entre Marcos y Pedro I una simetría hagiográfica que se traduce también en una simetría topográfica, el oeste de la ciudad de Alejandría, consagrado a Pedro y el este bajo el patronazgo de Marcos. Ver J. Gascou, *Les églises d'Alexandrie: questions de méthode*, en AAVV., *Alexandrie médiévale I* (ed. Ch. Décobert, J.-Y., Empereur), Institut Français d'Archéologie Orientale, 1998, pp. 23-44.

Recientemente, Ph. Luisier (*Il culto di san Marco ad Alessandria fino al XV secolo*, en *San Pietro e san Marco. Aspetti, Luoghi della santità e della agiografia tra Oriente e Occidente*, ed. S. Boesch Gajano, P. Tomea, L. Caselli, 2012, pp. 37-67) busca los testimonios sobre el *martyrion* de Marcos en Alejandría.

En relación a este argumento F. Dvornik deslizaba que el silencio de Cirilo en Éfeso sobre la apostolicidad de su sede es un indicio del escaso desarrollo que había tenido la idea en Oriente¹. De modo que solo en la segunda sesión de Éfeso, los legados romanos (Arcadius y Proiectus) remitieron a la asamblea una *carta* de Celestino “obispo de la cátedra apostólica”: Ὁ ἀγιώτατος καὶ μακαριώτατος πάπας ἡμῶν Κελεστῖνος, ὁ τῆς ἀποστολικῆς καθέδρας ἐπίσκοπος². La fórmula no tenía precedentes entre la correspondencia y los títulos dados entre las sedes orientales, pero Cirilo lo retoma en su epistolario con Celestino.

Según mostró F. Dvornik, Juvenal entendió las posibilidades que le daba la nueva situación y explotó la idea de la apostolicidad en su ventaja. Criticando la ausencia de Juan de Antioquía, invoca una tradición según la cual Antioquía debería estar sometida a Jerusalén³.

La misma actitud continuó durante el controvertido concilio del *Latrocinium* de Éfeso. Dióscuro que enfatizaba el prestigio e importancia de Alejandría no aludió a la apostolicidad de la sede⁴. En efecto, en Oriente la idea de apostolicidad hace una entrada paulatina y se observa una recepción gradual⁵.

No es un detalle menor, en lo que concierne nuestro estudio, el hecho de que la idea de la apostolicidad parece haber tenido más acogida en Antioquía. Así por ejemplo, Domnos de Antioquía, al tener que juzgar sobre la cuestión de Ibas de Edesa, acusado por algunos sacerdotes, que ya se habían presentado al tribunal del metropolitano

Después de las divisiones entre ‘iglesia melquita’ e ‘iglesia copta’, como consecuencia del concilio de Calcedonia, también los edificios de culto fueron divididos entre las denominaciones. Según Luisier, el santuario donde estaba el cuerpo de Marcos pertenecía a los melquitas y luego fue llevado hasta Venecia. A los coptos les quedaron otras reliquias del evangelista como su cabeza.

¹ F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 63-64.

² ACO III, 1. 1, p. 53.

³ F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, p. 66; E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, en *DOP* 5, 1950, pp. 221-225; 233-237.

⁴ Encontramos en una epístola a Cirilo (*Alypii Apostolorum presbyteri ad Cyrillum, ep. 29, PG 77, 148B*) una referencia de Alipio, presbítero en la iglesia de los Doce Apóstoles en Constantinopla, que se refiere a Cirilo como aquel que siguió los pasos de Atanasio y exaltó al máximo “el trono del santo evangelista Marcos” (τὸν ἅγιον τοῦ εὐαγγελιστοῦ Μάρκου θρόνον ὑψώσεν).

⁵ F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, p. 67: “it has to be shown that, in spite of insistence of the Roman legates, the new title so eloquently expressive of the apostolic origin and character of the see of Rome was accepted only in a limited way and without enthusiasm by the Eastern Church. This cannot, however, be interpreted as betraying any lack of respect for Roman see (...) the traditional practice of adaptation to the political division of the Empire continued to find more appreciation in Church organization than did the idea of apostolicity”.

Es también el caso de la *apostolicidad de Creta*, que va en la línea de la recepción y reivindicación del *principio apostólico*: F. Halkin, *La légende crétoise de saint Tite*, en *AB* 89, 1961, pp. 241-256.

constantinopolitano, violando las leyes eclesiásticas y el respeto por su “sede apostólica” de Antioquía. Las *actas* del sínodo convocado por Domnos fueron leídas en la décima sesión del concilio de Calcedonia¹.

Calcedonia al condenar la doctrina de Dióscuro marcó el declinar de Alejandría entre las sedes de la antigüedad. El particularismo de la doctrina del Egipto enfrentada a Constantinopla hizo que el monofisismo se convirtiera en una especie de religión de identidad nacional.

La voz y doctrina del papa León contenidas en su *epístola* a Flaviano dominaron los debates de Calcedonia. El concilio así contribuyó al desarrollo y afianzamiento de la doctrina de la apostolicidad en Oriente. León invocaba la autoridad y prestigio de propia su *sedes apostolica* prácticamente presente en todo su epistolario².

Durante la *sessio* VII de Calcedonia cuando se consideró la división de las provincias eclesiásticas entre Antioquía y Jerusalén, Máximo de Antioquía abrió la discusión estableciendo que “la sede de la gran ciudad de los antioquenos, la de san Pedro”, ὥστε τὸν μὲν θρόνον τῆς Ἀντιοχείων μεγαλοπόλεως τὸν τοῦ ἁγίου Πέτρου, debería tener las dos provincias de Fenicia y Arabia, y la jerosolimitana las tres provincias de la Palestina³.

El *canon* 28, fuertemente enraizado en la tradición de la organización imperial, presentó problemas con los legados romanos. En el *canon* no hay mención al primado o a los derechos que la sede romana consideraba como de origen divino, reposando en el fundador de la Iglesia, sino que simplemente se hace una referencia a la jurisdicción de ambas sedes-ciudades capitales⁴.

¹ ACO III, 1. 1, pp. 19 ss.

² Ver un elenco de referencias presentadas por F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 70-79, 81. El bizantinista asevera que la nomenclatura empleada por la cancillería imperial de Teodosio II y Pulqueria es interesante ya que se refieren a las dos capitales, la *Antigua* y la *Nueva Roma*. En definitiva, en su ‘horizonte’ la primacía de Roma no estaba en duda, pero de algún modo la primacía parece garantizada por ser la primera capital del Imperio, y Constantinopla lo es porque ahora es la Ciudad Imperial

³ ACO III, 2. 1, p. 5.

⁴ F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 82-85. Sobre el primado y la relación Roma-Constantinopla algunos testimonios antiguos fueron recogidos, aunque con escasa sistematización, por M.-J. Le Guillou, *Principe apostolique et prince imperial. Quelques réflexions sur le sens de la primauté romaine aux premiers siècles*, en *Istina* 21, 1976, pp. 142-153. Ver el apartado “La question du 28^e canon” de Ch. Fraisse-Coué, en *Histoire du Christianisme* 3, pp. 150-153.

León interpretó el *canon* sexto de Nicea en un modo original, en orden a salvaguardar los derechos del titular de Roma en el más alto rango¹. La situación de León era compleja ya que, con la creación de la jurisdicción de Milán y con el crecimiento de Ravena como ciudad imperial -donde estaba la residencia del emperador- la jurisdicción del obispo de Roma se veía fuertemente menguada. Y cita el *canon* de Nicea, por primera vez, en defensa de los derechos de la sede romana. Interpretación que no estaba presente ni en Inocencio ni en Bonifacio. León se vuelve ‘contra Constantinopla’-permítasenos la expresión-, e indirectamente contra el *canon* 3 del concilio del 381.

León aceptó finalmente el *canon* 28 de Calcedonia. En diversas *epístolas* reconoce las sedes orientales de Alejandría y Antioquía, según su fundación apostólica:

Nihil Alexandrinae sedi ejus quam per sanctum Marcum Evangelistam beati Petri discipulum meruit, pereat dignitatis nec Dioscoro impietatis suae pertinacia corrudente splendor tantae Ecclesiae tenebris obscuretur alienis. Antiochena quoque Ecclesia, in qua primum praedicante beato apostolo Petro christianum nome exortum est, in paternae constitutionis ordine perseveret et in gradu tertio collocata numquam se fiat inferior².

El principio de apostolicidad que guiaba el razonamiento de León es claro. Hay en ello, además, un deseo de relacionar las sedes de Alejandría y de Antioquía con san Pedro y Roma. La *tradición petrina* comenzó a tomar peso desde Inocencio I y Bonifacio, pero León fue el primero en usarla directamente “contra Constantinopla”, por carecer de toda referencia apostólica y solo apoyarse en el beneplácito del emperador³.

Blaudeau expuso cómo la eclesiología alejandrina de la segunda mitad del siglo V puede ser pensada en estrecha relación con su propuesta cristológica⁴.

¹ *Leo ad Marcionem, Epist.* 104; ACO II, 1, 2, p. 60.

² ACO II, 4, p. 61. Si comparamos las versiones griega y latina de los documentos de Calcedonia, vemos que en la *epístola* de la asamblea al papa León al finalizar el concilio, se habla de los *πρεσβεῖα* de la iglesia constantinopolitana, la versión latina del diácono Rústico traduce *πρεσβεῖα* por *honores*, mientras que una versión latina anterior habla de *primatus*. Griega: ACO II, 1, 477; Latina: ACO II, 3, p. 354; p. 356.

³ Como notó F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, p. 98.

⁴ Gracias al origen de la sede desde Marcos, discípulo-mártir, Pedro I y Atanasio que sufrieron la persecución, Alejandría ‘desde siempre fue ortodoxa’. Imagen elaborada para hacer frente a las dos grandes sedes orientales concurrentes con Alejandría: Antioquía y Constantinopla. Aunque es sobre todo

Constantinopla, por su parte, elaborará una eclesiología centralizadora inspirada en el modelo imperial¹.

La edificación de la *pentarquía* reúne y articula herencias eclesiológicas antagonistas. Los privilegios romanos, alejandrinos y antioquenos se reclaman en nombre de una antigua tradición, mientras que en el *canon* 3 de Constantinopla, retomado por Calcedonia, la legislación de la jerarquía eclesial se basa en el modelo de la organización política. De este modo, la obra de articulación de los argumentos jurídicos y bíblicos de la sede romana, especialmente bajo la acción de Dámaso y León, llevan a afirmar que para los romanos la sucesión de Pedro es conferida a cada uno de sus sucesores romanos y a él solo la *plenitudo potestatis*, esta tesis “pretiniana” no se impuso en Oriente.

No vemos que este mismo principio pueda aplicarse *tout court* a Chipre en su proceso de *autocefalía*. El reclamo chipriota es presentado ante el emperador, y el metropolitano de Constantinopla, que reconocen la legitimidad que tenían los isleños. Antioquía se resigna a las pruebas y testimonios presentados por los chipriotas, y no apela la decisión. También nos hemos preguntado si esto podría relacionarse con el ascenso en influencia y jurisdicción del metropolitano constantinopolitano. Sin embargo, debemos desechar esta posibilidad ya que, si bien la designación y ordinación de los obispos de Antioquía en la segunda mitad del siglo V son acaparadas por los arzobispos de Constantinopla², esto no puede decirse del nombramiento de Pedro Fulón, que fue escogido por el emperador Zenón y ante el cual Acacio nutría sentimientos de aversión³. En lo que nos concierne, entonces, ante el *casum* chipriota, todo apuntaría más bien al

con esta última que asumió la *leadership* religiosa de las otras sedes y no podía ufanarse de una fundación apostólica, ni una historia ortodoxa ni de obispos mártires comparándose con la metrópoli del Egipto.

¹ Cfr. Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, pp. 400-426, 446-460. Según piensa el estudioso francés (*Alexandrie et Constantinople*, p. 472): “au cours de la seconde moitié du Ve siècle, le souverain acquiert donc une compétence ecclésiale, doctrinale et exécutive considérablement accrue. (...) l’empereur entreprend de mettre ses nouveaux attributs au service de fins politiques, que l’idéologie du pouvoir justifie nécessairement. Il lui manque cependant de conférer à l’intercommunion des principaux sièges un principe de cohérence interne qui s’articule avec ses desseins géostratégiques. La réforme pentarchique mise en œuvre par Justinien complète donc ce dispositif. Elle comporte, elle, un véritable projet géo-ecclésial. (...) L’empereur conforte ainsi sa position: il est la véritable clef de voûte de l’édifice”.

² Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, pp. 429-432. Así, para Blaudeau la consagración de Máximo de Antioquía por Anatolio toma una significación arquetípica ante el reclamo de papa León.

³ Teodoro Lector, *HE,E* 443, Teófanos, *Cronografía*, AM 5982. Para Ph. Blaudeau (*Alexandrie et Constantinople*, p. 433) el nombramiento del Fulón fue un retroceso para el poderío, influencia y expansión territorial de la sede constantinopolitana en el último periodo del emperador Zenón (474-488).

fortalecimiento de la figura del *imperator*, ante quien el Fulón nada podría objetar, y no tanto en torno a la influencia del metropolitano de Constantinopla.

El título patriarcal y la ideología pentárquica

El vocablo *patriarcha-πατριάρχης* será la denominación, a partir del historiador Sócrates, para los obispos de esas sedes metropolitanas que tendrán una jurisdicción sobre las subdivisiones eclesiásticas menores, denominadas *eparquías*. Anteriormente el título era común para denominar a los sumos sacerdotes del judaísmo. Calcedonia, de hecho, estableció la división de lo que serán los cinco patriarcados¹. El término de patriarca aparece para las dos sedes mayores e implicaba una rivalidad entre las dos capitales. La pentarquía queda polarizada, entonces, en una diarquía.

El primero en emplear el término es Sócrates (*HE* 5, 5) a inicios del siglo V hablando del concilio de Constantinopla del 381: “establecieron también *patriarcas* después de haber subdividido las *eparquías*”. En los textos canónicos y eclesiásticos del siglo IV no comparece aun la denominación *patriarca* o sus derivados. Solamente con Justiniano el vocablo se torna usual, aunque ya hay uso en época de Teodosio II, año 450, cuando este último escribió a Valentiniano hablando de León Magno denominándolo ‘patriarca’.

En la práctica se observa que el título era aplicado casi exclusivamente a los obispos de Roma y Constantinopla. A la denominación del *patriarca* romano se le agregaba el apelativo “ecuménico”², título que darán los chipriotas al dirigirse a papa Teodoro en el 643.

¹ Es clarificadora la aclaración, que podría aplicarse a otras sedes, realizada por A. Camplani, (*L'identità del patriarcato alessandrino, tra storia e rappresentazione storiografica*, en *Adamantius* 12, 2006, pp. 8-42, aquí p. 8): “l'uso del termine ‘patriarca’ e ‘patriarcato’ per indicare il vescovo e l'episcopato di Alessandria visti sotto la prospettiva della loro funzione istituzionale eccezionale nell'ambito della chiesa egiziana, consci tuttavia del fatto che tale terminologia è anacronistica per un lungo periodo di tempo, che si prolunga almeno fino al VI secolo”.

² V. Peri, *La Pentarchia : istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, p. 262. S. Vailhé, *Le titre de patriarche œcuménique avant saint Grégoire le Grand*, en *Échos d'Orient* 11, 1908, pp. 65-69; S. Vailhé, *Saint Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique*, en *Échos d'Orient* 11, 1908, pp. 161-171; V. Grumel, *Le titre de patriarche œcuménique sur les sceaux byzantins*, en *Revue des études grecques* 58, 1945, pp. 212-218; V. Laurent, *Le titre de patriarche œcuménique et la signature patriarcale. Recherches de diplomatie et de sigillographie byzantines*, en *Revue des études byzantines* 6, 1948, pp. 5-26.

Desde el 520 muchas iglesias importantes agregaron el epíteto de *patriarca* para sus obispos: Hierápolis, Tiro, Tesalónica, Aquilea, Ravena, Lyon, etcétera, que se mantuvieron hasta el siglo IX, cuando se comenzó a buscar una fundamentación revelada de la pentarquía, tratando de ver en el número cinco un mensaje, como en Mt 16, 19; 18, 18. El origen apostólico de las cinco mayores sedes, patriarcados, debía ponerse de manifiesto. Así, como ya había sido dicho en Nicea I, Alejandría había sido fundada por el apóstol Pedro con una mediación. Andrés habría fundado Constantinopla por medio de Stachys, uno de sus discípulos¹.

La *novella* 109 de Justiniano (7 de mayo del 541) determinaba que se denominara patriarcado a cada una de las cinco sedes concordadas una a la otra en la fe apostólica y en la disciplina católica:

¹ F. Dvornik (*The Idea of Apostolicity*, pp. 175-176) pensaba que la *narratio* de la vida de san Andrés y la lista de apóstoles y de los setenta discípulos, que incluía a Andrés predicando en Bizancio, era posterior al 815 y por ende no existiría a mediados del siglo VII ya que no se encuentran referencias por ejemplo en el *Chronicon Paschale* que compila los nombres de los discípulos de Cristo, con base a las *epístolas paulinas* y a los *Hechos* y a las *Hypotyposis* de Clemente Alejandrino, hoy perdidas, pero no se refiere a los abundantes datos proporcionados por el pseudo Epifanio, lo que lo colocaría en una datación tardía. El pseudo Epifanio estaría al origen de la leyenda de Andrés -seguida por los escritores bizantinos- predicando en Scythia, luego habría vuelto por mar de Sínope en Paphlagonia y habría entonces predicado en la costa caucásica. Ni Orígenes -citado por Eusebio- ni Eusebio informan de la evangelización y muerte de Andrés en Patras (Eusebio habla de Tomás en India, Andrés en Scythia, Juan en Asia, Pedro en Asia Menor y en Roma, Pablo en Jerusalén) F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 211-212.

El *Index apostolorum discipulorumque Domini Epiphaniae attributus* (BHG 150) para R. A. Lipsius (*Die apokryphen Apostelgeschichten* I, pp. 23 ss., 194 ss.) era del pseudo Doroteo, y Th. Schermann (*Propheten und Apostellegenden..., Prophetarum vitae fabulosae, Indices apostolorum discipulorumque Domini*, Leipzig, 1907) atribuyó a Epifanio de Chipre (ver pp. 24ss), para la tradición de Andrés en Constantinopla-Patras y su sucesión apostólica ver pp. 247 ss. Hemos hecho una alusión a esto al tratar a Epifanio de Salamina en la primera parte del presente estudio.

Esta obra fue estudiada nuevamente por F. Dolbeau, *Une liste latine de disciples et d'apôtres traduite sur la recension grecque du Pseudo-Dorothee*, en *AB* 108, 1990, pp. 51-70. Recientemente reevaluado por X. Lequeux (*L'Index apostolorum discipulorumque Domini du Pseudo-Dorothee. Contenu-Datation-Diffusion*, conferencia dada en el congreso *Ancient Christian Literature and Christian Apocryphal*, Tesalónica, 26-29 junio del 2014, aún sin publicar) a quien agradecemos la generosa indicación. En efecto, el bolandista Lequeux mostró que contrariamente a cuanto sostenía Dvornik (*The Idea of Apostolicity*, pp. 179-180) que pensaba que el *Index apostolorum* era conocido por el cronista Teófanos, mientras que como tal el texto no circulaba con este nombre antes de mitad del siglo IX.

Una clara introducción a este arduo en tema puede resultar el artículo de F. Dolbeau, *Listes latines d'apôtres et de disciples, traduites du grec*, en *Apocrypha* 3, 1992, pp. 259-279. Las listas, también ligadas en los manuscritos a las *vitae prophetarum*, se diferencian en *listas de apóstoles* (donde se especifican las circunstancias del martirio, la región evangelizada, el lugar de la sepultura), y las *listas de los LXX* (o LXXII) *discipulos* (catálogo de nombres, a veces acompañado de las sedes episcopales que fundaron). Dolbeau estudia las 8 listas latinas relacionándolas con el modelo griego respectivo y llama a una revisión de la *antología* de Schermann, especialmente con base a los catálogos confeccionados por los Bollandistas.

En efecto, el mundo latino solo conoce la versión de “72 discípulos” en Lc 10, 1, mientras que en la tradición manuscrita griega la tendencia es un predominio de “70 discípulos”: ver M. Metzger, *Seventy or seventy-two disciples?*, en *New Testament Studies* 5, 1958-1959, pp. 299-306.

Haereticos... dicimus eos qui diversarum sunt haeresium, quibus coniungimus et connumeramus... omnes qui non sunt membrum sanctae Dei catholicae et apostolicae Ecclesiae, in qua omnes concorditer sanctissimi totius orbis terrarum patriarchae (πάντες ὁμοφώνως οἱ ἁγιώτατοι πάσης τῆς οἰκουμένης πατριάρχαι), et Hesperiae Romae et huius Regiae Civitatis et Alexandriae et Theopoleos et Hierosolymorum, et omnes qui sub eis constituti sunt sanctissimi episcopi, apostolicam praedicant fidem atque traditionem¹.

La sede de Roma veía con recelo el surgimiento y la primacía que Constantinopla tomaba en Oriente, y con sus reservas y desconfianza sumada a una “inflexibilidad eclesiológica”, como la llamaba V. Peri, Roma contribuyó a la decadencia del sistema pentárquico².

Desde el papa Dámaso comenzó a fortalecerse en la sede romana la idea de las sedes apostólicas “petrinas”: Roma, Alejandría y Antioquía. Esta tradición, que une la sede con el apóstol Pedro o un sucesor inmediato suyo, ofrecía una relectura del *canon* 6 de Nicea, después de haber sido modificado en el segundo concilio ecuménico del 381. La teoría petrina fue relanzada por León Magno con sus reservas al *canon* 28 de Calcedonia³.

En la *epístola 106* a Anatolio de Constantinopla (PL 54, 1007), papa León exponía su visión de la “triarquía petrina”:

Nihil Alexandrinae sedi eius, quam per sanctum Marcum evangelistam beati Petri discipulum meruit, pereat dignitas (...) Antiochena quoque Ecclesia in qua primum

¹ CJC, III, *Novellae*, rec. R. Schoell; G. Kroll, Berlin, 1928, p. 518.

² V. Peri, *La Pentarchia : istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, pp. 240 ss.

³ V. Peri, *La Pentarchia : istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, pp. 276-277. Ph. Blauveau concluye que Roma -especialmente de León a Gelasio- muestra una solicitud particular por la ortodoxia y la actividad de los heresiarcas en la sede de Marcos, es decir, Alejandría, segunda en dignidad después de Roma, según el principio petrino, aunque como nota el historiador francés, el mismo principio podría ser aplicado a Antioquía. Y, luego, desde el pontificado de Hormisdas el lugar de Constantinopla se impone en las consideraciones papales. (Ph. Blauveau, *Pierre et Marc*, 2001, pp. 577-591, especialmente pp. 580-585). Las ‘pretensiones’ de la sede alejandrina por la supremacía en Oriente fueron estudiadas por el mismo estudioso: *Alexandrie et Constantinople*, pp. 249-380 (especialmente el tópico “essai de reconstitution de la théorie alexandrine du pouvoir”, pp. 276-301); *Ibid, Quand les papes parlent d'exil...*, p. 298. Ver también del mismo autor: *Between Petrine Ideology and Realpolitik. The See of Constantinople in Roman Geo-Ecclesiology (449-536)*, en *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, pp. 364-384, aquí pp. 368-371.

praedicante beato Apostolo Petro christianum nomen exortum est, in paternae constitutionis ordine perseveret, et in gradu tertio collocata numquam se fiat inferior.

Peri infería que los papas insistían en una interpretación del canon niceno en lo que respecta al orden entre las sedes, con una justificación eclesial y no meramente política como era la tendencia en Oriente¹. Pero una vez que el sistema pentárquico aseguró los títulos de la *antigua* y la *nueva Roma* en un orden progresivo de honor y jurisdicción se aceptó la estructura como modo de gobierno colegial, aunque cada papa se sintiera como el primero de los cinco patriarcas. En Oriente como Occidente los énfasis eran diversos: Roma además del criterio en común con Oriente de la organización eclesiástica según las divisiones del Imperio, comienza a hacer valer el principio de la apostolicidad por ser la sede de Pedro: Dámaso, Bonifacio, Inocencio, León claramente explicitan este argumento².

La creación del Vicariato de Tesalónica parece estar relacionada con la compleja situación política en el Ilírico: el asenso del poderío constantinopolitano y la pérdida de territorios bajo la influencia de la sede romana³.

Las relaciones de rivalidad entre Alejandría y Constantinopla desde Cirilo (412 al 444), con la sede de Constantinopla se habían vuelto cada vez más ríspidas. Dióscuro

¹ cfr. V. Peri, *La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, pp. 240-243.

² Los obispos, sucesores de los apóstoles, y la formación de la consciencia de Roma como *apostolica sedes*, ver las líneas de análisis de F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 42-47. Nos llevaría muy lejos intentar delinear desde cuándo y de qué modo en Roma fue cultivada la idea de la apostolicidad (F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, p. 24). Anotemos que desde la organización político-civil, la ciudad de Roma era la sede provincial para la península, hasta mediados del siglo III. Con Maximiano, Milán se convirtió en residencia imperial; Diocleciano dividió el territorio. Milán era la capital de la *Italia Annonaeia*, y fue confirmado por Constantino en el 323. El obispo de Milán cobró importancia y comenzó a administrar como un *vicarius Italiae* la Liguria, Emilia, Venecia y Flaminia. El obispo de Roma tenía jurisdicción directa en las provincias *suburbicariae*, ubicadas bajo el *vicarius Urbis* (Toscana, Umbría, Campania, Lucania-Bruttium, Apulia-Calabria, Samnium, Flaminia-Picenum, Valeria, Sicilia, Cerdeña, Córcega). Recordemos, pues, que desde papa Dámaso (366-384) en adelante se da un movimiento de fortalecimiento y afirmación de la “Roma cristiana” y ésta como sede del “patriarcado de occidente”. Ver el capítulo “L’Église de Rome du IV^e siècle à Sixte III (312-432)” de J. Guyon, en *Histoire du Christianisme 2*, ed. J. Mayeur, Ch. et L. Pietri, 1995, pp. 771-798. Ver también: Ch. Pietri, *La conversion de Rome et la primauté du pape (IV^e-VI^e siècle)*, en *Christiana respublica. Éléments d’une enquête sur le christianisme antique*, École Française de Rome (234), Roma, 1997, pp. 23-47.

³ F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, p. 25: “there is no trace of a protest by the bishop of Rome against this partition, and apparently Rome did nothing to hasten the creation of further metropolitan sees in northern Italy -Aquileia and Ravenna- in order to diminish a possible danger from the great metropolis of Milan, the new situation was accepted because it fostered the propagation of the faith in northern Italy, and because it corresponded to the established practice of adapting the ecclesiastical to the political division of the Empire”. También sobre la actividad de papa Inocencio: Ph. Blaudeau, *Le siège de Rome, passim*.

(444-451), su sucesor, fomentó en el concilio de Éfeso del 449 la rebelión contra Flaviano de Constantinopla. Luego de las decisiones de Calcedonia (451), Dióscuro fue depuesto y exiliado. Durante la segunda mitad del siglo V al VI, Alejandría fue gobernada por metropolitans de tendencia monofisita, o abiertamente monofisitas¹. Las tentativas de parte de los emperadores bizantinos para reconciliarse con los patriarcas alejandrinos del post-calcedonia hasta fines del siglo VI habían terminado siempre en un fracaso: León I (457-474), Zenón (476-491), Anastasio (491-518), Justiniano (527-565), Justino II (565-78)².

Cuando fue escogido el metropolitano alejandrino Timoteo Eluro en el 457, opositor a Calcedonia, los obispos de la provincia al ser asesinado el calcedonense Proterio mientras celebraba la liturgia no acudieron al papa, sino directamente a Anatolio, metropolitano de Constantinopla y al emperador, pero no a Roma que los había defendido poco tiempo antes³. Posteriormente cuando Zenón expulsó a Basilisco, en Antioquía las divisiones entre difisitas y monofisitas eran delicadas y violentas. El patriarca constantinopolitano Acacio (471-489) no podía intervenir como lo hacía en Asia Menor ya que no tenía un asidero canónico que lo respaldara. Es Zenón, es decir, el poder imperial, quien marcará el destino de las sedes antioquena y alejandrina⁴.

La cercanía geográfica de Chipre con la Palestina y el poder de atracción que Jerusalén ejercía en el orbe cristiano, se hacía sentir lógicamente en Chipre. Desde los

¹ Dióscuro afirma que la comunidad que él dirige es la *vera Ecclesia imperii*. Razón por la cual, concluye Blaudeau, los metropolitans de Alejandría no dejan de recordar orgullosos la genealogía y las tradiciones de las cuales provienen y de manifestar su identidad. Herederos de Marcos, de la iglesia de los mártires, del gran confesor de la fe Atanasio. Frente al *horos* de Calcedonia, la iglesia alejandrina se retrotrae al símbolo niceno en una actitud defensiva o de conservadurismo ante el “difisismo nestoriano” que representaba para ellos Calcedonia. Así, el *Tomus* de papa León era extraño a la fe de la Iglesia (Timoteo, Pedro Mongo). Lo paradójico, anota Blaudeau (p. 267) es que el patrimonio doctrinal monofisita es heredado y reivindicado por el monje Severo, futuro patriarca de Antioquía, que encarnará “la rectitud dogmática”, según el proyecto alejandrino de Dióscuro y Timoteo y cuyo último intento de realización fue el de Pedro Mongo (p. 380).

² Remitimos a J. Maspero, *Histoire des patriarches d’Alexandrie*, Paris, 1923, pp. 18-22. También ver la introducción de A. J. Festugière a: Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, p. 257. Para la sede de Alejandría en interrelación con las otras sedes ver: Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l’histoire à la géo-ecclésiologie*, École française de Rome, Rome, 2006; para Alejandría desde un punto de vista de sus instituciones el reciente volumen de E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, 2015, *passim*.

³ F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 104-105.

⁴ Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, pp. 190-194; 220. La muerte de Acacio, el 26 de noviembre del 489, “oblige à reconsidérer la participation constantinopolitaine à un projet impérial lui-même appelé à être redéfini en fonction des profonds changements géopolitiques qui affectent l’occident. Pour ce faire, l’empereur est placé devant un choix complexe. Il doit trouver un partenaire déférent, aux convictions doctrinales souples” (Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, p. 231), que será Fravitas, o también llamado Flaviano, o Favrita, del 488-489

Hch canónicos vemos la constante presencia de lazos entre la Isla y la “Tierra Santa”¹. Los intercambios entre Chipre y la vecina Palestina, especialmente con los Lugares Santos, eran frecuentes sin lugar a dudas, como tendremos ocasión de ver en la presentación arqueológica de este trabajo. En efecto, Leoncio de Neápolis nos ha dejado dos elencos en los que muestra su conocimiento de los lugares que eran objeto de peregrinaciones, del culto y devoción de los creyentes, muchos de los cuales pasarían por Chipre. El primero es presentado sintéticamente en la *Vida de Simeón Salos*², y el segundo en el escrito polémico: la *Apología contra los Judíos*³.

Los *Lugares Santos*⁴, en cuanto polo de atracción, cobraron especial peso en la disputa por la dependencia de Jerusalén de la metrópolis de Cesarea. En efecto, desde el reino de Alejandro Severo (222-235) la ciudad de Cesarea en Palestina por estar en la ruta que unía Alejandría con Antioquía recibió el rango de *metrópolis*, título que aparecía con frecuencia en las monedas de esta ciudad. Se convirtió así en la sede de la *Provincia Syria Palestina*. Esta promoción en el plano civil tendrá su reflejo en el plano eclesiástico. El obispo de Cesarea se convirtió en metropolitano y en tensión con el de Jerusalén. Situación que se plasmó en el concilio del 325 que fijó los derechos del obispo jerosolimitano que gozaba de una *preeminencia de honor*, mientras que los derechos de metropolitano recaían sobre el de Cesarea, que conservaba la potestad de confirmar las elecciones episcopales en la provincia⁵.

¹ Respecto a Jerusalén y los Lugares Santos, la bibliografía es desbordante, citamos solo el clásico estudio de H. Vincent, F. Abel, *Jérusalem: recherche de topographie, d'archéologie et d'histoire, t. II, Jérusalem nouvelle*, fasc. I-II, *Aelia Capitolina, le Saint-Sépulcre et le Mont des Oliviers*, ed. Gabalda, Paris, 1914; y más recientemente: S. Gibson, J. Taylor, *Beneath the church of the Holy Sepulchre, Jerusalem: the archaeology and early history of traditional Golgotha*, Londres, 1994; V. Déroche, *Le Saint Sépulcre et les Lieux Saints vu de Byzance jusqu'aux invasions arabes*, en *Études sur les Terres Saintes et les pèlerinages dans les religions monothéistes*, Honoré Champion, Paris, 2012, pp. 55-74.

² Leoncio de Neápolis, *Vie de Syméon le Fou*, ed. Festugière, cap. 9, p. 78, traducción p. 132. El asceta, luego de grandes pruebas en el desierto, viaja a Jerusalén para recobrar fuerzas, robustecer su fe en los “Lugares Santos del Cristo”, visitó la “tumba vivificante”, el “santo Gólgota salvador y vencedor”, y luego visitó por tres días los “venerables lugares del Señor”.

³ Leoncio de Neápolis, *Apologie contre les Juifs*, ed. V. Déroche, en *TM 12*, p. 67, traducción pp. 73-74. En un contexto diverso de lucha contra la acusación de idolatría que los judíos hacían a los cristianos, se refiere a los lugares, pero no como puntos geográficos, sino como lugares que son objetos de veneración porque remiten a Cristo, su sepulcro, donde nació, el Jordán, las casas donde vivió, etc.

⁴ La denominación de *Lugares Santos* fue estudiada por B. Flusin, *Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine*, en *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, A. Vauchez (ed.), Roma, 2000, pp. 119-132. También ver V. Déroche, *Le Saint Sépulcre et les Lieux Saints vu de Byzance jusqu'aux invasions arabes*, en *Études sur les Terres Saintes et les pèlerinages dans les religions monothéistes*, Honoré Champion, Paris, 2012, pp. 55-74.

⁵ Citamos solo un par de estudios de referencia: S. Vaihle, *La formation du patriarcat de Jérusalem*, en *Échos d'Orient* 13, 1910, pp. 325-336; B. Lifshitz, *Césarée de Palestine, son histoire et ses institutions*, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (Mélanges J. Vogt)*, II-8, Berlin, 1977.

En este desarrollo de la apostolicidad de las sedes, es significativo el caso del *canon* 12 de Calcedonia, donde se trata el caso del ambicioso obispo Eustaquio de Beryt (Beirut) que obtuvo del emperador y del sínodo regional la elevación de su sede al *status* de metrópoli independizándose así de Tiro, cuyo metropolitano Focio se quejó al no haber respetado los derechos que le correspondían y entonces, el concilio decidió conceder al obispo de Beryte solo el título y los honores de un metropolitano, pero sin el poder real y declararon nulo e inválido el acto civil en materia eclesiástica¹.

La idea del primado romano no surge como por generación espontánea, sino que hay un lento camino de idas y vueltas antes de llegar a una cristalización ideológica del discurso petrino de Roma². La aplicación del *logion* mateano (16, 18) ya está presente en papa Esteban (254-257) en conflicto con Cipriano de Cartago³. Un punto nodal en este proceso de afirmación del *primado* de Roma se dio con papa León⁴.

Jean-Noël Guinot, en su análisis del reconocimiento del primado de Pedro en relación a la sede de Roma, concluye que el Crisóstomo era poco favorable a reconocer una deferencia a Roma, y más bien al contrario subraya la importancia de Antioquía, ya que ha recibido el cristianismo antes que Roma y de boca del mismo Pedro⁵. La situación cambiará con Teodoreto, un siglo después, cuando pidió a papa León que con la autoridad de Pedro defendiera la ortodoxia en bien de las iglesias de Oriente, durante

¹ A. Di Berardino *I canoni dei concili*, pp. 74-75.

² P. Grech (*Il Simone della Storia e il Pietro della Fede*, en *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma*, SEA 74, 2001, pp.9-18) ofrece una síntesis sobre la figura de Pedro en el NT y muestra cómo el Simón de la crónica evangélica se convirtió en el Pedro de la fe eclesial. La palabra “Pedro” encierra un “theologoumenon” que indica una persona histórica, un carisma, una promesa, un símbolo y un oficio.

³ Ph. Blaudeau, *Le siège de Rome*, pp. 197-233. Resulta muy útil consultar diversos estudios sobre los apóstoles Pedro y Pablo: AAVV., *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*, XXIX Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2000, SEA 74, Roma, 2001. Recientemente Vittorino Grossi (*A proposito delle Chiese “principali” nell’evo patristico. Piste d’individuazione*, en *Costellazioni geo-ecclesiali* SEA, 2017, pp. 57-80) desarrolla el tema de Roma como la “Iglesia principal” para el Occidente latino.

⁴ Ver la *epístola 119 de León a Máximo de Antioquía*, traducción y breve análisis por Ph. Blaudeau, *Le Siège de Rome*, pp. 204-207. S. Horn, *La ‘sedes apostolica’: Point de vue théologique de l’Orient au commencement du sixième siècle*, en *Istina* 20, 1975, pp. 435-456.

Es imposible pretender presentar la exégesis patristica del *logion* mateano. Escritores como Agustín de Hipona han marcado un hito en diversos contextos, sea de modo controversial con los donatistas como en diversos periodos de su vida y ministerio. En efecto, Agustín presenta la metáfora de las llaves dadas a Pedro como algo que el Señor dio a Pedro y a toda la Iglesia. El razonamiento se estructura en una suerte de binomio Pedro-Iglesia. Al final de su carrera episcopal, en las *Retractationes* (I, 21, 1) especifica que había dado al pasaje de Mt 18, 18 dos lecturas diversas, una referida a Pedro-piedra y la otra en cuanto que esa Piedra es Cristo mismo. Ver R. B. Eno, *Forma Petri-Petrus, figura ecclesiae: The Uses of Peter*, en *Augustiniana* 41 (Heverlee, Bélgica), 1991, pp. 659-676; V. Grossi, *Testimonianze patristiche su Pietro, vescovo di Roma. Coordinate di una lettura storico-teologica*, en *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo* (ed. W. Kasper), Roma, 2004, pp. 93-131.

⁵ J.-N., Guinot, *L’apôtre Pierre dans la tradition antiochienne*, en *Pietro e Paolo*, SEA 74, pp. 509-541, aquí 536-537.

el *latrocinium* de Éfeso del 449, lo que es un modo de reconocer la legitimidad de la autoridad del sucesor del apóstol Pedro¹.

La acción y “ortodoxia” de León marcará a sus sucesores en la sede de Roma de modo paradigmático. En efecto, vemos que durante al menos dos siglos las fórmulas acuñadas por León se repetirán como *regula* de la ortodoxia. Recién con papa Gelasio (*De duabus naturis*, CPL 1673) se busca una profundización de las fórmulas cristológicas². La sede romana en el entramado de las sedes se convierte en la garante de la fe: en ella, la fe nunca se ha corrompido o manchado por las doctrinas heréticas. Durante la resolución del cisma acaciano, Gelasio manifiesta que solo la *sede apostólica* puede juzgar sin apelaciones, yendo incluso hasta la segunda y tercera sede en la medida en que no se justifique un concilio general³.

Para decirlo en brevísimas palabras, Roma había esgrimido a su favor el hecho de la supremacía por el privilegio petrino de la apostolicidad⁴. En Constantinopla la tradición de la sepultura del apóstol san Andrés le daba a la ciudad imperial el argumento fuerte que le faltaba, es decir, Andrés no solo es el “primer llamado” sino que además había sido quien hablara del Cristo a su hermano Simón Pedro.

¹ J.-N., Guinot, *L'apôtre Pierre dans la tradition antiochienne*, en *Pietro e Paolo*, SEA 74, pp. 509-541, aquí 537-540.

² Ph. Blaudeau, *Le Siècle de Rome*, pp. 212-214.

³ *Commonitorium*, Gelasio, *epístola 10* (p. 17); *epístola 26* (p. 378). Sobre el modo de razonar de Gelasio y la fórmula del “concilio de Silvestre” que habría acuñado la fórmula: *nemo enim primam sedem iudicabit*, ver Ph. Blaudeau, *Le Siècle de Rome*, pp. 224-225. Gelasio proclamó la subordinación de Alejandría y Antioquía a Roma, y afirmó la *facultas* de la sede del sucesor de Pedro (en la *epístola 14*, entre el 492 y 496: PL 58, 949). También ver: F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 116-120.

Gelasio repudió el *canon 28* de Calcedonia, usó una terminología más fuerte al rechazar los privilegios de Constantinopla por el hecho de ser la ciudad imperial, puesto que el emperador también residía en Ravena, Milán, Sirmio y Tréveris. La dignidad de las sedes de Alejandría y Antioquía es mayor que la de Constantinopla (*Epístola 95*, *collectio Avellana*, CSEL 35, pp. 387 ss.). En su *carta* al emperador Anastasio después de definir la doctrina de los dos poderes -*auctoritas sacra pontificum et regalia potestas*- establece la autoridad y el privilegio del primado de Pedro. F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, p. 115. Ver Ch. Fraisse-Coué, en *Histoire du Christianisme* 3, pp. 150-153.

⁴ Roma declinó siempre el principio petrino de la apostolicidad: C. Alzati, *Gerusalemme, Roma, Bisanzio: traslazioni di un ideale*, en *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX-XIII*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, pp. 189-207, p. 200. Durante el cisma, Roma empleó la idea de la apostolicidad como un arma contra los patriarcas de Constantinopla, así por ejemplo, en las *epístolas* de Simplicio al metropolitano de *beati Marci evangelistae sedes* (*epístolas 56; 58; 62*, *collectio Avellana*, CSEL 35; PL 58, 40, 41, 48; F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 106-110). Vocabulario semejante y el argumento de Mt 16, 18 también presente en el epistolario de Gelasio y Félix.

Ch. Pietri, *La conversion de Rome et la primauté du pape (IVe-VIe siècle)*, en *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, École Française de Rome (234), Roma, 1997, pp. 23-47.

En el proceso de consolidación de la tradición apostólica de Constantinopla con el cuerpo de san Andrés, el título de *patriarca ecuménico* fue una piedra de tropiezo entre las relaciones de las sedes de Roma y Constantinopla.

Traemos a colación el interesante testimonio atribuido a Arcadio de Chipre. En la biografía de san Simeón, que vivió entre el 521 y el 596, el hagiógrafo se refiere a la sede de Constantinopla al narrar la profecía de Simeón sobre Juan Escolástico (Juan IV *Jejunator*) que habría de convertirse en patriarca de Constantinopla¹. Las dos referencias testimonian la visión que de la sede imperial tenían a inicios del siglo VII: καὶ γὰρ ττ ἀποστολικκ θρόνω τῆς βασιλευούσης πόλεως ἀπεκλήρωσέ σε ὁ Θεός. Ὑ poco después: ἐξεβλήθη τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῆς βασιλευούσης πόλεως Εὐτυχιος ὁ ἀγιώτατος πατριάρχης².

El profesor Morini, que retoma el tema de la *pentarquía* desde el punto de vista de la sede de Roma, hace la distinción entre la *pentarquía real*, es decir cuando efectivamente funciona, pero aun no está elaborada la teoría de la pentarquía, es decir, se reconoce en las cinco sedes mayores una *potestas* sacerdotal, como interlocutores del *imperium* del emperador sin el soporte de particulares justificaciones en el plano eclesiológico³. La *pentarquía virtual* elaborada por el patriarca Nicéforo y por Teodoro Estudita sobre el gobierno colegial en la iglesia, pero resultaba ser una teoría sin práctica a causa de la invasión islámica. La sede de Jerusalén, durante las invasiones, consigue una interacción con Roma y Constantinopla gracias a los núcleos monásticos que representaban en la ciudad Santa a las dos Romas, mientras que no era el caso de

¹ En el apartado siguiente anotamos la retrospectiva que hiciera V. Déroche sobre BHG 1689 (1690 *paráfrasis*). En efecto, primeramente atribuida a Arcadio, la *Vida* parece provenir de un círculo monástico del Monte Admirable con escasa o nula conexión con Chipre, pero transmitida en el siglo VIII bajo la autoría de Arcadio. Ver P. Van den Ven, *A propos de la Vie de Saint-Syméon Stylite le Jeune*, en *AB* 67, 1949, pp. 425-443. V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, p. 26, nota 40. Lo que aquí queremos resaltar es la recepción de los vocablos.

² A. Papadopoulos-Kerameus, Περὶ τινος συγγραφῆς Ἀρκαδίου Ἀρχιεπισκόπου Κύπρου, en *Vizantijskij Vremennik* I, 1894, pp. 601-612, aquí pp. 608-609.

Poco después en otro texto hagiográfico, George Eleusios expresaba la misma opinión de la sede de Constantinopla, en su *vida de san Teodoro* quien según el hagiógrafo murió en el tercer año del reino de Heraclio (613). Habla de Sergio, patriarca “del trono apostólico” (más referencias a otros documentos imperiales en F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 161-162).

³ E. Morini, *Roma nella Pentarchia*, en *Settimane di Studio del CISAM*, 49, Spoleto 2002, pp. 833-942. Además, en el mismo y denso artículo explicita los instrumentos de comunión: el *apocrisario romano*, la *confirmación* por parte del emperador. Las *epístolas sinódicas*, entre las sedes, donde el neo-electo enviaba una circular o encíclica, a las otras sedes mostrando su ortodoxia, a la cual se respondía por una *anti-encíclica*. La inscripción en los *dípticos* de los nombres de las sedes en comunión. Ver también G. Dagron, *Le christianisme byzantin du VIIe au milieu Du XIe siècle*, en *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, en *Histoire du Christianisme* 4, Paris, 1993, p. 154.

Antioquía y Alejandría¹. Por último, cuando el cisma entre las dos Iglesias se consumó en el siglo XI, Constantinopla sobrepasa a Roma en sus prerrogativas y es el periodo que Morini llama: la *pentarquía deformada*². Por eso, en rigor, la historia de la pentarquía podría enmarcarse entre Justiniano y el extinguirse de la dinastía de Heraclio, englobando dos siglos de la Tarda Antigüedad.

El ordenamiento de la pentarquía como institución no tiene un momento, un documento de institución, sino que aparece como una realidad ya en acto. Las *novellae* de Justiniano, por ejemplo en la 6ª, legislan sobre la institución y la interacción entre el poder imperial y el religioso: Βασιλεία y ἱεροσύνη. El emperador, detentor del poder real-sacerdotal, escoge a los titulares de cinco sedes como sus interlocutores³. La crisis monotelita contribuyó a poner en crisis el funcionamiento de la pentarquía, tiempo en el cual el *basileus* ejercía un rol a favor de la herejía⁴. A mitad del siglo VII, con las invasiones musulmanas y el drástico cambio político y geográfico del imperio, se dio en la práctica el definitivo pasaje de una *pentarquía* a una *triarquía*.

En Oriente el principio de la apostolicidad de las sedes jugaba un rol más limitado en las provincias del este⁵. De hecho, muchas ciudades dependientes de la diócesis del Ilírico como Tesalónica, Corintio, Filipos, Atenas, Patras que fueron visitadas también por apóstoles, según tradiciones más o menos legendarias, y no por eso fueron elevadas al rango de supra-metrópolis. Según F. Dvornik, esta circunstancia

¹ M. Simonetti, *Le controversie cristologiche nel VII secolo*, en SEA 98, p. 505.

² E. Morini, *Roma nella pentarchia*, p. 845. Por otro lado, no es nada desdeñable el testimonio de incomprensión, antipatía y desconfianza que se gestaba entre dos universos culturales cada vez más diferenciados y distantes. Durante el proceso de Máximo en Constantinopla, entre las preguntas que le formularon consta el amor que Máximo profesaba “a los romanos” y su “odio a los griegos”. A lo cual, Máximo “servidor de Dios”, respondió: “hemos recibido el precepto de no odiar a nadie. Amo a los romanos porque tenemos la misma fe y a los griegos porque tenemos la misma lengua”: *Relatio Motionis* XI, PG 90, 128. Cfr. P. Allen, B. Neil, *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, pp. 68-70.

³ E. Morini, *Roma nella pentarchia*, p. 836. Sobre la elección ‘estratégica’ del patriarca de Alejandría - como obviamente sucedía también en Constantinopla, Antioquía, Jerusalén y Éfeso- era algo que interesaba directamente al emperador, por los ‘juegos de política’ que dicho cargo entrañaba: E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, 2015, pp. 153-154.

⁴ El lugar ocupado por el emperador como representante de Dios debe estar presente en el horizonte de las consideraciones sobre la apostolicidad de las ideas en Bizancio: el complejo equilibrio entre *imperium* y *sacerdotium*, especialmente desde Justiniano en adelante (*novellae* 6, 109, 123: donde menciona los cinco patriarcados de todo el universo).

⁵ F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 47-48: “in regard to apostolicity of sees, the situation in the eastern part of the Empire was different. There several important sees could claim the honor of having been founded by apostles. They were Jerusalem, Antioch, Alexandria, and Ephesus. Beside these, less important sees in Asia Minor and Greece were at least visited by the apostles, according to the Acts and apocryphal writings”.

redujo en Oriente el prestigio del reclamo por la apostolicidad y contribuyó a que el principio de la división política del Imperio se afianzara¹.

En el III constantinopolitano (*actio* 17), los padres conciliares pidieron a Constantino IV que convalidara sus deliberaciones con su firma y expedir copias τοῖς πέντε πατριαρχικοῖς θρόνοις. No es un detalle menor que en el *canon* 36 del concilio *Quinisexto*, o *in Trullo*, del año 691 se renovará la decisión sobre el *orden y honor* de los cinco patriarcados, sin hacer mención al origen apostólico de las sedes².

La sede de la “antigua Roma” era vista esencialmente bajo dos metáforas: κεφαλή y κορυφή³. En efecto, la imagen de la sede en cuanto κεφαλή es de origen neotestamentario y en el concilio de Sárdica ya se denomina “*caput*”, es decir, “*ad Petri apostoli sede*”. Divulgada posteriormente por Justiniano, en cuyo código habla de la sede de papa Juan II “*quia (sedes vestra) caput est omnium sanctarum ecclesiarum*”⁴, y el obispo de dicha sede es “κεφαλή de todos los santísimos sacerdotes de Dios”⁵. El reconocimiento del papa de Roma será confirmado en la *novella* 131 del 14 de marzo del 545⁶.

Después de la muerte de Justiniano (565) y la invasión lombarda en la península itálica los vínculos de Roma con las iglesias orientales fueron menos frecuentes. En el clima escatológico que Occidente brindaba ante los bárbaros, los papas retoman los títulos que desde León se aplicaban al sucesor de Pedro, a quien fueron confiados el *principatus* y la *cura* de todas las Iglesias⁷.

¹ F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, p. 48.

² Ver P. P. Johannou, *Discipline générale Antique (Ile-IXe s.)* IX. 1, Roma, 1962, p. 170. De hecho, V. Peri (*La Pentarchia: istituzione ecclesiale*, en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, p. 250) concluía que “le interminabili controversie storiche e canoniche sul significato e sulle prerogative del primato, quindi sulla legittimità di un titolo patriarcale universale o ecumenico sono la manifestazione di tale nativa rivalità, come lo sarà nel medioevo occidentale il propagarsi dello stesso meccanismo ad alcune altre città, fino al suo ultimo ricorso nella più moderna ideologia politico-religiosa della Terza Roma”.

³ Seguimos a E. Morini, *Roma nella pentarchia*, pp. 883 ss.

⁴ CIC II, *Codex Justinianus* I, 1, 8.

⁵ CIC II, *Codex Justinianus* I, 1, 7, 2.

⁶ CIC III, *Novellae* 131, 2: “Ideoque sancimus secundum earum definitiones sanctissimum senioris Romae papam primum esse omnium sacerdotum, beatissimum autem archiepiscopum Constantinopoleos novae Romae secundum habere locum post sanctam apostolicam senioris Romae sedem, aliis autem omnibus sedibus praeponatur”.

⁷ Ph. Blauveau, *Le siège de Rome*, p. 287.

En el año 607 Focas en un edicto -que tuvo gran resonancia en Occidente- habría reconocido la *apostolica sedes beati Petri apostoli* como *caput omnium ecclesiarum*¹. A lo largo del siglo VII e inicios del VIII, es recurrente la denominación del papa de Roma como *caput omnium sacerdotum*. En el concilio del 681 los padres se referirán al obispo de Roma como *ἱερα κεφαλή*². Como la retomó Justiniano II al pedir al papa Sergio I de suscribir las *acta* del concilio Quinisexto o Trullano II (691-692)³. De modo semejante, en la *epístola apologética* del patriarca Juan VI a papa Constantino I en el 713, lo saluda como *κεφαλή τῆς κατὰ Χριστὸν ἱεροσύνης*⁴.

Hay que notar el desplazamiento dado en el uso de la metáfora. En el NT *κεφαλή* de la iglesia es Cristo, mientras que ahora pasa a designar a quien detenta la plenitud del *sacerdotium* en la sede romana, heredada de la *novella* 131 de Justiniano, pero ya sin la referencia a los cinco patriarcados. La metáfora del *κορυφή* acumula también las imágenes de la cima, de la fuente-surgente aplicadas a Roma en relación al sacerdocio y no a la Iglesia. En la *novella* justiniana 9 del año 535 presenta a la antigua Roma como *apex summi pontificatus*, como *origo legum*⁵: Roma es *patria de las leyes y fuente del sacerdocio*⁶.

Como veremos, Sergio de Chipre en su *epístola* a papa Teodoro, leída en presencia de papa Martín en el concilio de Letrán del 649 usó la misma terminología al referirse a la cátedra de Pedro y su misión según el *logion* de Mt 16, 18. No podemos pensar bajo ningún punto de vista que los vocablos empleados en la época designaban o invocaban a las autoridades eclesiales con títulos genéricos o sin una mayor especificidad técnica cuidada. En efecto, traemos a colación una referencia interesante de la *Vita Spyridonis* (§ 20), respecto al vocabulario empleado para referirse a

¹ Se encuentran ecos en el *Liber Pontificalis* (68), en la obra de Beda, *Chronica maiora (de temporum ratione, 535)* que depende del *Liber Pontificalis*, o en Pablo Díacono. Más detalles ver E. Morini, *Roma nella pentarchia*, p. 885, notas 153-155.

² ACO II, II, 2, p. 889.

³ *Liber Pontificalis*, 86: “Quae et quasi synodaliter definita et in sex tomis conscripta ac a tribus patriarchis, id est Constantinopolitano, Alexandrino et Antiocheno vel ceteris praesulibus qui in tempore illic convenerant subscripta, manuque imperiali confirmata (...) in hanc romana urbem ad confirmandum vel in superiori loco subscribendum, Sergio pontifici, utpote capiti omnium sacerdotum, dixerit”.

⁴ Mansi XII, 196 E.

⁵ CIC, III, *Novellae* 9: “et legum originem anterior Roma sortita est, et summi pontificatus apicem apud eam esse nemo est qui dubitet (...) unde et nos necessarium duximus patriam legum, fontem sacerdotii, speciali nostri numinis lege illustrare, ut ex hac in totas catholicas ecclesias, quae usque ad oceani fretum positae sunt, saluberrimae legis vigor extendatur, et sit totius occidentis, nec non orientis, ubi possessiones sitae inveniuntur ad ecclesias nostras sive nunc pertinentes seu postea eis acquirendae, Lex propria ad honorem Dei consecrata”.

⁶ Ver más detalles E. Morini, *Roma nella pentarchia*, pp. 887-888.

arzobispos-obispos. En efecto, la nomenclatura es atenta y precisa en el discurso pronunciado en el 655 por Teodoro de Pafos, donde Sergio de Chipre es denominado “arzobispo” (τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντίας τῆς Κύπρου) con idéntica fórmula para el arzobispo de Creta (τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κρήτης) que se encontraba para la ocasión, mientras que para los otros “santísimos” y “humildísimos” obispos presentes Teodoro de Trimitunte, Teodoro de Kition y Eusebio de Lapithos usa el término *epískopos*: Θεοδώρου τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου τῶν αὐτόθι οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Θεοδώρου τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου τῆς Κιτιαίων φιλοχρίστου πόλεως, Εὐσεβίου τε τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Λαπίθου¹.

En el concilio del 680-681 el pasaje de las prerrogativas del apóstol Pedro a sus sucesores en la sede romana es afirmado por transferencia del apóstol a la iglesia de Roma convirtiéndola por ende en la primera entre las sedes: πρωτοκάθεδρος². Un hecho sumamente significativo es que en la decimotercera sesión del concilio se anatematizaron las *epístolas* del papa Honorio como heterodoxas. Esto ayuda a interpretar el alcance de la declaración del primado papal: el obispo de Roma es considerado como garante de la ortodoxia en relación de continuidad con la fe profesada y transmitida desde Pedro y los apóstoles a los titulares de la sede.

Una vez expuestos, en estas largas páginas, el movimiento de producción y recepción de la pentarquía y del principio de apostolicidad en las sedes eclesiales, volvamos la mirada a un texto ya considerado en este estudio: la *Laudatio Barnabae*. El encomio del monje Alejandro pone de relieve la figura del *apóstol fundador* de un *trono apostólico* conceptos claves en la producción dogmática y jurisdiccional de la época, otorgándonos una visión de los acontecimientos desde el lado chipriota.

¹ *Vita Spyridonis* § 20 (pp. 89-90, ed. P. van den Ven).

² Expresión de Constantino IV al papa León II, el 23 de diciembre del 681, en la cual lo denomina ἔξαρχος τοῦ ἀποστολικοῦ χοροῦ. Cfr. ACO II, II 2, p. 896; Mansi XI, 716. Morini (*Roma nella pentarchia*, pp. 874-875) anotaba que al título petrino por excelencia de ἔξαρχος τοῦ ἀποστολικοῦ χοροῦ, equivalente a πρωτοκορυφαῖος se agregaba el eclesiástico jurisdiccional, propio del obispo de Roma πρωτοκάθεδρος.

Siguiendo un procedimiento retórico habitual y eficaz, el monje Alejandro luego de haber mostrado al metropolitano de Antioquía Pedro Fulón como un hereje en el plano dogmático pasa a lo disciplinar y a la intervención teofánica de Bernabé con lo que remata toda pretensión por parte de Pedro, e implícitamente de sus sucesores¹.

En efecto, nos informa Alejandro (*Laud.* 37), el Fulón no contento “con las innumerables maldades cometidas en Oriente”, es decir en la sede de Antioquía, quiso “meter mano” a las provincias (ὕποκειμένας ἐπαρχίας)². Procedimiento inadmisibles puesto que quería subyugar el “trono apostólico de Chipre” (ἀποστολικὸν θρόνον τῆς Κύπρου ἀρπάσαι καὶ ὑφ’ἑαυτὸν ποιῆσαι ἐπεχείρησεν), siendo que dicho trono es “santísimo y libre desde el principio, desde los inicios” (τὸν ἐξαρχῆς καὶ ἄνωθεν ἁγιώτατον καὶ ἐλεύθερον).

Insistimos en que la única fuente para reconstruir el pedido de jurisdicción del antioqueno es la *Laudatio*, donde el autor enumera los argumentos del reclamo del Fulón que se basaba “en la falsedad” (ψευδηγορίας μεστήν). Es notorio que el primer argumento para que la “Iglesia de Chipre” esté “sujeta a la cátedra del obispo de Antioquía” sea el de los *Hechos* canónicos 13, 4-12, interpretando que la “palabra de Dios había llegado a Chipre desde Antioquía”, donde estaba la cátedra “apostólica y patriarcal”. El argumento del Fulón es impecable:

(ὅτι φησὶν) ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἀπὸ Ἀντιοχείας ἐν Κύπρῳ ἐξήχηται καὶ δεῖ τὴν ἐκκλησίαν Κύπρου ὑπὸ τὸν Ἀντιοχείας θρόνον εἶναι, ἐπειδὴ ἀποστολικὸς καὶ πατριαρχικὸς θρόνος εἶναι, ἐπειδὴ ἀποστολικὸς καὶ πατριαρχικὸς θρόνος τυγχάνει³.

La iglesia chipriota, por tanto, debe (δεῖ) estar bajo la esfera antioquena (ὑπὸ τὸν Ἀντιοχείας θρόνον), que es la sede apostólica y patriarcal. El hábil argumento de Pedro

¹ Remitimos a lo ya desarrollado sobre la temática en la parte hagiográfica sobre el texto, el autor y la revelación de Bernabé y el hallazgo de la tumba del apóstol.

² *Laud.* 37: μὴ ἄρκεσθεις τοιγαροῦν τοῖς ἀναριθμήτοις κακοῖς, οἷς ἐποίησε κατὰ τὴν ἀνατολήν ὁ Κναφεύς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τὰς οὐδαμόθεν αὐτὸ ὑποκειμένας ἐπαρχίας ἐπέβαλε τὰς χεῖρας· χρυσίῳ γὰρ ἅπαξ ἐξαγοράσας τοῦ βασιλέως καὶ τῶν περὶ αὐτὸν τὴν εὐχέρειαν, καὶ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ τὸν νόμον περιεφρόνησε (...).

³ *Laud.* 37.

Fulón debe haber desconcertado grandemente a los chipriotas, puesto que unía la tradición desde épocas de Diocleciano-Constantino de organización del territorio y la práctica consagrada en Nicea de conceder al metropolitano de Antioquía preeminencia en su diócesis de Oriente, con el argumento de la *tradición apostólica* y delante del cual la iglesia antioquena tenía mucho para enorgullecerse.

Alejandro cierra el periodo con un argumento *ad personam* ciertamente efectivo y preparado desde párrafos anteriores: Pedro es un apóstata y “falsificador de las resoluciones del concilio de Éfeso, bajo Cirilo”¹.

Ahora, como ya hemos visto, en Éfeso no se invocaba en absoluto el *principio apostólico* de las sedes de Antioquía y Salamina, y las deliberaciones habían llevado a un *psefos* bajo condición, que ahora Alejandro interpretaba como si hubiera sido una declaración sin reservas de la autonomía.

La impiedad del Fulón (ἀσεβεία αὐτοῦ) para Alejandro parece incluso no haber reconocido que estaba ante una iglesia que se jactaba de su integridad: “amigos de Dios”, “amigos de la fe” y “ortodoxos chipriotas”². Como vemos, orgullo nacional cuenta: es un indicio, además, de que Chipre no sufrió los embates del arrianismo como Antioquía, o de tantas otras doctrinas consideradas heréticas.

En cuanto a la nomenclatura es clara la jerarquía que estaba en uso en época de Alejandro. Al metropolitano de Antioquía, que aunque fuera Pedro y lo considerara herético y falsificador le reconoce el rango del *trono* patriarcal (*Laud.* 40: ὁ θρόνος Ἀντιοχείας). Calendion es denominado patriarca (*Laud.* 36), y anteriormente dice que Pedro usurpó por la fuerza “su trono”. Alejandro no se opone al poder jurisdiccional del patriarca antioqueno, sino que por el contrario lo reconoce como θρόνος ἀποστολικός³. El metropolitano de Salamina Antemio, uno de los héroes del relato, una y otra vez es llamado ἐπίσκοπος (*Laud.* 38: τοῦ ἐπισκόπου τῆς Σαλαμινέων, ἐπίσκοπε, *Laud.* 39 ἐπίσκοπος; o en 43 que llama tanto al de Salamina como al antioqueno: ἐπίσκοπος).

¹ *Laud.* 37: (...) ἀλλ’ οὐκ ἔλαθεν ὁ ἀποστάτης αἰρετικὸς ὦν, τὰ ἐν Ἐφέσῳ ἐπὶ τῆς κατὰ Κύριλλον ἁγίας συνόδου ὀρισθέντα παραχαράσσειν.

² *Laud.* 37: (...) καὶ γοῦν τοὺς φιλοθέους καὶ φιλοπίστους καὶ ὀρθοδόξους Κυπρίου παντοίως κακῶσαι διανοήθη, ἐπειδὴ προγονικὴν εὐσέβειαν φυλάττοντες, κοινωνῆσαι τὴν ἀσεβείαν αὐτοῦ οὐκ ἐβούλοντο (...).

³ *Laud.* 37: ἀλλὰ ταῦτα μὲν παρήσω, πολλὰ ὄντα καὶ ἰδίας συγγραφῆς δεόμενα, βαδιούμαι δὲ πρὸς τὸ κατεπεῖγον, δεικνὺς πᾶσι τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Βαρνάβα τὴν ἀμέτρητον χάριν καὶ ὅσιν ἔχει περὶ τὴν ἰδίαν πατρίδα φροντίδα τε καὶ κηδεμονίαν.

Para referirse al metropolitano de Constantinopla le reconoce el grado superior de *patriarca ecuménico* (*Laud.* 38: ἐπὶ τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου)¹.

Repetidas veces habla del “apóstol Bernabé” y de la “perfección apostólica”, pero más bien como cualidad o como característica moral o de perfección (o en el 2 que en un periodo fuertemente retórico habla del “mar apostólico”. El vocablo ἀποστολικός en *Laud.* 1; 10; 24). El hecho de presentar la figura de Bernabé presente en Roma, Alejandría, y en Antioquía, es también un modo claro de decir “uno de los nuestros es quien os ha evangelizado”. Lo que invierte inmediatamente el orden y el peso de los argumentos (*Laud.* 4; 20; 21).

Alejandro narra la ascensión al trono de Antioquía por parte del Fulón y describe los “coqueteos” de Pedro con apolinaristas, hasta acusar de nestoriano al patriarca (Νεστοριανὸν καλῶν τὸν πατριάρχην)². Como vemos, indirectamente *volens nolens* Alejandro reconoce que la sede de Antioquía es patriarcal.

A Proclo lo denomina con un circunloquio superlativo: “santo, tres veces bienaventurado, padre nuestro y obispo, el más destacado entre los maestros”³.

Cuando narra la convocación y el sínodo local (μετὰ τῆς ἐνδημούσης συνόδου) celebrado en Constantinopla con Antemio, que había llevado consigo los más notables obispos (παραλαβῶν τῶν ἐπισκόπων τοὺς ἐπισήμους), participaban además del *patriarca* de Constantinopla, los legados de Antioquía, con su *patriarca* (*Laud.* 42). El argumento de ambas partes es el mismo. Los antioquenos exponen sus derechos (τοῖς ἑαυτῶν δικαίοις) y para ellos “es patriarcal el trono de Antioquía y apostólico” (πατριαρχικός ἐστὶν ὁ τῆς Ἀντιοχείων θρόνος καὶ ἀποστολικός, καὶ δεῖ τὰς ἄλλας ἐπαρχίας εἶναι ὑπ’ αὐτόν). La respuesta de Antemio, según Alejandro, se enfocó en el mismo argumento, pero dando un paso más, imbatible desde todo punto de vista:

¹ *Laud.* 10: recordemos que el término *patriarca* también es utilizado para referirse al “patriarca José” de Gn 30, 24.

² *Laud.* 33: (...) Ἀπαίροντι δὲ ττ Ζήνωνι ἐπὶ τὰ μέρη τῆς ἀνατολῆς, συνείπετο ὁ Κναφεὺς ἕως Ἀντιοχείας. Εὐρῶν δὲ ἐκεῖ πολλοὺς τῶν Ἀπολιναριστῶν, κατὰ τοῦ πατριάρχου λοιπὸν ἐνεανιεύσατο, διεγείρων κατ’ αὐτοῦ τοὺς ἀτάκτους τοῦ λαοῦ καὶ λοιδορῶν τὴν ἐν Καλχηδόνι σύνοδον καὶ Νεστοριανὸν καλῶν τὸν πατριάρχην.

³ *Laud.* 35: ἐπὶ τοῦ ὀσίου τρισμακαρίστου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἐπισκόπου Πρόκλου, τοῦ ἐν διδασκάλους δοκιμωτάτου.

Ἀλλὰ καὶ ὁ ἐμός, ὧ βέλτιστοι, θρόνος ἀποστολικός ἐστὶν ἄνωθεν καὶ ἐξαρχῆς, ἐλευθερία τετιμημένος, καὶ ἀπόστολον ὀλόσωμον ἔχω ἐν ττ πατρίδι μου, τὸν ἐν ἀγίαις εὐφημίαις Βαρνάβαν τὸν τρισμακάριον¹.

Alejandro refiere que la iglesia chipriota era ἐξ ἀρχῆς καὶ ἄνωθεν... ἐλεύθερον. En el razonamiento, el reconocimiento de la apostolicidad de Antioquía como sede patriarcal no implica la subordinación de Chipre ya que ésta también es de fundación apostólica y cuenta con la tumba de un apóstol con “todo su cuerpo”². El ἀπόστολον ὀλόσωμον aventaja a los chipriotas sobre los antioquenos, ya que el trono de Chipre se asienta sobre las “reliquias santas” de Bernabé, mientras que Antioquía no poseía las reliquias de apóstol alguno, aunque fuera sede patriarcal y su trono fuera apostólico.

Antemio, o mejor dicho Alejandro, no niega la apostolicidad del patriarcado de Antioquía, pero reivindica la libertad (ἐλευθερία τετιμημένος) de su patria, estableciéndola como equivalente en derechos con un trono patriarcal.

Al finalizar el *encomio* el monje eleva una oración invocando la intercesión de Bernabé sobre “su sucesor” (τὸν δὲ σὸν διάδοχον) y para que proteja la sede-trono (σου θρόνον y más adelante φυλαχθῆναι ττ ἀγιωτάτῳ σου θρόνῳ) que le pertenece para que el “obispo que lo sucede” “tenga una fe firme”, sea un “verdadero intérprete de la verdadera doctrina” del apóstol, sea “imitador de su virtud”, etcétera. Lo que retemos como de vital importancia es la alusión a que el *obispo es el sucesor en el trono de Bernabé*³.

Una vez que Antemio hubo terminado de exponer sus argumentos, el emperador se anotició de lo sucedido y mandó a llamar al “obispo de Chipre” (*Laud.* 43). La denominación es interesante, ya que junto con Antemio había otros obispos, según nos informaba en *Laud.* 42, pero se entiende que se trata del metropolitano de Salamina, Antemio, quien *tout court* es denominado “obispo de Chipre”.

¹ *Laud.* 42.

² E. Morini (*Apostolicità ed autocefalia*, p. 38) nota que el uso del adjetivo ὀλόσωμον para insistir en la totalidad de las reliquias apostólicas está quizá en relación con la otra tradición barnabita que informaba sobre la incineración del cuerpo (*HchBern* 23).

³ *Laud.* 49: τὸν δὲ σὸν διάδοχον τὸν διέποντα τὸν ἀγιωτάτον σου θρόνον, τὸν σύμφρονα τῆς σῆς ἀκλινοῦς πίστεως, τὸν γνήσιον ὑποφήτην τῆς σῆς ὀρθοδοξίας, τὸν μιμητὴν τῆς σῆς ἀρετῆς, τὸν ποιμένα καὶ πατέρα ἡμῶν καὶ ἱεράρχην, τὸν παρόντα νῦν καὶ φαιδρύνοντα τὴν ἀγίαν σου μνήμην, ἰκέτευε ἔκτενωσ τὸν θεὸν φυλαχθῆναι ττ ἀγιωτάτῳ σου θρόνῳ ἐν πολλαῖς ἐτῶν ἀνακυκλώσεσιν, ὑγιαίνοντα καὶ ποιμαίνοντα ἐν εἰρήνῃ τὸν λαὸν αὐτοῦ, ἐν πάσῃ ὀσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας.

El ἀποστολικὸς θρόνος es el de Bernabé, por lo que el obispo -que seguramente estaría escuchando el panegírico de Alejandro- es sucesor del apóstol. Todo esto nos introduce de lleno y sin sombra de duda en el entramado de la *apostolicidad* de las sedes de la antigüedad. La expresión ἀποστολικὸς θρόνος que durante siglo IV aparece solo de modo errático (Eusebio, *HE* 7, 32, 29; Atanasio, *Epístola* 86; PG 83, 1280) se tornó -como notó E. Morini- usual en el siglo siguiente y comenzó a designar “el principio de apostolicidad” en la eclesiología oriental¹.

En la teofanía de Antemio, el apóstol Bernabé le dice: “tus adversarios te atacan de todos los modos afirmando que el trono de Antioquía es apostólico, y tu ahora contraataca: también mi trono es apostólico y tengo un apóstol en mi patria”. Esto mismo es lo que el sínodo reunido *ad hoc* en Constantinopla para dirimir la cuestión dictaminó: “el trono de Antioquía es patriarcal y apostólico, y las otras eparquías le deben estar sujetas”. No se ha transmitido el texto del sínodo constantinopolitano que reconoció al apóstol chipriota. Alejandro puso en boca de Antemio la siguiente afirmación: “pero también mi trono es apostólico desde el comienzo y siempre se ha honrado de ser libre, tengo un apóstol todo entero en mi patria, el beatísimo Bernabé de santa memoria” (*Laud.* 42)².

En el periodo que se desarrollan los acontecimientos narrados por el monje Alejandro, la sede de Antioquía con Pedro Fulón tenía estrecha relación con Zenón. El Fulón había suscrito en el 484 el *Henotikon* del emperador Zenón, inspirado por Acacio. Pedro y Acacio se encuentran bajo la excomuni3n del papa Félix III. Lo que coloca a la isla en una extraordinaria situaci3n de aislamiento.

Podemos ver un eje en el polo Alejandría-Antioquía, y Zenón favorable al Fulón, lo que imposibilitaba todo recurso a las sedes orientales. Como hipótesis queda la vecina Jerusalén recientemente reconocida, y la sede Roma, ante la cual los chipriotas no apelan o invocan, al menos no nos consta. Ahora bien, la sede romana había defendido la jurisdicci3n antioquena en tiempos de papa Inocencio, si bien había pasado casi un siglo desde los tiempos de las pretensiones del patriarca Alejandro, ciertamente hubiera sido una jugada muy arriesgada y azarosa confiarse a Roma con un antecedente en contra de la causa chipriota.

¹ E. Morini, *Apostolicità ed autocefalia*, pp. 37-38.

² Remitimos a lo ya dicho en el t3pico: Bernabé y una “tumba milagrosamente encontrada”.

Aleandría para llevar adelante una política de primacía en Oriente, necesitaba de algún modo menoscabar la autoridad de Constantinopla y para esto era necesario reconocer la autoridad de Roma. En este orden de cosas el historiador Blaudeau muestra que: “tout au long de la seconde moitié du V^e siècle, les successeurs de Dioscore s’efforcent donc de démontrer l’intangibilité de l’ordre ecclésial dont la cohérence suppose le respect de la place reconnue à Rome”¹. Con respecto al polo Roma-Aleandría, la relación de fundación entre el apóstol Pedro y Marcos es recordada por los eclesiásticos de Roma o Aleandría a lo largo de la segunda mitad del siglo V, como un modo de contestar las ambiciones constantinopolitanas respaldadas por Calcedonia, ya profusamente explicitado por el estudioso francés. Simultáneamente y como parte del mismo movimiento, Aleandría acompaña la elevación y promoción de Jerusalén, cuando esta última no era la capital de la provincia, para “rejeter par principe toute évolution comparable de Constantinople”².

La consolidación de Constantinopla en Calcedonia y la obtención de jurisdicción territorial por parte de Jerusalén, en demérito de Antioquía y de la irradiación de Aleandría, hizo que la relación Aleandría-Antioquía, anteriormente conflictiva, se fortificara bajo el eje monofisita durante el último cuarto del siglo VI³.

Sin embargo, los argumentos o razones de peso que otorgaban derechos-deberes a las sedes cambiaron sin que podamos precisar exactamente. Los siglos V y VI son testigos de la aparición de un procedimiento, antes no invocado por las comunidades cristianas, por el cual algunas iglesias orientales justificaron su preeminencia jurisdiccional apelando a un *origen apostólico*⁴. El *principio de apostolicidad* comenzó a invocarse, bajo reclamo de la sede de Roma, en el siglo V, aunque en el siglo IV vemos, por ejemplo en Nicea I y Constantinopla I, que el principio comienza a

¹ Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, p. 289.

² Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, p. 294, seguidamente dedica un apartado a Palestina “espace privilégié de l’ascendant alexandrin” (pp. 304-308). La propaganda de la ortodoxia alejandrina fundándose en “el evangelista Marcos, el ilustre obispo y mártir Pedro, nuestros santos padres Atanasio, Teófilo y el difunto Cirilo” como imploran los obispos egipcios en Calcedonia (17 de octubre del 451), muestra la recepción del principio que, como aseveran Camplani (A. Camplani, *L’identità del patriarcato alessandrino*, 2006, pp. 8-42, p. 32) y Blaudeau (*Pierre et Marc*, 2001, pp. 577-591) será un “modelo eclesiológico” que durará por decenios y retomado en gran medida por Timoteo Eluro.

³ Ph. Blaudeau (*Alexandrie et Constantinople*, p. 312) formula la hipótesis de una instancia alejandrina en la corte constantinopolitana en la cual se decidió el restablecimiento del antioqueno Pedro Fulón.

⁴ F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 64-92; 106-137.

esbozarse o delinearse ya que se reconocen explícitamente como sedes a Roma, Alejandría y Antioquía¹.

Este *principio* emerge de modo contemporáneo en las diversas sedes y es registrado por Eusebio en modo complejo². Morini retiene como importante el analogado Bernabé-Heráclides, como Marcos-Aniano para Alejandría y Pedro-Evodio para Antioquía³. De hecho, Bernabé es el primer evangelizador de Chipre en tiempos apostólicos, y además es quien constituye la jerarquía chipriota como dejan ver *HchHe* y *HchBern*.

Otro ejemplo no desdeñable es el presentado por la *leyenda cretense de san Tito* (BHG150z). Este discípulo y colaborador de Pablo (Tit 1, 4; 2Co 2, 13; 8, 23) es considerado por la *leyenda* como un cretense, fundador de la jerarquía de la isla, e incluso descendiente del rey Minos. No solo es presentado como discípulo de Pablo, como informa el NT, sino que además habría sido testigo ocular de los milagros y Pasión de Jesús, y uno de los ciento veinte discípulos sobre los cuales descendió el Espíritu Santo. Al instalarse en Creta, habría ordenado ocho obispos sufragáneos, y luego de una larga existencia (94 años) habría muerto en Creta, en medio de prodigios que continuaron produciéndose en torno a su tumba.

La *editio* del texto fue presentada por el bolandista F. Halkin, quien colocó una fecha de redacción posterior al siglo VI (ya que cita una correspondencia epistolar entre Tito y Dionisio Areopagita) y anterior a Andrés de Creta (+740), que compuso un *panegírico en honor a san Tito* (BHG 1853) donde menciona algunos elementos de la leyenda. Una rápida lectura a *la leyenda cretense de san Tito* basta para notar que la misma no nació solo para satisfacer la fantasía o la curiosidad de los lectores-oyentes,

¹ V. Peri, *La Pentarchia*, pp. 209-311.

² F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 106-137; *Ibid*, *Byzance*, pp. 33-60. E. Morini, *Apostolicità ed autocefalia*, p. 23. Alejandría invoca una fundación marcana, Antioquía petrina, Jerusalén una tradición jacobita. Éfeso de Timoteo y el apóstol Juan, y Chipre barnabita. La primera vez que estas tradiciones son registradas es en Eusebio, *HE* libro 2, 1, 2-3; 2, 16, 1; 2, 24; libro 3, 4, 5; 3, 22; 3, 36; 3, 23, 4(SCh 31); libro 4, 5, 3; libro 7, 19 (SCh 41).

³ E. Morini, *Apostolicità ed autocefalia*, p. 43. En esta línea van asimismo las consideraciones de A. Camplani (*L'identità del patriarcato alessandrino, tra storia e rappresentazione storiografica*, en *Adamantius* 12, 2006, pp. 8-42, especialmente 35-38) sobre la evangelización de Alejandría comenzada por Marcos (*Vita Marci*) y continuada por Aniano, es decir el sucesor en la jerarquía alejandrina, interrumpida por las resistencias de los paganos lo que impulsa a Marcos a ir a la región de Pentápolis, pero antes ordena como obispo a Aniano, como presbíteros Mileo, Sabino y Cerdón y a siete diáconos.

sino que además hay en el texto un deseo de ligar la sucesión episcopal de Creta con la tradición apostólica¹.

Este *principio de apostolicidad* aplicado a Chipre -como hiciera E. Morini- muestra la consolidación de la autonomía eclesiástica en la isla mediterránea,

La genesi della tradizione relativa all'apostolicità della chiesa cipriota appare infatti strettamente finalizzata al raggiungimento da parte di questa sede dello *status* giuridico dell'autocefalia. In questa chiave è estremamente significativo lo strettissimo legame, stabilito come vedremo, dalle fonti stesse del VI secolo, tra l'incontrovertibile dimostrazione dell'apostolicità della chiesa di Cipro, acquisita grazie al rinvenimento nell'isola della presunte reliquie di s. Barnaba, ed il definitivo riconoscimento della sua autocefalia. Per queste sue caratteristiche la vicenda stessa che portò la gerarchia dell'isola a vedere sancita la propria condizione giuridica di totale indipendenza dalla sede antiochena ci sembra rappresentare, sia pure nella limitata misura in cui é ricostruibile, l'indizio più significativo dell'autorevolezza a cui era pervenuto in Oriente, nel corso del VI secolo, il *principio di apostolicità*².

La recepción en Oriente de la teología romana de la *apostolicidad de las sedes* gradualmente se dio durante el siglo V³. Según descubrimos de modo indirecto por la defensa del lado chipriota contenida en los textos hagiográficos, el *principio de apostolicidad* fue retomado por Pedro Fulón. Cuando el antioqueno buscaba expandir su influencia, paulatinamente, los chipriotas asentaron su autonomía en el mismo *principio apostólico*: en el ínterin hacen aparición los *Hechos de Bernabé* y las 'cenizas del apóstol', y más aún: el acontecimiento de la *inventio corporis* y los testimonios que lo garantizaban.

¹ Para más detalles: F. Halkin, *La légende crétoise de saint Tite*, en AB 89, 1961, pp. 241-256.

² E. Morini, *Apostolicità ed autocefalia*, p. 27.

³ El descubrimiento de reliquias de la era apostólica parece haber gozado de un particular éxito en el siglo V. Por ejemplo, Sozómeno narra, bajo el reino de Teodosio II, en el 420 el milagroso descubrimiento en Tarso del *Apocalipsis de Pablo* en una caja marmórea. Ver Sozómeno, *HE* 7, 19, 10-11 (SCh 516). Como agudamente notaba C. Rapp (*Christianity in Cyprus in the Fourth to Seventh Century*, en *Cyprus and the Balance of Empires. Art and Archaeology from Justinian I to the Coeur de Lion*, ed. Ch. A. Stewart et al., American Schools of Oriental Research, Boston, 2014, pp. 29-38, aquí pp. 32-33): "we might well ask whether the *invention* of Barnabas' body only a few decades later, also accompanied by a relevant codex, was more than just coincidence, especially in view of the geographical proximity of Cyprus to Cilicia and the fact that Barnabas was accompanied on his first missionary journey to the island by Paul, who was a native of Tarsus. A tale of this nature would have traveled fast, regardless of distance and language barriers. It might have made the Cypriots receptive to an analogous miraculous discovery on their own soil that enable them to press the advantage of their apostolic roots".

Empero, claro está que una cosa es ser una *iglesia apostólica* y otra *autocéfala*. De la apostolicidad de Chipre no podría dudarse, puesto que no se podría discutir el testimonio claro y contundente de los *Hechos* canónicos. El problema se tornó inicialmente de índole política y jurisdiccional que se relacionaba con el privilegio dado por Diocleciano a Antioquía como sede de la provincia de Oriente. Con las reorganizaciones civiles del Imperio bajo Diocleciano y posteriormente con Constantino se había determinado un esquema de “iglesias madres” para las metrópolis de provincia.

Por otro lado, había muchas otras sedes que podrían haberse declarado apostólicas como por ejemplo Corintio, Malta, Siracusa, Regio Calabria, Pozzuoli, entre otras, pero no autocéfalas (!). Por esto, en una visión de conjunto retrospectiva es oportuno recordar las consideraciones del historiador B. Englezakis. El mismo comienza su estudio sobre Epifanio de Salamina considerándolo como *padre* -y aclara que no es el creador- de la *autocefalía* con una afirmación perentoria:

The oldest institution which has endured without a break in the history of Cyprus is its autocephalous Church. For twenty centuries this Church has provided the island's indigenous population not only with its rule of life and means of expression in the religious, family and cultural spheres but also, at various times, with the structures which contained and regulated its political and economic life. Anyone concerned with the Church as an institution is clearly dealing not so much with persons as with the spirit and traditions of a group”¹.

Para Englezakis, que en general sigue las consideraciones de E. Morini y de F. Dvornik, las razones aducidas de la *autocefalía* son: la situación geográfica de la isla, la posición adoptada en los años de la controversia en torno al concilio de Nicea, y la hábil utilización por los obispos chipriotas del antagonismo entre Alejandría y Antioquía por un lado y por otro entre Antioquía y Constantinopla.

La política de los chipriotas fue, sin embargo, capaz de conseguirlo gracias al aliñamiento con Alejandría y Roma ya desde tiempos del Concilio de Sárdica, pero principalmente luego del 367 bajo el episcopado de Epifanio². Esa irradiación del

¹ B. Englezakis, *Studies on the History of the Church of Cyprus 4th–20th Centuries*, 1995, p. 29.

² Esta es también la tesis de B. Englezakis (*Studies on the History of the Church of Cyprus 4th–20th Centuries*, 1995, pp. 29-39) para quien, al fin de cuentas, es gracias a la figura de Epifanio, que abarca la casi totalidad del siglo IV, que Chipre continúa con su prestigio e irradiación en el concierto de las sedes

metropolitano de Salamina se extendió prácticamente por todo el siglo IV. Así, durante la primera mitad del siglo V, la autoridad indiscutida invocada por el episcopado chipriota que en Éfeso batallaba por su autonomía, era el paradigmático Epifanio. Este último, en efecto, se movió de modo libre y con gran autoridad en sus relaciones con Roma, Alejandría, Jerusalén, Antioquía, solo por recordar algunas sedes, pero en todos sus contactos-problemas-relaciones-conflictos era él mismo la fuente y causa. Es decir, la importancia del personaje hacía la fama de la sede (como el caso de Agustín de Hipona, y de tantos otros pastores-escritores).

No obstante el claro testimonio y consonancia entre *hagiografía* y desarrollo eclesiológico del *principio de la apostolicidad*, la aplicación a Chipre de este principio funciona mucho mejor idealmente que *in re*, puesto que hay divergencias importantes entre las *listas episcopales* disponibles y difícilmente reconstruibles¹. En efecto, resulta inexplicable cómo o por qué el catálogo del *Synodikon* de la Iglesia chipriota para el *Domingo de la Ortodoxia* (siglo XII), o el de Leoncio Macheras (s. XVI) y el de Florio Bustrón (s. XVII) colocan a Bernabé como primer obispo de Salamina, pero enseguida después se pasa al nombre del célebre Epifanio, y de éste las *listas episcopales* saltan más de dos siglos y colocan a Sergio (siglo VII), como si entre ellos no se conocieran más nombres de obispos santos².

de la antigüedad. Según el estudioso chipriota esta figura hizo que el reconocimiento posterior de Éfeso viniera casi de suyo. Deja entender que la nominación de Epifanio para la sede de Salamina se debió a la influencia de Alejandría (p. 37) en épocas del cisma de Antioquía, pero no cita fuentes que avalen la afirmación.

¹ Por ejemplo, la reconstrucción realizada por Hackett sobre la base del testimonio de Lusignan (*Chronografia et breve Historia universale dell'isola di Cipro*, Bologna, 1573), establece una serie diferente de obispos para Salamina: Bernabé, Aristón, Heráclides. Aunque el mismo J. Hackett (*A History*, p. 304) observa que para otros (como Le Quien, *OC II*, c. 1043) Heráclides es el sucesor inmediato de Bernabé en la sede de Salamina. El proceso es claro: busca la sucesión apostólica en la hagiografía. Hoy pueden reconstruirse mucho mejor estas listas episcopales, *fastes*, gracias al trabajo de los historiadores y a los descubrimientos arqueológicos, xilográficos, epigráficos, (bastaría con consultar los trabajos de Darrouzès, Grumel, Guillaud, Laurent, Sodini, Fedalto, etc.), pero lo que llama la atención es la escasa o nula *recepción* de esas listas en la tradición de la propia Iglesia chipriota o la escasa atención que se les dio en la liturgia o el culto.

² R. Guillaud, *Les Fastes épiscopaux de l'Église de Chypre*, en *Revue des Études Byzantines* 6, 1948, pp. 167-180; V. Laurent, *Les Fastes épiscopaux...*, en *Revue des études byzantines*, 1958, pp. 153-166, p. 155.

El reconocimiento del concilio de Trullo

Los concilios constantinopolitanos del 553 sobre la controversia de los “Tres Capítulos” y del 680-681 contra el monotelismo trataron eminentemente cuestiones teológicas y dogmáticas. Justiniano II creía que con las resoluciones del concilio del 681 las problemáticas dogmáticas estaban dirimidas, solo hacía falta un concilio para reformar la decadencia de costumbres donde los contemporáneos veían la causa de la cólera de Dios y fuente de males para el Imperio¹.

El concilio se inauguró en el otoño del 691 *in Trullo*, en la sala abovedada del palacio imperial. Las *actas* no presentan procesos verbales de las sesiones, sino el texto de los 102 *cánones* promulgados con una lista de las suscripciones: en primer lugar el emperador seguido del papa -cuya firma falta-, y del patriarca Pablo de Constantinopla².

El concilio representa un hito en la historia de las relaciones entre la Iglesia bizantina y el Imperio. Los *cánones* promulgados se inscriben en el *corpus* de legislación imperial sucesiva³.

¹ G. Dagron, *Histoire du Christianisme 4*, pp. 60-69. Para el significado canónico del concilio *trullano*, sus fuentes ver el reciente estudio de W. Hartmann, K. Pennington, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, The Catholic University of America Press, Washington, 2012, pp. 24ss.

² La gran mayoría de los presentes pertenecía al patriarcado de Constantinopla (183 de los 210 obispos representados o presentes), venían 10 del Iliricum que estaba bajo jurisdicción de Roma; el resto representaba los patriarcados orientales, de los cuales 23 la Isauria y Cilicia. Los patriarcas Pedro de Alejandría, Georges de Antioquía y Anastasio de Jerusalén firman entre los presentes. V. Laurent, *L'œuvre canonique du concile in Trullo (691-692), source primaire du droit de l'Église orientale*, en *Revue des Études Byzantines* 23, 1965, pp. 7-41. Para los cánones ver P.P. Johannou, *Discipline générale Antique I*, 1, pp. 101-241. Traducción italiana y notas: *I Canoni dei concili della Chiesa antica* (A. Di Berardino), SEA 95, 2006, pp. 91-182 (también presentes en Mansi XI, col. 929-1005). El concilio de Trullo, ‘continuación de Calcedonia’: R. Price, M. Whitby, *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, 2011, pp. 148-151.

Ver la ponencia de D. Salachas, *I criteri circa l'ecumenicità di un concilio nella prassi dei primi secoli*, en *Iura Orientalia IX*, 2013, pp. 180-207

³ *Cánones 1 y 2* insisten en la fidelidad de los obispos a la ortodoxia definida por los seis concilios ecuménicos y los cánones disciplinares transmitidos por la tradición.

Cánones 3 al 39 sobre las obligaciones de los clérigos: sin un gran orden de asuntos y temáticas. Para los clérigos prohibición de tener tabernas, casas de prostitución (*cánones 9 y 86*), prestar dinero con interés (*canon 10*), asistir a juegos del hipódromo (*canon 24*), edades mínimas para ordenación (sacerdote 30 años, diácono 25, subdiácono a los 20, *cánones 14-15*). El concilio se pronuncia contra el celibato clerical al estilo occidental (*cánones 13, y 30*), además el matrimonio de los clérigos era visto como un factor de integración social entre la Iglesia y el mundo.

Cánones 40-49 sobre la vida monástica: mínimo de 10 años de edad para ser admitido en un monasterio, imposibilidad de vivir en casas de laicos para un monje (*cánones 40-42*), todo hombre tiene derecho a abrazar la vida monástica independientemente de cuál fue su vida anterior (*canon 43*), etc.

Cánones 50 al 102 conciernen a los laicos y a las costumbres en general: las temáticas abordadas y legisladas son sumamente diversificadas: matrimonios en segundas nupcias, matrimonios incestuosos, aborto, prohibición de predicar o enseñar o de comulgar por sus propias manos a los laicos (*canon 58 y*

La geografía imperial había cambiado drásticamente. Las invasiones confirieron un carácter de provisorio y la atención pastoral de esta situación coyuntural necesitaba medidas concretas: los clérigos que “por la irrupción de los bárbaros” huyeron debían volver a sus provincias (*canon* 18; o el *canon* 37 que considera que los obispos conserven su rango y prerrogativas -especialmente el derecho de ordenar. Es una derogación de lo legislado en Antioquía en los *cánones* 17 y 18 ante las “invasiones de los pueblos sin ley”).

Canon 36:

Renovando la legislación emanada de los 150 padres reunidos en esta ciudad imperial protegida por Dios y de los 630 padres reunidos en Calcedonia, nosotros establecemos (ὀρίζομεν) que la sede de Constantinopla (ὥστε τὸν Κωνσταντινουπόλεως θρόνον) goce de los mismos privilegios que la sede de la más antigua Roma (τῶν ἴσων ἀπολαύειν πρεσβείων τοῦ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης θρόνου) y tenga en los asuntos eclesiásticos la misma importancia de aquella (ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς ὡς ἐκεῖνον μεγαλύνεσθαι πράγμασι), siendo segunda después de ella (δεύτερον μετ’ ἐκεῖνον ὑπάρχοντα); y después de la sede de Constantinopla sea considerada la sede de la gran ciudad de Alejandría (μεθ’ ὃν ὁ τῆς Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλεως ἀριθμείσθω θρόνος), después la sede de la gran ciudad de Antioquía (εἶτα ὁ τῆς Ἀντιοχέων μεγαλοπόλεως), y después aquella de la ciudad de Jerusalén (καὶ μετὰ τοῦτον ὁ τῆς Ἱεροσολυμιτῶν πόλεως)¹.

Sus fuentes son el *canon* 3º del Constantinopolitano del 381; y luego *canon* 28º de Calcedonia. Si bien Roma había mostrado sus reservas a este último *canon*, ya había sido incluido por Justiniano².

Este *canon* 36 endurece las conclusiones de Calcedonia con respecto a la sede de Constantinopla, para descontento del papa. Constantinopla tendrá los mismos privilegios que Roma y estará en segundo lugar antes que las sedes de Alejandría, Antioquía y Jerusalén. El analogado *Antigua Roma-Nueva Roma* se basa en la dignidad

64). Una serie de consideraciones litúrgicas sobre el iconostasio (*canon* 69), el respeto a la cruz (*canon* 73), íconos e imágenes (*canon* 82), la alimentación en cuaresma (*cánones* 56, 57) ofrendas (*canon* 99), etc.

¹ *I Canoni dei concili della Chiesa antica* (A. Di Berardino), pp. 130-131.

² Ver D. Salachas, E. Farruggia, Trullo, concilio, en *Dizionario Enciclopedico dell’Oriente Cristiano* (ed. E. Farruggia), Roma, 780-798. W. Hartmann, K. Pennington, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, The Catholic University of America Press, Washington, 2012, pp. 24ss.

que otorga la sede imperial y su senado. La “pentarquía” efectivamente se redujo a una *diarquía* de hecho. El nuevo orden jerárquico para cada una de las cinco sedes es claro.

En el *canon* 38 la jerarquía eclesiástica se calca del modelo geográfico imperial, que el emperador tenía facultad para modificar:

Sobre la necesidad que en la renovación de una ciudad también el ordenamiento eclesial siga al civil.

También nosotros observamos el canon establecido por nuestros padres, que así recita: “si una ciudad ha sido renovada por la autoridad imperial o si viniese nuevamente renovada, también el ordenamiento de las cosas eclesiásticas siga el ordenamiento civil y público (τοῖς πολιτικοῖς καὶ δημοσίοις τύποις καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ἢ τάξις ἀκολουθεῖτω)”¹.

Este último *canon* debemos relacionarlo con la concesión dada por el emperador (en rigor deberíamos decir el *concilio*) al metropolitano chipriota exiliado al continente, en una nueva diagramación de la jerarquía. En efecto, se declara el *canon* 39:

Desde el momento en que nuestro hermano y compañero en el ministerio Juan (τοῦ ἀδελφοῦ καὶ συλλειτουργοῦ), obispo de la isla de Chipre (τοῦ τῆς Κυπρίων νήσου προέδρου), junto a su pueblo, ha emigrado de la mencionada isla a la provincia del Helesponto (ἐπὶ τὴν Ἑλλησπόντιον ἐπαρχίαν) a causa de las incursiones bárbaras, sea para ser librado de la esclavitud pagana que para colocarse simplemente bajo el poder civil más cristiano, gracias a la providencia de Dios que ama a los hombres y al esfuerzo de nuestro pío emperador que ama a Cristo, establecemos (συνορῶμεν) que vengamos conservados sin innovación los privilegios concedidos, a la sede del hombre arriba mencionado, por los padres inspirados por Dios reunidos por primera vez en Éfeso (ὥστε ἀκαινοτόμητα διαφυλαχθῆναι τὰ παρὰ τῶν ἐν Ἐφέσῳ τὸ πρότερον συνελθόντων), de modo que Nueva Justinianópolis tenga los derechos de la ciudad de Constancia (ὥστε τὴν Νέαν Ἰουστινιανούπολιν τὸ δίκαιον ἔχειν τῆς Κωνσταντιέων πόλεως) y el obispo muy amado por Dios que allí será colocado presida sobre todos los obispos de la provincia del Helesponto (καὶ τὸν ἐπ’ αὐτὴ καθιστάμενον θεοφιλέστατον ἐπίσκοπον πάντων προεδρεύειν τῶν τῆς Ἑλλησποντίων ἐπαρχίας) y sea escogido entre los propios obispos, según la antigua costumbre (καὶ γὰρ ἐν ἐκάστη ἐκκλησίᾳ ἔθη καὶ

¹ *I Canoni dei concili della Chiesa antica* (A. Di Berardino), pp. 130-131. El *canon* trullano cita lo establecido en Calcedonia, *canon* 17.

θεοφόροι ἡμῶν πατέρες παραφυλάττεσθαι διεγνώκασι). Nuestros padres inspirados por Dios, de hecho, han establecido que se conservasen las costumbres conservadas en cada iglesia, también el obispo de la ciudad de Cízico debe ser sujeto al obispo de la arriba mencionada Justinianopolis, a imitación de todos los otros obispos que están bajo la autoridad del obispo Juan, muy amado por Dios, y por este último será ordenado, en caso de necesidad, también el obispo de la misma Cízico (ὁ τῆς αὐτῆς Κυζικηνῶν πόλεως ἐπίσκοπος χειροτονηθήσεται)¹.

Para interpretar este canon es necesario recordar las fuentes en las cuales se inspira, es decir, hay una continuidad con los *cánones* 6-7 de Nicea; 2-3 Constantinopla; 8 de Éfeso, 28 de Calcedonia, *Con. Ap.* 34²; y el *canon* 9 del concilio de Antioquía³.

Juan de Chipre que venía de emigrar con una parte de su población a Cízico, tendrá como nueva sede Nueva Justinianópolis con los derechos jurisdiccionales que le corresponden en razón de los privilegios concedidos por el concilio de Éfeso a su metrópoli de Constancia⁴. En las actas del *Quinisextum* el metropolitano chipriota firma inmediatamente después de los patriarcas, y lo hace como “Juan indigno obispo de Nueva Justinianópolis” sin especificar su carácter de metropolitano de Constancia o de Chipre, como por otro lado, es la denominación que sí comparece en los sellos: “arzobispo de Chipre”⁵.

En general, se hace referencia a este *canon* como una “confirmación” de la *autocefalía*. Como vemos, el vocablo no es empleado en el *canon*, pero sí de manera implícita, ya que los derechos del metropolitano chipriota son reconocidos. El *canon* explicita que el privilegio garantizado en Éfeso continúa vigente y que el metropolitano de

¹ *I Canoni dei concili della Chiesa antica* (A. Di Berardino), pp. 132-133.

² Canon 34 de los *cánones apostólicos*: “es necesario que los obispos de cada región sepan quién de entre ellos es el *protos* (πρῶτον) y que lo consideren como cabeza (ὡς κεφαλὴν) y que no hagan nada de importante sin su consenso, desarrollando cada uno por cuenta propia aquellas cosas que conciernen a la propia eparquía (παρoικία) y los territorios a ella sujetos (ταῖς ὑπ’αὐτὴν χώραις). Sin embargo, tampoco el *protos* no haga nada sin el parecer de todos. En tal modo habrá concordia y será dada gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo”. P. P. Johannou, *Les Canons des Synodes particuliers*, fasc. IX, I, 2ª parte, Grottaferrata-Roma, 1962, p. 24.

³ P. P. Johannou, *Les Canons des Synodes particuliers*, fasc. IX, I, 2ª parte, Grottaferrata-Roma, 1962, pp. 110-111.

⁴ Hoy en día el metropolitano de Chipre recibe el título de “Arzobispo de Nueva Justiniana y todo Chipre”. La denominación *Nova Justiniana*, o *Justiniana Nova*, es tardía y relacionable al periodo de dominación turca. Es el nombre latinizado y también seguido por los bizantinos para la antigua *Ioustinianoupolis*.

⁵ G. Zacos, A. Vegliery, *Byzantine Lead Seals* vol. I, n. 1-1095, Basilea, 1972, pp. 1679-1680. Ver también B. Moulet, *Évêques, pouvoir et société à Byzance (V^e-XI^e siècle)*, 2011, pp. 55-56.

Nueva Justinianópolis tendrá los derechos de Constancia y que el obispo ahí establecido presidirá toda la provincia del Helesponto y será elegido por sus propios obispos según la *antigua costumbre*. Rige el principio de la *no innovación* (ἀκαινοτόμητα). Es extraordinario, pero, ¿ni una mención a la *apostolicidad*, ni siquiera una referencia a que la sede chipriota es autocéfala gracias a ser de *fundación barnabita*! Surge casi espontánea la pregunta, por las temáticas teológicas esgrimidas a lo largo de siglos en torno a la apostolicidad de las sedes. Y en el caso chipriota la historia de su *autonomía* no comenzó en Éfeso...aunque la argumentación se retrotraiga al 431, como si entre el efesino y el trullano no hubiera habido reflexión sobre las sedes o en Chipre no hubiera tenido lugar la *gesta* del *apóstol fundador* (!).

Ciertamente el contexto es de repliegue ante la nueva situación de los invasores y movimientos de pueblos, ya establecidos en los territorios que otrora formaban parte del Imperio bizantino y paulatinamente se configura una nueva geografía. A fines del siglo IX los obispos y arzobispos eran elegidos por el emperador. La tan apreciada independencia de la “Iglesia de san Bernabé” se convirtió en una ficción, incluso fue olvidada o entregada¹.

Justiniano II, en efecto, a fines del siglo VII, hizo emigrar al arzobispo de Chipre a Cízico, en Bitinia, en proximidad de Constantinopla, aunque el chipriota conservaba sus prerrogativas sobre el clero insular. De este modo el emperador colocaba bajo su inmediata supervisión al “hombre fuerte” de la isla que participó en el concilio del 691².

¹ Afirmación de D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 306.

² Este desplazamiento del jefe de la iglesia chipriota podría explicarnos por qué nos han llegado tan numerosas bulas de este prelado. Más detalles sobre los sellos del “arzobispo Juan”: V. Laurent, *Les Corpus des sceaux*, V, 2., 1480, 1481. Ilustración y breve descripción: J.-Cl. Cheynet, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 90. G. Zacos, A. Vegliery, *Byzantine Lead Seals* vol. I, n. 1-1095, Basilea, 1972, pp. 1679-1680. De modo general ver G. Hill, *A History*, pp. 284-287.

El traslado tiene que haber sido bajo Justiniano II, el *Rinotmetos* (nariz cortada), último emperador de la dinastía heracliana, gobernó del 685-695 y luego del 705-711; y no bajo su padre Constantino IV Pogonato como transmite la lista del *Traité des transferts*, establecida por Darrouzès. En el número 26 encontramos la *notitia* del traslado de los chipriotas ante la presencia de los “agarenos” bajo el Pogonato: “ἐπὶ τῆς βασιλείας Κωνσταντίνου τοῦ Πωγωνάτου, τῶν Ἀγαρηνῶν κρατησάντων τὴν Κύπρον, ἐδόθη ἡ μητρόπολις (τῆς) Κυζίκου σὺν ταῖς ἐπισκοπαῖς αὐτῆς τῷ ἀρχιεπισκόπῳ Κύπρου”. J. Darrouzès, *Le Traité des transferts*, p. 177 texto; p. 198 comentario. Ver asimismo P. Charanis, *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century*, en *DOP* 13, 1959, pp. 23-44; *Ibid*, *The Transfer of Population as a Policy in the Byzantine Empire*, en *Comparative Studies in Society and History* 3, 1960-1961, pp. 140-154; B. Moulet, *Évêques, pouvoir et société à Byzance (VIIIe-Xie siècle). Territoires, communautés et individus dans la société provinciale byzantine*, Sorbonne, Paris, 2011, pp. 293-295.

La decisión imperial de ‘trasladar’ a los chipriotas fue retenida como desacertada inmediatamente después¹. Teófanos (AM 6183, AD 691-692) se hizo eco del fracaso de Justiniano II en su tentativa de deportación de los chipriotas. De ese modo atribuyó a la “locura de Justiniano”, el “romper la paz con (el califa) Abimelek” y deportar a los chipriotas exponiéndolos a las enfermedades o a morir ahogados².

La información de Teófanos será la prevalente y la retomada por Kyprianos en el siglo XVIII y es la que en definitiva siguen hoy en día la mayoría de los estudiosos. Sin embargo, B. Englezakis estudiando el traslado del arzobispo al Helesponto se preguntaba por las verdaderas causas de esa decisión, situándola en el contexto general del Imperio y las invasiones musulmanas y eslavas. Esto llevaba al prematuramente extinto estudioso chipriota a conjeturar una política de reconquista del territorio costero-marítimo (Helesponto, Tracia, Panfilia) por parte de Justiniano II o incluso convertir la Nueva Justinianópolis en una *iglesia autocéfala*³.

En los estudios históricos, el axioma *the evidence is not to be counted but weighed* debe conservar su validez. La información provista por Teófanos debería, nos parece, ser objeto de nuevas contextualizaciones y de un análisis que reconsidere las adquisiciones de la xilografía y la historia del derecho en relación al traslado del metropolitana chipriota, temáticas que exceden esta presentación.

*

Permítasenos un salto en el tiempo. Actualmente, en Chipre la máxima autoridad eclesiástica es el *santo sínodo* presidido por el “arzobispo de Nueva Justiniana y todo Chipre”⁴. Se podría decir que ‘autocéfalo’ es un obispo que no goza de las prerrogativas

¹ La decisión fue anulada 7 años más tarde en el 698 por Tiberio III Apsimar y los chipriotas pudieron regresar a la isla. Constantino Porfirogénetes, *De administrando imperio*, 47, trad. Moravcsik-Jenkins, I, pp. 224-225; II, pp. 180-182.

² En el 691 Teófanos considera que la decisión de Justiniano II era absurda. Chipre vivía en una especie de *condominium* desde el acuerdo con los Árabes en el 688 (confrontar además Miguel el Sirio, trad. Chabot, II, p. 470). Ver a modo de apertura el artículo de R. J. H. Jenkins, *Cyprus Between Byzantium and Islam, A.D. 688-965*, en *Studies presented to D. M. Robinson*, Washington, 1953, pp. 1006-1014.

³ B. Englezakis, *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th-20th Centuries*, 1995, pp. 63-82.

⁴ Con respecto a la situación jurídico-canónica actual de la “Iglesia autocéfala de Chipre” ver el artículo de H. Alivisatos (*Die Kirchenordnung der autokephalen Kirche von Cyprien*, en *Θεολογία* 35, Atenas, 1965, pp. 3-15) donde traza un rápido panorama del estatuto canónico de la misma, comentando brevemente los siete capítulos del propio Código Canónico: sobre el santo Sínodo, los obispados y la

de un metropolitano, pero que al mismo tiempo no está sujeto a la jurisdicción de otro metropolitano. La autocefalia implica que el arzobispo metropolitano es la autoridad máxima en materia religiosa y por ende, no depende de otras sedes¹.

Si bien el mundo estaría dividido entre los cinco patriarcados que constituían la pentarquía, la existencia de iglesias autocéfalas constituía una suerte de excepción a la regla, una exención².

La autocefalia chipriota, que independizaba a la Isla de la jurisdicción antioqueña, no la sustraía de los necesarios vínculos con las otras sedes. En especial Constantinopla y Roma. Hoy en día los investigadores hablan de *autocefalia relativa* y *absoluta*. Con la primera entienden que la iglesia si bien es autocéfala, no obstante está subordinada a la iglesia principal, como Roma o Constantinopla. En el caso de la

elección de los obispos, sobre los deberes y derechos de los obispos, sobre las comunidades y parroquias, el matrimonio y el divorcio, los monasterios y la administración de los bienes de la Iglesia.

Alivisatos sostiene que cada iglesia autocéfala se sitúa delante de la sede primada de Constantinopla, a quien corresponde un *primado de honor* en cuanto patriarcado ecuménico, en calidad de par con todos los derechos y prerrogativas que le competen. Nos llama poderosamente la atención que ni siquiera desde el plano histórico-teológico el autor pueda postular una idea más cabal y serena de la institución pentárquica o de las otras sedes patriarcales y apostólicas (aquí pp. 4-5).

¹ L. Herman, *Autochéphale*, en *Dictionnaire de Droit Canonique* I, dir. R. Naz, 1935, col. 1475-1480. J. Darrouzès, *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Institut français d'études byzantines, Paris, 1981 p. 29 (cfr. pp. 274, 338); D. Salachas, *Autocefalia*, en *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2000, pp. 92-93.

J. Hackett (*A History*, pp. 37-46) presenta la discusión, a la cual remitimos para más particulares, sobre los privilegios del *canon* entre las diversas opiniones de los historiadores y comentaristas griegos desde el siglo XII al XVII: Balsamon, Zonaras, Aristenos como también de los occidentales Le Quien, Allatius, Beveridge. Si el decreto otorgaba los privilegios al arzobispo Juan como un honor personal o a la sede de Justinianopolis.

² El emperador Constante II concedió a Ravena en el año 663 la autocefalia en una franca oposición al papa. Así surgieron otras sedes con el carácter de autocéfalas como Armenia, o posteriormente a lo largo del siglo X constituyéndose en patriarcados como la iglesia de Bulgaria y la de Serbia. Esta tendencia a constituir comunidades eclesiales independientes según la organización política civil de cada estado fue dando forma a la constitución de iglesias nacionales. Una vez que el cisma entre las iglesias durante el siglo XI fue consumado, la eclesiología y el derecho canónico de las iglesias orientales evolucionó en el sentido de concebir las "iglesias ortodoxas" como una confederación de iglesias autocéfalas, independientes unas de otras con un único jefe común: Jesucristo. Ver una síntesis en la voz de L. Herman, *Autochéphale*, en *Dictionnaire de Droit Canonique* I, dir. R. Naz, 1935, col. 1475 ss.

En una compleja trama política la iglesia armenia en torno a la primera década del siglo VII consolida su autocefalia replegándose sobre sí misma. La zona geográfica de frontera entre los Sasánidas y los Bizantinos y luego Musulmanes favoreció grandemente a que desarrolle su identidad de iglesia nacional (N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, en *CSCO* 574, Subsidia 100, Peeters, Lovaina, 1999, pp. 397-398, 400).

Si bien es tardío para nuestros límites cronológicos, un texto anónimo del siglo X la *Vida de Demetriano de Chytri* (BHG 495), conservado en un manuscrito del siglo XIII (*Sinaiticus gr. 789*), evoca la *asamblea sinodal chipriota* para escoger al metropolitano de Constancia. Demetriano era un hombre casado, viudo tres veces, monje y escogido obispo. Debe viajar a Bagdad para obtener la liberación de sus compatriotas prisioneros por los árabes en el ataque de inicios del siglo X (910-911). Remitimos al estudio de S. Efthymiadis, *Re-reading the Life of St Demetrianos of Chytri/ Kythrea* (BHG 495), en *Rivista di Studi bizantini e neoellenici*, NS 42 (2012), Roma, 2013, pp. 263-274.

autocefalía absoluta comenzó luego de la separación entre Oriente y Occidente en el 1054. En el siglo XX, antes de la Gran Guerra del ‘14-18’ se contaban en Oriente 16 iglesias *autocéfalas* o *autónomas*, número que se duplicó después de la guerra ya que se siguió el criterio racial o de *filetismo* (φυλή, raza o tribu) que fue constituyendo una serie de iglesias nacionales en el mundo oriental¹.

Los vocablos iglesia “autónoma” o “autocefálica” son sinónimos, y quieren significar que cada comunidad eclesial es independiente y no admite la injerencia de otras iglesias hermanas en los propios asuntos incluso en los más graves. La única autoridad superior reconocida por las iglesias autocéfalas es el concilio ecuménico. A pesar de esa autonomía, siempre hubo y hay un vínculo entre la iglesia madre y la iglesia autocéfala. Es así que Constantinopla tiene la potestad de proveer el santo *myron*, puede enviar un exarca en casos graves y recibir apelaciones².

¹ Como por ejemplo las iglesias nacionales y autónomas de Rusia, Serbia, Bulgaria, Rumania, Albania, etcétera. De este modo, hoy en día, los teólogos y canonistas orientales subrayan la “democracia” o sinodalidad de las iglesias orientales en contraste con el “autoritarismo” de la iglesia latina occidental. Ver B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici. Historia institutorum*, vol. I, Roma, 1941, pp. 116 ss.

² M. Jugie, *Autocefale, Chiese*, en *Enciclopedia Cattolica* II, 1949, col. 461-464 (ver bibliografía).

CUARTA PARTE: 'TEMPORA DIFFICILIA'. EL COMPLEJO

SIGLO VII

El siglo VII se inauguró agitado. El Imperio bizantino atravesó una de las mayores crisis de su historia. Diferentes puntos de tensión desestabilizaron el vasto imperio: las guerras con los Persas, la presión de los pueblos eslavos en la región de los Balcanes y los raides de las tribus árabes asolando la península Arábiga, el Egipto y la Palestina¹. Para considerar el rol de Chipre y los actores que la historia, la hagiografía y la dogmática nos presenta se nos impone una necesaria contextualización de estos tiempos *difficilia* como evidencian los repertorios arqueológicos. La primera mitad del siglo VII, con la cual concluimos nuestro estudio, está marcada por la figura de Heraclio, cuya acción y política en materia religiosa en torno al monoenergismo-monotelismo condensamos para situar a las fuentes, textuales y monumentales, a las cuales hacemos referencia.

Si bien no pretendemos bosquejar la historia del monoenergismo-monotelismo y su condenación en el concilio Constantinopolitano III, cosa que por otro lado ya se ha hecho, queremos reconstruir algunos elementos fundamentales para contextualizar los móviles que estuvieron al origen de la *epístola de Sofronio a Arcadio de Chipre*, la *correspondencia* de Máximo a Marino de Chipre, el *segundo Sínodo chipriota bajo Sergio de Constancia* y la alineación del episcopado chipriota con la sede de Roma.

¹ Hemos tratado brevemente los desafíos bélicos del Imperio en el siglo VII en nuestro estudio: *Confesar a Cristo. San Sofronio patriarca de Jerusalén y el debate monoenergista en la Epístola Sinodal*, Iª parte, en *Estudios Trinitarios*, Salamanca, vol. 48, n. 1/2 (2014) pp. 161-233.

Capítulo 19: Heraclio al trono imperial

Tiempos y espacios de grandes desafíos

El emperador Focas se había mostrado implacable con su política de la ortodoxia y las persecuciones a monofisitas y judíos. El clima de tensión social iba *in crescendo* y la guerra civil reapareció en escena¹. Los enfrentamientos en los Balcanes, en Asia y los movimientos de los Persas ensombrecieron los primeros años del siglo VII que son recordados con amargura por los historiadores de la época².

La interpretación de la documentación relativa a Heraclio no es tarea fácil por la amplitud de perspectivas encontradas en las fuentes de diversa índole en uno de los siglos más complejos³. *Flavius Heraclius* fue una figura controvertida en vida como lo

¹ Una descripción de los acontecimientos y el clima contra el emperador puede verse en el texto coetáneo de *Miracula S. Demetrii*: ver la edición de P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, vol. I, texte; vol. II, commentaire, ed. CNRS, Paris, 1979-1981. Este texto es un importante testimonio para reconstruir los inicios del siglo VII ante la penetración eslava en el mundo bizantino especialmente en la ciudad de Tesalónica, de la cual es el patrono. Es llamativo el silencio sobre el rol de Heraclio. El texto en *Acta Sanctorum* IV, 8 de octubre, 104 ss., 162 ss.; PG 116, 1204 ss.; 1325 ss.

C. Morrisson, *Le Monde Byzantin* I, p. 38: “les luttres des *factions* et l’opposition entre les Bleus (favorables à Maurice) et les Verts, qui avaient soutenu Phocas en 602 atteignent alors leur apogée et s’étendent à de nombreuses villes de l’Empire”.

² La historiografía contemporánea denomina estos fenómenos con los vocablos: “migraciones de pueblos”. Hubo un pasaje terminológico de “invasiones bárbaras”, o “invasiones germánicas” -sobre todo a las de occidente. Nosotros utilizamos por comodidad el término “invasiones” y porque, por otro lado, para las fuentes antiguas la terminología empleada era: invasión, bárbaros, etc. Pero insistimos que lo empleamos sin un posicionamiento semántico negativo. Para una comprensión y valoración adecuada del complejo fenómeno de las invasiones durante el siglo VII el estudio debería ser encarado en las diferentes zonas geográficas del Imperio Bizantino, cosa que en nuestra presentación es imposible, pero remitimos, por ejemplo, a la obra del jesuita italiano Vincenzo Ruggieri, *La Caria Bizantina: topografía, archeologia ed arte*, Rubbettino Editore, 2005.

³ La figura y la acción del emperador Heraclio ocupan un lugar de primer orden en la historia del Imperio bizantino y la bibliografía es ciertamente desbordante.

El autor del *Chronicon Paschale*, que era de la confianza del patriarca Sergio, proporciona cuantiosas informaciones para reconstruir los acontecimientos. Compuso una cronología con un comentario histórico comenzando en Adán hasta el año 629 (nos ha llegado solo hasta el año 627). Cfr. CPG 7960.

Jorge de Pisidia transmite una serie de datos sobre el reino de Heraclio. Era diácono de Santa Sofía en Constantinopla en tiempo del patriarca Sergio (610-639) y cantó las hazañas de Heraclio en su lucha contra los Persas en el 622 (*De expeditione Persica*), los Ávaros contra Constantinopla en el 626 (*Bellum Avaricum*), un panegírico por la restitución de la Santa Cruz (*In restitutionem S. Crucis*). Este texto transmite elementos valiosísimos para la reconstrucción de los hechos, habría sido declamado el sábado dedicado a San Lázaro, es decir, el sábado anterior al Domingo de Ramos, y según la cronología establecida por V. Grumel (*La Reposition de la Vraie Croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l’année*, en *Byzantinische Forschungen* I, 1966, Ámsterdam, pp. 139-149) habría sido improvisado un 17

es también hoy a siglos de distancia, su vida y reinado se presenta como un *puzzle* prácticamente irresoluble para los historiadores¹.

de marzo del 631), sobre el Heraclio (*Heraclius*). CPG 7827-7839. Edición y traducción italiana de A. Pertusi, *Giorgio di Pisidia. Poemi, I, Panegirici epici*, Studia Patristica et bizantina 7, Ettal, 1959.

La *Historia Breve* (Ἱστορία σύντομος) del patriarca Nicéforo (806-815), aporta datos para el periodo comprendido entre el 602 y el 769. Menos detallista que Teófanos, seguramente usa las mismas fuentes hoy desconocidas. Ed. C. de Boor, Leipzig, 1880 (según un manuscrito de Londres del siglo IX (Add. 19390) hasta el año 713. Más recientemente: *Nicephorus, Short History*, ed. C. Mango, Dumbarton Oaks, Washington, 1990.

Sebeos, obispo armenio de la segunda mitad del siglo VII, escribió una *Historia de Heraclio*. El mayor interés de la obra reside en los elementos que aporta para la historia de la iglesia armenia y es éste su punto de vista de los hechos. Es una especie de compilación de diversas fuentes ensamblada en torno al 655 con tintes apocalípticos y proféticos. Presenta a Heraclio en lucha con Cosroes I, su enemigo. Traducción francesa de F. Macler, *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebéos, traduite de l'arménien et annotée*, Paris, 1904.

A finales del siglo VII, Juan de Nikiu, escribió una *Crónica universal*. Esta obra del obispo egipcio es importante para los primeros años del reino de Heraclio. La obra esta mutilada, pero hay una versión etiópica tardía. CPG 7967 (también hay una edición de R. Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, trans. from Zotenberg's Ethiopic Text*, Oxford University Press, 1916).

Las invasiones de eslavos y ávaros a los Balcanes, con especial atención a la ciudad de Tesalónica, son descritas en *Miracula S. Demetrii*.

Dionisio de Tell-Mahre, patriarca jacobita de Antioquía (814-845) proporciona informaciones sobre el periodo del 582-842. Su obra sobrevive en secciones incorporadas en los escritos del tardío patriarca antioqueno Miguel el Sirio. La *Crónica* de Miguel el Sirio, tiene una edición y traducción francesa I.-B. Chabot, *La chronique de Michel le Syrien*, 4 vol. Paris, 1899-1910.

Otro grupo de fuentes primarias viene de un conjunto de papiros del Egipto, estudiados por Kaegi. Teodoro Synkellos, presbítero en Santa Sofía, también escribió sobre Heraclio y transmitió en forma harto retórica el asedio de Constantinopla en el 626, y asimismo proporciona elementos valiosos a la reconstrucción del siglo VII. Ver CPG 7935-7936.

Entre las crónicas griegas más importantes mencionamos al monje Teófanos, que escribió entre el 810 y el 814 su *Chronographia* y continúa la crónica universal de Jorge a partir de Diocleciano hasta el 813. El sistema cronológico empleado es cuidadoso y está a la base de la cronografía bizantina para los siglos VII y VIII. Analiza cada año de modo analítico, colocando el año de la creación del mundo, del nacimiento de Cristo, el año de reinado del emperador bizantino y del emperador persa, del califa árabe, del papa y de los cuatro patriarcas. La obra de Teófanos gozó de enorme prestigio en el mundo bizantino. A fines del siglo IX fue traducida al latín por Anastasio Bibliotecario, cuya traducción reviste un valor particular por haber sido realizada con base a un manuscrito más antiguo que los griegos que nos han llegado. Teófanos seguía de cerca, sin mencionarlo, al historiador sirio del tardo siglo VIII: Teófilo de Edesa. CPG 7071. 65. Ed. C. de Boor, 2 vol. Leipzig, 1883-1885. La *Historia breve* de Nicéforo trae *grosso modo* los elementos de Teófanos, pero es más impreciso en la cronología. La *Crónica* de Juan de Nikiu del siglo VII, escrita en copto, y conservada en etiópico presenta una visión de los hechos desde el Egipto.

Para los últimos años del reino de Heraclio hay a disposición una serie de fuentes árabes cristianas o musulmanas que a veces presentan datos contradictorios, o están escritas con un fuerte uso de la imaginación, lo fabuloso, nos referimos a ellas al presentar las invasiones musulmanas.

También el recurso a la literatura hagiográfica es de enorme utilidad para el análisis de la mentalidad y la percepción de los contemporáneos. De gran ayuda fueron las investigaciones de la numismática y de la xilografía, ciertamente con una numerosa producción en el periodo. Menos abundante es el repertorio epigráfico.

Se encuentran testimonios en el mundo latino, como por ejemplo, Fredegarius en pleno siglo VII (*Chronica, Liber 4, cap. 65*) presenta a Heraclio con tintes de héroe alto, buen mozo y al mismo tiempo como un herético que perdió Jerusalén ante los Sarracenos y que se casó con la hija de su hermana. Ver: CPL 1314. *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with Its Continuations*, ed. J. M. Wallace-Hadrill, Londres, 1960, pp. 52-54.

¹ W. E. Kaegi, *Heraclius Emperor of Byzantium*, pp. 13; 300-323: los detalles de su ascensión al trono durante la rebelión de Focas, la muerte de su primera esposa Fabia/Eudoxia; el matrimonio con su sobrina Martina; la ola anti judaica después de su visita a Galilea en 630; su retirada de los territorios donde los musulmanes comenzaban a conquistar y el 'abandono' consecuente de las provincias de Palestina, Siria,

Heraclio *senior*, que había sido *magister militum per Armeniam*, era exarca de Cartago y se rebeló contra el régimen de Focas¹. Equipó una flota bajo el mando de su

Egipto, hasta incluso sus últimos años aislado y su enfermedad son motivo de disyuntivas entre los estudiosos.

Otro filón historiográfico que involucra la figura de Heraclio es la gesta de la *Sancta Crux*. Durante el Medioevo, la vida del emperador que recuperó la Cruz del Salvador de manos de los Persas tuvo una gran influencia en los monasterios donde cada 14 de septiembre se celebraba la *Exaltatio Crucis*. Es así que S. Borgehammar (*Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of 'Exaltatio Crucis'*, en *Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 6, de Gruyter, 2009, pp. 145-201) presenta dos textos de la tradición latina, un sermón (denominado: *Exaltatio Sanctae Crucis*) y una leyenda (que denomina: *reversio*), que si bien no aportan datos contundentes a la reconstrucción de la historia, presentan un interesante ejercicio de comprensión del impacto que tuvo en los contemporáneos la pérdida de las provincias ante el islam. Los textos de la *exaltatio Sanctae Crucis* (BHL 4178, 4181a) se presentan en copiosos manuscritos, alrededor de 300 de diversas épocas y procedencias.

Uno de los estudios más importantes sobre la *Santa Cruz*: A. Frolov, *La Relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un cult*, Institut Français d'Études byzantines, Paris, 1961. El investigador no solo recensió las reliquias y relicarios (*staurotecas*) y monumentos consagrados a la *Vera Crux*, sino también los centros de expansión de los mismos y su devoción. Esboza en una síntesis las diversas objeciones a lo largo de la historia sobre el hecho de la *inventio*, como así también las opciones metodológicas pp. 17-51.

G. Ostrogorsky (*Storia dell'impero bizantino*, pp. 83 ss.) veía en Heraclio un reformador y un 'salvador' del Imperio creando un paradigma historiográfico que actualmente ha dejado de ser sostenido. De todas maneras, nuestra intención no es ciertamente reconstruir la figura de Heraclio, ni su legado, sino solo situarlo en "interacción" con nuestro estudio sobre el cristianismo chipriota. Una rápida referencia: *Heraclius 4*, en *Prosopography of the Later Roman Empire*, ed. J. Martindale, III, Cambridge 1992, pp. 586-587.

Reenviamos principalmente al estudio de W. E. Kaegi, *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge, 2003. El estudioso en su *Introduction* (pp. 1-18) evalúa la historiografía moderna sobre la figura y el rol de *Flavius Heraclius* a la cual remitimos. Teniendo presente que, en palabras del mismo historiador, "Heraclius' name was invoked for all kinds of reason soon after his death" (p. 292).

Finalmente, queremos llamar la atención sobre un breve estudio de A. Alexakis, *Before the Lateran Council of 649: The Last Days of Herakleios the Emperor and Monotheletism. Based on a new Fragment from his Letter to Pope John IV. (CPG 9382)*, en *Annuaire Historiae Conciliorum* 27-28, 1995-1996, pp. 93-101. Durante la controversia teológica del monoenergismo en el Cristo encarnado, el emperador Heraclio promulgó la *Ékthesis* (CPG 7607), sobre la cual volveremos, pero siempre fue presentada como obra del patriarca Sergio. El mismo Máximo (*Relatio Motionis*, PG 90, 109B-129D < cfr. CPG 7736 >) libera a Heraclio de la responsabilidad de la redacción del edicto herético, puesto que se habría arrepentido de su error, poco antes de su muerte y habría escrito al papa Juan IV. Alexakis encuentra una indicación valiosa, aunque fragmentada, contenida en el florilegio iconodulo del *Codex Venetus Marcianus Graecus 573* del siglo X en una obra *Adversus Iconoclastas* (CPG 8121) de un compilador anónimo donde se establece una relación entre un *ícono de la crucifixión* que Heraclio tendría en su palacio imperial y una inscripción sobre los sufrimientos de Cristo de índole monotelita. ¿Por qué Máximo disoció a Heraclio de la responsabilidad de la *Ékthesis*, y nada dice de esa *epístola* a papa Juan, que sería insistir en el convencimiento de Heraclio en el error monotelita? Alexakis sugiere que presentar un Heraclio arrepentido del error cristológico sería un buen ejemplo y argumento para el nieto del emperador, Constante II que entonces perseguía a los diteletas. Además, *last but not least*, los concilios ecuménicos no condenaron a los Emperadores de herejía (!). Incluso en el laterano del 649, el sínodo silencia la culpabilidad de Heraclio y presenta a Sergio como autor de la *Ékthesis*. Antes de Alexakis, a una conclusión semejante llegaba el polifacético diplomático y bizantinista griego Andreas N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century, II (634-641)*, Ámsterdam, 1972, pp. 142-143 (aunque su obra no es apreciada por W. Kaegi <*Heraclius Emperor of Byzantium*, p. 2> y es acusado de no entender el siglo VII, es una cantera de informaciones).

¹ Si bien no trazamos la biografía de Heraclio, es interesante notar con W. E. Kaegi (*Heraclius Emperor of Byzantium*, p. 21), que si Heraclio 'senior' tenía un origen armenio, o africano o de Edesa como consta en diversas fuentes, da como resultado una diversa relectura de los documentos. Sumamente útil es la tabla cronológica que Walter Kaegi presenta al final de la misma monografía: pp. 324-327.

hijo, el futuro emperador, que al mismo tiempo envió una fuerte fuerza por tierra comandada por su sobrino Nicetas¹. El primero de los dos que llegara a Constantinopla tomaría el poder. La historia se convirtió en una especie de “race for the crown”. El destinado al trono era el joven Heraclio y Nicetas sería el “plan B” en caso de que Heraclio muriera².

Egipto se le unió y junto con la flota de Heraclio *junior* de camino a Constantinopla atravesando las islas iban consiguiendo adhesiones³. La flota de Heraclio llegó a Constantinopla un 4 de octubre y fue recibido como un liberador. Dos días después recibió la corona de emperador, Focas fue depuesto, ajusticiado y su estatua en el hipódromo derribada y quemada (signo de la *damnatio memoriae*)⁴.

La ascensión al trono y los detalles de la revuelta son difícilmente trazables en su totalidad, puesto que las indicaciones de los textos son muy erráticas. Además, los testimonios numismáticos agregan un gran margen de hipótesis en lo concerniente a las “permanencias” de Heraclio. Es sintomático que en las monedas conmemorativas de la revuelta es la cabeza de Heraclio, junto a la de su padre, la que aparece en las mismas, pero incluso antes de que llegara a Constantinopla. Padre e hijo son representados sin las insignias imperiales, pero con el título de *cónsul*.

La evidencia numismática es de diversa proveniencia, y fueron acuñadas en Cartago, Alejandría, Chipre y también en diferentes materiales (oro, plata y cobre). La mayor parte de las mismas presentan la indicción, y son datadas entre el 608 y el 610, así también son del mismo periodo una serie de sellos de plomo con el título D(o)m(ini)

¹ Ver: *Nicetas 7*, en *Prosopography of the Later Roman Empire*, ed. J. Martindale, III, Cambridge 1992, pp. 940-943.

² Teófanos (*Chronographia* 6102 <298 De Boor; 427 Mango-Scott>) informa que Nicetas provenía de Alejandría y la Pentápolis con una gran infantería, sin embargo, nada dice de la ruta recorrida, si por tierra o por mar.

³ Juan de Nikiu (*Crónica*, 107, 42; 109, 13-20) testimonia que el encargado de ganar Egipto para la causa es Nicetas. Sobre la presencia de Heraclio en Egipto: Sebeos, *Historia* 106, cap. 31; 112, cap. 34.

Respecto a la “ruta de viaje” y a los preparativos bélicos, W. Kaegi (*Heraclius Emperor of Byzantium*, pp. 46-47) concluyó que no es posible determinar el itinerario desde Cartago a Constantinopla, ya que las fuentes no lo indican y había un número considerable de rutas posibles: navegando por la ruta norte en las inmediaciones de Sicilia, Creta y las Islas del Egeo; navegación desde Cartago bordeando las costas sur del Mediterráneo hasta el norte de Creta y a través de las Islas del Egeo a Constantinopla; otra ruta era desde Cartago a Alejandría y de ahí hasta Chipre, luego las costas de la Anatolia, el Dodecaneso y Constantinopla; otra posibilidad era ir por tierra de Cartago a Egipto o Cirenaica y de ahí, con embarcaciones egipcias como todo parece indicarlo, hasta Chipre o Creta.

⁴ *Chron. Pasch.*, pp. 699-700.

(H)eraclii c(onsules)¹. Como veremos, no hay testimonios epigráficos de la presencia de Heraclio en Chipre entre el 609-610².

El novel emperador debía enfrentar un panorama de ‘política exterior’, diríamos hoy, de extrema complejidad. Pueblos Eslavos (Esklavenos, o “eslavos del sur”), Antes (eslavos del este, ubicados en la moderna Moldavia y Ucrania) y Ávaros habían tomado grandes regiones en los Balcanes y en las provincias danubianas, en la Macedonia y la Tracia³. Los asentamientos inicialmente son pacíficos, pero liderados bajo otros pueblos más agresivos y mejor organizados como los búlgaros, utigours y koutigours (turco-tártaros) comienzan a tornarse problemáticos para el Imperio⁴.

Poco antes, el emperador Mauricio (582-602) había restablecido en torno al año 600 las fronteras del Danubio. Sin embargo, la estabilidad no iba a durar mucho, ya que las prolongadas luchas y la delicada situación económica terminaron en un motín donde el emperador perdió la vida, en manos de Focas⁵.

El emperador (usurpador) Focas (602-610) había retirado las tropas bizantinas que protegían los limes del Danubio para enviarlas al Oriente. Los grupos eslavos se movilizaron y tomaron la región de la Dacia. Solo la ciudad de Tesalónica resistió la embestida⁶. Los Eslavos llegaron incluso hasta Creta. En el año 614 cayó Salona, centro administrativo de la Dalmacia (como también otras ciudades: Singidu <Belgrado>, Vimanicio <Kostolac>, Naisso <Nish>, Sérđica <Sofia>)⁷. La transformación étnica, política y cultural estaba en marcha.

¹ C. Morrisson, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1970, pp. 245-251; *Ibid.*, *Le Monde Byzantin I*, p. 40; W. Kaegi, *Heraclius Emperor of Byzantium*, p. 48. Damos otras referencias en el capítulo *La voz de los monumentos*.

² J.-P. Sodini, *Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, en *Eupsychia : Mélanges... Byzantina Sorbonensia 16*, Paris, 1998, pp. 619-633.

³ Sobre la “eslavización” de los Balcanes ver G. Dagron, *Histoire du Christianisme 4*, pp. 10-13. Mencionamos de paso que Heraclio habría tenido la intención de trasladar la corte y la administración imperial de Constantinopla hacia África, presumiblemente a Cartago. Los indicios de las fuentes, como los motivos son examinados por W. Kaegi, *Heraclius Emperor of Byzantium*, pp. 88-89.

⁴ V. Déroche, *Entre Rome et l'Islam. Les chrétientés d'Orient 610 - 1054*, 1996, pp. 48-55.

⁵ Mauricio estaba empeñado en erradicar los eslavos de la región balcánica, cosa imposible ya que hacía más de medio siglo que estaban asentados. Esto era debido a la instrumentalización del kaganato ávaro, que se servía de los eslavos para los saqueos a las ciudades bizantinas.

Ver el análisis de Denis Feissel (*Trois notes sur l'empereur Maurice*, en *Mélanges Cécile Morrison, Travaux et Mémoires 16*, Paris, 2010, pp. 253-272) sobre los orígenes de Mauricio según las noticias de los historiadores eclesiásticos y la numismática.

⁶ *Miracula S. Demetrii*, I, p. 12.

⁷ Juan de Nikiu, *Crónica* 109, 18; 21.

En la política de Heraclio, la atención a Chipre se dirige desde los primeros meses de reinado del emperador. Cuando Heraclio ascendió al trono en octubre del 610 el Imperio estaba en ruinas. Este cuadro hacía imperioso que en la sede de Marcos hubiera un hombre a la altura de la situación, y el escogido fue el chipriota Juan¹. En efecto, el patriarca de Alejandría debía ser el más rico del Imperio, disponía de una gran cantidad de bienes y tierras, podía confiscar bienes a las sedes sufragáneas y disponía de una importante flota marítima y fluvial².

La elección del chipriota Juan, laico, extraño al Egipto, pero que habría heredado de su padre, eparca de Chipre, las cualidades de liderazgo requeridas. El *anónimo* de Juan el Limosnero nos lo relata: “bajo la fuerte presión (λίαν ἐκβιασθείς) del emperador Heraclio, y sobre todo bajo la insistencia de Nicetas (εισηγήσει μάλιστα), con el consentimiento (ττ συναίνεσει) de todo el pueblo de los alejandrinos, fue elevado al trono archi-episcopal de patriarca” (cap. IV)³.

Nicetas era pariente de Heraclio (el *anónimo* 4, dice que ejercía el poder al lado de del príncipe παραδυναστεύοντος) era *praefectus praetorio* Augustalis y *dux* en

¹ Sobre el por qué de la elección de Juan decía A. J. Festugière (Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, pp. 263-264): “Ce qu’il fallait alors en Égypte, c’était un homme de paix. Non pas un fanatique persécuteur -comme si des arguments logiques eussent le moindre poids dans ce qui est par excellence irrationalisme et mystère. Un homme bon, et qui ne fût rien d’autre: simplement bon. Pour faire croire que, malgré tout, Dieu est bon. Malgré les enfants qui meurent dans la rue. Malgré les malades et les pestiférés. Malgré la plèbe innombrable, qui croupit dans son abrutissement. Malgré les guerres et les dévastations, qui faisaient refluer à Alexandrie des réfugiés en masse, leur baluchon sur l’épaule, sales, dépenaillés, puants. Malgré l’éternel contraste du petit nombre des très riches et de l’immense foule des très pauvres. Malgré les taudis ignobles. Malgré les désastres qui frappent quotidiennement l’être créé à l’image de Dieu. Un homme bon, qui fût simplement bon, et qui fût croire que Dieu est bon. C’est un problème éternel, le même aujourd’hui qu’au VIIe siècle de notre ère (...) Jean n’a fait aucun miracle (les deux miracles rapportés par Léonce, ch. 45 et 46, sont posthumes). Son seul miracle fut d’être bon”. Si bien suscribimos estas palabras de Festugière, nos parece un contrapunto interesante la propuesta de resituar a Juan en la *familia*, en el círculo de la clase influyente como hizo C. Rapp, *All in the family: John the Almsgiver, Nicetas and Heraclius*, en *Νέα Πώμη. Rivista di ricerche bizantinistiche* 2004, Roma, pp. 121-134.

² Sobre el poder enorme poder económico y de personal e influencias de la iglesia de Alejandría, ver las nutridas anotaciones al pie de página de: V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, pp. 146-153; E. Wipszycka, *L’économie du patriarcat alexandrin à travers les vies de saint Jean l’Aumônier*, en AAVV., *Alexandrie médiévale 2* (ed. Ch. Décobert), Institut Français d’Archéologie Orientale, 2002, pp. 61-81. Sobre el dinero que Nicetas pide a Juan, ver E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, pp. 110-113; 218-219. Y recientemente de la misma estudiosa polaca: *Le ragioni interne della potenza del patriarcato alessandrino*, en *Costellazioni geo-ecclesiali*, SEA 147, 2017, pp. 465-474.

³ Ver el texto griego editado por H. Delehaye, *Une vie inédite de saint Jean l’Aumônier*, en AB 45 (1927), pp. 5-74. Traducción: Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, ed. A. J. Festugière, pp. 321 ss.

La infancia, origen familiar, educación de Juan es presentado según las reglas de la retórica antigua. Reenviamos a la consideración de los *topoi* clásicos en la síntesis de N. Cipriani, *La retorica negli scrittori cristiani antichi. Inventio e Dispositio*, Sussidi Patristici 18, Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 2013.

Egipto¹. En algún momento, y seguramente gracias a su oficio, Nicetas habrá visitado Chipre y trabado amistad con el padre de Juan, oficial imperial. El *anónimo* llama a Nicetas ἀδελφοποίητος de Juan, hermano adoptivo.

Juan Limosnero ejerció una enorme influencia en Chipre durante su vida, como también por el culto y veneración que su figura adquirió en el mundo bizantino². Influencia que se extendió después de su muerte en los que fueron sus “discípulos” como Juan Mosco y Sofronio. De hecho, Leoncio se hace eco de esa amistad con Juan que los escuchaba como si fueran padres, y es a ellos a quienes confió las disputas con los monofisitas (cap. 33)³.

Si hemos de dar crédito al dato del *anónimo de la vida de Juan* en Alejandría a la llegada del chipriota había solo siete iglesias calcedonenses y habría hecho aumentar su número a setenta proveyéndoles de sacerdotes que pudieran celebrar el “sacrificio eucarístico de modo irreprochable” (cap. 5). Lo más seguro es que se trate de una hipérbole numérica, dado el tenor de las cifras: 7 multiplicado 10 veces⁴. Ese mismo

¹ Sobre la carrera de Nicetas ver, Gelzer, pp. 120-131. C. Rapp (*All in the family: John the Almsgiver, Nicetas and Heraclius*, en *Νέα Πόλη. Rivista di ricerca bizantinistica* 2004, Roma, pp. 121-134) profundiza el ritual que existió entre Juan y Nicetas, denominado “adopción de la hermandad” *adelphopoiesis*, y posiblemente también con Heraclio. La *adelphopoiesis* era una bendición de dos hombres por un sacerdote, ritual muy practicado por las clases altas en el periodo bizantino (como también el ritual de la *synteknia* que ligaba al padre del niño bautizado con el padrino). Esto permite a Rapp ver en Juan no solo un hombre piadoso, sino un prominente y rico ciudadano con gran responsabilidad y éxito en la labor confiada.

² La figura del Limosnero vehiculiza una nueva espiritualidad en el mundo bizantino, y si bien el tema escapa al objeto de este trabajo, anotamos la conclusión de V. Déroche (*Études sur Léontios de Néapolis*, pp. 268-269) a su estudio sobre los *milagros* y la *santidad*: “en somme, Léontios propose une revalorisation du monachisme urbain et de la vie laïque, une interpénétration entre vie consacrée et vie mondaine où la sainteté échappe à l’institutionnalisation et à une définition socialement claire, et où l’activité économique même peut être sanctifiée. Toutes proportions gardées, ce serait une révolution analogue à celle qu’introduisit lors de la Contre-Réforme saint François de Sales avec son *Introduction à la vie dévote*: la sainteté quittait l’espace soigneusement délimité des monastères et s’ouvrait à tout laïc; la différence majeure est que saint François de Sales, en phase avec le mouvement de son époque, a réussi à imprimer sa marque dans la spiritualité de son temps, tandis que Léontios a été plus lu que mis en pratique à Byzance”.

³ De este obispo de Neápolis, que nos ha dejado una *vida de Juan*, se discute sobre su viaje y conocimiento de Alejandría. Mencionamos que G. Garitte (*L’édition des Vies de saint Spyridon par M. Van den Ven*, pp. 135-136) es escéptico en cuanto a la visita de Leoncio de Neápolis a Alejandría. Para V. Déroche es un hecho (*Études sur Léontios de Néapolis*, p. 121). E. Wipszycka (*L’économie du patriarcat alexandrin à travers les vies de saint Jean l’Aumônier*, en AAVV., *Alexandrie médiévale 2* (ed. Ch. Décobert), Institut Français d’Archéologie Orientale, 2002, pp. 61-81) quiere reconsiderar los datos, para establecer hasta qué punto la *Vida de Juan Limosnero* escrita por Leoncio puede representar una fuente segura de datos históricos.

⁴ Resulta interesante el estudio de V. Déroche, *Vraiment anargyres? Don et contredon dans les recueils de miracles protobyzantins*, en *Pèlerinages et Lieux Saints dans l’Antiquité et le Moyen Âge, mélanges offerts à Pierre Maraval* (B. Caseau, J. C. Cheynet, V. Déroche), Centre de recherche d’Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 23, Paris, 2006, pp. 153-158. El bizantinista retoma la problemática entre la “avidez de los médicos” que demandan dinero a cambio de la curación, y la

celo habría mostrado por los sacerdotes u obispos que no llevaban una vida digna en la doctrina o en las costumbres, aunque vinieran recomendados por el emperador¹. La decisión de Heraclio de nombrar al ilustre Juan puede, entonces, ser interpretada como una fuerte apuesta del emperador por Calcedonia y una política de unión de largo aliento.

intercesión gratuita de los santos que otorgan la salud sin dolor y sin costos. El axioma se complica cuando los monjes intervienen como médicos e intercesores y requieren a cambio de sus servicios una “recompensa”. El caso del santuario alejandrino de Cirilo y Juan es emblemático ya que se convierte en un lugar de la “propaganda calcedonense” y los miraculados debían prometer la conversión del monofisismo y contribuir con una ofrenda para el santuario, para el mantenimiento del clero, para los pobres y peregrinos, y los enfermos que venían a practicar la *incubatio*.

¹ La relación clero-obispo no es fácilmente comprensible en Alejandría en épocas de tantos avatares doctrinales. V. Déroche (*Vraiment anagyres? Don et contredon dans les recueils de miracles protobyzantins*, en *Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge, mélanges offerts à Pierre Maraval* (B. Caseau, J. C. Cheynet, V. Déroche), Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 23, Paris, 2006, pp. 153-158, p. 155) observa, gracias a algunos *milagros* contenidos en el *Patrum spirituale*, o los *Milagros de Artemio* que los clérigos de un monasterio no estaban directamente adscriptos al patriarca, sino al *katalogos* del monasterio-santuario donde ejercían su ministerio.

Capítulo 20: La guerra contra los Persas y el rol de Chipre

La situación en el Asia Menor y en las provincias del sureste no era la más alentadora. En el 611 los Persas habían sido expulsados de Cesarea, pero en el 613 fracasó la ofensiva bizantina de recuperar Armenia y Siria. El poderío Persa aumentaba: llegaron a Damasco, Cilicia, Tarso y en el 614-615 avanzaron hasta Calcedonia.

Palestina y Egipto serían los próximos blancos del ataque Persa. Estas provincias estaban habitadas por tribus de *sarracenos* y también por círculos judíos que vieron la conquista persa como un preludio a la venida del Mesías y una ocasión de revancha contra los *romanoi*¹.

En Cesarea, capital de la provincia de Palestina I, la población fue masacrada o deportada. En el 614 tomaron Jerusalén, fecha que simboliza un gran golpe al imperio cristiano. Después de tres semanas de asedio la Ciudad Santa cayó².

Los monasterios -emblema del mundo Palestino- fueron arrasados. La basílica constantiniana del Santo Sepulcro fue saqueada e incendiada. La reliquia de la *Santa Cruz* fue llevada a Ctesifonte. Las fuentes hablan de 17 a 90 mil víctimas e igual número de deportados escogiendo a los mejores hombres: artesanos, dignatarios e incluso al patriarca Zacarías³. Una enorme masa de refugiados de Palestina y Siria se

¹ Estrategios (*La prise de Jérusalem para les Perses en 614*, ed. Garitte, en CSCO, *Scriptores Arabici* 26-29; Lovaina, 1973-1974; pp. 123-124) menciona a los judíos que habrían trabajado a modo de una “quinta columna” del ejército Persa. E. Chitty, *The Desert*, pp. 154-155. Hubo un rebrote anti judaico en torno a los años 610-640. Remitimos a G. Dagron, *Juifs et Chrétiens dans l’Orient du VIIe siècle*, en *TM* 11, 1991, pp. 28-29; V. Déroche, *Léontios, Apologie contre les Juifs*, en *TM* 12, 1994, pp. 54-104, especialmente p. 46.

² Sofronio compuso un poema anacreónico evocando la “caída de Jerusalén por los Persas”. Ver edición M. Gigante, *Sophronii Anacreontica opuscula*, Roma, 1957, pp. 102-107; 171-173. Respecto a las incursiones de los sarracenos aun no islamizados, por ejemplo en la península del Sinaí, pero que puede perfectamente representar la situación de otras provincias con esta componente, ver R. Devreesse, *Le Christianisme dans la péninsule Sinaitique, des origines à l’arrivée des musulmans*, en *Revue Biblique* 49, 1940, pp. 205-223.

Aunque un poco desactualizado puede consultarse también *La Prise de Jérusalem par les Perses, en 614*, (ed. A. Couret), en *Revue de l’Orient Chrétien* 2, 1897, pp. 125-164 (con el texto y la traducción de la poesía anacreónica de Sofronio y el relato de un monje palestino conservado en árabe). Poco después S. Vailhé (*La Prise de Jérusalem par les Perses en 614*, en *Revue de l’Orient Chrétien* vol. 6 (1901), pp. 643-649) retoma algunas cuestiones.

³ Estrategios (*La prise de Jérusalem*, pp. 20-23, 50-54; 16-17 en la ed. árabe; 17-18 en la ed. georgiana) calcula 65 mil muertos. Teófanos (I, pp. 300-301) insiste en la ayuda que los judíos proporcionaron a los Persas, se trata de un contexto polémico es difícil discernir el alcance de la afirmación y calcula 90 mil prisioneros. El Pseudo Sebeos (*Histoire d’Héraclius*, 24, trad. Macler, p. 69) estima 35 mil deportados.

dirigió a Alejandría. La *Vida del Limosnero* también testimonia la inseguridad y estado de crispación de esos años¹. De hecho, era necesario pagar rescates a los sarracenos para que liberaran a los prisioneros en la región del Néguev, tribus árabes de la Transjordania o del este del mar Muerto².

Nicetas para evitar que las finanzas imperiales colapsaran había decidido usar los recursos del “mercado” de la iglesia alejandrina, que había obtenido un superávit de 576 mil *solidi* de oro, pero el metropolitano Juan se opuso a su acción³. La pérdida de la mayor reliquia del cristianismo significó una catástrofe puesto que ésta estaba “asociada por la ideología constantiniana a la victoria imperial”⁴.

Sharhrbaraz luego de haber conquistado la Siria invadió Egipto⁵. Nicetas era el *augustalis*, controlaba las finanzas y las fuerzas militares del Egipto, y tenía como sede

Sea como fuere, es difícil poder hacernos una idea hoy en día del impacto causado ante la *Ciudad Santa* arrasada durante la masacre devastadora.

Como expresaba A. Frolov (*La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, en *Revue des études byzantines* 11, 1953, pp. 88-105, p. 105): “de cette excuse on a pu faire, dès le VIII^e siècle, la cause principale des expéditions persanes d'Héraclius. La théorie de la guerre sainte y trouvait, du même coup, un argument de poids. Le souvenir d'Héraclius a servi d'*excitatorium* aux Croisades; il semble avoir été aussi présent aux esprits au moment de la prise de Constantinople en 1204. Les amours coupables du grand empereur et de sa nièce auraient donc fini par trouver un prolongement imprévu dans un événement d'une importance mondiale, où un Empire avait failli périr avant l'heure”. Ver, además, el estudio de G. Dagron, V. Déroche, *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIII^e siècle*, pp. 17-46; V. Déroche, *La polémique anti-Judaïque au VI^e et au VII^e siècle. Un memento inédit*, en *Les kephalaia*, pp. 275-311.

¹ Leoncio, *Vie de Jean de Chypre* 11 (pp. 442, 458, ed. Festugère); *Anonymus* 6, 9, 12 (pp. 342, 325-327, ed. Festugère). E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, pp. 223-225. La misma capital imperial se había visto amenazada por dos frentes: del Este los Persas y del Norte los Eslavos y Ávaros. La Iglesia constantinopolitana había contribuido al éxito de Heraclio, ya que sus tesoros estaban puestos a disposición del emperador para pagar los pactos de paz y las campañas militares.

² Cfr. E. Lappa-Zizicas, *Un épitomé inédit*, en *AB* 88, 1970, p. 276; V. Déroche, *Études sur Léonce de Néapolis*, 1995, pp. 117-119. Con respecto a las cantidades de víveres que habría enviado el Limosnero y anotadas por los hagiógrafos -siempre dando como cifra ‘mil’- es, sin lugar a dudas, un número hiperbólico. Cfr. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, p. 229.

³ Leoncio, *Vie de Jean de Chypre* 13 (p. 462 ed. Festugère). Relaciones entre Nicetas y Juan Limosnero: C. Rapp, *All in the family: John the Almsgiver, Nicetas and Heraclius*, en *Néa Πόλις. Rivista di ricerche bizantinistiche* 2004, Roma, pp. 121-134.

⁴ C. Morrisson, *Le Monde Byzantin* I, p. 41. Modesto, el nuevo patriarca de Jerusalén para restaurar las basílicas destruidas (Santo Sepulcro, Gólgota, etc.) llamó a la generosidad de los cristianos y recibió dones importantes especialmente del patriarca de Alejandría Juan el Limosnero. Cfr. Leoncio de Neápolis, *Vie de saint Jean l'Aumônier* 18, trad. Festugère, pp. 365-366; 468. La iglesia de Alejandría era sumamente rica, incluso poseía una flota de comercio propia, boutiques de alquiler en la ciudad, percibía impuestos, etc. (cfr. *Vie de s. Jean l'Aumônier* 14, trad. Festugère, pp. 363; 465). E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, pp. 215-236.

La figura del Limosnero se convirtió en un modelo de generosidad paradigmática y tuvo una gran influencia en la piedad medieval en Jerusalén, como mostró A. Beltjens (*Qui est le premier patron de l'Ordre de l'Hôpital de saint-Jean de Jérusalem?*, en *Studi Melitensi* VI, 1998, Taranto, pp. 9-37) era patrono del *xenodochium* de Jerusalén atendido por la “Orden hospitalaria de san Juan”. El hospicio funcionó hasta el siglo XI, y desde épocas de la Cruzada de julio del 1099 se le cambió el nombre del patronazgo de Juan Limosnero a Juan Bautista.

⁵ El detalle de los acontecimientos en la *Crónica* de Juan de Nikiu, la fuente que más nos informa, presenta una laguna.

Alejandro. Sharhrbaraz avanzó por la llamada *via Maris*, tomando Pelusio, Nikiu, y Babilonia (Viejo Cairo). En el 619 tomó Alejandría con gran número de muertos y de exiliados, entre ellos Nicetas y Juan Limosnero¹. La jerarquía calcedonense no fue restaurada hasta la partida de los Persas.

Según la *Vida anónima* del Limosnero la partida del religioso fue ocasionada por una conspiración en su contra, por lo cual embarcó desde Alejandría a su tierra natal, Chipre² donde murió y fue enterrado en la iglesia de San Tychón³. Antes de partir, la *Vida anónima* informa que Juan intentó socorrer y asistir a los refugiados; y el obispo de Tiberías habría comprado un fragmento de la *Vera Crux* y otras reliquias de primera importancia⁴. La devastación causada por los Persas en Jerusalén había incitado la generosidad del metropolitano alejandrino Juan con ayudas concretas para la reconstrucción de las iglesias y el socorro al pueblo y monjes que habían sufrido la calamidad⁵. Y como en la iglesia, nunca faltaron las disputas económicas, según el

¹ Leoncio, *Vie de Jean de Chypre* 52 (pp. 515-516, ed. Festugière) ; *Anonymus*, c. 13 (pp. 328, 336-337, ed. Festugière). E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, pp. 166-169.

² *Anonymus*, 13 (p. 328, ed. Festugière). El mismo hagiógrafo anónimo (cap. 52) refiere que Juan, ante el pedido de Nicetas de reencontrarse con Heraclio en Constantinopla, “reina de las ciudades” se había embarcado y en la isla de Rodas había tenido una visión en la cual se le anunciaba que iba a encontrarse con el “rey de reyes”, Juan interpretó el hecho como una premonición de su muerte próxima por lo que regresó a Chipre. Según nos lo transmite la versión de la *Vida de Juan Limosnero*, cap. 52 (ed. A. J. Festugière, texto griego pp. 402-403; traducción francesa pp. 515-516) Juan parte para Chipre y recibe el anuncio de su muerte próxima. El testimonio de Leoncio se basa en “personas dignas de fe que sobreviven todavía hasta hoy”. Alejandría fue librada a los Persas “por un permiso o mejor por una corrección venida de Dios”, y su pastor tenía la intención de volver “a su patria, a su ciudad natal en Chipre”. Con Nicetas iban a dirigirse “a la Reina de las ciudades” para encontrar a los emperadores, según el proyecto de Nicetas. El barco que los llevaba era sacudido por la violencia de los vientos y la tempestad. Llegados a Rodas, Juan tuvo una visión: un eunuco de aspecto resplandeciente se le acercó y le anunció que el rey de reyes lo reclamaba. “Tú, maestro, me habías invitado a ir a encontrar al emperador terrestre, pero el Emperador celeste me ha prevenido y ha invitado antes que tú a mi insignificancia”. Comunicó a Nicetas la decisión de volver, ante la cual el “ilustrísimo patricio” nada pudo hacer y Juan regresó a Chipre.

³ Leoncio, *Vie de Jean de Chypre*, pp. 402. 406 (ed. Festugière). El cap. 15 del *anónimo*: cuando el santísimo papa Juan “llegó a Constancia, veneró piadosamente las reliquias de los santos que allí están. Bernabé el ilustre apóstol y Epifanio el gran Taumaturgo”. Luego, se dirigió a Amatunte, donde murió. En la parte arqueológica dedicamos unos párrafos a este particular al presentar la iglesia de San Tychón en Amatunte y a los epígrafes de Sofronio sobre Juan Limosnero. Sobre las divergencias en cuanto al nombre del padre de Juan Limosnero con base en los epígrafes ver: Ph. Pattenden, *Who was the father of St. John the Almoner?*, en *The Journal of Theological Studies* N. S. 33, 1982, pp. 191-194.

En el artículo *Kypros* de la *Realencyclopaedie* (XII, 1924, col. 96) escrito por E. Oberhummer, siguiendo inconscientemente un error bastante evidente de transcripción al árabe de una fuente latina tardía, confundió *Amathonta* con *Asataneta* haciendo morir al patriarca en esta ciudad desconocida. La confusión de la “m” con una “s” originó el neologismo, que incluso pudo dar curso a la suposición de una influencia-inmigración céltica en Chipre a inicios del siglo VII. Ver la anotación de E. Honigmann, “*Asataneta*” in *Cyprus, an alleged burial-place of St. John Eleemon of Alexandria (Died 620 A. D.)*, en *Studi e Testi* 173, 1953, pp. 229-230.

⁴ *Anonymus*, 11; 14 (pp. 327-328, ed. Festugière).

⁵ Ver el relato de la *Vida de Juan Limosnero*, cap. 18 (ed. A. J. Festugière, texto griego pp. 365-366; traducción francesa p. 458) Juan ayuda a reconstruir las iglesias de Jerusalén, envió a Modesto mil

testimonio de la *Vida de Juan Limosnero*, Nicetas había pedido a Juan dinero de la iglesia de Alejandría para el tesoro público del Imperio¹. El relato, que encierra elementos legendarios y admirables, resalta la amistad que unió a ambos luego del altercado por el dinero de la iglesia. Poco después, en el mismo texto encontramos otra disputa entre los dos grandes dignatarios sobre las ganancias en el mercado público, pero que igualmente termina bien gracias a la amistad que los unía². Finalmente, el viaje “inconcluso” del Limosnero de Chipre hacia Constantinopla podría estar ligado a una iniciativa política: negociar la paz con los Persas delante de Heraclio³.

El 619 vio a Heraclio recuperar el Egipto, provincia más rica del Imperio que aseguraba el aprovisionamiento de trigo en Constantinopla. Heraclio intervino en diversos frentes con determinación⁴. El imperio caído y asediado se recuperó y obtuvo victorias insospechadas. El ejército, organizado por *temas*, adquirió solidez ya que el componente local del mismo lo homogenizaba y otorgaba identidad. También las estructuras administrativas imperiales comenzaron a ser reformadas⁵.

Las rutas comerciales del Levante estaban en manos del poder Persa por lo que la recuperación de los territorios era imprescindible. En marzo del 623 Heraclio emprendió la guerra contra los Sasánidas: Dvin fue asediada y destruida por los bizantinos, luego fue el turno de Gandza. El templo de Zoroastro fue destruido como

monedas de oro, pescado seco, vino, artesanos para reconstruir las iglesias quemadas o destruidas por los Persas.

¹ *Vida de Juan Limosnero*, cap. 10 (ed. A. J. Festugière, texto griego pp. 356-357; traducción francesa p. 456).

² *Vida de Juan Limosnero*, cap. 13 (ed. A. J. Festugière, texto griego pp. 361-362; traducción francesa pp. 462-463).

³ Ver V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, p. 137. Sabemos que este es otro punto sensible que toca la *Vida de Juan*: la partida de Juan de su sede ante la invasión Persa. La *Vida de Juan* lo muestra huyendo a Chipre y constreñido por Nicetas a ir hasta Constantinopla. La cita de Mateo 10, 23 era prácticamente un *topos* ante la persecución. Por citar algunos ejemplos: Gregorio de Nacianzo, *Orationes* 4, 88, 124, (SCh 309, pp. 222, 292); Ambrosio, *De fuga saeculi* 4, 17 (CSEL 32, 2, p. 178); Severo de Antioquía, *Epístola* 56 (PO 12, 338), Anastasio Sinaíta, *Quaestio* 122 (PG 89, col. 773). C. Rapp, *All in the family: John the Almsgiver, Nicetas and Heraclius*, en *Néa Póμη. Rivista di ricerche bizantinistiche* 2004, Roma, pp. 121-134.

⁴ Un resumen de esta actividad lo encontramos en la clásica obra del bizantinista G. Ostrogorsky (*Storia dell'impero bizantino*, pp. 88-89): “Le scarse indicazioni delle fonti ci consentono di vedere soltanto nelle loro linee generali i profondi mutamenti verificatisi allora nello sviluppo interno dell'impero bizantino. Tutto sembra confermare che, proprio in quegli anni critici l'ordinamento bizantino dell'esercito e dell'amministrazione abbia subito una profonda trasformazione e che allora sia iniziata la costituzione dell'ordinamento in *temi*”. Los *temas* (θέματα) indican un cuerpo de armada y con el término se designan las nuevas jurisdicciones militares. Heraclio no es el primero en organizar los *temas*, sino que ya Diocleciano y Constantino habían reorganizado las tropas del imperio (ver la indicación para el año 622 en la *Cronografía* de Teófanos).

⁵ Ver más detalles en G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, p. 90. Para las reestructuraciones en las estructuras eclesiásticas del territorio: G. Fedalto, *Le Chiese d'Oriente. Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, Jaca Book, Milano, 1991, pp. 32-35.

venganza del saqueo de Jerusalén¹. El emperador permaneció en la región oriental por algunos años, y mientras Heraclio estaba en la lejana Lazika, en el 626 los Ávaros se dirigieron a Constantinopla². La ciudad fue defendida por Bonoso y por el patriarca Sergio, cuya figura salió engrandecida de la gesta³.

En los años 627-628 Heraclio continuó la ofensiva hacia el centro del poder Persa. Cosroes fue destronado y encarcelado, y su trono fue ocupado por su hijo Kawadh Shiroe que firmó la paz con los bizantinos⁴. Los territorios de la Armenia, Mesopotamia romana, Siria, Palestina y Egipto volvían al seno del imperio⁵.

Luego de seis años de victorias en tierras lejanas Heraclio regresó a Constantinopla triunfante; fue recibido por su hijo Constantino, el patriarca Sergio, el clero, el Senado y el pueblo y fue aclamado como glorioso vencedor de los enemigos de Cristo. Entre el 629 y el 633, desafíos externos e internos no dieron reposo a Heraclio que estaba en la plenitud de su apogeo. Se terminaba una era de inseguridad y ansiedad, los enemigos del imperio reculaban y la verdadera fe triunfaba. El territorio, luego de la victoria sobre los Persas, parecía controlado⁶.

¹ Resulta interesante la arenga que dirigió Heraclio a sus soldados en territorio persa, según narra Teófanos, *Cronografía*, AM 6114 (pp. 306-307 ed. De Boor; p. 439 Mango-Scott).

² Los Esklavens se habían dado por jefe a Chatzon quien organizó una flota de *monixyles*, pequeñas embarcaciones talladas en un "único trozo de árbol". Los Ávaros, por su parte, tenían un campamento en las cercanías de la capital, en Adrianópolis y eran liderados por Sharhrbaraz. El asedio a Constantinopla inició el 7 de agosto y terminó al alba del día siguiente. Los eslavos proporcionaron la flota de hombres, mal adiestrados en la navegación, y los ávaros la maquinaria de guerra. No pudieron ante los muros de la ciudad. Sobre la invasión y los pueblos que participaron: Eslavos, Hunos, Búlgaros: Jorge de Pisidia, *Bellum Avaricum 197-203 (p. 185 Pertusi)*. Los ávaros obraban a sabiendas que el emperador y su armada no estaban en la capital, y por ende ésta estaba indefensa. Más datos ver: G. Dagron, *Histoire du Christianisme* 4, pp. 18-22.

³ La celebración de la victoria fue grande, organizaron procesiones con íconos y estandartes de la Theotókos: hecho que ayudó grandemente al desarrollo de la himnología mariana bizantina (basta pensar al himno *Akáthistos*). El día 7 de agosto es celebrado como una fiesta mariana en torno a la cual nació una literatura que relea la historia del asedio en clave escriturística: Shahrabaraz es Holofernes, Sergio es Moisés. Presente en las homilías de Teodoro Synkellus, Georges de Pisidia, Romano el Mélicos, etc. Ver G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, p. 92; J. L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen*, pp. 12 ss., como también el excursus I: *Welches Bild trug Patriarch Sergios am 29. Juli 626?* (pp. 174-178).

El caso de Sergio defendiendo a Constantinopla es paradigmático, en efecto, desde tiempos de Justiniano el rol de los obispos en la administración local, incluso en tiempos de guerra o hambruna, o vigilando la construcción de las obras públicas es cada vez más importante. V. Déroche, *Entre Rome et l'Islam. Les chrétientés d'Orient 610 - 1054*, 1996, pp. 61-66.

⁴ Según Nicéforo (*Historia breve* 15), cuando Cosroes fue hecho prisionero en el palacio real no le dieron comida, sino oro, plata y piedras preciosas en señal de que disfrutara de las cosas que había amado y buscado de modo insensato. Cosroes habría muerto de hambre en prisión.

⁵ Por motivos de síntesis remitimos al análisis de las campañas de reconquista resumidas y presentadas por W. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, pp. 127-131.

⁶ Según la noticia del patriarca Nicéforo, la Cruz habría sido llevada a Constantinopla inmediatamente después de la ceremonia de entronización, el patriarca Sergio habría recibido la reliquia en *Blachernes*, y luego transportada con gran pompa hasta Santa Sofía. *Breviarium*, ed. De Boor, p. 22. A. Frolov, *La*

Heraclio se dirigió a Jerusalén con su esposa Martina (que era su sobrina) donde el 21 de marzo del 630 restituyó la *Santa Cruz*¹. La entrada del emperador, por la *Puerta de oro* sin vestiduras imperiales, es fuertemente simbólica: la reliquia era llevada por él mismo en un gesto de humildad, a pie²: con la “vivificante Cruz del Salvador”, restableciéndola en el lugar apropiado, lo que aseguraba la *ecúmene cristiana*³.

Relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un cult, Institut Français d'Études byzantines, Paris, 1961, p. 193. Más detalles W. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, pp. 193 ss.

¹ Estrategios, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614*, 24, 8-9 (ed. Garitte, p. 55). A. Frolow, *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, en *Revue des études byzantines*, 1953, pp. 88 ss.

² La aparición del ángel enseñando humildad al emperador que portaba la sagrada reliquia y le pide que baje del caballo es un tema explotado en relatos latinos recientemente editados por S. Borgehammar, *Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of 'Exaltatio Crucis'*, en *Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 6, de Gruyter, 2009, pp. 145-201.

No podemos consagrarnos al dossier sobre la *Sancta Crux*, que toca la iglesia chipriota desde el siglo IV, con la tradición hagiográfica del paso de la emperatriz Helena y de cuya memoria litúrgica, poseemos un retórico testimonio del monje Alejandro, como ya notamos. Temáticas que esperamos retomar posteriormente, pero permítasenos sólo un par de observaciones. Al volver de Tierra Santa, Helena hace escala en Chipre y encuentra que la Isla era golpeada por una seca catastrófica. La emperatriz hizo cortar trozos de la Cruz. Los dispuso en forma de cuatro cruces y Chypre heredó una de ellas. Para este fragmento se habrían construido dos iglesias sobre sitios designados por prodigios: uno en el monte Olympia (Stavrovouni) y el otro en Togni (Tokhni) en la región de Larnaca (G. Roux, *Salamine de Chypre*, p. 246). La misma Helena toma la decisión de dividir las reliquias para repartirlas entre dos ciudades. Esta fue la primera de muchas divisiones del Leño Santo. Cirilo de Jerusalén refería que la Cruz estaba “en casi todo el universo”. La reliquia de Stavrovouni habría sido colocada en una *staurrotheca* en forma de cruz tallada en la madera de la “cruz del Buen Ladrón” que también transportaba santa Helena (el relato del peregrino de Liège testimoniaba que en el siglo XIV los monjes chipriotas le habían presentado el relicario como la Cruz de Cristo del Buen Ladrón: Frolow, n. 738).

Basta recorrer, en efecto, los números consagrados en el *appendix I* de la BHG (III, 396-451y): *Crux D. N. Iesu Christi* para descubrir que la *inventio Crucis* constituye ante todo un hecho literario que ha originado una variada literatura que no solo se divide en ámbitos lingüísticos, y espacio-temporales, sino también se diferencia por las temáticas y tradiciones que a partir de un mismo núcleo gestaron historias completamente diversas hasta originar leyendas tardías dignas de las “Mil y una noches” puesto que es uno de los temas edificantes más populares del Medio Evo (esta expresión es usada por M. van Esbroeck al referirse al texto de época de Heraclio y transmitido en árabe: *La Légende arabe d'Hélène à Édesse*, en *Institut Français d'études arabes de Damas* 221, *Mémorial Mons. J. Nasrallah*, ed. P. Canivet; J.-P. Rey-Coquais, Damasco, 2006, pp. 199-232). Anteriormente el texto había sido estudiado por el mismo investigador, junto a otras leyendas: *Hélène à Édesse et la Croix*, en *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, ed. G. J. Reinink; A. C. Klugkist, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 89, Lovaina, 1999, pp. 107-115. Esta tradición comenzó a fines del siglo IV y es testimoniada por diversos autores de Oriente y Occidente, peregrinos del siglo IV, como Egeria, a los Cruzados de la Edad Media.

El monje chipriota Alejandro señalaba que en Constantinopla se celebraba la *exaltación de la Cruz* que tenía lugar anualmente el 14 de septiembre en la basílica de Santa Sofía. El fragmento de la Cruz venerado había sido dado por el emperador Constantino al patriarca de la capital imperial y que había recibido de su madre (PG 87, 4062; 4064) La leyenda de Helena ver además A. Frolow, *La Relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un cult*, Institut Français d'Études byzantines, Paris, 1961, pp. 167-169. Según el *Sinaxario de Sirmond*, la exposición comenzaba el 10 de septiembre, y los hombres y las mujeres se postraban por turnos delante del relicario (*Synaxarium*, ed. Delehaye, pp. 34, 39, 489, 495).

³ B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle. Tome I, Les textes*, CNRS, Paris, 1992, p. 99.

Con este gesto de la restitución Heraclio se convirtió en un “segundo Constantino”¹, o en un “segundo David”². Otras reliquias, como la *Santa Esponja* y la *Lanza*, habían sido anteriormente expedidas a Constantinopla, cuyas celebraciones se llevaron a cabo el 14 de septiembre y 28 de Octubre del 629 respectivamente³. Modesto fue nombrado patriarca de Jerusalén y la Santa Cruz restaurada el 21 de marzo del 630⁴.

Las noticias referentes a las circunstancias y cronología en que la *Vera Crux* fue entronizada en Jerusalén son difícilmente conciliables. Los estudiosos oscilan en cuanto a la fecha de la reposición: entre el 628 y el 631. Para V. Grumel la fecha de entronización de la Santa Cruz es el año 631, año en el cual habría sido elegido como patriarca de Jerusalén Modesto, ya que Zacarías había muerto en exilio; y la liturgia de reposición se había celebrado un *viernes santo*. Es en el año 631 que el *viernes santo* se celebró entre la tarde del 21 y la tarde del 22 de marzo⁵. Ahora, esta lectura más bien litúrgica de la cronología no es seguida por Flusin, para quien según la cronología de los acontecimientos la fecha debería fijarse en el año 630⁶.

¹ Una serie de estudios sobre la figura del “nuevo Constantino” pueden ser consultados en W. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, p. 192, nota 3.

² Sobre la figura Heraclius-David ver también S. Borgehammar, *Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of ‘Exaltatio Crucis’*, en *Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 6, de Gruyter, 2009, pp. 145-201, especialmente pp. 162-163, 196-197. Tendremos ocasión de retomar la imagen Heraclio-David en la parte arqueológica.

³ Sebeos, *Historia*, pp. 90-91 (Thomson); B. Flusin, *Saint Anastase Le Perse II*, p. 310.

Para W. Kaegi (*Heraclius, Emperor of Byzantium*, pp. 189-190): “The transmission of the relics of the Holy Sponge and Lance indicates some significant contacts between those in the Persian ranks and Byzantines (...) The exaltation of the Cross and veneration of the Lance and Sponge all represented a terminus: the process of accumulating relics culminated on the eve of the restoration of the Cross to Jerusalem in early 630 and the association of all of these with Heraclius and his dynasty. These religious ceremonies had a complicated psychological effect at Constantinople: they celebrated the religious dimensions of the war, raised popular consciousness of the issues at stake, and increased the holiness of Constantinople and the Heraclian dynasty; which had managed to bring them to Constantinople and to associate its name with them”.

⁴ Estrategios, *La prise de Jérusalem*, 24, 9 (ed. Garitte, p. 55). El relato del retorno de las reliquias de Anastasio el Persa también se hace eco del retorno de la Santa Cruz (B. Flusin, *Saint Anastase Le Perse I*, p. 99); también Sebeos (*Historia* 36; 39) describe la alegría que envolvió a los presentes la restauración de la Cruz en su lugar y las ofrendas que Heraclio distribuyó en la ocasión.

⁵ V. Grumel, *La Reposition de la Vraie Croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l’année*, en *Byzantinische Forschungen I*, 1966, Ámsterdam, pp. 139-149.

⁶ B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l’histoire de la Palestine au début du VII^e siècle*, II, 1992, pp. 154-158; opinión compartida por V. Déroche, *Entre Rome et l’Islam. Les chrétientés d’Orient 610 - 1054*, 1996, p. 61.

La cuestión ‘ha dado batalla’ en los últimos quince años entre los estudiosos. Después de los estudios de H. Klein, P. Speck que situaron la celebración de la fiesta de la *Exaltación de la Cruz* en Constantinopla en septiembre del año 629 y el retorno a Jerusalén de las reliquias en contemporánea, y no en el 630 como se pensaba hasta entonces. C. Mango y B. Flusin vuelven a estudiar la cuestión. La fecha re-propuesta es

De todos modos, como notó A. Frolow¹, más allá de las relecturas de los hechos es importante destacar que la Cruz cayó en manos de los Persas en el 614 y la primera campaña de Heraclio para recuperarla tuvo lugar en el 622. El 3 de abril del 628 Heraclio firmó un tratado de paz perpetua con el soberano persa (es discutida la información si el soberano persa era Kawadh II Shiroe, o Ardashir²), del cual mucho no se conoce, pero trataría de la retirada de las tropas persas y la repartición de territorios³.

el 630. Recientemente el tema fue retomado por C. Zuckerman, *Heraclius and the return of the Holy Cross*, en *TM* 17, Paris, 2013, pp. 197-218.

¹ A. Frolow, *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, en *Revue des études byzantines* 11, 1953, pp. 88-105, p. 92. Diversas relecturas del "rescate" de la Santa Cruz y de la derrota de los Persas por parte de Heraclio fueron materia de inspiración de diversas leyendas, poemas y relatos. El tema abre a ricas perspectivas espacio-temporales, culturales y lingüísticas. Además del trabajo de Sebeos, o de Jorge de Pisidia contemporáneo a los hechos, hay numerosos autores que relacionan la derrota sasánida con el rapto de la Cruz: Tabari en el siglo X; en la literatura latina de los siglos XII y XIII: Godofredo de Viterbo (*Pantheon* 16, PL 198, 912-914), o hasta incluso en la Leyenda Áurea del dominico Jacobo de Voragine (*Jacques de Voragine, La Légende dorée*, ed. A. Boureau, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 2004).

² Era Sheroes, según informaba Sebeos (p. 89) y fue seguido por la mayoría de los historiadores. Ver A. Frolow, *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, en *Revue des études byzantines* 11, 1953, pp. 88-105. Pero esta información fue puesta en duda por V. Grumel (*La Reposition de la Vraie Croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année*, en *Byzantinische Forschungen* I, 1966, Ámsterdam, pp. 139-149), que reconsideró la cronología. En la época, el soberano persa era Ardashir, pero todavía era un niño, por lo que el tratado lo debía haber firmado el general Shahrbaraz, que reinó solo por 40 días.

Además el encargado de restituir la reliquia fue Shahrbaraz puesto que la misma se encontraba en el tesoro imperial, al que solo podría acceder después de haberse apoderado del palacio. El asesinato de Ardashir se coloca el 27 de abril del 630, por tanto la restitución de la Cruz no puede ser anterior a esta fecha. Por ende, la fecha comúnmente adoptada del 21 de marzo del 630 no puede ser retenida, según mostró V. Grumel, *La Reposition de la Vraie Croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année*, en *Byzantinische Forschungen* I, 1966, Ámsterdam, pp. 139-149.

³ Con base a este tratado, que hacía posible la restitución de la Cruz como una de las condiciones de rendición, los historiadores vieron como poco verosímil el relato del cofre-relicario con las llaves, con los sellos intactos después de tan larga cautividad, e incluso dos años después de la rendición de los Persas. De hecho, los varios relatos, en sus diversos géneros literarios, presentan características de los relatos de *translatio* al modo del Arca de la Alianza del AT que fue trasladada, permaneció inviolada, y era fuente de prodigios. Sabemos que la cuestión de los *fragmenta* de las reliquias de la Cruz produjo una cuantiosa actividad literaria desde la antigüedad. De hecho, en Constantinopla habría un fragmento de la Santa Cruz enviado por Helena. Hay testimonios a partir de inicios del siglo V: Rufino (*HE* 1, 8), Paulino de Nola (*Epístola* 31); Sozómoeno (*HE* 2, 1); e incluso posteriormente Rábano Mauro (PL 110, 131). Las tradiciones relativas al destino del cofre que contenía la Cruz son también numerosas y ricas de testimonios. Ver una síntesis: A. Frolow, *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, en *Revue des études byzantines* 11, 1953, pp. 88-105, pp. 96-99 y de modo más exhaustivo del mismo autor: *Ibid, La Relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Institut Français d'Études byzantines, Paris, 1961, especialmente pp. 155 ss.

Relaciones entre la *Vera Crux* y el Santo Sepulcro según los textos ver: J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leyde-New York-Copenhague-Colonia, 1992; V. Déroche, *Le Saint Sépulcre et les Lieux Saints vus de Byzance jusqu'aux invasions arabes*, en *Études sur les Terres Saintes et les pèlerinages dans les religions monothéistes*, Honoré Champion, Paris, 2012, pp. 55-74. Ambrosio en su *discurso fúnebre (de obitu Theodosii* 40-49, ed. O. Faller, CSEL 73, 1955) al emperador Teodosio es el primero en asociar a Helena con la *Inventio Crucis* y a resaltar la solicitud de Constantino en tal proyecto en el año 395 (V. Déroche, *Le Saint Sépulcre et les Lieux Saints vus de Byzance jusqu'aux invasions arabes*, en *Études sur les Terres Saintes et les pèlerinages dans les religions monothéistes*, Honoré Champion, Paris, 2012, pp. 55-74, p. 63).

La solemnidad de la entronización de la Cruz habría permitido a Heraclio consolidar su prestigio moral, que el matrimonio con Martina comprometía y para tal propósito habría escogido una fecha con un simbolismo fortísimo, el restablecimiento en el Gólgota el 21-22 de marzo durante la celebración del Viernes Santo¹.

Esa presencia, visita y permanencia del emperador en los Lugares Santos puede estar relacionada con el proyecto edilicio chipriota de inicios del siglo VII, como el acueducto de Salamina, cuyo epígrafe nos coloca en el 631 en épocas del arzobispo Arcadio que, según Kaegi y Sodini, habría sido un modo de intentar reconciliar las facciones eclesiales a favor y en contra de Calcedonia, ya que Arcadio era un actor de primer orden en la política contemporánea².

El control del Mediterráneo debería ser prioritario en la estrategia imperial. Las relaciones de Chipre con Siria y Palestina eran cercanas y fluidas, los navíos alejandrinos que se dirigían a Italia hacían escala en diversos puertos de Chipre. Los contactos con Constantinopla tenían especialmente como finalidad la administración imperial³. Con la primera incursión musulmana a la Isla, la imperiosa necesidad del control del mar, es decir, del comercio, las comunicaciones, los intercambios, será un

La calamidad ocasionada por la devastación de los Persas y las reliquias de la *santa Cruz*, tiene un eco en la *vida del Limosnero*. Cuando Juan de Tiberíades habiendo escapado a la toma de Jerusalén por los Persas se refugió en Alejandría, llevaba consigo un *encolpion* con una reliquia de la *Vera Crux*, que propuso de vender al doble de su precio a Juan el Limosnero. El obispo de Tiberíades quiso engañar al metropolitano substituyendo la *stauroteca* por otro *encolpion* sin la reliquia, pero una visión nocturna lo atemorizó y entregó al Limosnero la verdadera reliquia. Cfr. H. Delehaye, *Une vie inédite de saint Jean l'Aumônier* 11, en AB 45, 1927, p. 24; E. Lappa-Zizicas, *Un épitomé inédit de la vie de s. Jean l'Aumônier*, en AB 88, 1970, pp. 265-278, aquí p. 277.

¹ V. Grumel, *La Reposition de la Vraie Croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année*, en *Byzantinische Forschungen* I, 1966, Ámsterdam, pp. 139-149, aquí p. 149.

Recordamos, además, los dos relatos latinos editados por S. Borgehammar, *Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of 'Exaltatio Crucis'*, en *Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 6, de Gruyter, 2009, pp. 145-201; S. Borgehammar, *Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of 'Exaltatio Crucis'*, en *Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 6, de Gruyter, 2009, pp. 145-201.

² J.-P. Sodini, *Les inscriptions de l'Aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, en *Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Byzantina Sorboniensia 16, Paris, 1998, pp. 624-625, 632-633 ("Estos siete arcos han sido hechos con la ayuda de Dios y también gracias a la generosidad de Flavio Heraclio, nuestro amo coronado por Dios, desde el hipódromo, el sexto mes, indicción cuarta"); W. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, p. 208.

³ C. Mango (*Chypre, Carrefour du monde byzantin*, en *Congrès International d'études byzantines. Rapports et co-rapports* V. 5, Atenas, 1976, pp. 3-4) expresaba que Chipre era un *Carrefour* de pueblos, en el cual: "it is also abundantly clear that there were many Syrians and other Orientals living on the island as evidenced, *inter alia*, by the prevalence there of the Monophysite heresy". Si bien el peso de esta afirmación es enorme, Mango no la fundamenta ni nos otorga más detalles.

factor decisivo que colocará a Chipre y a las otras islas -como Rodas, Koos, Creta- “en el ojo de la tormenta”¹.

¿Invasión Persa a Chipre?

El *anónimo de la vida de Juan el Limosnero* (cap. 13) menciona una invasión sasánida en Chipre. Esta información es una suerte de *hápax*, donde un general llamado Aspagurius había sido enviado a Constancia, pero no habría sido admitido en la ciudad, y los ciudadanos se habrían preparado para el combate².

Ante la noticia de que todo el imperio romano había sido totalmente devastado por los Persas, (Juan) quiso visitar al emperador y promover la causa de la paz. Pero cuando realizó un discurso de despedida y dirigió la palabra a todos, el pueblo de la ciudad, no le permitió retirarse. Sin embargo, después de que las armadas persas hubieron arrasado toda la Siria, Fenicia, Arabia y además otras ciudades, estas calamidades amenazaban de llegar también a la misma Alejandría. Entonces, como el santo había sido advertido por Dios que se había formado contra él una conspiración para asesinarlo, se embarcó para su patria, Chipre.

Un cierto general, llamado Aspagurius, había sido enviado contra Constancia en Chipre, y como los habitantes no le habían abierto las puertas de la ciudad, él se preparaba a combatirlos, del mismo modo que los habitantes se preparaban a defenderse de él. Y habrían estado a punto de ser masacrados unos a otros si el todo admirable Juan, discípulo del Dios de Paz, no hubiese tomado la delantera, induciendo a las dos partes a un acuerdo pacífico, y a una reconciliación perfecta (§13)³.

En verdad, de esta invasión o de supuesta una revuelta de Constancia a la cual desde la capital se habría enviado una flota para sofocar los rebeldes, nada se sabe. Es

¹ C. Mango (*Chypre, Carrefour du monde byzantin*, en *Congrès International d'études byzantines. Rapports et co-rapports* V. 5, Atenas, 1976, p. 4: “for several decades in the 7th century Cyprus acquired a new military significance, first as a base of Byzantine operations for the relief of Egypt, then, after the fall of Alexandria, as the object of Arab expansion in the direction of Constantinople, the stages being Cyprus, Rhodes, Cos, Chios and Cyzicus”).

² H. Delehaye, *Une vie inédite de saint Jean l'Aumônier*, en AB 45 (1927), § 13, p. 25.

³ H. Delehaye, *Une vie inédite de saint Jean l'Aumônier*, en AB 45, § 13, p. 25. Misma información de la *vita brevior* § 13: E. Lappa-Zizicas, *Un épitomé inédit de la vie de s. Jean l'Aumônier*, en AB 88 (1970), pp. 265-278, aquí p. 277.

harto improbable que Juan se encaminara hacia su tierra natal en busca de seguridad con una invasión Persa a la vista, o una rebelión de los chipriotas¹. Lo más probable, a nuestro parecer, es que sea la conjunción de un *topos* literario -querer justificar la partida de Juan Limosnero de Alejandría, y que no habría huido ante la persecución abandonando a los fieles-, con el envío al Egipto de un general enigmático, que “hizo pié” en la Isla.

Que el autor del *anónimo* insista en el hecho de la persecución desatada contra el Limosnero no quedan dudas, de hecho, pocas líneas después hace hincapié en el intento de asesinato que pesaba sobre el Limosnero: en el cap. 15 el *anónimo* nos informa que un general, “llamado Isaac, que había entregado Alejandría a los Persas, se había refugiado en Chipre”, y que había intentado “maquinar y asesinar” al santísimo papa Juan, el “lunes anterior a los Ramos”, pero Juan no salió de su domicilio y salvó su vida, mientras que “el miserable Isaac (...) fue degollado” por individuos que lo atacaron.

El nombre de *Aspagurius* hizo pensar a algunos investigadores en un nombre de un origen persa², aunque no se puede llegar mucho más lejos, y según el hagiógrafo del Limosnero, solo la intervención del patriarca Juan habría detenido la avanzada. Por su parte, Walter Kaegi, habla de *Aspagurius* como de un comandante bizantino de nombre armenio, enviado por Heraclio para controlar la situación³.

Algunos arqueólogos dataron esta hipotética invasión persa en el año 617 por la evidencia numismática estudiada en la región de Constancia. Lamentablemente la evidencia numismática, por ejemplo el repertorio de 39 monedas estudiadas por la Universidad de Lyon, no son determinantes para poder concluir que hubo “eventos dramáticos” en el 617. Por otro lado, se suma otra imposibilidad a esta fecha, ya que Juan el Limosnero sólo podría haber llegado a Chipre en el 619, luego de la invasión Persa a Alejandría y luego de su viaje a Rodas.

Las fuentes no son claras, ya que habría que admitir entonces, una primera conquista y luego una reconquista bizantina, de lo cual no hay indicio documentario alguno. Se deslizó, entonces, la hipótesis del avance Persa debido al nombre de origen

¹ Así también pensaba A. Festugière, Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, p. 336.

² Cfr. G. Hill, *A History*, p. 282.

³ W. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, p. 93.

de *Aspagourios*. Pero, como nota David Metcalf, es un *puzzle* que no puede ser descifrado¹.

Capítulo 21: Política religiosa heracliana: del monoenergismo al Constantinopolitano III

Esta fase de la controversia cristológica, quería ser una solución de compromiso eficaz con el monofisismo post-calcedonense. La controversia había entrado en un callejón sin salida por la aparente contradicción, como notó M. Simonetti, de las dos naturalezas por un lado y de una sola operación por otro, insistiendo en el considerar la operación de Cristo como *propiedad de la hipóstasis*, es decir del sujeto, y no de la *naturaleza*. El sujeto era uno, por tanto a un único sujeto correspondería lógicamente una única operación, la naturaleza humana de Cristo concurre en plena armonía con la divina, adecuándose a ella².

¹ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 377; 384-385. Para Ph. Grierson, Aspagurios era un comandante del ejército Persa y el hecho habría ocurrido entre el 608 y el 610, durante el “golpe de estado” de Heraclio. Mientras que Cyril Mango (*Chypre, carrefour du monde byzantin, Rapports et co-rapports*, Atenas, 1984, pp. 3-13) rechazó este argumento. Por otro lado, C. Kyrris (*Cypriot Ascetics and the Christian Orient*, en Βυζαντινός Δόμος 1, 1987, pp. 95-108) lanza la hipótesis de que “Aspagourios” era de extracción ibérica y que su nombre sería *Aspachura* y que pasaría por Chipre, camino a Alejandría, con una misiva del patriarca constantinopolitano Sergio para reconciliar Monofistas con Ortodoxos proponiendo el monoenergismo como respuesta al dilema. Ahora en qué fuentes se basa Kyrris para aventurar tal hipótesis no lo sabemos ya que no cita fuentes en su estudio. Y como la capacidad de asociación no tiene límites, en el *Diccionario de los santos* (C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri vol. II, ed. San Pablo, Madrid, 2000: P. Chiesa, voz *Juan el Limosnero*, p. 1354) el general Aspagourios es presentado como el gobernador local de Chipre (!).

² M. Simonetti, *Le controversie cristologiche nel VII secolo*, p. 493.

La bibliografía sobre el monoenergismo-monotelismo es amplia, y la iremos citando paulatinamente. Recordemos ahora: M. Jugie, *Monothélisme*, en DTC 20, 1928-1929, col. 2307; D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 391-395; Ch. Lange, *Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, XX. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 66). Fundamental y de enorme utilidad: F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monothelische Streit*, Lang, 2001, XVIII (Berliner Byzantinische Studien 6).

Aspectos y autores medievales no estudiados hasta el momento son revisados por J. Tannous, *In Search of Monotheletism*, en *Dumbarton Oaks Papers* 68, 2014, pp. 29-67. Busca una *via media* de interpretación entre teología y política, intentando mostrar el debate en relación a la geografía y la continuidad de la controversia, con gran énfasis en el desarrollo de la polémica en terreno “maronita” especialmente en textos medievales.

Una síntesis de autores y problemáticas: C. Dell’Osso, *Monoenergismo e monotelismo: rappresentanti, opere e teologia*, en *La Teologia dal V all’VIII secolo fra sviluppi e crisi*. XLI Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana, Roma, 9-11 maggio 2013, SEA 140, 2014, pp. 93-116. Y del mismo autor: *Monoenergeti/Monoteliti del VII secolo in Oriente*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 148, Roma, 2017.

La reflexión sobre las operaciones en Cristo ya había comenzado durante el siglo VI, pero sin causar mayores problemas o sin llamar demasiado la atención en los ambientes eclesiásticos¹. Los derroteros ahora serán diversos. Desde Constantinopla se buscaba una fórmula que pudiese aunar las comunidades eclesiales y finalmente terminar con los contrastes del post-Calcedonia².

Heraclio en Edesa había escrito a Sergio pidiendo *testimonia* (χρήσεις) sobre las operaciones en Cristo³. Desgraciadamente no poseemos la correspondencia, sino que solo se la menciona posteriormente de modo indirecto, por el mismo Sergio en una carta a papa Honorio entre finales del 633 e inicios del 634⁴.

Asimismo, en torno al 617-618 el patriarca Sergio había pedido al monofisita alejandrino Jorge (Georges) de Arsas textos patrísticos sobre la “única actividad” en vista de un diálogo con los monofisitas de Siria y Egipto con el patricio Nicetas. No conservamos esa *epístola* de Sergio donde solicitaba esos *testimonia* (χρήσεις) sobre el uso de la *mia enérgeia*, como tampoco el *florilegio* de Jorge; solo lo conocemos por referencia indirecta de Máximo (*Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 333)⁵. Tanto del lado monoenergista como dienergista se llamaban a la tradición de los “santos padres”, legitimando la continuidad de la ortodoxia⁶.

¹ Por ejemplo, estaba presente ya en Efrén de Antioquía, Anastasio I de Antioquía. Ver C. Dell’Osso, *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in oriente*, pp. 223-224; 228-229. O coleccionados en un florilegio monotelita editado por: S. Brock, *A Monothelite Florilegium in Syriac*, en *OLA 18 (After Chalcedon. Studies in Theology and Church History)*, 1985, pp. 35-45.

² F. X. Murphy, P. Sherwood, *Histoire des Conciles*, vol. III, pp. 133-222; V. Déroche, *Entre Rome et l’Islam. Les chrétientés d’Orient 610 - 1054*, 1996, pp. 57-60; 82-95.

³ ACO 2, 2, 2, p. 546; V. Grumel, *Regestes I*, p. 217, n. 286; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monothelische Streit*, p. 60.

Como sabemos, las facciones teológicas se avocaban a la redacción y recopilación de testimonios bíblicos y patrísticos. Esta actividad no era nueva y es una de las características de la producción de las *catenae* y *florilegios* del siglo V en adelante. Ver el florilegio del siglo VII siríaco de tendencia monoteleta presentado por S. Brock, *A Monothelite Florilegium in Syriac*, en *OLA 18 (After Chalcedon. Studies in Theology and Church History)*, 1985, pp. 35-45.

⁴ ACO 2, 2, 2, pp. 534 ss. En efecto, como notaba Jack Tannous (*In Search of Monothelism*, en *Dumbarton Oaks Papers* 68, 2014, p. 40): “At some point the patristic authorities invoked by Menas and Theodore of Pharan, like those compiled by George of Arsas, must have been gathered into collections which could have been used by proponents of the doctrine of the one energy or, later, the one will. We can see the faint shadow of these collections in our few surviving Monothelite and Monenergist writings; we see the shadow more clearly in the acta of the Lateran Synod of 649 and of the Sixth Council of 680-681”.

⁵ Sobre la fecha de la redacción de la carta de Sergio ver V. Grumel, *Regestes* 280; V. Grumel, *Recherches sur l’histoire du monothélisme*, en *EO* 27, 1928, pp. 273-277; F. X. Murphy, P. Sherwood, *Histoire des Conciles*, vol. III, p. 173; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monothelische Streit*, pp. 52-53.

⁶ J. Tannous, *In Search of Monothelism*, pp. 30-33.

Nicetas en el 616 llevó adelante un tentativo de unión con las iglesias jacobita y copta en Siria y Egipto respectivamente. Esta unión, según D. Olster, no estaba motivada ni relacionada con la doctrina monoenergista que simultáneamente Heraclio llevaba adelante¹.

Con toda verosimilitud, la política imperial buscaba una fórmula teológica que expresase al mismo tiempo la unidad en Jesucristo sin sacrificar Calcedonia. La fórmula de la “única operación de Jesucristo en dos naturalezas” les pareció expresar la fórmula de la ortodoxia y poder, finalmente, unir las partes disidentes². Entre el 616 y el 617 Heraclio y Sergio encuentran en el monoenergismo un camino para restaurar la unidad de las iglesias y por ende, del Imperio, estimando que la confesión de la *única actividad* en Cristo sería del agrado de los no-calcedonenses³. Como observaba G. Dagron:

cette activité, si bien coordonnée entre l’empereur et son patriarche, et conduite dans le désarroi de la guerre, vise à obtenir l’adhésion de certaines communautés monophysites d’Arménie, Syrie et Égypte notamment, à une formule de foi qui reconnaît l’existence dans le Christ de deux natures, mais d’une seule ‘activité’⁴.

Sergio en el 620 (*circa*) escribió al calcedonense Teodoro de Farán una *epístola* -hoy perdida- y habría enviado una copia de la misma a Ciro de Phasis en el 626, cuando éste último le consultó sobre la cuestión de las *operaciones*⁵. En su *epístola* a

¹ D. Olster, *Chalcedonian and Monophysite: The Union of 616*, en *Bulletin de la Société d’Archéologie Copte* 27, 1985, pp. 93-108.

² V. Grumel, *Recherches sur l’histoire du monothélisme*, en *EO* 28, 1929, p. 19.

³ La “misión unionista” del patriarca Sergio, dando realce a la impostación y terminología teológica de Alejandría, fue puesta en relieve por F. Carcione, *Enérgheia, Thélema e Theokinetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo*, en *OCP* 51 (1985), pp. 263-276.

Entre nuestras fuentes de acceso a esta fase de la controversia contamos con la *Disputa con Pirro* de Máximo (PG 91, 332B-333B) en torno al 645 en Cartago; una *epístola de Máximo a Marino de Chipre*, datada entre el 645 y 646 (ver P. Sherwood, *Date-List*, pp. 53-55). F. X. Murphy, P. Sherwood, *Histoire des Conciles*, vol. III, p. 172; Ch. Lange, *Mia Energeia*, pp. 575-581. Según Jacques Noret (*La rédaction de la Disputatio cum Pyrrho (CPG 7698) de saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655?*, en *AB* 117, 1999, pp. 291-296) el texto fue escrito por un discípulo de Máximo y una década posterior a la controversia narrada.

⁴ G. Dagron, *Histoire du Christianisme* 4, p. 41. De modo semejante J. Tannous (*In Search of Monotheletism*, en *Dumbarton Oaks Papers* 68, 2014, p. 45): “Looking for church unity, Sergius, Heraclius, and Cyrus had perceptively identified doctrines that seemed to have good prospects for bringing differing sides together”.

⁵ Citada en la *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 333; y en otra *epístola* a Pablo el Tuerto en torno al 622: *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 333. Ver: V. Grumel, *Regestes*, I, p. 215, n. 282; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 53, 55.

Noticias biográficas de Ciro remitimos a: S. Vailhé, *Cyrus*, en *DTC* 6, col. 2582-2584; J. R. Martindale, *The Prosopography of Later Roman Empire III*, Cambridge, 1992, (Cyrus 17, 377-378).

Teodoro, Sergio citaba un texto falso de Menas, patriarca de Constantinopla del 536-552, dirigido a papa Vigilio. Ese *libellus*, que no conservamos, afirmaba la “única operación y única voluntad (μῆς ἐνεργείας καὶ ἑνὸς θελήματος) del Verbo encarnado”¹. Se ha conservado una *epístola de Teodoro a Sergio de Arsinoe* en Egipto sobre la única actividad de Cristo y una obra: *La interpretación de los textos patrísticos*². Según G. Dagron, Teodoro sería “le principal inspireur du *monoenergisme*”³.

El patriarca Sergio también escribió entre 622-623 a Pablo el Tuerto (o el *Acéfalo*⁴), armenio monofisita que iba a establecerse en Chipre⁵. Pablo había encontrado

Sobre Ciro de Phasis también nos da la acostumbrada información el *Traité des transferts* (Nº 29): Κύρος ἀπὸ Φάσιδος τῆς Λαζικῆς μητροπόλεως μετετέθη εἰς πατριάρχην Ἀλεξανδρείας ἐπὶ τῆς βασιλείας Ἡρακλείου, καθὼς ἐμφέρεται ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῆς ζ' συνόδου. (J. Darrouzès, *Le Traité des transferts: Edition critique et commentaire*, en *Revue des études byzantines* 42, 1984, pp. 147-214, aquí p. 178 texto; p. 199 comentario).

¹ Información dada por Máximo, *Disputa con Pirro*, PG 91, 332B-C. El Confesor pedía a Pirro que le explicase: “Cuando Sergio escribió a Teodoro de Farán, mandándole también lo que se dice el documento de Mena por mediación de Sergio Macarona, obispo de Arsinoe, exhortándolo a expresarse sobre la única operación y única voluntad (μῆς ἐνεργείας καὶ ἑνὸς θελήματος) sostenida en el documento (ἐν τῷ λιβέλλῳ), y cuando respondió aprobando estas afirmaciones, ¿dónde se encontraba entonces Sofronio? (ὅτε Σέργιος ἔγραψε πρὸς τὸν τῆς Φαράν Θεόδωρον, πέμψας καὶ ὄν φησι λιβελλὸν Μηνᾶ διὰ τῆς μεσιτείας Σεργίου τοῦ Μακαρωνᾶ τοῦ Ἀρσινόης ἐπισκόπου, προτρεπόμενος αὐτὸν περὶ τῆς ἐν τῷ λιβέλλῳ μῆς ἐνεργείας καὶ ἑνὸς θελήματος τὰ δοκοῦντα εἰπεῖν, καὶ ἀντέγραψεν, ἀποδεχόμενος αὐτὰ, ποῦ οὖν τότε Σωφρόνιος;).

² Los fragmentos de Teodoro de Farán (CPG 7601-7602) conservados en las *Acta* del sínodo lateranense del 649 y del *sexto concilio ecuménico* (ACO 2, 1, p. 120, 122, 124; ACO 2, 2, 2, pp. 602, 604, 606). F. X. Murphy, P. Sherwood, *Histoire des Conciles*, vol. III, pp. 142-144, 189 ss.

³ G. Dagron, *Histoire du Christianisme* 4, p. 41. Indudablemente el estudioso francés sigue de cerca la noticia de E. Amann (*Théodore de Pharan*, en DTC XV, 280, 281) para quien “Théodore de Pharan doit être regardé comme le vrai fondateur du monoenergisme”. Pero el *epíteto* no es nuevo, de hecho, Esteban de Dora en el 649 llamaba a Teodoro de Farán el “primer monoteleta”. Ver Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles* III, 1, p. 327; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 51. Sobre Teodoro de Farán y el origen del monotelismo ver el clásico: V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, en *EO* 27, 1928, pp. 259-265.

⁴ Se comenzó a designar bajo el nombre de *acéfalos* a aquellos que se separaron de Pedro Mongo, patriarca monofisita de Alejandría, y que preferían permanecer “sin cabeza” ante la política de unión y compromiso dogmático del emperador Zenón con su *Henoticon*. No dependían de ninguno de los cinco patriarcas, entre sus filas había obispos, que incluso llegaron a ser patriarcas: como Severo de Antioquía; o en el 511 Timoteo obtuvo la cátedra de Constantinopla. A partir del 518 los acéfalos se confunden con los severianos. Ver S. Vailhé, *Acéphales*, en DHGE 1, 282-288; Y. Congar, *Acéphales*, en *Catholicisme* 1, 1948, col. 76; M. G. Bianco, *Acefali*, en NDPAC 1, col. 51-52.

⁵ V. Grumel (*Recherches sur l'histoire du monothélisme*, en *EO* 27, 1928, pp. 6-16, pp. 6-7) fechaba la *keleusis* contra Pablo el Acéfalo en el 625 *circa*, mientras que P. Pargoire en el 622 y A. Pernice en el 626. En la segunda entrega de su estudio, Grumel coloca la discusión de Heraclio con Pablo en el 622 (pp. 258, 284) y reconoce que aunque estas fechas tienen un margen de dos o tres años no por esto llegan a “troubler l'ordre des événements”.

Pablo dejó la Armenia para dirigirse a Chipre, no sabemos si lo hizo voluntariamente o no (así también pensaba V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, en *EO* 27, 1928, pp. 268-269). Sin embargo, Vailhé sostenía que Pablo había ido a Armenia mandado a llamar por el emperador para participar de los debates y como el monofisita no se habría dejado convencer regresó a su isla. El problema de esta hipótesis, notaba Grumel, es que si Pablo estaba en Chipre, cómo habría recibido la invitación de Heraclio si éste último estaba en Theodosiópolis y perderían sentido las tratativas de Sergio. Grumel propone los hechos de modo diverso: Sergio permanece en Constantinopla. Pablo, enviado o no, se encuentra con Heraclio en Theodosiópolis y mantienen discusiones religiosas. Heraclio avisa al

a Heraclio en Armenia, durante la campaña del emperador del 622-623. El intento de unión de Heraclio de convertirlo al monoenergismo fue en vano¹. Pablo fue enviado a Arcadio de Chipre con un *decreto* que prohibía hablar de “dos actividades después de la unión”: *epístola de Sergio a Ciro*, citada en la sesión 12ª del *sexto concilio*².

Recordemos los hechos a partir de los trazos que pueden percibirse del *dossier* monoenergista conformado por un intercambio epistolar entre los protagonistas de esos *tempora difficilia*³.

Cyri Alexandrini epistula ad Sergium Constantinopolitanum

Es el más antiguo documento que conservamos de la polémica monoenergista, datado en el año 626. Leído públicamente en el concilio del 681. La *epístola de Ciro*⁴ es el eco de una conversación-discusión tenida con Heraclio poco antes sobre la contradicción entre la fórmula monoenergista y el *Tomus Leonis*. La expresión del papa León: *agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est*, se hacía irreconciliable con la doctrina propugnada por Sergio⁵.

En el entretiempo el emperador le había pedido a Ciro que evaluase dos documentos: la ordenanza imperial, *keleusis*⁶, que había enviado a Arcadio de Chipre y

patriarca Sergio, este último le envía a Pablo el *libelo* de Menas y su acuerdo con Teodoro de Farán. Pablo sigue obstinado en su posición. El emperador, entonces, emite un decreto dirigido a Arcadio y reenvía al *acéfalo* a la Isla.

Además, V. Grumel (*Recherches sur l'histoire du monothélisme*, en *EO* 27, 1928, pp. 265- 273) critica la posición de Owsopian que pensaba que había “dos Pablos”, y que no nos parece necesario presentar. Sin embargo, en algunos momentos, Grumel refiriéndose a Pablo sugiere que Chipre era “son île”. ¡Lo que haría de Pablo un chipriota! (p. 269). De todos modos, más allá de cualquier hipótesis, si era nacido en Chipre o si fue exiliado a la isla, la presencia de Pablo en territorio armenio era claramente inconveniente, especialmente después del acuerdo teológico (aceptación de Calcedonia) firmado por Heraclio.

¹ F. X. Murphy, P. Sherwood, *Histoire des Conciles*, vol. III, p. 173.

² CPG 7604; ACO 2, 2, 2, p. 528 (4-10) (Mansi XI, 525B).

³ Pauline Allen (*Synodical Letter and Other Sixth-Century Texts, The Synodical Letter and other documents*. Introduction, Texts, Translations, and Commentary, Oxford Early Christian Studies, Oxford, 2010) estudió y tradujo buena parte del *dossier* monoenergista, en estrecha relación con la *sinódica de Sofronio de Jerusalén*.

⁴ CPG 7610, 9369; ACO 2, 2, pp. 588-592; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 57; P. Allen (*Sophronius of Jerusalem*, pp. 26-27, 160-163) la presenta y traduce al inglés.

⁵ La *epistula ad Flavianum*: ACO 2, 1, 1, p. 14. Ver un breve comentario por F. X. Murphy, P. Sherwood, *Histoire des Conciles*, vol. III, p. 142.

⁶ CPG 7610; ACO 2, 2, 2, pp. 528, 588-590; V. Grumel, *Regestes* n. 281; 282; 285; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, en *Échos d'Orient* 27, 1928, pp. 257-277, especialmente p. 269; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 55-56; V. Déroche, *Études sur*

la *anaphora* de Sergio en el mismo año¹. Estas dos obras están perdidas, solo tenemos noticia por la *epistula* de Ciro a Sergio. La *keleusis* estaba dirigida a Arcadio contra el obispo anti-calcedonense Pablo el Tuerto, líder de los severianos de Chipre, a quien poco antes Heraclio había encontrado durante el sínodo de Theodosiópolis.

Vale decir que, el escrito *keleusis* de Heraclio a Arcadio debe colocarse en torno al año 625, ya que como demostró Sodini, gracias al concurso de la epigrafía, en los años 624 a 625 el arzobispo de Chipre era aun Plutarco. Información que se complementa con la periodicidad establecida para esta *epístola* de Ciro a Sergio en el 626 y que también había encontrado a Heraclio².

Luego de una retórica introducción, Ciro nos da valiosos detalles: “al mismo tiempo, habiendo encontrado” a Heraclio envió su “θεία κελεύσει” “a Arcadio, el santísimo arzobispo de Chipre contra Pablo, autoridad máxima de los *sin-obispos*” (πρὸς Ἀρκάδιον τὸν ἀγιώτατον ἀρχιεπίσκοπον Κύπρου κατὰ Παύλου τοῦ κεφαλαιώτου τῶν ἀνεπισκόπων). En dicho documento se decía, “en el modo más digno de Dios”, que se prohibía hablar de las δύο ἐνέργειαι “de nuestro Señor Jesucristo después de la unión” (δύο δὲ ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ δεσπότης ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τὴν ἔνωσιν λέγεσθαι κωλύουσιν)³. Ciro trató se relacionar esa fórmula con la confesión de papa León, en la cual “abiertamente proclama las dos actividades con la cooperación de la otra (δύο ἐνεργείας μετὰ τῆς ἀλλήλων δηλαδὴ κοινωνίας); leyó la copia (ἀντίγραφον) del *texto* de Sergio (ἀναφορὰν) donde se hace mención de Pablo (Παύλου τοῦ φαύλου) que acepta lo que en él está escrito (καὶ τὸν ἐγγεγραμμένον αὐττ νοῦν ἀπεδέχεται)⁴.

Léontios, pp. 26 ss.; J.-P. Sodini, *Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, pp. 619-639: ver inscripción IV.

¹ ACO 2, 2, 2, p. 590. V. Grumel, *Regestes* n. 283; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du Monothélisme*, en *Échos d'Orient* 27, 1928, pp. 269 ss. Cuando se enviaron esos documentos no sabemos exactamente, las fechas solo pueden establecerse con cierta oscilación entre fines del 623 y el 625.

² J.-L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen*, pp. 24-32; J. P. Sodini, *Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea...*, p. 633. Volvemos sobre el particular al presentar el acueducto de Salamina.

³ ACO 2, 2, pp. 588 ss.: ἅμα δὲ καὶ τῆς θεομιμήτου αὐτοῦ συγκαταβάσεως τυχῶν παρρησίας μετελάμβανον θεία κελεύσει τῆς αὐτῶν ἡμερότητος ἐντυχεῖν πρὸς Ἀρκάδιον τὸν ἀγιώτατον ἀρχιεπίσκοπον Κύπρου κατὰ Παύλου τοῦ κεφαλαιώτου τῶν ἀνεπισκόπων μάλα θεοπρεπῶς συνταγείση, ἧς ἐπαινετὸς καὶ θεοφιλὴς ὡς (590) ἀληθῶς ἅπας μὲν ὁ σκοπὸς εὐσεβῶς τὴν ἀμώμητον ἡμῶν ὀρθοδοξίαν θρησκευῶν, δύο δὲ ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ δεσπότης ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τὴν ἔνωσιν λέγεσθαι κωλύουσιν.

⁴ ACO 2, 2, pp. 590: αὐτὴν ἀνένευον καὶ προφέρειν ἐπειρώμην τοῦ μακαρίου Λέοντος τὴν πάντιμον ἐπιστολὴν δύο ἐνεργείας μετὰ τῆς ἀλλήλων δηλαδὴ κοινωνίας, καθὼς διδάσκει ὁ πανάγιός μου δεσπότης, ἀναφανδὸν βοῶσαν. ἐνθένδε λοιπὸν ὀρμηθέντος ἡμῖν τοῦ λόγου πάντιμον ἀναφορὰν τῶν θεοπνεύστατων ὑμῶν εἰς ἀνάγνωσιν ἐγχειρίζεσθαι ἐκελευσόμεν, ἀντίγραφον εἶναι λεγομένην καὶ δοκοῦσαν τῆς ῥηθείσης εὐσεβοῦς κελεύσεως· μνήμην γὰρ ἐποιεῖτο ἐκείνου Παύλου τοῦ φαύλου, ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦ τῆς κελεύσεως Ἰσοῦ καὶ τὸν ἐγγεγραμμένον αὐττ νοῦν ἀπεδέχεται.

Ciro se muestra ‘acomodaticio’ y deferente¹, quiere conciliar lo más posible para no contradecir al patriarca Sergio: rechazar hablar de *dos operaciones después de la unión* (δύο ἐνεργείας λέγειν μετὰ τὴν ἔνωσιν), lo que posibilitará reducir lo posible e imposible (ἐπὶ πᾶσι τοῖς θείοις λογίοις συγκλείειν τό τε παθητὸν καὶ ἀπαθὲς) a la *única operación* (εἰς μίαν ἦγουν ἐνικὴν ἐνέργειαν), cosa que pertenece a la inefable *dispensatio* (τῆς ἀρρήτου οἰκονομίας) de nuestro Salvador². La *epístola* finaliza con expresiones de humildad y deseos de ser iluminado por Sergio.

En este texto encontramos un importante indicio que nos proporcionará la clave de lectura de la *epístola de Sofronio a Arcadio*. En Chipre había una comunidad de *acéfalos* con su jefe: Pablo el Tuerto (κατὰ Παύλου τοῦ κεφαλαιώτου τῶν ἀνεπισκόπων). Esta facción de los “sin obispos”³ quedaba sujeta al metropolitano Arcadio⁴.

Sergii Constantinopolitani epistula ad Cyrum episcopum Phasidis

En el 626 Sergio escribió a Ciro de Fasis⁵ invocando venerables enseñanzas, *testimonia*, que apoyaban la posición la “μία ἐνέργεια” de Cristo y que “le envía junto con la epístola”.

Primeramente, Sergio recuerda los hechos: Ciro había leído la *keleusis* de Heraclio enviada “a Arcadio, el amado líder de la isla de Chipre” (πρὸς Ἀρκάδιον τὸν τῆς Κυπρίων νήσου θεοφιλῆ πρόεδρον). La adjetivación contra Pablo el Tuerto es más pesada y denigrante en un contrapunto con la “piadosa ordenanza” (εὐσεβῆ κέλευσιν), que manda no hablar más ya de “dos actividades en Cristo” (δύο κωλύουσιν ἐπὶ

Ver también J.- L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen*, p. 29.

¹ Ciro no escatima epítetos para exaltar a Sergio, al inicio de su *epístola* (ACO 2, 2, p. 588: τῷ θεοτιμήτῳ δεσπότῃ, ἀγαθῷ ἀρχιπομένι, πατρὶ πατέρων, οἰκουμηνικῷ πατριάεχῃ Σεργίῳ), en la larga introducción retórica y al final de la misma mostrándose deseoso de aprender, cosa percibida por Sergio que en su respuesta lo llamará φιλομαθὲς.

² ACO 2, 2, pp. 590: ὅπως δύο ἐνεργείας λέγειν μετὰ τὴν ἔνωσιν παραιτούμενοι εἰς μίαν ἦγουν ἐνικὴν ἐνέργειαν δυνάμεθα ἐπὶ πᾶσι τοῖς θείοις λογίοις συγκλείειν τό τε παθητὸν καὶ ἀπαθὲς τῆς ἀρρήτου οἰκονομίας τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

³ Extraño modo de denominarlos ya que a inicios del siglo VI habían conseguido instalarse a la *cabeza* del patriarcado de Constantinopla y de Antioquía, como venimos de notar.

⁴ Sobre este particular volveremos.

⁵ Fasis estaba situada en Lázica o *Cólquida* para los antiguos griegos, actual Georgia.

Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν λέγειν ἐνεργείας). De hecho, Ciro le había consultado si “era necesario hablar de dos actividades o de una sola actividad”, Sergio se dispone a responderle apoyando el uso de la “μία τοῦ κυρίου ἐνέργεια”, puesto que es más “simple y abreviado”: ὅθεν ἡμεῖς ἀπλλ καὶ συντόμῳ λόγῳ κεχρήμεθα¹. La solución propuesta desde Constantinopla tenía un fin político concreto: la unión entre las comunidades, es decir, buscar una fórmula “simple y abreviada” que pudiese contentar a todos.

Para Sergio los concilios ecuménicos no habían hablado sobre las operaciones en Cristo, aunque sin embargo, algunos de los padres, como Cirilo, se habían pronunciado específicamente a cerca de la única operación. Asimismo, Sergio cita un *falsum* de Menas de Constantinopla (536-552) en una *epístola* dirigida al papa Vigilio que hablaba “de una operación y una voluntad” (ἐν τῷ τοῦ Χριστοῦ θέλημα καὶ μίαν ζωοποιὸν ἐνέργειαν ἔδογματίσσε)².

El *Tomus Leonis* aducido por Ciro, en la anterior *epístola* que acabamos de presentar, no debería ser interpretado en ese sentido ya que, argumenta Sergio, ni siquiera Eulogio de Alejandría que escribió defendiendo el *tomus* lo interpretó en ese sentido. El patriarca de Constantinopla adjunta también una copia de la *epístola de Eulogio* (580-604)³. Según Sergio, entonces, ningún padre había hablado de δύο ἐνέργειαι y por ende no había que innovar (μηδὲν τὸ παράπαν καινοτομεῖν). Le adjunta el *dossier* con testimonios (μετὰ τὰς πατρικὰς χρήσεις) esperando una rápida respuesta de Ciro.

¹ El párrafo completo, ACO 2, 2, p. 528: ἐντυχεῖν γὰρ σημάνασα ττ πρὸς Ἀρκάδιον τὸν τῆς Κυπρίων νήσου θεοφιλῆ πρόεδρον γενομένη πανευσεβεῖ κελεύσει παρὰ τοῦ κρατίστου καὶ θεοστηρίκτου ἡμῶν βασιλέως κατὰ Παύλου τοῦ κεφαλαιωτοῦ τῆς τῶν Ἀκεφάλων πονηρᾶς συμμορίας καὶ τὴν εἰρημένην εὐσεβῆ κέλευσιν εὐρεῖν δύο κωλύουσιν ἐπὶ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν λέγειν ἐνεργείας, ἠρώτησεν ἡμᾶς διὰ τῆς οἰκείας μηνύσεως, πότερον χρῆ δύο πρεσβεύειν ἐνεργείας ἢ μίαν τοῦ κυρίου λέγειν ἐνέργειαν. ὅθεν ἡμεῖς ἀπλλ καὶ συντόμῳ λόγῳ κεχρήμεθα (...).

² Leída en la sesión XII del Sexto Concilio. CPG 7604, ACO 2, 2, 2, p. 528; V. Grumel, *Regestes* I, p. 276, n. 243; pp. 216-217, n. 285. P. Allen, *Sophronius of Jerusalem*, pp. 165 ss.; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 45-46, 58. La obra de Menas fue rechazada en el III constantinopolitano como un *falsum*, aunque como nota P. Allen (*Sophronius of Jerusalem*, p. 28) es genuina con toda verosimilitud.

³ Ciertamente, Eulogio en esa época no se planteaba el tema del monoenergismo (!).

En algún momento entre finales del 629 e inicios del año 630, el emperador Heraclio se había encontrado en Mabug con Atanasio I ‘Gamolo’, patriarca miafisita de Antioquía y una docena de obispos de la región¹. Según la *Crónica* de Miguel, Heraclio habría tratado de convencer a los obispos para que aceptasen la confesión de fe, donde constaba que en Cristo había “dos naturalezas y una *energía*”, confesión que los prelados habrían rechazado provocando al emperador que buscaba que aceptasen Calcedonia².

Los monofisitas teodosianos (*iacobitas*) interpretaron la política de Sergio y Heraclio como una condescendencia y como el reconocimiento de su heterodoxia, según refirió Teófanos, habrían expresado: “Nosotros no vamos a Calcedonia, es Calcedonia que viene a nosotros”³.

Entre los calcedonenses había cierta vacilación. Ciro de Phasis, entonces, fue enviado por Heraclio, con poderes políticos y religiosos al Egipto, que venía de ser liberado de los Persas⁴. Entre sus tareas estaba el reconducir a los monofisitas (o *miafisitas*), coptos iacobitas, a la ortodoxia tanto sea por un compromiso teológico como por la fuerza y Ciro de Phasis se convirtió en patriarca de Alejandría⁵.

¹ Estas tratativas de Heraclio con Atanasio, “controlador de camellos”, habían sido datadas más tardíamente por V. Grumel, *Recherches sur l’histoire du monothélisme*, en *EO* 27, 1928, p. 258.

² Miguel el Sirio, *Crónica*, ed. Chabot, pp. 401-403, 410-412; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 62-63, 198; J. Tannous, *In Search of Monotheletism*, p. 33. Miguel critica a los monjes del monasterio de Beth Marún, quienes, entre otros, siguieron lo propuesto por el emperador calcedonense. Esperamos en un futuro no muy lejano, retomar esta cuestión.

³ Teófanos, *Crónica* (ed. de Boor, p. 330). A. Louth, *Maximus the Confessor*, Londres-New York, 1996, p. 14.

⁴ Según E. Wipszycka, que sigue a Marek Jankowiak, Ciro sería aun el *lugarteniente* enviado por el emperador, pero aún no representaba la iglesia alejandrina como su titular. Esto da fuerza a la estrategia de Heraclio de eliminar las divisiones en las comunidades cristianas. De este modo se comprendería la decisión de nombrar *topoteretes* de Alejandría a Ciro, a Esteban de Jope como *poteretes* de Jerusalén. Según la *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* (PO 1, ed. Evetts, p. 489), Ciro se convirtió además en *praefectus augustalis*. F. Winkelmann había rechazado esta información, que para Wipszycka (*The Alexandrian Church. People and Institutions*, p. 169), con la reconsideración de otras fuentes es algo de lo cual ya no podría dudarse.

Las estructuras civiles y militares del Egipto (*duces, correctores, comes Aegypti, praefectus Augustalis*) son estudiadas por J.-M., Carrié, *Séparation ou cumul? Pouvoir civil et autorité militaire dans les provinces d’Égypte de Gallien à la conquête arabe*, en *Antiquité Tardive* 6, 1998, pp. 105-121.

⁵ No sabemos exactamente cuándo Ciro obtuvo la dignidad patriarcal. Ver E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, p. 169. Ciro “murió de tristeza” en marzo del 642 consciente del desastre al cual él mismo había contribuido. Cfr. Juan de Nikiou, 120-121, trad. Zotenberg, pp. 455-458; 463-465. Ver F. Winkelmann, *Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung*, en

En el entretiempos, Heraclio visitó Hierápolis (Mabug) y negoció por doce días con el patriarca de Antioquía Atanasio y otros doce obispos de tendencia monofisita buscando una fórmula de unión. El emperador pidió una confesión por escrito de la única ἐνέργεια en Cristo de acuerdo a Cirilo, cosa que fue refutada por Atanasio¹. Otra tradición refiere que Atanasio aceptó Calcedonia, pero solo con la estratagema de que el monoenergismo era una doctrina teológica que explicaba los misterios de la cristología².

Atanasio murió en julio del 631 y los esfuerzos de Heraclio por imponer la unidad fueron fallidos. El emperador emprendió el diálogo con el catolikós Ezr (o Ezras) para que aceptase la fórmula de compromiso de la única actividad en Cristo y suprimiesen del *Trisagio* las palabras “que fue crucificado por nosotros”³. A cambio, Ezr recibiría un tercio de las ganancias de las minas de sal⁴. Estamos poco informados al respecto, pero un sínodo en Karin-Theodosiópolis (hoy Erzurum) entre el 631-633 confirmó un documento elaborado por Heraclio a tal fin. Aparentemente el emperador habría amenazado con crear una jerarquía paralela si Ezr rechazaba la propuesta teológica de Heraclio. La aceptación de Calcedonia por parte de Ezr habría creado gran descontento entre los armenios⁵.

Byzantinoslavica 40, 1979, pp. 161-182; E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, pp. 176-168.

¹ Miguel el Sirio, *Crónica* 11, 2; 11, 4 (ed. Chabot pp. 405-408, 412); Teófanos, *Cronografía*, AM 6021 (ed. De Boor 329-330; ed. Mango 460-461); W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, pp. 346-347.

² Teófanos, *Cronografía* AM 6021 (ed. De Boor pp. 329-330; ed. Mango pp. 460-461).

³ Ver más datos en Hefele-Leclercq III, 1, pp. 258-259. Notemos que si bien la fecha es incierta, no podría ser en el 622 como pensaban Hefele-Leclercq por la cronología de la vida de Heraclio y por el desarrollo del monoenergismo, que en esa fecha no se había cristalizado tan claramente en fórmulas de fe. V. Grumel (*Recherches sur l'histoire du monothélisme*, en *EO* 27, 1928, pp. 15-16) había identificado el *tomus* presentado a Ezr con la *Ékthesis* de Heraclio, pero luego se retractó (p. 277). Sobre la presencia de Heraclio en Armenia ver también N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, en *CSCO* 574, Subsidia 100, Peeters, Lovaina, 1999, pp. 385-395. También I. Dorfmann-Lazarev (*Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie*, *CSCO* 609, Subsidia 117, Lovaina, 2004, p. 204.

⁴ Sebeos, *Historia* c. 41 (Thomson pp. 91-92).

⁵ F. X. Murphy, P. Sherwood, *Histoire des Conciles*, vol. III, pp. 148-149; W. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, p. 215. Ver también N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, en *CSCO* 574, Subsidia 100, Peeters, Lovaina, 1999, pp. 386-390. En Armenia el monoenergismo tomará otros derroteros. Si bien en la declaración del siglo IX, pronunciada en ocasión del sínodo de Shirakawan, por el obispo *Vahan* -de tradición no calcedonense- se utiliza una fórmula de índole monoenerista, hay que decir según mostró Igor Dorfmann-Lazarev (*Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie*, *CSCO* 609, Subsidia 117, Lovaina, 2004, pp. 209-211) que para ellos la humanidad de Cristo no era más que un medio de manifestación del Verbo de Dios. El autor del discurso de *Vahan* no le otorga una operación propia a la humanidad de Cristo, ya que el único principio de operación es el Verbo de Dios.

Heraclio volvió a Constantinopla con gran pompa, como volviendo de un triunfo (había llevado consigo cuatro elefantes y una serie de dones para el pueblo)¹. La guerra contra los Persas tomó una dimensión religiosa sin ser, sin embargo, una “cruzada”. El asalto y toma de Jerusalén fue visto y leído con tintes apocalípticos por los contemporáneos: la “ciudad de Dios” había sido saqueada y destruida². La victoria pírrica de Heraclio contra los Persas tuvo consecuencias inesperadas y catastróficas para el Imperio Bizantino.

Ciro, ya en Egipto, puso en marcha su política de unificación y el 3 de junio del 633 firmó en Alejandría un *Pacto de unión* con los *Teodosianos*, una de las facciones monofisitas del Egipto³. Inmediatamente Ciro escribió a Sergio para informar en términos exultantes la *unión*⁴. En efecto, el *πάππα Ἀλεξανδρείας* deja entrever ya en el

¹ A. Frolov, *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, en *Revue des études byzantines* 11, 1953, pp. 88-105, p. 104: “Dans la pensée d'Héraclius, le triomphe populaire, célébré avec une pompe inouïe en 629 à Constantinople, la ‘reine des villes’ devait mettre le point final à la guerre avec les Perses. Mais restait Jérusalem, la ville sainte, restait aussi l'avenir de toute la chrétienté orientale de l'Empire. La restitution de la Croix en 630 peut être considérée, à juste titre, comme un prélude aux colloques et aux conciles tenus en 631. Rien ne s'accorde mieux au caractère profondément religieux de la cérémonie. On se rapportera, ici, à la description émue de Sebêos et à la tradition, plus récente, qui confond l'entrée d'Héraclius à Jérusalem avec les Rameaux et avec la fête de l'Exaltation de la Croix célébrée le 14 septembre” (notamos que para Frolov la *restitución* tuvo lugar en el año 630).

² Teófanos comparaba la guerra de Heraclio contra la Persia con los seis días de la creación del mundo que esperan el séptimo de reposo, de paz... se esperaba la conversión de la Persia pagana y un dominio universal de Cristo con su Segunda Venida (*Chronique*, Ed. De Boor, Leipzig, 1883, p. 328). Asimismo, Sofronio escribió una elegía anacreóntica por la Jerusalén destruida por los persas (El texto perdido durante siglos, fue reencontrado y editado por M. Szwajcer en *Revue de l'Orient Chrétien*, II, 1, Paris, 1897; M. Gigante, *Sophronii Anacreontica opuscula*, Roma, 1957, pp 102-107; 171-173). “Strategios (o Estratego), monje de san Sabas y testigo de los hechos, con colores encendidos narra en *La prise de Jérusalem* (X) lo acaecido durante el asedio de Cosroes II: la masacre, incluso crucifixiones de cristianos, martirios, apostasías, la colaboración de los judíos con los persas que habrían saqueado y destruido numerosas iglesias proponiendo a los cristianos un salvoconducto si se convertían al judaísmo. Los Persas, enemigos históricos de los bizantinos, encarnan en la literatura de época, el prototipo de pueblo infiel del cual se espera la conversión” (D. Arfuch, *Confesar a Cristo. San Sofronio Patriarca... I*, en *Estudios Trinitarios* 48, 1-2, p. 181).

³ Sobre Teodosio de Alejandría (+566) que a pesar de la protección de la emperatriz Teodora, fue exiliado por Justiniano, continuó teniendo un peso y autoridad en lo político y en lo dogmático. Ver A. Van Roey, P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, en *Orientalia Lovaniensia Analecta* 56, 1994, pp. 126-143; P. Allen, *Sophronius of Jerusalem*, pp. 13-14.

⁴ CPG 7611; ACO 2, 2, 2, p. 594. F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 66-67. El de 3 de junio del 633 (μηνὶ Παῦνι ἰνδικτιῶνος ἕκτης) Ciro se dirige al emperador Heraclio y a Sergio de Constantinopla en términos triunfales y se llama “obispo por la gracia de Dios (ἐπισκόπου τὸν τόπον ἐπέχοντος κατὰ θεῖον θέσπισμα τῶν ἀγαθῶν καὶ καλλινίκων ἡμῶν δεσποτῶν), del trono apostólico de esta ciudad tan amada por Cristo, Alejandría (τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου ταύτης τῆς Ἀλεξανδρέων φιλοχρίστου πόλεως), en orden de nuestro buen y victorioso Señor”. Ver E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, pp. 167-168, 282-283. Hay una corrección cronológica a tener en cuenta, como mostró B. Markesinis (*Les débuts du monoenergisme. Rectifications concernant ce qui s'est passé entre Cyrus d'Alexandrie, Serge de Constantinople et S. Sophrone de Jérusalem*, en *AB* 133, 2015, pp. 5-22, aquí p. 15) esta *epístola ad Sergium CP*. (CPG 7611) es enviada por Ciro, por correo, enseguida después del encuentro con Sofronio, y con posterioridad al documento donde anunciaba el *Pacto de Unión* (*Ep. Ad Sergium CP*. Cfr. CPG 7611). Vale decir que esta misiva no puede ser identificada con el

saludo del texto que Cristo llama a “todos a la salvación y la verdadera fe” y convoca a su “única y misma iglesia”¹.

Como ya Sergio le había encomendado, en el *pacto*, también denominado πληροφορία o *Nueve Capítulos*, se reconocía la μία ἐνέργεια de Cristo. De este sínodo no nos ha llegado mayor documentación, lo poco que sabemos proviene de modo indirecto, en las *acta* del sínodo Letrán del 649, y en las *acta* del sexto concilio ecuménico, bajo el título: *Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui erant ex parte Theodosianorum*².

Los artículos en general tienden al irenismo y teológicamente buscan todo consenso. En el capítulo 1 confiesa la Trinidad consubstancial: τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν. Afirman el título de la θεοτόκος (cap. 2; 5). La unidad e identidad del sujeto que sufre y obra milagros (cap. 3). En los últimos dos *Capítulos* se condena a Arrio, Eunomio, Macedonio, etcétera y a quien aceptare los escritos de Teodoreto, Ibas y Teodoro de Mopsuestia.

El capítulo que más problemas teológicos presentaba era sin duda el 7°. Si bien afirma la dualidad de naturalezas (ἐν δυσὶ ταῖς φύσεσιν) en Jesucristo, como uno de la Trinidad (ἓνα τῆς ἁγίας τριάδος) que se encarnó en los últimos tiempos (Heb 1, 2), nacido de la θεοτόκος, ἀειπαρθένος María, la insistencia en la identidad y unidad del sujeto “Cristo e Hijo” está en las fórmulas del “sapiéntísimo Cirilo”, donde en definitiva, las dos naturalezas, el “sufrimiento en la carne” y la impassibilidad como Dios, son realidades que se “disciernen” (θεωρούμενον) que “se dicen solo en teoría” (θεωρία μόνη διακρίνων). El único y mismo Cristo e Hijo (καὶ τὸν αὐτὸν ἓνα Χριστὸν καὶ υἱὸν) es el sujeto de la “actividad humana” y de la “actividad divina” (ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα), según manifestaría Dionisio: “una única actividad teándrica” (μὴ θεανδρικὴ ἐνεργεία)³. Se hace problemático el reconocimiento de dicha

texto de Ciro enviado por intermedio de Sofronio hacia Constantinopla, y que no conservamos más que en una alusión en las *Acta* del sínodo lateranense del 649.

¹ ACO 2, 2, 2 p. 594: πάντας εἰς τὴν σωτήριον καὶ ἀληθινὴν αὐτοῦ πίστιν ἰθύνοντος καὶ εἰς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἁγίαν αὐτοῦ ἐκκλησίαν συγκαλοῦντος τὴν παροῦσαν πληροφορίαν πεποιήμεθα ἐπὶ ττ ἐνώσει τῶν ἁγίων τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν μηνὶ Παῦνι ἰνδικτιῶνος ἕκτης.

² CPG 7613; ACO 2, 1, p. 134; ACO II, 2, 2, pp. 590-601; W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, pp. 349-350; P. Allen, *Sophronius of Jerusalem*, pp. 28-29, 168-173; B. Markesinis, *Les débuts du monoenergisme. Rectifications concernant ce qui s'est passé entre Cyrus d'Alexandrie, Serge de Constantinople et S. Sophrone de Jérusalem*, en AB 133, pp. 5-22.

³ ACO 2, 2, 2, p. 598.

actividad-operación después de la “unión hipostática” (καθ’ ὑπόστασιν ἔνωσιν) y queda patente hasta qué punto las conclusiones de Calcedonia despertaban equívocos¹.

Las fórmulas cirilianas junto a la consideración de la *actividad teándrica* de Cristo Encarnado querían ser efectivas a los fines de una reconciliación. En efecto, Dionisio era un autor que podía atraer a ambas facciones. De hecho, fue sumamente citado por monoenergistas y luego por los monoteletas, ya que en su *cuarta epístola* dirigida a Gaio, el ignoto autor hablaba de la *actividad teándrica* (θεανδρικήν ἐνεργεῖαν) del Cristo encarnado². La expresión ya estaba en uso entre los anti-calcedonenses en el 523, pero citada diversamente “nueva actividad teándrica”³. El *pacto de unión* citaba la *auctoritas* de Dionisio: καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μὴ θεαδρικῆ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἁγίους Διονύσιον⁴.

Los *teodosianos* de Alejandría se mostraron satisfechos con lo formulado y aceptaron la reconciliación⁵. En efecto, el *Pacto de unión* se suponía que iba a satisfacer tanto a calcedonenses como miafisitas. La propuesta monoenergista, con el lenguaje de *única actividad*, se esperaba fuera a simpatizar especialmente a miafisitas⁶.

Sin embargo, la alegría de Ciro iba a durar bien poco. El monje Sofronio se encontraba en Alejandría en ese momento, y manifestó su desacuerdo a lo convenido por iniciativa de Ciro. Inmediatamente viajó a Constantinopla, con una misiva de Ciro para Sergio⁷, para advertir a este último sobre los peligros de tal concesión teológica. El

¹ Ver el uso de los adverbios ἄπρεπτος, ἀσυγχυτως, ἀδιαίρετος, ἀχωρίστως en clave alejandrina-ciriliana: ACO 2, 2, 2, pp. 598-600.

² CPG 6607; PG 3, 1072C; Dionisio Areopagita, *Epistula 4 ad Gaium* (G. Heil, A. Ritter, *Corpus Dionysiacum*, vol. 2, *Patristische Texte und Studien* 36, Berlin-New York, 1991, p. 161).

³ Sofronio en su *epístola sinódica* denuncia el uso. Ver nuestro estudio: *Confesar a Cristo*, 2ª parte, pp. 526-527; 540-542.

⁴ ACO 2, 2, 2, p. 598; P. Allen, *Sophronius of Jerusalem*, pp. 171-173, Hefele-Leclercq III, 1, pp. 340-341. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago and LaSalle, Illinois, 1995, pp. 45-46.

⁵ Los coptos monofisitas que no aceptaron la reconciliación vieron a su patriarca Benjamín partir en exilio, y refugiarse en el Alto Egipto. Benjamín debió ocultarse en diversos monasterios ante las órdenes de Ciro de perseguir la jerarquía anticalcedonense. En el año 643 en Alejandría se instaló el exiliado patriarca jacobita Benjamín, coincidiendo con la llegada de los musulmanes y la partida de los bizantinos. Paradojalmente los anti-calcedonenses ante la disminución significativa de la presencia de los ‘melquitas’ recuperaban iglesias, monasterios y dejaban de ser perseguidos. Benjamín fue muy activo en la consolidación de la jerarquía, monasterios incluso hasta en Etiopía, hasta hacer prácticamente desaparecer la jerarquía calcedonense, cuyo primer patriarca después la *sede vacante* será Cosme en el año 742. Cfr. G. Fedalto, *Le Chiese d’Oriente. Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, p. 53.

⁶ J. Tannous, *In Search of Monotheletism*, en *Dumbarton Oaks Papers* 68, 2014, pp. 42, 45.

⁷ Esta misiva no sería *Ep. Ad Sergium CP.* (CPG 7611), sino posterior y de la cual no conservamos más que una alusión. Recientemente B. Markesinis (*Les débuts du monoenergisme. Rectifications concernant*

detalle de las discusiones entre Sergio y Sofronio no nos es conocido más que por la versión de Sergio en su *epístola a Honorio*¹. Para el anciano monje las *operaciones* se sitúan a nivel de las *naturalezas* y no de la *persona del Verbo*, por tanto no era posible confesar una única ἐνέργεια, sino una *doble operación*².

Sergio en su *Psephos*³ -resolución o breve patriarcal- que enseguida fue confirmado por Heraclio⁴, recomienda en agosto del 633 no hablar ya más ni de una ἐνέργεια o de dos, sino solo de Cristo que obra luego de la unión de las dos naturalezas, y como no había una tradición patrística para probar los argumentos, el patriarca Sergio exhorta a no aventurarse en ese terreno peligroso⁵. El mismo principio está presente en la *misiva a Sofronio* con la orden de no debatir sobre el tema y “contentarse con la enseñanza de los santos Padres”⁶.

La elección de Sofronio como patriarca de Jerusalén cambiaba decididamente la estrategia de Heraclio-Sergio-Ciro. En el 634 el novel patriarca redactó su *epístola*

ce qui s'est passé entre Cyrus d'Alexandrie, Serge de Constantinople et S. Sophrone de Jérusalem, en AB 133, pp. 5-22) en una revaloración de los acontecimientos -donde considera una cronología más precisa de los mismos- estableció que primero tuvo lugar el *Pacto de Unión* y la consecuente notificación a Sergio, y luego el encuentro entre Sofronio y Cirio. Mientras tanto, el patriarca constantinopolitano escribía a Cirio, pero antes del encuentro entre Sergio y Sofronio en Constantinopla. El patriarca Sergio habría enviado a Cirio una misiva, *Ep. Ad Cyrum Alex.* (CPG 7605). De esa *epístola* se conservan rastros en la *cuarta sesión* del sínodo del 649. El obispo Máximo de Aquileia se refiere a ella: ACO 2, 1, p. 240. Esta documentación estaría en los archivos papales, que sirvieron para la preparación del material del concilio laterano donde se los recuerda, y había sido enviada en *copia exacta* anexa (ἰσότυπα) por Sergio a papa Honorio, junto con la *Ep. Ad Honorium Rom.* (ACO 2, 2, pp. 538; 546). Ni Grumel ni Winkelmann relevaron esa *misiva*.

¹ Hay que destacar que cuando Sofronio mostró a Sergio que sus especulaciones podían llevar a la heterodoxia, el constantinopolitano frenó inmediatamente su propaganda. Ver F. Carcione, *Enérgeia, Thélema e Theokínetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo*, en OCP 51 (1985), pp. 263-276, aquí p. 265. Ver también nuestro estudio: *Confesar a Cristo. San Sofronio...*, IIª parte, pp. 531 ss.

² Como lo explicitará él mismo en su *Epístola Sinódica*, 2. 3. 10 (subdivisión de la edición de P. Allen, *Sophronius of Jerusalem*, p. 102).

³ ACO 2, 2, 2, pp. 540-546; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du Monothélisme*, en EO 28, pp. 11-15; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 73-74.

⁴ ACO 2, 2, 2, p. 546. V. Grumel, *Regestes* 287; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du Monothélisme*, en EO 27, p. 276; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 74.

⁵ V. Grumel, *Regestes* n. 287. Un análisis teológico del documento: F.-M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, 1979, pp. 59-64.

⁶ ACO 2, 2, 2, p. 544; 548; V. Grumel, *Regestes* 288; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du Monothélisme*, en EO 28, p. 22; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 75. Según Sergio, Sofronio estaría satisfecho con esas condiciones. Información recabada de la *epístola de Sergio al Sakellarios* (ministro de finanzas del imperio): ACO 2, 2, 2, p. 546. Ver V. Grumel, *Regestes* n. 289; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du Monothélisme*, en EO 28, pp. 12-14; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 75.

No es inverosímil pensar que habría una esperanza de resolución del conflicto, visto que a fines del 633 o inicios del 634, Máximo escribe a Pirro (*epístola XIX*; CPG 7699; PG 91, 589C-598), aún higúmeno del monasterio, donde consta la aceptación del *Psephos* por parte de Sofronio. Ver traducción francesa: *Saint Maxime le Confesseur. Lettres*, int. J.-C. Larchet, trad. E. Ponsoye, Sagesses chrétiennes, du Cerf, Paris, 1998, pp. 198-202.

sinodal, donde técnicamente observa el *Psephos*, pero rechaza toda posibilidad de interpretación favorable al monoenergismo, que para Sofronio brota del monofisismo¹. La insistencia de Sofronio en el difisismo calcedonense y en la fórmula de papa León (*Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est*)².

De ese modo, Sofronio confesaba la “dualidad de *operaciones*” como el signo de la dualidad de las naturalezas, *cooperando* (συνέργεια) en la unión del Cristo que obra: “divinidad y humanidad no son idénticas en relación a la cualidad, la cual es naturalmente inherente en cada una, aunque estén unidas de un modo inefable (εἰς ὑπόστασιν μίαν ἀλλήλαις ἀφράστως συνέδραμον) en una sola hipóstasis y compuestas sin confusión en una sola persona (ἐν ἀσυγχύτως συνετέθησαν πρόσωπον), y que ellas hayan producido para nosotros el único y mismo Cristo e Hijo (τὸν αὐτὸν ἓνα Χριστὸν ἡμῖν καὶ υἱὸν ἀπετέλησαν) a través de la mutua, hipostática, combinación y composición (διὰ τῆς καθ’ ὑπόστασιν πρὸς ἀλλήλας συνδρομῆς καὶ συνθέσεως)”³.

Ante el cambio de fuerzas, por la elección de Sofronio, autorizado calcedonense, Sergio adelantándose a la *sinódica* del neo-electo patriarca jerosolimitano escribió a papa Honorio para exponer su postura y argumentos en torno a fines del 633 o inicios del 634⁴.

En su *epístola*, Sergio traza una síntesis de las disputas y sus actores. Recuerda las luchas de Heraclio en su campaña “contra los Persas” y su paso por la “región de Armenia”, donde el emperador tuvo una disputa con Pablo (el Tuerto), “uno de los líderes del maldito partido del impío Severo”. En la disputa, según Sergio, el triunfante

¹ ACO 2, 2, 1, pp. 410-494.

² ACO 2, 2, 1, p. 442.

³ Sofronio, *Epístola sinódica*, 2. 3. 10 (subdivisión de la edición de P. Allen, *Sophronius of Jerusalem*, p. 102).

⁴ CPG 7606; ACO 2, 2, 2, pp. 534-546; V. Grumel, *Regestes* 291; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du Monothélisme*, en *EO* 28, pp. 19-22; 272-274; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 77-78. Para un análisis filológico y teológico de la *epístola* ver F. Carcione, *Enérgheia, Thélema e Theokínetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo*, en *OCP* 51 (1985), pp. 263-276. Traducción inglesa: P. Allen, *Sophronios of Jerusalem*, pp. 182-195.

Bajo la *auctoritas* de Gregorio de Nisa, Sergio escribía en su *epístola a Honorio*, que la naturaleza humana de Cristo estaba muda y dirigida por la divinidad del Verbo: θεοκίνητος, al explicar las relaciones del Verbo y la humanidad, en comparación al analogado antropológico alma-cuerpo (ver V. Grumel, *Recherches*, pp. 272-273). Sergio dice explícitamente que aún no había recibido la *sinódica* del “santísimo monje Sofronio”: οὐπω γὰρ αὐτοῦ τὰ ἐξ ἔθους συνοδικὰ μέχρι τοῦ νῦν ἐδεξάμεθα.

basileus había mencionado “la única actividad de Cristo nuestro Dios verdadero” (ἐν οἷς καὶ μιᾷς ἐνεργείας Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐποιήσατο μνήμην)¹.

El patriarca de Constantinopla introduce brevemente el encuentro del *basileus* en la “región de Lázica”, con Ciro que en aquel entonces ocupaba el “trono metropolitano de la región de Lázica, amada por Cristo” y ahora “pastorea la gran Alejandría”. Sergio presenta las vacilaciones que Ciro tenía sobre “enseñar una o dos operaciones en Cristo” (εε τε μίαν εε τε δύο ἐνεργείας Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν χρεῶν ἐστι δογματίζειν). Sergio evoca además la respuesta dada a Ciro y los *testimonia* entre Menas y papa Vigilio sobre περὶ μιᾷς ἐνεργείας καὶ ἐνὸς θελήματος τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ.

Sergio le presenta el celo y esfuerzo de Ciro en Alejandría, infestada por las creencias de Eutiques, Dióscuro, Severo y Julián, para acercarlos a la “iglesia católica” y así la población de Alejandría “la amada de Cristo”, y la Tebaida, Libia y otras provincias de la diócesis volvieron a ser “una boca, una voz”, confesando τὰ ὀρθὰ τῆς ἐκκλησίας δόγματα, gracias a la fórmula del artículo 7 del *Pacto* (περὶ μιᾷς ἐνεργείας Χριστοῦ).

Sergio nos describe la incómoda presencia de Sofronio en Alejandría, ahora neopatriarca de Jerusalén, discutiendo con Ciro e incapaz de aceptar acomodaciones en vistas a la “salvación de muchos”, como Ciro. Luego de haber discutido con Sofronio (en Constantinopla) Sergio le pide que elabore un *florilegium* con testimonios de los Padres.

El constantinopolitano sintetiza el *Psephos* con la doctrina de la *única actividad*, usada por algunos santos Padres, aunque pudiera parecer confusa. Para él, el uso de la expresión *dos operaciones* era inadmisibles, porque no estaba en la tradición de los Padres. Para Sergio el énfasis estaba en la *única actividad* del *único y mismo Cristo* que actúa².

¹ ACO 2, 2, 2, p. 534. En esta *epístola* nada dice del exilio de Pablo el Tuerto a Chipre.

² Como notaron F. X. Murphy, P. Sherwood (*Histoire des Conciles*, vol. III, p. 159) el *Psephos* no solo era un expediente para proteger la política religiosa imperial, sino que además de la prohibición hay una tendencia clara en los testimonios patrísticos a resaltar y reforzar la única actividad en Cristo.

La sinódica de Sofronio

El anciano monje convertido en patriarca, en su *epístola sinodal*¹ rica en recursos retóricos y en densa teología calcedonense, ignora por completa la prohibición del *Psephos* del 633 y desarrolla profusamente la doctrina de las “dos operaciones” sin mencionarla explícitamente, aunque rechace el uso de la “única operación”, siempre basándose en la consideración de las naturalezas de Cristo pasa a considerar la operación propia a cada una de ellas. Así, el neo-patriarca al subordinar la actividad a las naturalezas, muestra las consecuencias lógicas de la doctrina de las dos naturalezas definidas en el concilio del 451: No hay naturaleza sin operación ni operación sin naturaleza. Y lo dice claramente:

Considerando a aquellos como nada (Nestorio, Eutiques...), sabemos que cada actividad de cada naturaleza (τὴν ἑκατέρας φύσεως ἑκατέραν ἴσμεν ἐνέργειαν) –quiero decir la esencial (τὴν οὐσιώδη) y natural (φυσικὴν) y correspondiente (actividad)- procede indivisiblemente de cada esencia y naturaleza (οὐσίας καὶ φύσεως) de acuerdo a su innata natural y esencial cualidad (κατὰ τὴν ἐμπεφυκυῖαν αὐτῆ φυσικὴν καὶ οὐσιώδη ποιότητα) y la inseparable (ἀμέριστον) y al mismo tiempo (sabemos) la sinergia sin confusión que la otra esencia aporta (ἀσύγχυτον τῆς θατέρας οὐσίας συνεπαγομένην συνέργειαν)².

También se consagra a especificar el sentido de la expresión atribuida al Dionisio, pero como “una nueva operación teándrica” y no como la interpretaba el patriarca de Constantinopla en tanto que “una operación teándrica”.

En la *sinódica* el patriarca no menciona de modo explícito el *Pacto de Unión* de Ciro o al *Psephos* de Sergio que prohibía el uso de los términos en debate, pero corrige la cita del Dionisio, y la propone como “nueva y teándrica operación” (τὴν καινὴν καὶ

¹ CPG 7635; ACO 2, 2, pp. 410-494; Hefele-Leclercq III, 1, pp. 365-376; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du Monothélisme*, en *EO* 28, pp. 24-31; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 77-78. La edición que seguimos, y que ya hemos tenido ocasión de citar, es la de P. Allen (*Sophronios of Jerusalem and Seventh-Century Heresy*). Para un análisis retórico, filológico y teológico de la *epístola sinodal* ver nuestro estudio: *Confesar a Cristo. San Sofronio patriarca de Jerusalén y el debate monoenergista en la Epístola Sinodal*, Iª parte, en *Estudios Trinitarios*, Salamanca, vol. 48, n. 1/2 (2014) pp. 161-233. IIª parte, vol. 48, n. 3 (2014) pp. 479-548.

² Sofronio, *Epístola sinódica*, 2. 3. 10 (P. Allen, *Sophronius of Jerusalem*, p. 102); D. Arfuch, *Confesar a Cristo. San Sofronio...*, IIª parte, p. 531 ss.

θεανδρικὴν ἐνέργειαν). Evidentemente sólo con esta expresión, sin que se hubiera explayado en la consideración de las τὰ ταπεινὰ καὶ ἀνθρώπινα y de las τὰ θεῖα καὶ λαμπρὰ καὶ ὑπέρτατα καὶ νικῶντα se entendía cuál era su posición de frente al *monoenergismo*. Es gracias a Sofronio, entonces, que la expresión “una nueva operación teándrica” interpretada en clave calcedonense pasa a formar parte del patrimonio de la confesión ortodoxa del dogma¹.

La respuesta de Honorio: primera y segunda epístola

El papa Honorio (625 al 638), que era originario de la Campaña y de noble familia, estaba bien ajeno a la controversia que se desarrollaba especialmente en Oriente². En su *primera respuesta* a Sergio, le felicita por los progresos obtenidos en la reconciliación de las iglesias orientales, y que Sofronio también haya aceptado lo propuesto por Sergio³. Además, claramente manifiesta que las dos fórmulas (*una* o *dos operaciones*) presentan dificultades teológicas y que por tanto sería mejor hablar de la *unidad de Cristo que obra*, pero agrega infaustamente “por lo cual nosotros confesamos una sola voluntad de Nuestra Señor Jesucristo” (*unde et unam voluntatem fatemur domini Iesu Christi*- ὅθεν καὶ ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ), entendiéndolo con esto quizá, que en Cristo no había dos voluntades contrarias y que toda la humanidad de Cristo obra por Dios⁴.

¹ P. Allen, *Sophronios of Jerusalem*, pp. 32-33.

² CPL 1726 ss. PL 80, 469-482. Durante su pontificado emprendió una fuerte actividad edilicia en Roma y misionera en las islas británicas. El *Liber Pontificalis* (ed. Duchesne, I, p. 232) recuerda su acción: *hic temporibus suis multa bona fecit; hic eruditit clerum*. Ver Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* III, 1, pp. 347-364; E. Amman, *Honorius*, en *DTC* VIII, Paris, 1927, col. 93-132; A. Di Berardino, *Onorio papa*, en *NDPAC*, II col. 3623-3624; A. Sennis, *Onorio I*, en *Enciclopedia dei Papi* I, pp. 585-590.

³ CPG 9375; CPL 1726; ACO 2, 2, 2, pp. 548-558; Jaffé n. 2018; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du Monothélisme*, en *EO* 28, pp. 274-277; F. X. Murphy, P. Sherwood, *Histoire des Conciles*, vol. III, pp. 160-162; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 79-80. Traducción inglesa: P. Allen, *Sophronios of Jerusalem*, pp. 194-205.

Esta sería la fórmula del pasaje del *monoenergismo* al *monotelismo*. Máximo, parece aprobar la fórmula y darle una interpretación ‘ortodoxa’: *Epístola 19*, (PG 91, 587-597), sobre esto tendremos ocasión de volver.

⁴ La cuestión de papa Honorio es, sin duda alguna, una de las problemáticas más difíciles de resolver en torno al papado. En especial sobre la interpretación “ortodoxa” de la infausta afirmación del papa reenviamos a V. Grumel (*Recherches sur l'histoire du monothélisme*, en *EO* 28, 1929, pp. 274-277) quien presenta la primera *epístola de Honorio* desde el punto de vista de la “única voluntad moral” de Cristo, y por ende, perfectamente ortodoxa en el sentido negativo, es decir que no enseña una herejía. El énfasis en la única voluntad moral hace posible resaltar la concordia entre las naturalezas, la sumisión perfecta de la naturaleza humana a la divina.

En torno a los años 634 a 635, en una *segunda epístola de Honorio a Sergio*, seguramente luego de haber recibido la *sinódica* de Sofronio, parece retirar lo afirmado anteriormente¹. Desafortunadamente la *segunda epístola* es conservada solo fragmentariamente. El documento testimonia que el papa Honorio había escrito a Sofronio y a Ciro para que evitasen la confesión de las “dos operaciones” y aceptasen los términos del *Psephos*, esas dos misivas no las conservamos.

El rechazo, por tanto, de la fórmula dienergista debería considerarse solo verbal y sin un verdadero punto de contacto entre su posición y la de Sergio, y mucho menos una dependencia de Severo y por tanto, más bien inscribirse en un contexto de teología occidental². En este orden de cosas, Honorio se habría servido de León y Calcedonia, y del *Contra Maximum arianum ep.* (PL 42, 790, 687-689) de Agustín, pero el papa no clarificó cómo la voluntad del Hijo es consonante y conveniente a la del Padre³.

Para Elena Zocca la discusión no puede basarse solamente en la expresión de Honorio “confesamos una voluntad”, sino en la respuesta *articulada* de Honorio a

No entramos en consideraciones mayores sobre la controversia que produjo una gran y erudita bibliografía desde la década de los '70 del siglo XX hasta hoy en día, y que es llamada por G. Kreuzer: *Honoriusfrage* (según él mismo había propuesto en su obra: *Die Honoriusfrage in Mittelalter und in der Neuzeit*, Päpste und Papsttum, 8, Stuttgart, 1975). Reenviamos a los estudios de Elena Zocca citados en bibliografía. De hecho, la estudiosa italiana quiere considerar las *fuentes* de papa Honorio. Para F. Carcione (*Sergio di Costantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII s.*, Roma, 1985) el papa tenía un buen conocimiento de la teología oriental, y resentía de una gran influencia de Sergio: temática ya puesta en evidencia por la historiografía alemana especialmente después de la publicación del *Honoriusfrage*. Sin embargo, Zocca demuestra que Honorio vivió en un ambiente netamente calcedonense y por ende, la influencia de la teología oriental o de cuño ciriliano-alejandrino no habría sido tal.

A. Thanner (*Papst Honorius I (625-638)*, St. Ottilien, EOS Verlag, 1989) también se dedicó a la cuestión de *Honoriusfrage* (pp. 126-144) y sigue la línea hermenéutica alemana iniciada por Kreuzer. Investiga algunas afirmaciones que tienen asonancias con pasajes de Gregorio Magno, especialmente de *Moralia in Iob*. Una extensa lectura crítica de las fuentes estudiadas por Thanner fue presentada por E. Zocca, *Una possibile derivazione Gregoriana per il “monotelismo” di Onorio I. In margine ad un recente intervento di A. Thanner nell’Honoriusfrage*, en *Augustinianum* 33, 1993, pp. 519-575.

¹ CPG 9377, Jaffé n. 2024. Solo poseemos algunos fragmentos de la misma entre las *acta* del Constantinopolitano III: ACO 2, 2, 2, pp. 620-624. V. Grumel, *Recherches sur l’histoire du Monothélisme*, en *EO* 28, pp. 277-281; 29, p. 16; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 83. Traducción inglesa: P. Allen, *Sophronios of Jerusalem*, pp. 204-209.

² Zocca mostró la inspiración agustiniana en las expresiones de Honorio y la matriz cristológica occidental. La voluntad es doble a nivel ontológico porque dos son las naturalezas, pero es una a nivel psicológico y ético porque el Salvador no contempla en sí la oposición de querer que deriva de la *lex membrorum*, sino que fue en todo y voluntariamente obediente al Padre. Pasajes de Agustín presentados por E. Zocca (*Onorio I e la tradizione occidentale*, en *Augustinianum* 27, 1987, pp. 571-615, especialmente pp. 599-601): c. *Serm. Arrian.* 7-8, PL 42, 687-689; in *Rom.* 44-46, CSEL 84, 24-30.

³ E. Zocca, *Onorio e Martino: due papi di fronte al monotelismo*, en *Martino I papa (649- 653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale*, 1992, pp. 103-147, aquí pp. 117-121.

Sergio¹. En efecto, el razonamiento de Sergio era simple y convincente: hay una sola persona, aunque dos naturalezas diferentes, no podía que ser una voluntad, de otro modo habría oposición y se volvería al error de los nestorianos de hacer dos sujetos.

En la *epístola a Ciro*, entonces, el papa Honorio le pedía que rechazara la introducción de la *única o dos actividades* (εἰς τὸ ἀνατραπῆναι τὴν ἐπωνυμίαν τῆς νέας ἐφευρέσεως τῆς μιᾶς ἢ τῶν δύο ἐνεργειῶν) desde que una sombra cubría esos argumentos, había que evitar el “escándalo de la nueva invención” (τὸ σκάνδαλον τῆς νέας ἐφευρέσεως). Al final de la misiva, insiste sobre lo dicho y recuerda lo escrito a sus “hermanos obispos Ciro y Sofronio” sobre el “nuevo término” a evitar (τῆς μιᾶς ἢ διπλῆς ἐνεργείας)². Aunque ya era tarde, los monoenergistas se servirán de la expresión de Honorio para seguir sosteniendo su ‘solución dogmática’³.

En este contexto de polémica dogmática, Sofronio escribe la *epístola a Arcadio de Chipre* y envía a Roma a Esteban de Dora como su emisario⁴. El discípulo de Sofronio, Máximo, se avoca, de ahora en más, a la redacción de obras dogmáticas en torno a la querella cristológica, entre sus destinatarios se encuentra el chipriota Marino.

¹ En Occidente el valor de Calcedonia era dominante y vinculante. En las *epístolas* de Honorio el influjo de papa León, y la consecuente recepción de Calcedonia, es claro. Ver el esquema comparativo entre las *epístolas* de Honorio, el *símbolo* y el *Tomus ad Flavianum* presentado por E. Zocca. Por eso, los vínculos teológicos entre Honorio y Severo, como pensaba Carcione, deben excluirse, según mostró suficientemente Zocca. En efecto, en Oriente la tendencia ciriliana en la interpretación de Calcedonia de la mano de Severo, no tiene el mismo correlato en Occidente que pasa por la lectura de León y su *Tomus*. Zocca señala que la relación León-Honorio adolece de un vínculo seguro puesto que falta relación con la *enérgeia* (*Ibid, Onorio I e la tradizione occidentale*, en *Augustinianum* 27, 1987, pp. 571-615, aquí pp. 580-583).

² ACO 2, 2, 2, p. 624: ἔτι μὴν καὶ τοῖς κοινοῖς ἀδελφοῖς ἡμῶν Κύρω καὶ Σωφρονίῳ τοῖς ἐπισκόποις, ἵνα μὴ ττ νεαρρ φωνῆ.

³ De hecho, se apoyaban e insistían en la referencia del *Tomus* (v. 94: *agit enim utraque forma cum alterius communionem quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est*) a la *enérgeia*. Honorio lo retoma después de recibir la *epístola* de Sergio, donde este último hace referencia al término, pero ya con un uso diverso. Honorio, para Zocca, juega con el valor concreto del griego *enérgeia*, entendiéndolo como *operatio*, es decir, acto concreto singular, también y como capacidad operativa o facultad natural. En la primera acepción como siendo sujeto de la persona única de Cristo, en la segunda como refiriéndose a las dos naturalezas. Honorio, en la *primera epístola* parece oscilar entre la posición de Sergio y la de León, en la *segunda epístola* se expresa en las categorías de León. Ver E. Zocca, *Onorio I e la tradizione occidentale*, en *Augustinianum* 27, 1987, pp. 571-615, aquí pp. 587-588.

⁴ Consagramos un apartado a la *epístola a Arcadio* y otro a la acción de Esteban de Dora en Roma. No coincidimos con la hipótesis habitual, desde la publicación de la *Vita Maximi* en su versión siríaca por Sebastian Brock, de la existencia de un sínodo en Salamina-Constancia, si esto fuera así debería haber sido un sínodo monoenergista *tout court*, lo que no condice ni con las demás fuentes ni con derrotero de la cuestión.

La *Ékthesis* de Heraclio

Sergio tuvo por nestoriana la confesión de la *sinódica* de Sofronio y la rechazó. Con la ayuda de Pirro -abad del monasterio de Chrysópolis y futuro patriarca de Constantinopla- Sergio preparó para el emperador un *decreto sobre la fe*, llamado *Ékthesis*¹, el mismo fue expuesto en el 638 en el nártex de Santa Sofía².

Nuevamente encontramos la prohibición de hablar de una o de dos operaciones, y la afirmación de un único y mismo Cristo que obra las actividades divinas y humanas; pero el texto indica, además, que la expresión “única voluntad” equivale, en definitiva, a “única persona agente”. El tono y el vocabulario no son muy distantes del *Psephos*, tal como lo presenta Sergio en su *primera epístola a papa Honorio*³, pero aquí se da el pasaje del *monoenergismo* al *monotelismo*. De hecho, la expresión δύο θελήματα es considerada más “nestoriana que Nestorio” mismo, e insiste en la confesión: ἐν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ὁμολογοῦμεν.

En noviembre del mismo año la *Ékthesis* se convirtió en ley, y por tanto quien se opusiera incumpliría con la misma y sería reo de deposición (para clérigos) y excomuniación (para laicos y monjes)⁴.

En el año 638 murieron varios de los actores de la controversia: Sofronio, Honorio (12 de octubre del 638), Sergio (9 de diciembre del 638). El papa Severino (+640) se pronunció contra la *Ékthesis* imperial, como también sus sucesores en la sede de Roma: Juan IV (640-642), Teodoro I (642-649) y Martín (649-653).

¹ CPG 7607; ACO 2, 1, pp. 156-162. V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du Monothélisme*, en *EO* 29, pp. 18-24; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 85-86. Traducción inglesa: P. Allen, *Sophronios of Jerusalem*, pp. 208-216.

La *Ékthesis* también fue conservada en siríaco ver: M. Conterno, *Three unpublished texts on Christ's unique will and operation from the Syriac florilegium in the ms. London, British Library, Add. 14535*, en *Millenium, Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends N. Chr.* 10, 2013, pp. 115-144, especialmente pp. 116-118. La traducción al siríaco coincide literalmente con el texto griego conservado en las *acta* del lateranense. Lo que confirma por otro lado la propuesta de Riedinger sobre la prioridad del texto griego sobre el latino.

² Cfr. ACO 2, 1, p. 210.

³ Una comparación entre los dos documentos fue realizada por F. X. Murphy, P. Sherwood, *Histoire des Conciles*, vol. III, pp. 156-162.

⁴ ACO 2, 1, pp. 164-166; V. Grumel, *Regestes* 292; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du Monothélisme*, en *EO* 29, p. 21; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 86. Sobre el fracaso del documento en materia de política religiosa, ya que no convencía a ninguna de las partes ver Ch. Lange, *Mia Energeia*, pp. 606, 614-616.

El papa Juan IV defendió la interpretación ortodoxa de Honorio en una *apologia pro Honorio Papa*¹. La misma fue redactada por Juan IV y su secretario -que había sido el mismo de papa Honorio- para defender la memoria del difunto papa y de la interpretación de la doctrina que del mismo hacía Pirro de Constantinopla. La *apologia* es un documento interesantísimo ya que muestra cómo era la interpretación occidental del problema. Honorio habría respondido que Cristo fue concebido sin pecado, Dios perfecto y hombre perfecto, en una carne semejante a la del pecado, pero sin pecado, por la cual tuvo una voluntad humana según la primera formación de Adán, no tocada por el pecado, y entonces no contraria a la voluntad divina. Habría dicho “una sola voluntad de la humanidad” refiriéndose a dos voluntades no contrarias, como “algunos herejes dicen”.

Juan tenía también ascendencia agustiniana en su argumentación. Profundizó el tema de la *impeccantia* y de la *dispensatio-oikonomia*; por lo cual, según la conclusión de Elena Zocca, puede decirse que el papa Juan entendió bien, la problemática levantada por Sergio. La *apologia* es el testimonio de un pasaje entre el monotelismo moral o hipostático, como era todavía antes del 640, a uno físico debido a la polarización de las posturas de frente a la expresión *una voluntad*. Juan proponía una interpretación ortodoxa de Honorio, según la cual, el extinto papa, y dicho más claramente, no se había referido a *una sola voluntad de la divinidad y de la humanidad*².

Entre el intercambio epistolar de Sergio y Honorio y el sínodo laterano del 649 el pensamiento teológico conoció un notable progreso. El mismo Máximo revisó sus posiciones y afinó su terminología³. Sofronio no había tratado el problema de las

¹ Solo conservamos la traducción de Anastasio Bibliotecario: PL 80, 602-607; Mansi X, 682-686. Para detalles prosopográficos ver: *Liber Pontificalis* (ed. Duchesne I, p. 330); Hefele-Leclercq, III, 1, pp. 392-398; L. A. Berto, *Giovanni IV*, en *Enciclopedia dei Papi* I, pp. 592-594.

Hemos hecho ya otra referencia al papa Juan al presentar el fragmento de la *epístola de Heraclio* donde se desligaría de la autoría de la *Ékthesis* para responsabilizar a Sergio. Ver A. Alexakis, *Before the Lateran Council of 649: The Last Days of Herakleios the Emperor and Monotheletism. Based on a new Fragment from his Letter to Pope John IV (CPG 9382)*, en *Annuaire Historiae Conciliorum* 27-28, 1995-1996, pp. 93-101.

² Remitimos a los estudios, la presentación y búsqueda de fuentes de E. Zocca, *Onorio I e la tradizione occidentale*, en *Augustinianum* 27, 1987, pp. 571-615; *Ibid*, *Onorio e Martino: due papi di fronte al monotelismo*, en *Martino I papa (649- 653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale*, 1992, pp. 103-147, aquí pp. 123-129.

³ En este particular disienten los estudiosos: F. -M. Léthel (*Théologie de l'agonie du Christ*, 1979, pp. 46-49) ve una evolución en el pensamiento de Máximo, desde una postura muy próxima a la de Sergio al inicio de la controversia hasta llegar a afirmaciones explícitamente del ditelismo. Mientras que para M. Doucet (*Est-ce-que le monothélisme à fait autant d'illustres victimes? Réflexions sur un ouvrage de F.-M. Léthel*, en *Sciences et Esprit* 35, 1983, pp. 53-83) tal evolución no se habría dado y propone hablar de un progresivo explicitarse del pensamiento. Ver además V. Grumel, *Recherches*, 1928, pp. 16-21.

voluntades, como tampoco Máximo en sus primeros escritos. Las *epístolas* de Honorio son leídas de modo ortodoxo por Máximo, como se hacía en Occidente, mientras que en Oriente prevaleció una interpretación monotelita del texto¹. Sergio se servía de la expresión “confesamos una voluntad” (*unam voluntatem*) de Honorio, interpretándola de modo monotelita y alegaba que la *Ékthesis* contenía una frase de Honorio: ὅθεν καὶ ἔν θελημα ὁμολογοῦμεν².

La sede Constantinopolitana ocupada por Pirro (638-641; y luego de enero a junio del 654) llevará adelante otra política eclesiástica de alianzas en el complejo entramado de la sucesión del emperador Heraclio. Las posturas ya estaban cristalizadas. Cuando Heraclio murió en el 641, el imperio hacía frente a un islam incontrolable que había comenzado la campaña de conquistas e invasiones. De Pirro lo único que conservamos son fragmentos de sus escritos en las *actas* del sínodo laterano y del Constantinopolitano III: en su *Decretum synodale*³, Pirro recibía la *Ékthesis* de Heraclio; un fragmento de la *epistula ad Iohannem IV papam*⁴; extractos de un *Tomus Dogmaticus*⁵ con textos paralelos al *Pacto de Unión* (capítulo VII) de Ciro. Otra fuente para conocer el pensamiento teológico de Pirro es Máximo el Confesor, especialmente su *Disputatio cum Pirro*⁶.

La *Ékthesis* marcó un hito en la interpretación de las fórmulas⁷. Lo que podía ser considerado o leído como ‘ortodoxo’ o ‘heterodoxo’, de un lado u otro, ya quedará cristalizado por lo definido en la fórmula de Sergio-Heraclio⁸. En efecto, Honorio luego de haber recibido los delegados de Sofronio, revisó el problema de la ἐνέργεια y dio una interpretación ortodoxa de la fórmula en su *segunda epístola*, pero no sobre la voluntad

¹ Como tendremos ocasión de ver, Máximo se refiere a la cuestión en tres textos: *ad Marinum* del año 640 (texto precedente a la *apología*), *ad Petrum* (del 643-644), y en la *Disputatio cum Pyrrho* (645). En los tres escritos, Máximo se lamenta por el uso impropio que “los herejes” hacen de la fórmula de papa Honorio.

² V. Grumel, *Recherches*, 1928, p. 20; E. Zocca, *Onorio e Martino: due papi di fronte al monotelismo*, en *Martino I papa (649- 653) e il suo tempo*, 1992, pp. 103-147, aquí p. 108.

³ CPG 7615. Ver ACO 2, 1, pp. 168-170.

⁴ CPG 7616. Ver ACO 2, 1, p. 338. ACO 2, 2, p. 626.

⁵ CPG 7617. Ver ACO 2, 1, p. 152; ACO 2, 2, pp. 606-608.

⁶ Sobre este texto y la relación Pirro-Máximo tendremos ocasión de volver. Baste ahora como referencia PG 91, 289 ss. F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 112-113.

⁷ Nuestra posición sigue el modo de interpretar los hechos puesto en relieve por Grumel, Léthel y Zocca.

⁸ V. Grumel, *Recherches*, 1928, pp. 25-26; 1929, pp. 282; F.-M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ*, p. 46.

que para él, era un tema que consideraba clarificado y miraba al tema soteriológico de la unidad del agente¹.

Derroteros del *Typos* del 648 hasta el final de la polémica en el III concilio de Constantinopla

Pirro fue depuesto el 29 de septiembre del 641 y Pablo II (641-653) lo reemplazó en la sede de Constantinopla². El novel papa Teodoro, oriundo de la Palestina, conocía bien las problemáticas orientales y aceptó la nominación de Pablo, pero las cosas rápidamente cambiaron de rumbo. Luego del intercambio epistolar entre Teodoro y Pablo, 642-643, el papa excomulgó a Pablo y éste derribó el altar de la residencia constantinopolitana de los apocrisarios papales. Pablo obtuvo del emperador Constante II en septiembre del 648 un edicto sobre la fe, *Typos*, que prohibía nuevamente las discusiones sobre las voluntades de Cristo³.

Mientras tanto, el éxodo poblacional continuaba su curso a causa de las invasiones musulmanas especialmente de la provincia de Palestina. Máximo tuvo en Cartago -año 645- una *disputa con Pirro* en presencia del exarca Gregorio. Pirro se decidió a ir a Roma para abjurar del monotelismo⁴.

Roma concentra de ahora en adelante la oposición al *Typos* imperial y papa Teodoro comienza a preparar un concilio, que continúa bajo su sucesor. Luego de la muerte de papa Teodoro, la elección recayó sobre Martín, diácono originario de Todí, y

¹ Como veremos al presentar los textos de Máximo a Marino de Chipre, para el monje Confesor la fórmula de la voluntad, digamos en su aspecto soteriológico de unidad operante, entendida al modo occidental, no presentaba problemas hasta el 640 cuando la expresión adquirió el significado estricto de piedra de toque del monotelismo. Ver el largo y riguroso artículo de respuesta a Thanner de E. Zocca, *Una possibile derivazione Gregoriana per il "monotelismo" di Onorio I. In margine ad un recente intervento di A. Thanner nell'Honoriusfrage*, en *Augustinianum* 33, 1993, pp. 519-575.

² De Pablo conservamos la *epistula ad Theodorum papam* ACO 2, 1, p. 196; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 121-122); y un *Typos* (CPG 7621; ACO 2, 1, pp. 208-210) transmitidos en las *actas* del lateranense del 649. En la *epistola* encontramos la confesión de fe monotelita de Pablo enviada al papa. La *confessio* del constantinopolitano usa como base la *Ékthesis* de Heraclio.

³ CPG 7621; ACO 2, 1, pp. 208-210; J.-L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen*, pp. 92-95; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 123.

⁴ Volveremos brevemente sobre este tópico.

que anteriormente había sido apocrisario en Constantinopla¹. Fue consagrado el 5 de julio del 649 poco después inauguró la primera sesión del sínodo laterano, el 5 de octubre del mismo año².

La sede romana contaba con figuras venidas de Oriente, de peso y prestigio en el mundo clerical: Esteban de Dora, emisario de Sofronio de Jerusalén, el monje Máximo, también heredero del santo monje-patriarca recientemente extinto.

Del 5 al 31 de octubre del 649 se reunió en el Laterano el sínodo-concilio con un pequeño grupo de obispos: 105 firman las *actas*³. Si bien era un sínodo romano, la presencia de los monjes orientales era grande y de fuerte influencia. Casi la totalidad de la documentación era griega, en efecto se debatía en griego y se traducía al latín. El sínodo se centró en las discusiones de argumento patrístico, “los padres” tienen una importancia especial en los debates. Las actas se conservaron en las dos lenguas en las que se desarrolló: latín y griego. El papa Martín firmó las dos versiones como auténticas⁴.

¹ Referencias fundamentales: *Liber Pontificalis* I, pp. 336 ss. (ed. Duchesne); BHL 5593-5598; PL 87, 197-204 (*epistulae*); G. Jenal, *Martino I*, en *I Papi da Pietro a Francesco*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, vol. I, 2014², pp. 598-603. No entramos en la consideración de otros ámbitos del papado de Martín, como por ejemplo, los inconvenientes con el exarca Olimpio (Olimpo), ni su proceso y su muerte. Por ejemplo, ver desde lo hagiográfico P. Peeters, *Une vie grecque du pape s. Martin I*, en AB 51, 1933, pp. 225-262, y para una reconstrucción de los hechos: J.-M. Garrigues, *Deux martyrs de l'Église indivise saint Maxime le Confesseur et le pape saint Martin*, Cerf, Paris, 2011.

² Luego de la muerte de papa Teodoro fue elegido su sucesor en el momento en el que la controversia monotelita llegaba a su punto más crítico con la publicación del *Typos* por parte de Constante II. Ver E. Amann, *Martin*, en DTC X. 1, Paris, 1928, col. 182-194.

³ El material conservado en las *acta* es más que abundante como para reconstruirlo, además de ser la fuente para la querrela monoenergista-monoteleta puesto que en las sesiones se leyó todo el material a disposición: CPG 9398-9402; ACO, 2, 1; ACO 2, 2, pp. 130-904. F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 125-127;

La bibliografía es abundante solo remitimos a Hefele-Leclercq 3, 1, pp. 434-451; R. Riedinger, *Die Lateransynode von 649 und Maximos der Bekenner*, en *Maximus Confessor. Actes du Symposium*, ed. F. Heinzer, Ch. von Schönborn, Friburgo, 1982, pp. 111-121. F. X. Murphy, P. Sherwood, *Histoire des Conciles*, vol. III, pp. 174- 188. R. Price, M. Whitby, *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, 2011, pp. 133-144.

⁴ F. X. Murphy, P. Sherwood, *Histoire des Conciles*, vol. III, pp. 178-179. Ver R. Riedinger, *Die Lateransynode von 649 und Maximos der Bekenner*, en *Maximus Confessor. Actes du Symposium*, ed. F. Heinzer, Ch. von Schönborn, Friburgo, 1982, pp. 111-121. Se ha planteado el interrogante del desarrollo de las sesiones, la elaboración de los *testimonia* y la traducción de las actas del griego al latín. Ya J. M. Sansterre (*Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne*, I, Bruxelles, 1982, pp. 117-120) sospechaba una influencia de Máximo y ‘su grupo’ en la redacción y traducción del concilio del 649, que luego de la edición de Riedinger (ACO 2, 1, 1984) no quedaron dudas del trabajo editorial de los monjes orientales y africanos presentes en Roma. En efecto, los trabajos de R. Riedinger marcaron un hito en la comprensión del sínodo y sus protagonistas. De hecho, paulatinamente en sus estudios fue poniendo de manifiesto la enorme influencia de los círculos monásticos y de Máximo en la preparación del mismo y de las *acta*. Esto originó toda una polémica sobre la *Fiktion* de la figura

En la asamblea tuvieron un rol especial los monjes orientales y africanos que habitaban en Roma, el *libellus* acusatorio de Esteban de Dora y una amplia documentación patrística reunida seguramente por los círculos monásticos activos en Roma, entre esos textos la breve *epístola* de Sergio de Chipre a papa Teodoro.

Luego de diversas sesiones y discusiones, la asamblea redactó una *profesión de fe* sobre el artículo de la Encarnación y promulgó 20 *cánones*, y se procedió a la subscripción de las *actas*. Tanto la *profesión de fe* como los *cánones* de este sínodo condenan a “quienes no confesaren según los santos padres... dos actividades íntimamente unidas del solo y mismo Cristo Dios, la divina y la humana, ya que por una y por la otra de sus naturalezas él ha obrado naturalmente nuestra salvación”¹.

Uno de los aspectos interesantes del procedimiento sinodal del 649 es la preservación del florilegio de *auctoritates* escriturísticas y patrísticas: un total de 123 citas sustentando la posición diteleta², y 42 citas del lado monoteleta³. Las conclusiones del laterano manifiestan un gran trabajo de secretaría: discusiones e intervenciones aparecen estudiadas y bien encadenadas. Este trabajo de recopilación quizá fue obra de los monjes o de Máximo⁴.

Los padres sinodales discutieron la autenticidad de la cita μία θεανδρική ἐνέργεια del pseudo Dionisio⁵, tal como era presentada por Ciro en los *Nueve Capítulos*

teológica de papa Martín, que aquí no viene al caso. Solo nos interesa notar que Martín -figura real y proactiva, o moral, emblemática, literaria e idealizada- firmó y aprobó las *acta* de los debates.

P. Cavallero (*La Vida de Espiridón de Leoncio de Neápolis. Algunas observaciones*, en *Byzantion Nea Hellás* 31, 2012, pp. 133-143, aquí p. 141) se refiere a una posible participación de Leoncio en el concilio de Letrán, del cual no habría ya regresado a Chipre, pero no cita fuentes que confirmen esta conjetura.

¹ El *horos* del concilio ver: ACO 2, 1, pp. 368-389. En las deliberaciones sinodales el sufrimiento y rechazo de la copa en el Huerto de los Olivos tuvo un rol decisivo. F.-M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par saint Maxime Confesseur, Théologie historique* 52, París, 1979; *Ibid, La prière de Jésus à Gethsémani dans la cotnroverse monothélite*, en *Maximus Confessor. Actes du Symposium*, ed. F. Heinzer, Ch. von Schönborn, Friburgo, 1982, pp. 207-214; M. Doucet, *La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture*, en *Science et Esprit* 37, 1985, pp. 123-159.

² ACO 2, 1, pp. 258-314. También *Florilegium Dyotheleticum*, ACO 2, 1, pp. 424-436.

³ ACO 2, 1, pp. 320-334.

⁴ R. Riedinger, *Die Lateransynode von 649 und Maximos der Bekenner*, en *Maximus Confessor. Actes du Symposium*, ed. F. Heinzer, Ch. von Schönborn, Friburgo, 1982, pp. 111-121; P. Allen, B. Neil, *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, Oxford, 2002, p. 20.

⁵ Como mostró Filippo Carcione (*Enérgheia, Thélema e Theokínetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo*, en *OCP* 51, 1985, pp. 263-276, pp. 269-270) ya desde época de Justiniano, Juan de Tella, brazo derecho de Severo, buscó la unión entre “severianos y calcedonenses” con la fórmula de Dionisio: μία θεανδρική ἐνέργεια, fórmula que está al centro de la querrela monotelita. La expresión fue reivindicada por la corriente monotelita, y como tal podría ser considerada “figlia naturale del monofisismo eutichiano”, como también por una corriente “aparentemente monotelita. Quest’ultima era seguita soprattutto da quegli ambienti alessandrini, che erano gli autentici eredi spirituali

y que Sergio habría omitido el vocablo θεανδρική¹. La expresión fue confrontada con el original de la *Epístola a Gaio*². El sínodo anatematizó a Teodoro de Farán, Ciro de Alejandría, y a los patriarcas constantinopolitanos Sergio, Pirro y Pablo, junto con sus escritos y seguidores, y condenó la *Ékthesis* y el *Typos*³. Lo que no podría dejar de ser relevado es que no se dice ni una palabra sobre Honorio, aunque Martín durante las deliberaciones trazó las etapas de la historia de la controversia⁴.

Reconsiderando las cosas con la perspectiva de los siglos, Elena Zocca se interroga agudamente: cómo es posible que Máximo y Martín hayan estado de acuerdo con la infausta fórmula de papa Honorio. En efecto, para la estudiosa es improbable que Honorio haya querido innovar en el terreno de la voluntad⁵.

Evidentemente esta condena de la teología y representantes del Oriente no podía más que levantar la ira de Bizancio. Sea en la forma como en el contenido, el concilio romano era una provocación a la política constantinopolitana, y es en esta clave que hay que leer la reacción *a posteriori* contra papa Martín y Máximo⁶. El centro de atención se traslada a Roma, como polo de donde concurrían los principales actores de la contienda y como baluarte de la ortodoxia, a este punto los chipriotas ya lo habían percibido.

di Cirillo (dove si guardava esclusivamente al soggetto agente, per attribuire *l'operari* unicamente alla persona di Cristo, prescindendo dalle sue nature)".

¹ *Ep. ad Cyrum Alex.* CPG 7605; ACO 2, 1, pp. 136-137.

² ACO 2, 1, pp. 140; 142-144.

³ Durante la quinta sesión del concilio. Ver ACO 2, 1, pp. 382-384.

⁴ Zocca se pregunta por qué no hay referencias al debate Honorio-Sergio y presenta tres motivos. Primero, para evitar rigideces en el debate posterior se evitó toda defensa de Honorio. En segundo lugar, en la antigüedad, se advierten más las preocupaciones objetivas que las intencionales, por lo que habría sido más difícil oficialmente defender un texto que explícitamente cita la única voluntad. Y finalmente, motivos diplomáticos. Roma hasta ahora había protestado sobre la interpretación errónea, de ahora en más ya no se permiten más malentendidos, las palabras debían ser pocas y medidas, sin posibilidad de réplica. Para Zocca, no fueron entonces los motivos políticos que callaron la condena del extinto Honorio, sino una íntima coherencia del magisterio papal. Si bien se nota una evolución en el pensamiento entre Honorio y Martín, sin embargo, hay en ellos una perfecta continuidad. Ver E. Zocca, *Onorio e Martino: due papi di fronte al monotelismo*, en *Martino I papa (649- 653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale*, 1992, pp. 103-147, aquí pp. 144-146.

⁵ E. Zocca, *Onorio e Martino: due papi di fronte al monotelismo*, en *Martino I papa (649- 653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale*, 1992, pp. 103-147, aquí p. 110.

⁶ G. Dagron, *Histoire du Christianisme 4*, p. 47: "On ne saurait dire, en fin de compte, si le concile du Latran marque, en 649, le point culminant de l'influence 'grecque' sur la papauté ou de l'ascendant pontifical sur l'Orient: ce sont probablement Maxime et ses moines qui rédigent les documents conciliaires, et le pape Martin tente alors d'envoyer par l'Afrique des représentants personnels auprès des patriarchats de Jérusalem et d'Antioche. C'est évidemment contra Constantinople qu'est dirigée cette initiative". También ver la introducción de P. Allen, B. Neil, *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, pp. 20-21.

Sobre los acontecimientos sucesivos, resumiendo, digamos que en el 653 el papa Martín fue aprisionado en la basílica de Letrán y llevado a Constantinopla. El proceso al papa por “alta traición” ante un tribunal civil (septiembre del 653) evitó todo problema dogmático; luego fue exiliado a Cherson, Crimea, un 17 de marzo del 654 y murió meses después (17 de septiembre del 655)¹. En esos años la iglesia de Chipre, desde el 648-649, vivía el drama de las invasiones musulmana.

Máximo fue detenido (fecha incierta) e interrogado en Constantinopla en mayo del 655. Tampoco fue acusado de herejía, sino de crimen de *lesa majestad*. La acusación era de haber sublevado el África, la Pentápolis y el Egipto abriendo la puerta a la invasión musulmana, de favorecer la acción del exarca Gregorio y de no respetar la investidura imperial negando el carácter de “rey y sacerdote al modo de Melquisedec”². Exiliado en Bizyé en Tracia, un año más tarde recibió dos enviados imperiales para que firmara un acuerdo (agosto-septiembre del 656) al que se niega. A la edad de 82 años es llevado a Constantinopla (662), anatematizado por un sínodo, le fue arrancada la lengua y cortada la mano derecha. Fue deportado en Lazica, junto con sus amigos Anastasio el monje y Anastasio Apocrisario, murió pocos meses después el 13 de agosto del 662³.

Años más tarde, el emperador Constantino IV (668-685), hijo de Constante II, trató de reunir las sedes de Roma y Constantinopla y solucionar por medio de una conferencia la cuestión que dividía y colocaba en vilo la Iglesia por lo que el Imperio y convocó el *quinto concilio ecuménico*. Desde el 7 de noviembre del 680 la asamblea se

¹ Ver más ampliamente: G. Dagron, *Histoire du Christianisme 4*, p. 44. Los textos de Máximo desde el exilio, presentados y traducidos por: P. Allen, B. Neil, *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, Oxford, 2002.

² Todo esto está contenido en la *Relatio motionis*, PG 90, 109-129; BHG 1231. Fue Anastasio el Apocrisario quien anotó el primer interrogatorio. Para reconstruir los acontecimientos desde el 653 al 669 remitimos al estudio sobre los textos del exilio de Máximo y sus compañeros: P. Allen, B. Neil, *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, Oxford, 2002. O la monografía de J.-M. Garrigues, *Deux martyrs de l'Église indivise saint Maxime le Confesseur et le pape saint Martin*, Cerf, Paris, 2011.

³ No podemos detenernos en este largo *dossier* de *epístolas*, *sínodos* y *juicios* contra Máximo, remitimos a las indicaciones de F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 139-157.

reunió en el palacio imperial, en una sala en forma de cúpula, denominada *Trullos*¹. Las primeras once sesiones fueron presididas por el emperador en persona².

El concilio contó con la participación de los patriarcas Georges de Constantinopla, Macario de Antioquía, y representantes de los patriarcas de Alejandría y Jerusalén³. Chipre estaba presente en el concilio con tres representantes de sedes menores: entre los legados chipriotas que firman la condenación del monotelismo encontramos a Tychon de Kition, Stratonikos de Soli, Theodoro de Trimitunte. Este último representaba al arzobispo de Constancia, Epifanio (quien también firmó la carta *sinódica* al papa Agatón)⁴.

Las sesiones fueron varias veces interrumpidas con el fin de reflexionar o redactar borradores, había una voluntad explícita de llegar a un buen término en las deliberaciones. Hubo un trabajo de desenmascaramiento de los “falsos” y de las atribuciones como el *Libellus* de Menas a papa Vigilio, las *cartas* de Vigilio a Justiniano, ya invocadas por Sergio y agregadas a las *actas* del quinto Concilio ecuménico. El concilio promulgó una *confessio fidei*⁵, que había sido presentada ya en la octava sesión de marzo del 681.

¹ A veces se crea una confusión entre el V concilio ecuménico del 680-681, celebrado en el salón abovedado, *in Trullo*, del palacio de Constantinopla, y el VI concilio general del 692, celebrado también *in Trullo*, bajo Justiniano II. Como el concilio del 692 quería ser una continuación disciplinar del anterior, se lo denominó *Quini-sexto*, y ya que para Chipre significó un hito importante en su historia hemos hecho referencia al hablar de la apostolicidad y autocefalía.

² CPG 9420-9437. Sobre el concilio del 680-681 ver la visión sumaria de Riedinger: ACO 2, 2, 2, pp. 10-15; Hefele-Leclercq 3, 1, pp. 472-538; F. X. Murphy, P. Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III*, pp. 189-219. M. Jugie, en DTC 10, 2307-2333; R. Janin, en DHGE 13, 760-763; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 161-163

³ ACO 2, 2, 2, p. 814-816. Sobre Macario de Antioquía ver F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 42-43, 231-234. Además J.- L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen*, pp. 134-145.

⁴ De este Teodoro de Trimitunte también nos informaba su homónimo de Pafos en la *Vita Spyridonis* § 20: Θεοδώρου τοῦ ἀγιωτάτου ἐπισκόπου τῶν αὐτόθι οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Θεοδώρου τοῦ ἀγιωτάτου ἐπισκόπου τῆς Κιτιαίων φιλοχρίστου πόλεως, Εὐσεβίου τε τοῦ ἀγιωτάτου ἐπισκόπου Λαπίθου (ed. P. van den Ven, pp. 89-90).

Durante la celebración de este concilio, las regiones donde el monotelismo tenía los mayores defensores estaba bajo el dominio musulmán, y de hecho, Miguel en su *Crónica* (pp. 433-434) se lamenta de que no había obispos del Egipto, Siria, Palestina ni Armenia. Información que condice absolutamente con las listas de obispos participantes, de los cuales solo tres parecen provenir de Armenia, Egipto o Siria. Ver más detalles: S. Brock, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, en AB 91, 1973, pp. 299-346, aquí p. 344; J. Tannous, *In Search of Monotheletism*, en *Dumbarton Oaks Papers* 68, 2014, pp. 29-67 aquí p. 62; J. Hackett, *A History*, p. 36. Para la actividad de papa Agatón en el contexto monotelita ver la síntesis de F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 186-187.

⁵ ACO 2, 2, 1, pp. 218-230. F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 163. En la misma se advierte el influjo de la *Ékthesis* de Heraclio. Se reconoce, además, la *nueva operación teándrica* que evocaba la expresión del Dionisio. Ver más detalles C. Dell’Osso, *Monoenergismo e monotelismo: rappresentanti, opere e teologia*, en *La Teologia dal V all’VIII secolo fra sviluppi e crisi*.

A pesar de los esfuerzos del patriarca Georges que hubiera deseado que no se condenase la memoria de sus predecesores el concilio anatematizó a Sergio, Pirro, Pablo y Pedro, a Teodoro de Pharán, Ciro de Alejandría, papa Honorio, a Macario y Policronios “ese viejo niño que ha querido en vano resucitar un muerto y se ha convertido en objeto de risas, porque no ha sido capaz”¹. Las últimas sesiones del 11 y 16 de septiembre se consagraron a la lectura de las *actas* y de la *definición de la fe*. El emperador fue aclamado como un “Nuevo David”².

De los tres chipriotas participantes -Tychon de Kition, Stratonikos de Soli, Theodoro de Trimitunte- solo sabemos que suscriben las *actas*, pero no consta que hayan pronunciado discursos o intervenido en las contiendas dogmáticas, que años anteriores colocaban a Chipre en el corazón de las querellas. En efecto, la presencia de los chipriotas es remarcable en el difícil contexto, no obstante su silencio en los debates, puesto que la Isla venía de sobreponerse, al menos, a dos invasiones musulmanas que a escasas tres décadas de distancia habían dejado gran número de muertos, exiliados y cuantiosas pérdidas materiales³.

*

Lo que quizá Heraclio no alcanzaba a descubrir, como expresó G. Dagron, era que la división entre los cristianos no era solo una cuestión doctrinal, sino una diferencia de cultura, de lengua delante del surgimiento de particularidades nacionales étnicas

Paradoxalement, l'opinion monophysite semble assez indifférente, et c'est une autre cassure que la crise révèle, au sein de la communauté chalcédonienne, entre les Églises relevant plus directement de Constantinople et celles de Palestine, d'Égypte et

XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 9-11 maggio 2013, SEA 140, 2014, pp. 93-116, especialmente pp. 112-113.

¹ De hecho, Policronios había depositado su confesión de fe monoteleta sobre un cadáver rezando para que Jesús lo resucite en señal de fe ortodoxa.

² G. Dagron, *Histoire du Christianisme 4*, p. 46.

³ Esto también nos ayuda a sopesar la opinión de G. Hill (*A History I*, p. 259): “Cyprus from the seventh to the tenth century was for long periods at the mercy of Moslem invaders, and could not be reckoned as definitely part of the Byzantine empire”. Sin negar la precariedad en la cual el mundo mediterráneo vivía, no por eso los chipriotas quedaron aislados de la historia, acontecimientos, concilios, etcétera, que en el entretiem po el resto del Imperio bizantino vivía.

d’Afrique, qui se détournent de la capitale orientale avant même d’être coupées d’elle, et entretiennent des rapports privilégiés avec Rome¹.

Al fin de cuentas vemos que, tanto el monoenergismo como el monotelismo con la sucesión de posiciones, matices y acomodaciones que proponían dependiendo de los debates u objeciones que les presentaban, mostraban la incoherencia y debilidad teológica de los razonamientos. Esquemáticamente: el *Pacto de Unión* proponía una operación; luego del *Psephos* y la *Ékthesis* ni una o dos operaciones, sino una voluntad. Con el *Typos* se sancionó que ni una ni dos voluntades, y finalmente, la última de las combinaciones posibles: una voluntad con dos operaciones.

Entre el *Psephos* y la *Ékthesis* el problema de las voluntades fue planteado en un momento posterior de la controversia. En ese entonces, el ‘monotelismo’ no era la principal problemática, sino que a partir del 640, después de la muerte de Honorio, puede verse más claramente que la problemática pasó del monoenergismo al monotelismo, y fue cuando las posturas se cristalizaron.

Capítulo 22: Chipriotas en acción o la búsqueda de los fragmentos

Dividimos en dos secciones esta ‘búsqueda’. En un primer momento consideramos la *Epístola de Sofronio de Jerusalén a Arcadio de Chipre*, y tratamos de redefinirla en su contexto propio, es decir, en medio de la política imperial que buscaba la unión de las comunidades y confesiones cristianas, con las consecuencias que acarrea para la ortodoxia. Seguidamente, independizándonos de la historiografía de los últimos cuarenta años, consideramos los elementos, siempre referidos a Chipre, que presenta la *Vida siríaca de Máximo el Confesor*. Este doble desarrollo nos muestra el falso derrotero de la historiografía al incluir la *epístola a Arcadio* en el marco de un *dossier* monoenergista inexistente.

¹ G. Dagron, *Histoire du Christianisme* 4, p. 47.

Epístola de Sofronio de Jerusalén a Arcadio de Chipre y... ¿un dossier monoenergista perdido?

Dividimos en dos secciones este apartado. En la **primera** consideramos la *Epístola de Sofronio de Jerusalén a Arcadio de Chipre*, y tratamos de redefinirla en su contexto propio, es decir, en medio de la política imperial que buscaba la unión de las comunidades y confesiones cristianas, con las consecuencias que acarrea para la ortodoxia. En la **segunda** parte, independizándonos de la historiografía de los últimos cuarenta años, consideramos los elementos, siempre referidos a Chipre, que presenta la *Vida siríaca de Máximo el Confesor*. Este doble desarrollo nos muestra el falso derrotero de la historiografía al incluir la *epístola a Arcadio* en el marco de un *dossier* monoenergista inexistente.

Arcadio, metropolitano de Chipre ¿monoenergista o diteleta?

Desafortunadamente, no disponemos de mayores informaciones sobre la vida de Arcadio¹. Se piensa que fue metropolitano de la Isla desde el 625, hasta el 640 o 641². Gracias a los estudios del epigrafista francés J.-P. Sodini estamos mejor informados con respecto a las fechas del largo episcopado de Arcadio entre los años 625 y 641; posterior a Plutarco, que habría gobernado la iglesia chipriota desde el 619-620 (*inscripción III*) hasta el 624-625 (*inscripción IV*)³.

Al metropolitano Arcadio se le atribuyó -desde épocas de Juan Damasceno- la redacción de una *vida de san Simeón Estilita el Joven*⁴, sin embargo, el único texto que

¹ CPG 7983-7984. Ver J. Hackett, *A History*, p. 307; R. Aigrain, *Arcadius*, en DGHE 3, (1024) col. 1494-1495; A. Labate, *Arcadio di Cipro*, en NDPAC 1, col. 471; Patrologia V (ed. Di Berardino), p. 244; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 83; 196-198.

Al presentar el *opúsculo XX de Máximo a Marino* hacemos ya referencia a la duda que existe sobre la identidad del personaje evocado en PG 91, 245B, 14 (ὁ ἱερωτάτη καὶ τιμία μοι κεφαλῇ), que desde el siglo XVII el Combefis se preguntaba si podría llegar a ser Arcadio *qui egregiam in Monothelitas operam navavit*.

² Según J.-P. Sodini, *Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, en EYΨYXIA. *Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler II*, Byzantina Sorbonensia 16, Paris, 1998, pp. 619-633. Ver análisis de la inscripción IV

³ Remitimos a lo también desarrollado en la *parte arqueológica* de este estudio.

⁴ BHG 1689 (1690 *paráfrasis*) P. Van den Ven, *A propos de la Vie de Saint-Syméon Stylite le Jeune*, en AB 67, 1949, pp. 425-443. Si bien V. Déroche había sostenido la autoría de Arcadio (en *Bulletin de correspondance hellénique* 110, 1986, pp. 655-669, aquí p. 658 nota 24), posteriormente (*Études sur*

se le adjudica es una *panegírico sobre san Jorge*¹. Otra referencia temporal es dada por la *epístola de Sergio a papa Teodoro*, donde habla de su predecesor, pero no se trata de una *epístola sinódica* después de la elección como metropolitano y por tanto no proporciona ni la fecha de muerte de Arcadio como tampoco la elección de Sergio².

Si bien es muy poco lo que podemos saber de la vida de las comunidades chipriotas de inicios del siglo VII, es cierto que Arcadio fue metropolitano en tiempos de gran agitación política y teológica y su rol en la crisis monoenergista fue considerado como ambiguo. Esta oscilación, que encontramos entre los estudiosos contemporáneos³, viene ya desde las fuentes antiguas, puesto que tanto monoteletas como diteletas lo reivindicaron como santo, según notaron Vincent Déroche y Friedhelm Winkelmann⁴.

Léontios de Néapolis, p. 26, nota 40) luego de haberla reexaminado, la adjudica a un círculo monástico del Monte Admirable con ninguna relación al metropolitano de Chipre (un *status quaestionis* sobre la arqueología del monasterio ver el artículo de M. Gwiazda, *Le Sanctuaire de Saint-Syméon-Stylite-le-Jeune au Mont Admirable à la lumière de la documentation photographique du père Jean Mécérian*, en *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 65, 2013-2014, Beirut, pp. 317-340). De todos modos, cierto es que si fueron leídos algunos fragmentos de la *Vida de Simeón* en el concilio niceno del 787 por el metropolitano de Constancia, es un reconocimiento implícito, al menos, sobre la autoridad que el texto tenía en Chipre a fines del siglo VIII.

¹ BHG 684; H. Delehaye, *Saints de Chypre*, en *AB* 26, 1907, p. 246. Edición: K. Krumbacher, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse XXV, 3), Munich, 1911, pp. 78-81. El Panegírico o *Laudatio s. Georgii* tuvo cierta influencia en la hagiografía posterior en un panegírico griego de san Juan Vladimir, y en otro de san Nicetas en ruso antiguo, como mostró J. Noret, *Deux avatars du panegyrique de S. Georges par Arcadius de Chypre*, en *AB* 92, 1974, pp. 165-170.

² A fines del siglo VII, en la *visión de Kaioumos* se nombra a Arcadio (F. Halkin, *La vision de Kaioumos et le sort éternel de Philétoles Olympios*, en *AB* 63 (1945), pp. 56-64). Como también en la versión latina medieval (circa s. XIII) traducida casi al pie de la letra del griego, cuyo incipit reza: “in diebus sanctissimi Archadii archiepiscopi” (F. Halkin, *Entre ciel et enfer. Philétoles*, en *AB* 90, 1972, pp. 323-327).

De todos modos, insistimos, hay que evitar la tentación de interpretar las fuentes hagiográficas como *realia*, como si fueran “fotografías de la vida cotidiana”, puesto que hay en esta literatura una orientación claramente elaborada al presentar los episodios. Ver V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, pp. 24-25. A veces, las fuentes nos presentan de modo esparcido algunas migajas de la vida cotidiana. Por ejemplo, en las *Narrationes* de Anastasio Sinaíta (¿escritos pseudoepigráficos?) se nos informa que bajo el episcopado de Arcadio, un sacerdote fue acusado de brujería (BHG 1444v/ CPG 7758b). La pregunta de los jueces apunta a la idoneidad del ministro para celebrar la Eucaristía, a lo que el acusado respondió que cada vez que celebraba la eucaristía un ángel lo ataba a una columna mientras celebraba en su lugar. Esto lo sitúa diez años antes de la invasión a Chipre, el sacerdote libertino fue referido al jefe de la eparquía (ἄρχων τῆς ἐπαρχίας), en tiempos que en Arcadio, ya muerto, era arzobispo de la isla. El hecho podría situarse en torno al año 638. Ver: F. Nau, *Récits inédits du moine Anastase*, *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 1902, p. 57; *Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaïte)* 49, en *Oriens Christianus* 3, 1903, pp. 69-70. B. Flusin, *Démons et sarrasins. L'auteur et le propos des Diègèmata stèrikta d'Anastase le Sinaïte*, en *TM* 11, 1991, pp. 381-409, p. 393.

³ Ver la nota de V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, p. 26, n. 41 donde presenta la opinión de dos estudiosos representativos ante los mismos documentos: Sacopoulou (“Arcadius I combattit avec acharnement l'Echthèse d'Héraclius”, p. 88) que está en las antípodas de S. Vailhé (“l'archevêque de Chypre, Arcadius, était tout dévoué aux intérêts de l'empereur”, *ROC* 8, 1903, p. 51).

⁴ V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, p. 26; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 196.

Como ya vimos, entre los años 623 a 625 Heraclio había enviado a Arcadio un *decreto* (*Keleusis*) contra los armenios-severianos de Pablo el Tuerto, líder de los acéfalos que se encontraban en Chipre¹. Información que nos llegó gracias a la *epístola de Ciro de Alejandría al patriarca Sergio* en el 626, donde menciona el envío del *decreto* al metropolitano chipriota, aunque sin precisar la posición de éste último en la controversia.

La *Vita Maximi* en su versión siríaca es un documento hagiográfico que tiene como ‘antihéroe’ a Máximo y constituye, en definitiva, su *reprehensio-vituperatio*. Este texto coloca la isla de Chipre y a su metropolitano Arcadio entre los protagonistas de la saga². En esta *vida*, Máximo llama a Arcadio “santo”, en el mismo plano que Ciro, ya que habría protestado contra la sinódica diteleta de Sofronio. El mismo Arcadio es quien habría lanzado el anatema contra Sofronio y Máximo. Según la *vida siríaca*, de franca tendencia monoteleta, Arcadio habría protestado contra la *epístola* diteleta de Sofronio, a quien junto a Máximo, habría anatematizado, pero no tenemos más que la alusión del panfleto de la *Vida de Máximo* en siríaco y por otro lado el real silencio de Arcadio respecto a la cuestión³. Lo notable es que, para el autor de la *vita Maximi*, incluso hasta el mismo Sofronio habría firmado en conformidad con el *documento* venido de Constantinopla (¿el *Psephos* o la *Ékthesis*? El texto no lo dice).

Posteriormente, Juan de Nikiu informaba en su *Crónica* (CXX, 64-66) que Arcadio, “arzobispo de la isla de Chipre, conocido por todos por la pureza de su vida”, había sido acusado de traición por Valentín, luego de que Martina y Heracleonas fueran proscritos, la muerte del chipriota habría acaecido poco después de la muerte de Ciro de Alejandría, monoenergista convencido, que murió en la tristeza al ver a sus enemigos en el poder, la desgracia de sus amigos (Martina y Pirro) y la muerte de Arcadio⁴.

¹ J. L. Van Dieten, *Geschichte der Patriarchen*, pp. 29, 623; J.-P. Sodini, *Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, p. 629; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 55.

² Sebastian Brock fue el editor y traductor del texto que revolucionó los estudios sobre la vida de Máximo: *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, en *AB* 91, pp. 299-346 (detalles sobre el manuscrito *BM Add. 7192*, ff. 72^b-78^b del British Museum, pp. 300-301). Ver F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 173-175.

³ S. Brock, *An Early Syriac Life*, en *AB* 91, 1973, pp. 299-346.

⁴ Juan de Nikiu, trad. francesa H. Zotenberg, Paris, 1883, p. 260, p. 462. El conde Valentín, quizá Cesar, había acusado en el 641-642 a Arcadio de haber complotado contra el Constante II, y por tanto el emperador habría enviado soldados a Chipre para arrestar al arzobispo. La misión no pudo llevarse a cabo (Arcadio venía de morir, fines del 641 o inicios del 642). J. L. van Dieten, *Geschichte der griechischen*

El hecho es que Sofronio, entre el 634 y el 639, escribió a Arcadio una *epístola* en la cual lo conmina a renunciar a la fórmula monofisita del *Trisagio*, que los monoteletas enarbolaban como segura confesión de fe¹.

A esto, le sumamos que el siglo VII conoció una escuela de hagiógrafos que “iluminó la iglesia de Chipre”². En efecto, la figura del patriarca Juan inspiró una producción hagiográfica importantísima³, ese *corpus* literario es, en definitiva, otra una fuente privilegiada para nuestro conocimiento de la figura de Arcadio.

Vincent Déroche, habiendo consagrado diversos estudios al argumento, desliza que si bien en general la hagiografía evita tomar posicionamientos en las querellas no del todo definidas, uno de los factores que movieron a Leoncio de Neápolis a la redacción de la *Vida de Juan* es el monotelismo. De hecho, el texto es contemporáneo a la crisis cristológica⁴. La *Vida de Juan* quiere lanzar y promover el culto de un santo cuya tumba se encuentra en Chipre y difundir una espiritualidad propia y original. Lo que no excluye, como notó Déroche, que de frente a la política de *discreción* de Arcadio, el autor quisiera “lavar” la reputación de los chipriotas de toda sospecha de colaboracionismo con los monotelitas⁵. Esto no es casual puesto que fue Juan

Patriarchen, Ámsterdam, 1972, p. 82; V. Déroche, *Études sur Léontios*, p. 27; J. P. Sodini, *Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, pp. 619-633.

¹ Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem*, p. 97; *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre*, ed. y trad. M. Albert, Ch. Von Schönborn, PO 39, 2, Paris, 1978, pp. 169-259. Sobre la fecha de redacción de la *epístola* de Sofronio a Arcadio, el único indicio cronológico es una alusión a las medidas según el criterio de la *ekonomia* (en materia de fe) de Sergio y Heraclio y no como decía Schönborn (*Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre*, pp. 188-189): “nous avons reçu l'ordre d'être attentifs au bien” que según Déroche (*Études sur Léontios de Néapolis*, p. 29, nota 51) no implica necesariamente que ya fuera obispo y patriarca.

² H. Delehayé, *Les Saints*, p. 246.

³ Remitimos a lo presentado en los prolegómenos de este estudio, solo nos avocamos a las consideraciones históricas y dogmáticas relacionadas con Chipre.

⁴ En efecto, como notó V. Déroche (*Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, p. 25 nota 37) la excepción a la regla son los escritos edificantes, disponibles en georgiano, donde los monotelitas son acabados: G. Garitte, *Histoires édifiantes géorgiennes*, en *Byzantion* 46, 1966, pp. 396-423.

En las antípodas se encuentra la posición de H. Gelzer, con el cual no coincidimos puesto que interpretaba el silencio como una colaboración con el monotelismo, es decir, que Leoncio habría aceptado las instrucciones del *Typos* que prohibía tomar posición. De este modo, al proponer una piedad práctica, fundada en la limosna y en la aceptación del otro sin juzgarlo, sería -a los ojos de Gelzer- una complicidad compartida con el metropolitano Arcadio, quien había encomendado a Leoncio la redacción de la *VJ* y por tanto, si se sigue el razonamiento de Gelzer, estaríamos delante de un episcopado filomonotelita. Crítica anotada por V. Déroche (*Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, p. 25). Que Arcadio habría simpatizado con el monotelismo había sido propuesto por J. L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen*, Ámsterdam, 1972, p. 82.

⁵ V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, pp. 35-36. Más adelante, el estudioso francés delcara que: “il est d'ailleurs possible que l'un des buts d'Arcadius commanditant la *VJ* ait été d'aténuer cette image d'un saint Jean peut-être trop préoccupé de tactique ecclésiastique” (p. 141, nota 133).

Limosnero, chipriota y patriarca alejandrino, el primero en encarar la resistencia al proyecto de unión entre monofisitas en la disputa del *Trisagion*.

El autor *anónimo* (§ 5) de la vida del Limosnero, por su parte, lo muestra celoso por la celebración litúrgica ortodoxa¹. Cuando Juan llegó a su sede encontró solo siete iglesias que ofrecían un culto ortodoxo-calcedonense (ἑπτὰ μόνα τῆς ὀρθοδόξου λατρείας εὗρεν ἱερουργοῦντα εὐκτήρια), y que gracias a su acción habría elevado el número a otras setenta (ἄπερ αὐτὸς εἰς ἑβδομήκοντα διὰ πολλῆς ἐπιμελείας πληθυνθῆναι παρεσκεύασεν κάκεῖ τελεῖσθαι τὴν ἀμώμητον προσκομιδὴν ἐδικαίωσεν). Para el hagiógrafo el criterio de ortodoxia se plasmaba en el *trisagio*, que desde Pedro Fulón impíamente cantaban la fórmula: Ἅγιος, ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς². Aunque el juego numérico de iglesias de “7 a 70” pueda representar una paráfrasis simbólica, como notó justamente V. Déroche, lo que nos interesa es que el dato ayuda a situar a Juan entre los ortodoxos convencidos -como Sofronio y Máximo- enfrentados a la política conciliatoria de Heraclio y Sergio de Constantinopla³.

El texto del *trisagion* no debía contener la fórmula “ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς”, sino que había que retomar la fórmula clásica sin la adición del Fulón, mientras que los monofisitas retrucaban que la fórmula original era la de Pedro Fulón y que Eufemio de Constantinopla la habría alterado⁴.

De hecho, el *anónimo de la VJ* trae constantemente la preocupación del patriarca Juan por la ortodoxia de su clero a quienes les exige confesiones de fe escritas antes de la ordenación, habla de clérigos heréticos arrepentidos, como seguramente ocurrió con el rechazo de candidatos al episcopado propuestos por el emperador por “indignidad” o por no ser suficientemente calcedonenses (ἐξετάσας τὰ κατ' αὐτὸν καὶ γνοὺς ἀνάξιον ὄντα τῆς ἱερωσύνης), puesto que de hecho, les exigía una confesión de fe ortodoxa en

¹ Ver: *Une Vie inédite de Saint Jean l'Aumônier*, ed. H. Delehay, en AB 45, 1927, pp. 5-74.

² Colocamos el párrafo para más claridad: *Vida anónima*, § 5: Ὁς ἐμπνεύσει θεοῦ πνεύματος τὸν νοῦν ἐμφορηθεὶς, πρῶτος τὴν βλάβημον προσθήκη τῆς ἐν τῷ τρισαγίῳ καινοτομίας ἐκόλυσεν, ἦν Πέτρος ὁ καλούμενος Κναφεὺς βεβήλωσ ἐκενοφώνησεν, τολμήσας ἀθέως εἰπεῖν· Ἅγιος, ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς. Ὁπνίκα γὰρ τὰς τῆς ἀρχιερωσύνης ἡνίας θεία ψήφω παρέλαβεν, ἑπτὰ μόνα τῆς ὀρθοδόξου λατρείας εὗρεν ἱερουργοῦντα εὐκτήρια· ἄπερ αὐτὸς εἰς ἑβδομήκοντα διὰ πολλῆς ἐπιμελείας πληθυνθῆναι παρεσκεύασεν κάκεῖ τελεῖσθαι τὴν ἀμώμητον προσκομιδὴν ἐδικαίωσεν. Ver *Une Vie inédite de Saint Jean l'Aumônier*, ed. H. Delehay, en AB 45, 1927, pp. 5-74, aquí p. 21. Una traducción francesa A. J. Festugière, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, pp. 267, 315-338.

³ V. Déroche, *Études sur Léontios*, p. 138.

⁴ Según información posterior de Juan de Nikiu, ed. Zotenberg, p. 373.

los “cuatro santos concilios ecuménicos” de la “iglesia católica”¹. Según el *anónimo*, Juan entra en conflicto con el emperador por el tema de las ordenaciones episcopales, mientras que según la *Vida de Juan* el problema es ocasionado por el empleo de los bienes de la iglesia alejandrina y por los impuestos que Juan consideraba excesivos².

Déroche hace una síntesis de la vida de Arcadio y su ‘neutralidad’ respecto a las controversias dogmáticas. De ese modo se pone en relación a Sofronio y Juan Mosco con el texto de Leoncio, “l’èglise chipriote avait certains titres à la sympathie des dyothélites; ce serait un plaidoyer implicite pour un archevêque et son diocèse qui essaient de justifier après coup leur prudente neutralité”³.

No solo la hagiografía de Juan Limosnero nos lo muestra activo en los debates cristológicos, en la lucha por la ortodoxia y la disciplina eclesiástica, sino que también en un pasaje de la *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 332C-333A), Máximo recuerda a su interlocutor que en el momento de huir a Chipre a causa de la invasión de los Persas, Juan había tomado conocimiento del proyecto de unión con los monofisitas, texto elaborado por Sergio de Constantinopla, y por lo cual el Limosnero estaría sumamente enojado⁴.

Este pasaje de Máximo, nos muestra hasta qué punto los monofisitas y monoenergistas estaban activos buscando una solución de compromiso. Los mismos personajes hacen aparición: “Pablo el Tuerto del grupo de los severianos”⁵, Teodoro de Farán y Jorge de Arsa⁶, Ciro de Fasis¹. Pero en definitiva, detrás de todos ellos estaba Sergio, la verdadera *éminence grise*. En palabras de Máximo:

¹ *Vida anónima*, § 5. Ver *Une Vie inédite de Saint Jean l’Aumônier*, ed. H. Delehayé, en AB 45, 1927, pp. 5-74, aquí p. 21.

² V. Déroche, *Études sur Léontios*, pp. 356; 361.

³ V. Déroche, *Études sur Léontios*, p. 36.

⁴ PG 91, 333A: “el bienaventurado Juan, papa de Alejandría, arrancó esta epístola de las manos de Arsa, por lo cual, aunque queriendo realizar la deposición, fue impedido por la llegada de la invasión de los Persas en Egipto” (Ταύτην δὲ τὴν ἐπιστολὴν ὁ μακάριος Ἰωάννης ὁ πάπας Ἀλεξανδρείας ἀφείλετο χειρὶ ἀπὸ τοῦ Ἀρσᾶ· ὅθεν καὶ βουλευθεὶς δι’ αὐτὴν ποιῆσαι τὴν καθαίρεσιν αὐτοῦ, ἐκωλύθη ἐκ τῆς ἐν Αἰγύπτῳ τηλικαῦτα γενομένης τῶν Περσῶν ἐπιδρομῆς).

⁵ PG 91, 332C: “O cuando en Teodosiópolis escribí a Pablo el Tuerto y de los severianos, enviándole también a él el documento de Menas y su aprobación y la de Teodoro de Farán?” (ἢ ἦν ἴκα ἐν Θεοδοσιουπόλει πρὸς Παῦλον τὸν Μονόφθαλμον καὶ ἀπὸ Σεβηριτῶν ἔγραψε, πέμψας καὶ αὐτῷ λίβελλον Μηγᾶ, καὶ τὴν (333) τοῦ Φαρανίτου καὶ αὐτοῦ συγκατάθεσιν;).

⁶ PG 91, 333A: “O cuando escribí a Jorge, llamado Arsa, que era un paulinista, para que le enviasen los testimonios sobre la única operación, colocando también esto en la epístola, que en estas cosas quería hacer la unión de la iglesia con estos?” (ἢ ὅτε πρὸς Γεώργιον τὸν ἐπίκλην Ἀρσᾶν, Παυλιανιστὴν ὄντα, ἔγραψε, χρήσεις αὐτῷ πεμφθῆναι περὶ μιᾶς ἐνεργείας αὐτῶν, ἐνθήμενος καὶ τοῦτο τῇ ἐπιστολῇ, ὅτι ἐν ταύταις, καὶ τὴν πρὸς αὐτοὺς τῆς Ἐκκλησίας ποιεῖ ἔνωσιν;).

¿Qué decir entonces? Por el hecho que, Sergio habiendo difundido en público en muchos modos su enfermedad e infestando la mayor parte de la iglesia, el bienaventurado Sofronio, postrado a sus pies y presentándole el lugar de cada una de sus súplicas los sufrimientos vivificantes del Cristo de Dios (τὰ ζωοποιὰ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ παθήματα), lo amonestó a no prestar la voz a los herejes, desde antiguo justamente acalladas por obra de los santos padres que nos han precedido en el camino de la vida, él mismo fue el responsable de convertirse en el escándalo?²

Según el *opúsculo* XII de Máximo dedicado a Pedro el Ilustre (PG 91, 141A-146A)³, del cual solo conservamos la versión latina, encontramos una referencia a la acción de Sofronio y a la muerte reciente del metropolitano Arcadio que llamaba a los *monoenergistas* a que abandonaran la herejía:

¿Qué iglesia no les ha suplicado, qué piadoso y ortodoxo sacerdote no les ha implorado por medio de gritos y abjuraciones para que renuncien a su herejía? De hecho, el divino Arcadio, muriendo y entregando su alma a Dios, no ha cesado, incluso en ese momento, de suplicarles (*siquidem ultima sua exspirabat sacer Arcadius et spiritum Deo tradebat; sed neque usque ad horam illam eos rogare cessavit*)⁴.

El profesor Déroche notó con razón que hay en Máximo una tendencia a presentar las grandes sedes eclesiales con una sucesión de metropolitanos que fueron fieles a la ortodoxia y que no siguieron las tendencias monofisitas, como es el caso de Arcadio, de papa Honorio o de Ciro que Máximo intentaría camuflar⁵. Agreguemos que esa indicación del Confesor sobre el *ditelismo* de Arcadio, y la interpretación ‘benevolente’ a las formulaciones de papa Honorio deben situarse al inicio de una

¹ PG 91, 333A: “¿O cuando respondió a Ciro de Fasis sobre la única o dos operaciones, por él interrogado, enviándole el mismo documento de Menas?” (Ἡ ὅτε πρὸς Κῦρον τὸν Φάσιδος ἀντέγραψε περὶ μιᾶς ἐνεργείας καὶ δύο, ἐρωτηθεὶς παρ’ αὐτοῦ, πέμψας καὶ αὐτῷ τὸν ῥηθέντα λίβελλον Μηνᾶ;).

² PG 91, 333A: Τί οὖν; ἐπειδὴ Σεργίου πολυτρόπως τὴν οἰκείαν νόσον ἐν τῷ κοινῷ προθέντος, καὶ τὸ πλεῖστον τῆς Ἐκκλησίας λυμνημένου, ὁ μακάριος Σωφρόνιος ὑπέμνησεν αὐτὸν μετὰ τῆς πρεπούσης τῷ σχήματι αὐτοῦ ταπεινοφροσύνης, τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ προκαλινδούμενος, καὶ ἀντὶ πάσης ἱκετηρίας αὐτοῦ προσφέρων αὐτῷ τὰ ζωοποιὰ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ παθήματα, ὥστε μὴ φωνὴν αἰρετικῶν, καλῶς πάλαι ὑπὸ τῶν προωδευκότων τὸν βίον ἁγίων Πατέρων σβεσθεῖσαν, ἀνανεώσασθαι, αὐτὸς αἴτιος τοιοῦτου γέγονε σκανδάλου;

³ Presentaremos brevemente este texto y sus temáticas en las páginas sucesivas.

⁴ PG 91, 143 B.

⁵ V. Déroche, *Études sur Léontios*, p. 28.

controversia que aún va a evolucionar y de un *mandato* emanado desde Constantinopla que quería frenar las polémicas.

La expresión de Sergio de Chipre dirigiéndose a papa Teodoro, luego del *segundo sínodo chipriota* no es ciertamente locuaz: Οὕτω γὰρ καὶ ὁ ἐν ἀγίοις γενόμενος ἡμῶν θεῖος Ἀρκάδιος πεφρόνηκε, ττ ὑμετέρα ὀρθοδόξω ἐπόμενος διδασκαλία¹. Afirmar que su predecesor “también así pensaba”, Οὕτω καὶ πεφρόνηκε, igualmente indica el simple hecho de querer colocarse en una sucesión de enseñanzas ortodoxas².

Es patente que salvo algunos ‘radicales’ como Sofronio, la gran mayoría (o casi totalidad) de los eclesiásticos o aprobaban o se llamaban al silencio respecto al monotelismo y la propaganda imperial, ante lo cual el *Psephos* servía de válida excusa.

Por tanto, volviendo a lo ya dicho, no es de extrañarse que la *Vida* escrita por Leoncio de Neápolis no tome partido a favor o en contra del monoenergismo, ya que fue encomendada por Arcadio y éste no se pronunció sobre el tema que aún provocaba tanta división en las comunidades.

En la misma línea nos lo presenta la *Vida de Juan Limosnero* (cap. XXXIII): Juan es aconsejado por Juan Mosco y Sofronio, quienes le eran “consejeros verdaderamente buenos, (Juan) les obedecía como a padres y les era agradecidos como a los soldados valientes e intrépidos por defender la ortodoxia”. De hecho, Juan y Sofronio “confiando en la fuerza del Espíritu Santo y en el archi-pastor” habían iniciado en la región una guerra implacable contra “los discípulos de Severo y de otros heréticos impuros” (ἄσπονδον μετὰ τῶν Σεβηριομανιτῶν καὶ λοιπῶν τῶν περὶ τὴν χώραν τυγχανόντων ἀκαθάρτων αἰρετικῶν συγκρούσαντες). Mosco y Sofronio habían

¹ ACO 2, 1, pp. 62-63.

² Anotamos la dificultad que presenta la traducción del vocablo *Thius*- θεῖος. De hecho, en la versión latina consta: *Sic etenim & sanctissime memoriae Thius noster Arcadius sapuit, vestram orthodoxam sequens doctrinam*. Sabemos que este texto fue redactado primero en griego, lengua que no diferencia entre θεῖος: divino, y θεῖος: tío. Por lo tanto, J.-P. Sodini (*Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, pp. 619-633, aquí pp. 630-631) hace referencia a la dificultad de la traducción y se pregunta si el vocablo debería ser traducido por “divino”, “venerable” o por “nuestro tío”. Por esta última *lectio difficilior* es partidario Sodini, visto que la versión latina dista solo 6 años del original griego y el traductor no traduce el vocablo al latín, sino que deja *thius* (que solo recién en el latín carolino comienza a designar tío). Sin dudas, ocurrente, pero no nos explicamos cuál sería el sentido de dejar expresado de parte de Sergio que Arcadio era su tío.

recuperado un gran número de aldeas, de iglesias y monasterios. “El santísimo honoraba a estos santos hombres más que a todos”¹.

Cuando Sergio escribió a papa Teodoro, como veremos, ya era notoria la neta posición romana sobre la querrela. El papa Juan IV (febrero a mayo del 641) reaccionó y se dirigió a Constantino². Bajo Teodoro se organizó definitivamente la oposición a la *Ékthesis*. En efecto, cuando Roma tomó cartas en el asunto y la situación de los monotelitas comenzaba a complicarse, Sergio de Constancia no tuvo inconvenientes en declararse alineado a Roma, con cuya doctrina tanto la Isla como Arcadio coincidían.

El metropolitano de Chipre, cuyo prestigio de iglesia autocéfala lo colocaba inmediatamente después de los patriarcas, se encontraba “rodeado” por un panorama político hartamente complicado. En Alejandría estaba Cirilo de Fasis, Constantinopla ocupada por Sergio, gran ideólogo del monoenergismo y además gozaba de un gran prestigio por haber protegido la capital del avance de los bárbaros, y la sede de Antioquía estaba en manos de los monofisitas. En la vecina Jerusalén ocupaba la sede Sofronio, que no había encontrado apoyo en su política anti-monoenergista. Aunque el anciano monje tenía las principales sedes patriarcales en contra³, continuaba la embestida contra la herejía, en sus escritos, homilías, y en especial al escribirle al mismo Arcadio sobre el *trisagio* y el error que se escondía detrás.

Epístola de Sofronio a Arcadio de Chipre

Conservada solo en siríaco, esta *epístola* nos ha llegado fragmentada⁴. El mismo traductor siríaco nos informa al final de la misiva que el original era griego y que se encontraba a Edesa, en el año 720 o 721 a cargo del diácono Constantino (§ 55).

¹ *Vida de Juan Limosnero*, cap. XXXIII, ed. A. J. Festugière, texto griego p. 383; traducción francesa p. 490.

² Mansi X, 682-686.

³ Cuando envió su *epístola sinodal* solo la expidió a Constantinopla y Roma. Ver Teófanos, *Crónica*, ed. de Boor, p. 330, que da a conocer los destinatarios de la misma.

⁴ CPG 7636; Sofronio de Jerusalén, *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre. Version syriaque inédite du texte grec perdu*, ed. M. Albert, C. von Schönborn, en PO 39, 2, 1978, pp. 169-250; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 67-69. El manuscrito, en *estranghelos*, parece ser de origen melquita y proveniente del Sinaí, datado en el año 723, ver S. Brock, *The provenance of the British Museum Or. 8.606*, en *Journal of Theological Studies*, N. S. XIX, 1968, pp. 622-623.

La fecha de redacción de la *epístola* podría situarse entre inicios del 634 e inicios del 638, antes de la invasión de Omar (o incluso antes del 636, ya que no hay ecos de la batalla de Yarmuk)¹.

Los editores Albert y Schönborn se preguntan en la introducción, por qué Sofronio trató del *Trisagion* en su *epístola* y no directamente sobre las *energeiai* y dan la siguiente respuesta, “il est probable que ces deux questions étaient liées dans l’esprit des deux parties: le *Trisagion* apparaît comme le corollaire liturgique du problème christologique”². Creemos que a esta clara explicación también se deba agregar que seguramente Sofronio, que conocía Chipre y había sido estrecho colaborador de Juan Limosnero, quizá no veía el peligro monoenergista en la Isla, aunque sí sabía de la presencia de los *acéfalos* y contra éstos advierte al metropolitano.

Si bien el texto ha llegado mutilado en su inicio, lo primero que se nos presentan son las consideraciones dogmáticas contra el monofisismo y sus derivados teológicos y litúrgicos, es decir, los *acéfalos*. El primero en ser presentado es Pedro Fulón autor del *teopasquismo* (§§ 2-3), e inmediatamente es relacionado con Severo de Antioquía (§ 4).

¹ *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre*, ed. y trad. M. Albert, Ch. Von Schönborn, PO 39, 2, Paris, 1978, pp. 169-259, p. 176.

J. M. Garrigues sitúa la *epístola a Arcadio* escrita por Sofronio en la segunda década del siglo VII. Y anota al pie “ne faisant pas mention des énergies du Christ, cette lettre doit être antérieure à 633, date de l’union d’Alexandrie, puisque Maxime assure que Sophrone ignorait tout des préparatifs concernant le monoenergisme qui se déroulèrent pendant ces années”. Cita como fuente para tal afirmación la *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 332B. En susodicho texto, la intención de Máximo, nos parece evidente, no es declarar que Sofronio ignoraba la cuestión, sino más bien busca culpabilizar Sergio en el asunto, predecesor de Pirro en Constantinopla. Y como Sofronio no mencionaba el tema del monoenergismo, Garrigues -erróneamente a nuestro entender- infirió que era un ‘simple monje’ que escribía al ‘arzobispo autocéfalo’ (ver *La Personne composée du Christ d’après S. Maxime le Confesseur*, en *Revue Thomiste* 74, 1974, pp. 181-204, aquí p. 184, nota 23). Con esta opinión tampoco coinciden los editores de la *epístola de Sofronio: Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre*, ed. y trad. M. Albert, Ch. Von Schönborn, PO 39, 2, Paris, 1978, pp. 169-259, p. 176, nota 48. Además, en el § 32 Sofronio hablando de las naturalezas de Cristo, cuando son destruidas o abolidas hace una alusión a la *única operación*, incompatible con la fe calcedonense. Lo que sitúa la *epístola* en el remolino de la controversia, incluso en épocas del *Psephos* del 634. No hay ningún fundamento real para algunas afirmaciones o las reconstrucciones históricas poco fiables de Garrigues, por ejemplo: “Ce contexte explique que, dès la proclamation du monoenergisme à Alexandrie en 633, Maxime ait rappelé à Sophrone l’échec de sa première intervention auprès d’Arcadius de Chypre, et lui ait conseillé de revenir à la charge maintenant que l’interpolation du Trisagion et le monoenergisme étaient apparus liés dans la logique de la doctrine sévérienne”. O poco después reconstruye los hechos con la única base de la *Vita* siríaca y la convocación del sínodo a pedido de Sofronio, puesto que Arcadio era arzobispo reconocido y el jerosolimitano, no (!). Al situar la *epístola a Arcadio* en 620 (*circa*) Garrigues coloca el inicio de la querrela monoenergista en susodicha misiva, cuando el texto es posterior y de todas maneras responde a una práctica arraigada en las comunidades, especialmente en lo que toca a Chipre y que la misiva de Sofronio no crea la controversia *ex nihilo*, como parece decantarse del artículo del estudio francés. Cfr. J. M. Garrigues, *La Personne composée du Christ d’après S. Maxime le Confesseur*, en *Revue Thomiste* 74, 1974, pp. 181-204, pp. 185, 186, 189.

² M. Albert, Ch. Von Schönborn, *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre*, PO 39, 2, Paris, 1978, pp. 169-259, p. 175.

Luego realiza una llamada a Arcadio a la unidad y a cuidarse del error (§§ 17-18, 35, 53-54), puesto que son las divisiones las que engendran las herejías (§ 23). El concilio de Calcedonia es “sola regla de fe” (§§ 20-24). A partir de lo dicho desde la confesión calcedonense, expone las confusiones del monofisismo (§§ 21-24), y la interpretación de la verdadera fe de Cirilo (§§ 25-28). Las herejías, como era usual en las misivas dogmáticas, son presentadas sumariamente: un tópico para *arrianos*, *anomeos*, *pneumatómacos* y *apolinaristas* (§ 29), *nestorianos* (§ 30); en la misma consideración de tendencia monofisista condena *eutiquianos*, a *Dióscuro*, y *acéfalos*; luego evoca la herejía de *Pedro Fulón*, y la toma como una reacción al nestorianismo (§§ 33-34). Seguidamente, Sofronio expone el verdadero *trisagion* de Isaías (§§ 39-44), donde se concentra la doctrina trinitaria ortodoxa (§§ 45-52).

El patriarca de Jerusalén nos ofrece una suerte de *etiología* o de árbol genealógico de lo que para él venía desde el monofisismo de Severo y se plasmaba en el *trisagio* de los *acéfalos*. En el § 4 resume el *monofisismo severiano*: el Hijo es otro por naturaleza y por esencia, el Espíritu Santo y el Hijo son de naturaleza diferente, el Hijo no tiene ni el mismo género ni el mismo honor que el Padre y el Espíritu Santo, el Trisagio no se dirige más que al Hijo solo y el sufrimiento se aplica a la Trinidad.

Cuando por el contrario, si el Trisagio se dirige a las tres personas de la Trinidad y no exclusivamente al Hijo, como lo quieren monofisitas y severianos, entonces, arguye Sofronio, la adición es una *novedad insólita* (§§ 1, 35).

La *epístola* de Sofronio es un largo tratado antiseveriano, problemática aparentemente litúrgica, pero donde “il montre comment l’interpolation christologique du Trisagion contient la doctrine de Sévère qui pose dans le Christ une nature composée, les caractères de la nature humaine tels que la passibilité étant assumés directement dans la nature divine impassible”¹.

Ya hemos dicho que en el 633 Sofronio, en vano, había tratado de impedir la *unión* entre Ciro y los severianos de Alejandría y se había dirigido hasta Constantinopla para exponer a Sergio las consecuencias de dicho compromiso. El patriarca Sergio en su *Psephos* dejaba la problemática en un *statu quo*, al proscribir toda predicación o elucubración sobre el tema. Al ser escogido patriarca, Sofronio retomó la cuestión en su

¹ J. M. Garrigues, *La Personne composée du Christ d’après S. Maxime le Confesseur*, en *Revue Thomiste* 74, 1974, pp. 181-204, p. 185.

sinódica y reafirmó las δύο ἐνέργειαι de Cristo. El único patriarca que hubo recibido su *sinodal* fue Honorio (Sergio la rechazó, y no fue enviada a Antioquía, cuyo patriarca era un monofisita, como tampoco a Ciro de Alejandría).

El verdadero motivo de la *Epístola de Sofronio de Jerusalén a Arcadio de Chipre: severianos en Chipre*

Nos llama poderosamente la atención la oscilación observada en los investigadores en los últimos cuarenta años al interpretar la *intentio*, el motivo de la *misiva de Sofronio a Arcadio*. Presentamos brevemente las principales contribuciones.

Una de las primeras clarificaciones sobre este texto la dio Ch. von Schönborn en su pionero estudio sobre Sofronio de Jerusalén, donde en pocas líneas presentaba esta obra dogmática, y auguraba una traducción de la misma

La lettre est presque entièrement consacrée à la question du Trisagion de Pierre le Foulon, qui avait ajouté au chant du ‘trois fois saint’ les paroles ‘qui as été crucifié pour nous’. Saint Sophrone traite de la même question dans le sermon sur l’Annonciation (...). Dans la *Lettre à Arcadius*, le problème des deux opérations dans le Christ ne semble pas traité explicitement. Elle serait donc plutôt d’avant la querelle monoénergiste¹.

Sin embargo, al año siguiente, en 1973, la *Vita Maximi* en su versión siríaca, editada y traducida por primera vez, cambió el horizonte en el cual se interpretaba la *Lettre à Arcadius*. De hecho, S. Brock se realizó una pregunta que cambió, a nuestro modo de ver, la “historia de la interpretación” del texto de Sofronio:

(Maximus) at one point he speaks of Sophronios who, having recently become Patriarch of Jerusalem, had inopportunistly brought up the question of the energies: could this have been on the occasion of the Cyprus synod which Maximus finds it embarrassing to attend?²

¹ Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem*, p. 101.

² S. Brock, *An Early Syriac Life*, en *AB* 91, 1973, pp. 299-346, p. 321.

En el comentario al § 7, donde se habla de una *letter of Arkadios* que no ha llegado hasta nosotros, el reconocido estudioso agrega:

No such letter survives (*letter of Arkadios*), but is very possible that it represented the reply to Sophronios' letter to him on the Trisagion, which survives in extract in Syriac translation. In this letter Sophronios polemicises against the addition of 'who was crucified for us' to the Trisagion, evidently in fairly general use in Cyprus; Sophronios represents the issue to Arkadios as a choice between following Peter the Akephalos and the Council of Chalcedon, and the tone of the letter is sometimes such that one can understand that Arkadios might have taken offence, especially since Sophronios can hardly have been patriarch at that time (the letter clearly antedates the main period of the monoenergista controversy)¹.

Después de esta hipotética aseveración de Brock ya nada será igual. Como una gran parte del texto de la *Vita Maximi* está consagrado a la convocación y celebración de un sínodo en Chipre presidido por Arcadio, cuyas deliberaciones-conclusiones habrían sido refrendadas por el “victorioso emperador Heraclio”, el relato vino -casi naturalmente- a completar la laguna presentada por la falta de documentación.

A nuestro modo de ver, cuando M. Albert y Ch. von Schönborn editaron, tradujeron y presentaron la *Lettre de Sophrone*² el marco de interpretación ya había sido circunscrito por la *vita* siríaca, y la consecuente interpretación o posibilidad planteada por S. Brock ejerció una especie de fascinación. En efecto, ya desde la presentación de la *epístola* los editores del texto de Sofronio nos dicen:

Cette *Lettre* fait état d'un synode qui va se tenir, peu de temps après, à Chypre, et dont nous ignorions, récemment encore, jusqu'à l'existence. Mais fort heureusement les conditions historiques du déroulement de ce dernier viennent de nous être données par la découverte d'une *Vie de S. Maxime*, dont le texte vient d'être, lui aussi, édité et traduit du syriaque. La *Lettre* de Sophrone se trouve ainsi, mieux que nous ne pourrions

¹ S. Brock, *An Early Syriac Life*, en *AB* 91, 1973, pp. 299-346, p. 322. El subrayado es nuestro.

² *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre*, ed. M. Albert; Ch. Von Schönborn, *PO* 39, 2, Paris, 1978, pp. 169-259.

le faire nous-même, naturellement introduite par un texte de peu postérieur à elle, et qu'il nous faut, avant toutes choses, examiner¹.

Ciertamente que los estudiosos Albert-Schönborn son conscientes de que el autor monotelita es muy desfavorable a Máximo y Sofronio y por ende, declaran que hay que utilizar con prudencia sus afirmaciones². Posteriormente, desde la edición de la *Lettre de Sophrone* los estudiosos unánimemente siguieron a Brock, cuya opinión, o mejor dicho su pregunta retórica o hipotética, hizo escuela y determinó toda la investigación posterior³.

El Trisagion: una controversia aun no resuelta

En la parte hagiográfica de este estudio hemos presentado brevemente esta controversia en torno al canto litúrgico del *Trisagion*, que sintetizaba la expresión dogmática de la ortodoxia o heterodoxia trinitaria y cristológica. Recapitulando, recordamos que en Chipre, diversas voces se alzaban contra el uso “sin discernimiento” de esa fórmula litúrgica durante el siglo VI⁴.

¹ *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre*, p. 170.

² *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre*, ed. M. Albert; Ch. Von Schönborn, PO 39, 2, Paris, 1978, p. 170.

³ Así también suscribieron a esta interpretación F. Winkelmann (*Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 70-71); J. Tannous (*In Search of Monotheletism*, en *Dumbarton Oaks Papers* 68, 2014, pp. 29-67); C. Rapp (*Cypriot Hagiography in the Seventh Century: Patrons and Purpose*, en AAVV., ΚΥΠΡΙΑΚΗ ΑΓΙΟΛΟΓΙΑ, ΠΡΑΚΤΙΚΑ Α' ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ, Agia Napa, Paralimni, 2015, pp. 397-411).

V. Déroche (*Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, pp. 25, 27, 29) parece menos convencido por la interpretación clásica dominante. Por un lado, solo se refiere a la *Lettre a Arcadius* como un documento donde Sofronio lo exhorta a renunciar a la fórmula del *Trisagion* según el Fulón. Pero también al referirse a la historicidad de la *Vita* siríaca de Máximo coloca muchos de sus datos en condicional, como expresando una cierta vacilación con lo transmitido por el *panfleto* monotelita.

Por otro lado, el aislamiento de las regiones sometidas al islam debería ser otro factor a considerar en estudios futuros. M. Van Esbroeck sostenía (*Le monachisme syriaque*, en *Actes du Colloque Patrimoine syriaque V*, Antelias, 1998, pp. 71-80) al hablar del monaquismo siríaco, que la rehabilitación del Confesor no penetró ni los ambientes sirios ortodoxos ni los maronitas, estos últimos refugiados en el norte del Líbano. La rehabilitación de Máximo en el concilio ecuménico del 680-681 podría haberse ignorado.

⁴ Es notorio que el *trisagion* en la liturgia latina se conserva y se canta durante la celebración del Viernes Santo, sin la adición teopasquista por cierto, pero se dirige a Cristo, y se canta delante de la Cruz (!).

Juan Mosco y Sofronio de Jerusalén peregrinos infatigables (visitaron la Siria, Palestina, Egipto, África del Norte, Chipre, Roma) testimonian que la problemática en torno al *trisagio* concentraba aún dilemas, discusiones y divergencias entre las comunidades cristianas¹. A estos ‘turistas’ de la vida monástica debemos agregar al chipriota Juan el Limosnero, oriundo de Amatunte, que contó con la amistad y ayuda de Sofronio y Juan Mosco durante su ministerio alejandrino (éstos últimos permanecieron en Alejandría en dos periodos: entre el 578 y 581 durante el patriarcado del calcedonense Juan II, y un segundo bajo el Limosnero entre el 609 y el año 619 hasta la invasión Sasánida²).

De modo más claro, lo dice el mismo Sofronio en diversos pasajes de su *Homilía sobre la Anunciación*³, donde pide que sean alejados de las celebraciones de los ortodoxos los partidarios “de Pedro y los de Severo y toda la herejía de los mil labios y mil lenguas de los acéfalos” (καὶ μὴν καὶ Πέτροι, καὶ Σευῆροι, καὶ πᾶσα τῶν Ἀκεφάλων ἢ μυριόχειλός τε καὶ μυριόγλωσσος αἵρεσις). Contra “los ortodoxos” han entremezclado “la cruz en el canto del *trisagio*” (ττ τρισαγία φωνν σταυρὸν παρυφάναντες) confundiendo, entonces, lo que es del ámbito “de la Trinidad sin confusión” (τῆς ἀσυγχύτου Τριάδος τοῦς λόγους συνέχεαν). Y continúa:

¹ No correspondería presentar aquí los elementos prosopográficos de Sofronio o de Juan Mosco. Solo remitimos al clásico D. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford, 1966; Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem, Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, 1972. Para un resumen ver nuestros estudios: *Confesar a Cristo. San Sofronio patriarca de Jerusalén*, I^a parte, en *Estudios Trinitarios* 48, 2014, pp. 161-233; *Los poemas anacreónticos para la Anunciación y la Natividad de San Sofronio de Jerusalén*, en *Studia Monastica*, LVI, 2014, pp. 221-236.

V. Déroche (*Études sur Léontios de Néapolis*, pp. 31-33) presenta en una síntesis las opiniones de los estudiosos sobre los argumentos (conjeturas) que llevarían a negar la identidad entre el Sofronio ‘sofista’ y el Sofronio ‘monje-patriarca’ nos parecen que carecen de peso. Si Leoncio no se explaya sobre la figura de Sofronio no es algo de lo cual extrañarse; de hecho, en la *Vida de Juan*, Mosco y Sofronio están presentes en cuanto *auctoritates* monásticas, pero el rol de Sofronio como patriarca hostil al monoenergismo evidentemente no sería ‘políticamente neutral’. En este orden de cosas, Déroche presenta otro argumento desde la *Vida de Juan* sobre la identidad de los dos ‘Sofronios’: tanto Mosco como Sofronio fueron discípulos de Modesto, en el convento de san Teodosio en Jerusalén mientras Modesto era el higúmeno (como testimonia el *Pratum*). Luego, Modesto fue patriarca de Jerusalén y Sofronio, al volver de Roma y de sus innúmeros viajes, fue designado patriarca, estableciendo una continuidad lógica en la línea de sucesión de figuras calcedonenses.

² Los ecos de la vida alejandrina relatados en el *Pratum* de Juan Mosco, son presentados por C. Haas, *John Moschus and Late Antique Alexandria*, en AAVV., *Alexandrie médiévale 2* (ed. Ch. Décobert), Institut Français d’Archéologie Orientale, 2002, pp. 47-59.

³ *In SS. Deiparae Annuntiationem*: CPG 7638; BHG 1098; PG 87. 3, 3224 AB. Cfr. Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem*, p. 125. Traducción italiana: *Le Omelie*. Introduzione e note A. Gallico, Collana di Testi Patristici 92, Città Nuova, 1991, pp. 72 ss. También hay una traducción francesa: *Fêtes Chrétiennes à Jérusalem*, intr. J. de la Ferrière, ed. Les Pères dans la foi, Migne, Paris, 1999.

En efecto, ellos dicen tres veces el ‘santo, santo, santo’, pero agregan contra toda piedad la Cruz a las tres santificaciones. De hecho, si el himno del trisagio es propio de la Trinidad, ¿cómo pueden agregarle la Cruz en una ignorancia de la sabiduría divina? ¡Qué ignorancia!¹.

La Cruz no es anunciada con respecto a la Trinidad, sino a la encarnación amorosa (*filántropa*) del Hijo Encarnado, de uno de la Trinidad, la misma Cruz es la crucifixión que anuncia también la muerte salvífica de aquel que crucificado la sufrió en la carne por nosotros”².

Sofronio muestra la continuidad entre las herejías, puesto que atribuir a la Trinidad la fórmula ὁ σταυρωθεὶς δι’ ἡμᾶς es consecuencia de la confusión de las dos naturalezas de Cristo por Eutiques. Que no es más que un *teopasquismo* que mezcla los planos de la *theologia* y de la *oikonomía* y *viceversa* (τοῖς θεολογικοῖς τὰ οικονομικὰ καταμίσγοντες, τοῖς οικονομικοῖς τὰ θεολογικὰ καταθλίβοντες) como los eutiquianos³, que para Sofronio, “confunden todo” (πάντα συγχέουσι) y “reducen las dos naturalezas a una sola” (ἄμφω τὰς φύσεις εἰς φύσιν μίαν ἐλαύνοντες)⁴.

Sofronio, en definitiva, comprendía el misterio de Dios intrínsecamente con el de la cristología. El teopasquismo que introducían los acéfalos era inaceptable para la coherencia y articulación de los misterios de la fe. De ahí, la necesidad de establecer genealogías de herejías, para poner de manifiesto y diferenciar la ortodoxia de las impías doctrinas.

¹El pasaje es muy difícil de traducir conservando los matices. *In SS. Deiparae Annuntiationem*: PG 87. 3, 3224 A: οὐ διὰ τὴν πρὸς τοὺς πιστοὺς ἡμᾶς καὶ θεόφρονας δυσσεβεστάτην τε καὶ μιὰν ἀντιπάθειαν, τῇ τρισαγίᾳ φωνῇ σταυρὸν παρυφάναντες, τῆς ἀσυχύτου Τριάδος τοὺς λόγους συνέχεαν. Τρεῖς γὰρ καὶ αὐτοὶ τὸ, Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, φάσκοντες, σταυρὸν ἀσεβῶς τοῖς τρισὶν ἁγιασμοῖς ἐπιφέρουσιν. Εἰ γὰρ τῆς Τριάδος ὕμνος ὁ Τρισάγιος πέφυκεν ἴδιος, πῶς ἀπαιδέυτως σταυρὸν αὐτῷ προσαρμόζουσιν οἱ τὴν θείαν ὄντως σοφίαν ἀπαιδέυτοι;

² *In SS. Deiparae Annuntiationem*: PG 87. 3, 3224 B: Οὐ γὰρ τῆς Τριάδος ὁ σταυρὸς καταγγέλλεται, ἀλλὰ τοῦ σαρκωθέντος Υἱοῦ τὴν φιλόνητον σάρκωσιν, τοῦ τῆς Τριάδος ἐνός, καὶ ὁ σταυρὸς αὐτός ἐστι καὶ ἡ σταύρωσις, κηρύττων αὐτοῦ τὴν σωτήριον νέκρωσιν, ἣν δι’ ἡμᾶς σαρκικῶς ἐνεκροῦτο σταυρούμενος.

³ *In SS. Deiparae Annuntiationem*: PG 87. 3, 3224D.

⁴ *In SS. Deiparae Annuntiationem*: PG 87. 3, 3225A. Ver Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem*, p. 174: “Arcadius s’était donc rangé du côté de l’économie, espérant que les choses évolueraient”. Sergio usa el término *economía*, pero con otra acepción, como notó Vincent Déroche (*Études sur Léontios de Néapolis*, p. 30, nota 53), según la cual Arcadio y la iglesia de Chipre se habrían llamado al silencio delante de aquellos que practicaban la *economía*, es decir, los monotelitas. El término tomaría un sentido peyorativo como opuesto a *dogma*.

El anciano patriarca sostenía un *teopasquismo hipostático de Uno de la Trinidad*, según el uso de la fórmula considerada ortodoxa en el concilio de Constantinopla del 553: *unus ex Trinitate passus est*¹. Sin embargo, la fórmula del Fulón para Sofronio comprometía la impassibilidad de Dios en su esencia: hacía plantearse el tema del “sufrimiento de Dios”.

Ahora bien, ¿cuál es el contexto chipriota de la *epístola a Arcadio*? ¿Acaso Chipre acogía monofisitas?

Heraclio había mostrado una especie de protección, cuidado especial para con la Isla², y bien podría haber hecho de ella un lugar de experimentación teológico-política con la implantación del monoenergismo, con el cual esperaba reconciliar la animosidad existente entre las comunidades eclesiales luego de las interpretaciones y tendencias monofisitas de Siria y Egipto que siguieron al concilio de Calcedonia. En este orden de cosas, la figura del chipriota Juan el Limosnero como candidato al patriarcado Alejandrino, seguramente habría encendido una esperanza de reconciliación entre las facciones.

La iglesia de Chipre gozaba de unidad lingüística, el griego era lengua litúrgica y también vehicular. No era el caso de la Siria, Palestina y del Egipto donde diversas familias lingüísticas rituales y vernáculas servían de base para las especulaciones teológicas con contextos semánticos diversos³.

Cuando hicimos referencia al *Henotikon* promulgado por Zenón nos situábamos en el contexto de la *inventio Barnabae*. Los chipriotas, como vimos, consiguieron establecer la autonomía de su iglesia fuera del ámbito de la *Pentarquía*. Estrategia sumamente hábil. El hecho de que el patriarca antioqueno Pedro Fulón fuera de

¹ La expresión había sido largamente debatida, tanto en Oriente como en Occidente, desde el uso de los monjes escitas de Constantinopla. Retomada en el *Henótikon* de Zenón, y debatida durante el concilio ecuménico del 553 en Constantinopla. Sofronio la utiliza con frecuencia. Ver Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem*, pp. 123-126; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo*, vol. 2.1, pp. 338-362.

² Remitimos a la parte arqueológica, donde nos referimos a la actividad edilicia y numismática bajo Heraclio.

³ Para Samuel Rubenson (*Translating the Tradition. Some Remarks on the Arabisation of the Patristic Heritage in Egypt*, en *Medieval Encounters* 2, 1996, pp. 4-14) las traducciones tomaron cuerpo en los siglos X y XI, y eran “pobres”, no sistemáticas, y solo en una segunda etapa (siglos XI a XIII) tomaron mayor escala y el copto cedió su lugar al árabe; A. Papaconstantinou, *‘They shall speak the Arabic Language and take pride in it’: Reconsidering the Fate of Coptic after the Arab conquest*, en *Le Muséon* 120, 2007, pp. 273-299. La liturgia aún por un largo tiempo guardó el copto como lengua, mientras que otras áreas como teología, historiografía, administración usaban el árabe.

tendencia monofisita fue de gran ayuda a la causa de la autonomía, posteriormente denominada autocefalía.

Otro punto a considerar es la existencia de las comunidades de inmigrantes, como los armenios llegados en el 578 que eran con toda probabilidad monofisitas. Si bien el número no sería significativo como para influir decididamente en el ámbito calcedonense chipriota, la presencia en la isla de estos deportados habría turbado grandemente los espíritus, aunque nada nos ha llegado de modo directo¹. En este orden de cosas, tampoco hay evidencia alguna de puntos de contactos entre Juan Baradeus, fundador de la iglesia Jacobita, con algún posible movimiento monofisita chipriota.

La reconquista de las provincias orientales bajo dominio Persa trajo nuevamente la no resuelta problemática del monofisismo. El patriarca Sergio había vislumbrado el desafío. Se comenzó a gestar una política conciliadora para reunir las iglesias en la confesión de una fórmula dogmática que fuera aceptable para cada una de las partes. La confesión de la única ἐνέργεια de Cristo parecía, pues, el puente para unir Calcedonia con el monofisismo. Sergio hizo propia la doctrina monoenergista y con él también Heraclio (o viceversa, no sabemos).

El emperador durante su estadía en Armenia, como vimos, había intentado un “diálogo” dogmático con el clero local. Heraclio en torno al año 626 parece haber permitido realizar un “experimento teológico”². En ese año Ciro de Phasis escribió al patriarca constantinopolitano Sergio refiriéndole que cuando había encontrado a Heraclio en Lázica había podido leer el decreto que el emperador había enviado a

¹ Sobre los movimientos poblacionales, ya hicimos referencia, recordamos el estudio de P. Charanis, *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century*, en *DOP* 13, 1959, pp. 23-44; 28-32. Una presentación de las relaciones del mundo armenio con el emperador Mauricio, ver el estudio de Nina Garsoïan, *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, en *CSCO* 574, Subsidia 100, Peeters, Lovaina, 1999, especialmente pp. 264-275; 281-282; 355-356; 404-408. La noticia de esta implantación (Juan de Éfeso, *HE*, 6, 15; *CSCO* 105-106, *Scriptores syri* 54-55, 1952. Ver *PO* 17, 1974; ver asimismo Teófilo Simocata, *Hist.* 3, 15, 15) da un número elevadísimo y al mismo tiempo exacto de exiliados: 3350 (!). No podemos saber si es una hipérbole o si es real, de todos modos parece una cifra exorbitante por la poca resonancia en las fuentes chipriotas y armenias sobre esta masiva deportación. Ver M. Sacopoulou, *La Théotokos à la Mandorle de Lykanthromi*, Paris, 1975, pp. 79-84; C. Kyrris, *Cypriot Ascetics and the Christian Orient*, en *Βυζαντινός Δόμος* 1, 1987, pp. 95-108, G. Grivaud, *Les minorités orientales à Chypre (époques médiévale et moderne)*, en *Chypre et la Méditerranée orientale. Formations identitaires : perspectives historiques et enjeux contemporains. Actes du colloque Lyon 1997*, Lyon, 2000, pp. 43-70, aquí pp. 44-45.

² No podemos ocuparnos del tema, la iglesia armenia tiene aun una palabra fuerte a decir en la controversia cristológica. Reenviamos a los apéndices con nutrida cantidad de textos traducidos al francés a cargo de Nina Garsoïan (*L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, en *CSCO* 574, Subsidia 100, Peeters, Lovaina, 1999, pp. 411-583), muchos de ellos nos transmiten una rica correspondencia entre los armenios y griegos, sirios, íberos, etcétera.

Arcadio, metropolitano de Chipre insistiendo en la ἐνέργεια de Cristo. De este modo, Ciro sugería que quizá el éxito de esta “tentativa de unidad en pequeña escala en los límites de la isla” le daba coraje para aplicar “el mismo bálsamo a las heridas del Imperio entero”¹.

Los *acéfalos* habían ganado muchos adeptos entre la vida monástica de Egipto, Siria y como vemos también estaban presentes en Armenia y “trasplantados” a Chipre como nos ha mostrado la *Epístola de Ciro al patriarca Sergio*, datada en el 626². Como un eco de las tratativas dogmáticas de Heraclio en Armenia, Ciro evaluó documentos y fórmulas de fe, entre los cuales estaba la *keleusis*³ (hoy perdida) del emperador a “Arcadio el santísimo arzobispo de Chipre” (πρὸς Ἀρκάδιον τὸν ἀγιώτατον ἀρχιεπίσκοπον Κύπρου) poco antes, de la cual nos testimonia Ciro escribiendo a Sergio, sobre Pedro el Acéfalo, o el Tuerto (κατὰ Παύλου τοῦ κεφαλαιώτου τῶν ἀνεπισκόπων), no había aceptado los términos presentados por el emperador en Theodosiópolis en relación a “las dos operaciones de Nuestro Señor Jesucristo después de la unión” (δύο δὲ ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ δεσπότη ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τὴν ἔνωσιν) y había sido enviado a Chipre, bajo la tutela de Arcadio⁴.

Solo gracias a Ciro estamos informados del curso de los acontecimientos. Esquemáticamente: Heraclio encontró a Pablo el Tuerto en Theodosiópolis, como este último no aceptó los términos -con toda verosimilitud sería un documento elaborado por Sergio- fue enviado a Chipre con un mandato para el metropolitano Arcadio⁵. Consideramos, pues, que estas indicaciones son preciosas para la correcta interpretación de la *epístola de Sofronio a Arcadio*: la llegada a Chipre de Pablo, cabeza de los

¹ ACO 2, 2, p. 588.

² CPG 7610, 9369; ACO 2, 2, pp. 588-592; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 57; P. Allen (*Sophronius of Jerusalem*, pp. 26-27, 160-163) la presenta y traduce al inglés. Ver en relación a los armenios: N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, en *CSCO* 574, Subsidia 100, Peeters, Lovaina, 1999, pp. 293-296, 498-500.

³ CPG 7610; ACO 2, 2, 2, pp. 528, 588-590; V. Grumel, *Regestes* n. 281; 282; 285; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du Monothélisme*, en *Échos d'Orient* 27, 1928, pp. 257-277, especialmente p. 269; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 55-56; V. Déroche, *Études sur Léontios*, pp. 26 ss.; J.-P. Sordini, *Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, pp. 619-639; ver inscripción IV.

⁴ ACO 2, 2, pp. 588 ss: ἅμα δὲ καὶ τῆς θεομιμήτου αὐτοῦ συγκαταβάσεως τυχῶν παρρησίας μετελάμβανον θεία κελεύσει τῆς αὐτῶν ἡμερότητος ἐντυχεῖν πρὸς Ἀρκάδιον τὸν ἀγιώτατον ἀρχιεπίσκοπον Κύπρου κατὰ Παύλου τοῦ κεφαλαιώτου τῶν ἀνεπισκόπων μάλα θεοπρεπῶς συνταγείση, ἧς ἐπαινετὸς καὶ θεοφιλὴς ὡς (590) ἀληθῶς ἅπας μὲν ὁ σκοπὸς εὐσεβῶς τὴν ἀμώμητον ἡμῶν ὀρθοδοξίαν θρησκεύων, δύο δὲ ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ δεσπότη ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τὴν ἔνωσιν λέγεσθαι κωλύουσιν.

⁵ ACO 2, 2, pp. 590. Ya hemos notado que Ciro también había leído un texto de Sergio (ἀναφορὰν) donde aludía a la figura de Pablo (Παύλου τοῦ φαύλου).

acéfalos, con un decreto imperial no podía más que inquietar al viejo monje Sofronio, ya patriarca.

Capítulo 23: ¿Un dossier monoenergista perdido? La Vida siríaca de Máximo

George de R^eshaina¹, autor de la *Vida siríaca de Máximo* nos presenta la celebración de una asamblea en Chipre que estaría jalonada por una serie de documentos, un entero *dossier* que no conservamos y que trazaría el derrotero de los acontecimientos del segundo cuarto de la séptima centuria. Desglosamos lo presentado en el *texto hagiográfico* para desentrañar los móviles, actores y decisiones.

De Arcadio de Chipre a Sofronio

Según la misma *Vita Maximi*, habría una respuesta a la *epístola de Sofronio* dirigida por Arcadio: “Maximus reminded Sophronios, who was in the same error, of

¹ Recientemente, Maria Conterno (*Three unpublished texts on Christ's unique will and operation from the Syriac florilegium in the ms. London, British Library, Add. 14535*, en *Millenium, Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends N. Chr.* 10, 2013, pp. 115-144) publicó y tradujo tres textos inéditos de un *florilegio* siríaco adjudicados a este autor. Los mismos se adjudican a George el Monje de facción monotelita (¿maronita?). El *florilegium* en cuestión cita autores desde el siglo II al VII. Muchos de esos textos, especialmente los pertenecientes al siglo VI, fueron editados por S. Brock, *A Monothelete Florilegium in Syriac*, en *OLA 18 (After Chalcedon. Studies in Theology and Church History)*, 1985, pp. 35-45. Esta publicación de Conterno quiere completar el *dossier* con una traducción de la *Ékthesis* de Heraclio traducida al siríaco y *tres extractos* de obras de George que no habían sido estudiados por Brock. Sobre los textos del *Florilegio*: provienen de obras diversas de George, quien presumiblemente sería el mismo autor de estos fragmentos. El contenido de los mismos, en una síntesis feroz, podría resumirse en las siguientes líneas: 1º texto: contra Severo y Juliano, sobre la humanidad de Cristo, su miedo y aflicción, su divina voluntad manifestada en su cuerpo, como en el caso de la transpiración. 2º texto: del venerable George, del libro a Abraham obispo de R^esopho (Rusapha). Presentado en forma de respuesta a un diálogo. En Cristo, los impulsos de la inteligencia no fueron corporales como los del cuerpo. No es necesario admitir dos voluntades, puesto que Cristo conformó y obedeció la voluntad divina en todo, incluso en la muerte. Ya que si se reconocen dos voluntades, viene el reconocimiento de otra hipóstasis. 3º texto: del venerable George, sobre el problema de las operaciones, si son dos o una. Afirma una y unida operación, de otro modo serían dos hipóstasis. Presenta el caso de los milagros obrados por Jesús por el contacto con su cuerpo y cita la fórmula de Dionisio que muestra ‘una operación hipostática de Cristo’. En los fragmentos, el concepto de corporeidad en Cristo es presentado como un instrumento pasivo. Una y otra vez usa una serie de conceptos (*mente, pensamiento, racionalidad, conocimiento*) que le permiten individualizar, reconocer la hipóstasis de Cristo.

Creemos que este breve resumen es de utilidad, puesto que el autor de la *Vita Maximi*, George de R^eshaina, no nos ofrece elementos dogmáticos, sino que se concentra en *denigrar* a Máximo y presentar su versión de los acontecimientos.

the letter in which “Arkadios the archbishop of Cyprus showed you contempt” (§ 7)¹. Lógicamente sería una respuesta a la *epístola de Sofronio a Arcadio* -que sí poseemos- y mostraría la vacilación dogmática de Sofronio “cautivado” ante Máximo².

De Sofronio a Arcadio de Chipre

Una vez más, la *Vita Maximi* (§ 8) es la única fuente para esta información:

Now Sophronios, in that he held a grudge against Arkadios, readily accepted all that the rascal had to say, and Maximos (then) told Sophronios: “Send and gather for me those who are in doubt about this, and I will unite them with a defence”. This Sophronios at once sent a letter to Arkadios, inviting him to send to the holy Kyros of Alexandria and to Honorios patriarch of Rome and to Sergios patriarch of Constantinople, (saying) that there should be a synod and gathering of bishops wherever they liked, and they should make trial of these things (...)³.

El dato nos deja perplejos. Aceptando como *realia* la incitación de Máximo al anciano Sofronio, e incluso el pedido de este último a Arcadio para que convocase a un sínodo, nos preguntamos hasta qué punto el metropolitano de Chipre, aunque jefe de una iglesia autocéfala, tenía potestad para convocar un sínodo más allá de su jurisdicción e invitar a los patriarcas a que participasen del mismo. En otras palabras, Arcadio prácticamente estaría convocando a un concilio ecuménico (!). Todo parece más del orden de una construcción literaria, invocando el nombre de personajes reales y contemporáneos, que de hechos efectivamente reales⁴.

De Arcadio a Ciro, Sergio y Honorio

¹ Colocamos la traducción de S. Brock, *An Early Syriac Life*, AB 91, p. 315. Ver F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 69.

² S. Brock, *An Early Syriac Life*, AB 91, p. 322. Sin embargo, para Ch. von Schönborn esta *epístola* de la cual habla *Vita Maximi* es precisamente el texto que conservamos de Sofronio a Arcadio sobre el *trisagion*, al cual ya nos referimos. Ver *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre*, ed. y trad. M. Albert, Ch. Von Schönborn, PO 39, 2, Paris, 1978, pp. 170, 176.

³ S. Brock, *An Early Syriac Life*, AB 91, p. 315.

⁴ F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 70, n. 31.

Al recibir la misiva de Sofronio, el chipriota Arcadio habría cursado invitaciones a los patriarcas de Alejandría, Constantinopla y Roma al convocar ese sínodo monoenergista:

When the holy Arkadios received the letter from Sophronios' notary and from the deacon John, who was going round the churches of Mount Sinai, and when he had read it, he did not delay from carrying this out, and he wrote off sending (letters) to the above mentioned patriarchs¹.

Sobra decir, pues, que de estas *epístolas de convocación* no hay ninguna otra información². Nuestra opinión es que, el pasaje responde a la exigencia de convocar solemnemente a los grandes personajes para que asistan y así, dar verosimilitud al relato.

De Arcadio a Sofronio

Una *esquela* habría sido enviada en la víspera del sínodo, cuando ya habían llegado a la Isla los participantes, según nos deja suponer la *Vita Maximi* (§ 10): “And when they (all) arrived in Cyprus Arkadios sent to Sophronios saying: Come to us now, and we will make inquiry into the matters over which the church is disturbed”³.

Lo paradójico es que el instigador, Máximo, se atemoriza al ver la “calidad” de prelados reunidos en Chipre y envió a su pupilo Anastasio⁴.

‘Sínodo’ de Chipre

¹ *Vita Maximi* § 10: S. Brock, *An Early Syriac Life*, AB 91, p. 316.

² F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 70, n. 32.

³ *Vita Maximi* § 10: S. Brock, *An Early Syriac Life*, AB 91, p. 316.

⁴ F. Winkelmann (*Der monoenergetisch-monotheletische Streit*) no relevó esta posible *epístola* o *esquela*, o incluso emisario para dar la señal a Sofronio.

En un esfuerzo de verosimilitud el autor de la *Vita Maximi*, de clara tendencia monoenergista, hace converger en Chipre 46 preladados: “those who gathered were forty six persons” (§ 13)¹. Entre los participantes encontramos que estaban presentes “the holy Kyros of Alexandria”, que no tuvo miedo a los trabajos del viaje y asistió sin demora, “with five bishops from his jurisdiction”. De la sede romana, “Honorius sent his deacon Gaios”, “Sergios, the chaste patriarch of Constantinople, sent to them his archdeacon Petros”. Del lado jerosolimitano viajan a Chipre: el discípulo de Máximo, junto con el autor de la *vida*, George, dos alumnos y ocho obispos de la jurisdicción de Sofronio, lo que da un total de 13 padres sinodales de la región de Jerusalén.

Procedimiento erróneo, pero hagamos una hipótesis a partir de este hipotético sínodo. Suponiendo como fidedigno el número de 46 los participantes, tenemos: 6 alejandrinos, 1 romano, 1 constantinopolitano y 13 jerosolimitanos, ¿el número restante eran chipriotas? No sería difícil imaginar una participación de 25 chipriotas en la asamblea, de hecho, desde el siglo IV sabemos que había una docena de obispos y si a la reunión participaban diáconos y monjes, el número de chipriotas no sería de extrañar. La asamblea parece, por tanto, presidida por el metropolitano de Chipre: luego de que se elaborara el texto donde constaban los errores de la doctrina de Máximo,

Holy Arkadios remembering what had happened to Sophronios' letter which had previously been sent to him, said: Everyone who accepts this doctrine and believes it from his heart shall be anathema (§ 13)².

Sofronio es presentado con tintes bien ajenos a los que encontramos en sus propios escritos y en fuentes indirectas. Aquí, dubitativo y timorato,

Sofronios says to him: “What then do you want -that this should reach the emperor?” Arkadios replies to him: “It is because of your lack of belief, and because of the false doctrine you and your companions hold, in that you resist the truth”. The holy Kyros of Alexandria, however, gave orders and silenced the dispute by means of a veto, saying: “We did not assemble so as to make strife, but to inquire into and uncover the truth, and

¹ F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 70-71, n. 33.

² *Vita Maximi* § 13: S. Brock, *An Early Syriac Life*, AB 91, p. 316.

to lay bare and refute error”. And thus everyone left for his own city and country, awaiting the outcome of the (letter) that had been sent (§ 14)¹.

Otra curiosa observación es que del único emisario que se hace una *laus* es del diácono romano Gaio: “a virtuous man, wise in understanding and illustrious in the divine scriptures”², los otros son simplemente mencionados. Nos preguntamos, entonces, por qué no viajaría Gaio en la delegación a la capital, visto que era el más preparado en la cuestión, y en cambio, el autor solo afirma que a Constantinopla viajaron: Giorgio, archidiácono de Arcadio, León, diácono de Ciro y Elías, el notario de Sofronio (de estos tres personajes es el único trazo en la literatura).

‘Relatio’ del Sínodo de Chipre a Heraclio

La presentación de la deliberación del sínodo es sumamente pintoresca y refleja la situación de incertidumbre en la época, si aceptar ‘la propuesta de Máximo’, o llamarse al silencio y dejar las cosas en un *statu quo*, o finalmente remitir la problemática al emperador³. Ante la imposibilidad de un acuerdo entre las partes, los emisarios Giorgio, León y Elías fueron enviados por los patriarcas, luego de las deliberaciones, y se dirigieron a Constantinopla a presentar una suerte de *relatio* de lo discutido:

And they decided to put this doctrine down in writing and sent it to the victorious emperor Heraklios. When they had done this they sent it by the hands of Georgios, the archdeacon of the holy Kyros of Alexandria, and of Elias, the notary of Sophronios (§ 12)⁴.

When the abovementioned men reached the imperial city they entered before the victorious emperor Heraklios, and the letter containing the doctrine of Sophronios and

¹ *Vita Maximi* § 13: S. Brock, *An Early Syriac Life*, AB 91, pp. 316-317.

² *Vita Maximi* § 10: S. Brock, *An Early Syriac Life*, AB 91, p. 316.

³ F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 71, n. 34.

⁴ S. Brock, *An Early Syriac Life*, AB 91, p. 316.

the rascal Maximos was read out in their presence, whereupon they perceived that it was alien to the entire Christian teaching (§ 15)¹.

Respuesta de Heraclio al sínodo de Chipre

En Constantinopla, una vez estudiada la cuestión y declarada extraña a toda enseñanza cristiana:

The emperor at once made a document called an 'Edict', and sent it to the four (patriarchal) sees. In it he rejected this despicable doctrine and ordered it to be brought to naught as being pernicious, and he laid down in the definition he made that everyone who confessed (this doctrine), or believed on such lines, should be ejected from his position (§ 15).

When this order from the emperor arrived and was received by the four sees and all the bishops, they added the signatures of their agreement, and anathematized everyone who added or subtracted anything. Thereupon all who held this doctrine were in fear, and in this way there was peace until the death of the victorious emperor Heraklios, and (the doctrine) came to nothing and faded out (§ 16).

Brock piensa que el autor fusionó en un único documento el *Psephos* de Sergio y la *Ékthesis* y que el sínodo efectivamente se realizó en Chipre en el 634². Una vez más, a nuestro modo de ver, todo esto es más próximo de la ficción que de la realidad, puesto que Sofronio, según la *Vita Maximi*, suscribió el *edicto* imperial y aceptó *tout court* el monoenergismo, doctrina felizmente reinante hasta la muerte del 'victorioso Heraclio'. Además, si el documento esperado y enviado es la *Ékthesis*, se plantea otro problema porque Severino, sucesor de Honorio en la sede de Roma, la condenó antes de su muerte en el 640. Por tanto, esta aprobación por las *cuatro sedes*, sin mencionar a Antioquía, no puede más que ser fruto de la fantasía.

¹ S. Brock, *An Early Syriac Life*, AB 91, p. 317.

² S. Brock, *An Early Syriac Life*, AB 91, pp. 324; 335; 342.

Sínodo chipriota según la Vida siríaca de Máximo

La tendencia de S. Brock es acoger *tout court* prácticamente todos los elementos históricos que puedan desprenderse de la *Vita Maximi*. No coincidimos con una interpretación histórica casi material del texto. Hay datos históricos, personajes, lugares o documentos reales que se evocan, sin embargo, eso no nos autoriza a olvidar que, en definitiva, el texto es una *denigratio* y que hay un empleo de las informaciones con una finalidad anti-maximita y anti-diteleta. Por ejemplo, acepta la existencia de una serie de *epístolas*, otro sínodo en Chipre, la permanencia en la isla de los prelados mientras regresaba la embajada enviada a Constantinopla. Si el *edicto* que esperan es la *Ékthesis* del 638, difícilmente se podría conciliar la presencia de Sofronio en Chipre esperando el documento en el momento de la invasión musulmana a Jerusalén y la muerte del ya anciano Sofronio¹.

El autor escribe después del 650, ya que conoce las invasiones musulmanas a Chipre y norte de África, el sínodo lateranense del 649, menciona una visita de Máximo a Constantinopla verosíblemente en el 653 y la muerte de Máximo. Como *terminus ante quem* se piensa que la fecha más aproximada es el año 680, antes del concilio ecuménico, un par de décadas después de la muerte de Máximo, no más tardía, ya que además el único manuscrito es de fin del siglo VII o inicios del VIII.

¿El autor un maronita? Lo curioso es que él mismo se denomine discípulo de Sofronio, y por ende, si era tal, cómo argumentar una pertenencia a la iglesia maronita que, según Brock, sería monoenergista cuando Sofronio es defensor acérrimo del *dienergismo*. El autor habría estado presente, no solo en el sínodo de Chipre, sino también en el 6º concilio ecuménico, puesto que hay un *florilegio* monoteleta de un cierto George, según acepta S. Brock. Si bien es cierto, que esta hipótesis podría ser posible desde el punto de vista cronológico, ya que si en el supuesto sínodo chipriota

¹ Además, la interpretación al pie de la letra de los eventos tal como narrados por la *Vida siríaca* de Máximo presenta otros problemas para la cronología de Máximo: § 18: Máximo va a África; § 19 con algunos discípulos como Anastasio, que era de ahí, permanecen en un monasterio *nestoriano*. Esta visita al norte de África, es la segunda que Máximo realizó, no nos informa sobre la primera permanencia (ver J.-C. Larchet, *la Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cogitatio fidei 194, Cerf, París, 1996, pp. 7-20). La mención del monasterio nestoriano es fuertemente simbólica, ya que en el fondo une a los nestorianos *históricos*, con los diteletas que los consideran *difisitas*, no lejanos al error de Nestorio.

tenía una treintena de años en el 680-681 tendría unos 80, pero un problema que no puede resolverse es el hecho de colocar al mismo nivel la historicidad de la *assise* chipriota del 634, siempre hipotética, con la del concilio III de Constantinopla.

Aunque es cierto que la *vida siríaca* no presente mayores errores históricos (por ejemplo, los participantes al sínodo lateranense no eran 190, sino 105 como figuran en las *Acta*, o el lugar de exilio de Martín no era Lazika en el Cáucaso, sino en Crimea, o al inicio que llama a Máximo: *Mosco*, quizá pueda indicar que el autor confunde o identifica al amigo de Sofronio, Juan Mosco, con Máximo), nos parece difícilmente aceptable la historicidad de susodicho sínodo chipriota, a diferencia de Brock¹.

En la consideración de los elementos históricos que se desprenden de la *Vita Maximi* en su versión siríaca, debemos tener en cuenta, una vez más, que estamos ante un texto hagiográfico, cuya finalidad no es ni la crónica ni la de un relato histórico en el sentido moderno del término. Es una *vituperatio* que más bien, se aproxima, nos parece, al actual género de la *novela histórica*: con base en hechos y personajes históricos se teje un relato novelado para denostar y denigrar al adversario. En la antigüedad el recurso no tenía las connotaciones éticas o morales que en la cultura contemporánea entraña “denostar al enemigo”. En efecto, la *reprehensio*, o *vituperatio*, en griego ψέγω, era un ejercicio retórico acostumbrado y muy presente en la literatura grecolatina.

Si bien la *Vita Maximi* en su versión siríaca significó un precioso testimonio, no podemos olvidar que se trata de un texto hagiográfico con elementos de *vituperatio*-ψέγω y como tal el autor no está interesado en una presentación de los hechos acaecidos según nuestros criterios narrativos e históricos. Basta leer el texto para descubrir que el uso de *topoi* -como el origen, la ciudad, los padres, la educación, debilidades en el carácter y reacciones contradictorias e indignas- todos ellos aparecen para dar una imagen bien baja del *denigrado* Máximo. Es evidente que los acontecimientos narrados no pueden ser interpretados como *realia* pura y simplemente. Y si bien conoce los protagonistas de la querrela monoenergista y monotelita, no entra de modo alguno en debates teológicos, ni fundamenta, ni critica una u otra postura. Esta *novela histórica* surgida en ambientes monásticos monotelitas no puede ser considerada como texto histórico *tout court* sin tener en cuenta que las informaciones reales e históricas que de la misma se desprenden son absolutamente genéricas.

¹ S. Brock, *An Early Syriac Life*, AB 91, pp. 341-342.

Una propuesta

En una mirada retrospectiva, anotamos que la *Epístola a Arcadio* está mutilada al inicio, mientras que la *Vita* de Máximo carece de final. Sofronio al escribir a Arcadio, en ningún momento le pide al chipriota que convoque un sínodo, como sí ocurre en la *Vita Maximi*, donde la asamblea reunida y celebrada presenta las características de un concilio ecuménico. Sofronio pide, insiste y evoca la solicitud pastoral de Arcadio para con la doctrina ortodoxa de Calcedonia y que evite entonces que el rebaño caiga en el error. El *Trisagion* ocupa toda la *epístola*: al inicio de la misiva, Sofronio habla del autor del *teopasquismo*, Pedro Fulón, cuyo error explica, presenta las desviaciones de Severo, y los monofisitas, las herejías, desarrolla la doctrina de Calcedonia, “única regla de fe”, y al final recapitula lo dicho volviendo al canto de los ángeles en Isaías y la aclamación tradicional.

Traemos a colación, una vez más, el dato puesto en relieve por M. Van Esbroeck y poco después por Nina Garsoïan, para quienes los obispos del Cáucaso a inicios del siglo VI estaban bajo la influencia anticalcedonense del Fulón, quien jugó un rol de enorme importancia en la liturgia de las comunidades de la región, especialmente en lo que respecta al *Trisagion*¹. Esta información sobre el uso y transmisión de la fórmula del *trisagio* con la adición cristológica en las regiones del Cáucaso como la Armenia y Georgia nos es preciosa. En la región, según el bolandista belga, la influencia del Fulón en el canto del *trisagio* refuerza nuestra intuición de relacionar la llegada de Pablo el Tuerto a Chipre y la preocupación de Sofronio, estricto calcedonense².

¹ M. Van Esbroeck, *Les Trois Formes de l'Antichalcédonisme de 451 à 553 et ses Répercussions dans le Caucase*, en *Traditions and Heritage of the Christian East. Proceeding of the International Conference*, 1996, Moscú, pp. 382-398. Sobre la omnipresencia de Pedro Fulón en las fuentes armenias por la cuestión del Trisagio, ver especialmente la *epístola del obispo Juan de Jerusalén a Abas católicos de los Aluank*, datada entre el 574 y 577, N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, en *CSCO* 574, Subsidia 100, Peeters, Lovaina, 1999, pp. 490-501, fundamentalmente pp. 498-499. Ver asimismo: I. Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie*, *CSCO* 609, Subsidia 117, Lovaina, 2004, pp. 193-195.

² Ver M. Van Esbroeck, *L'opposition entre Pierre l'Ibère et Pierre le Foulon (482-491)*, en *Caucasica I*, 1998, pp. 60-67; *Ibid*, *Peter the Fuller and Cyrus of Edessa*, en *Aram (The Mandaean, Antioch & Edessa & Cultural Interchange in the Arabian Peninsula)* 11-12, 1999-2000, pp. 467-474. La región de Georgia lo habría conservado hasta el siglo XI cuando una serie de panfletos denigran la figura de Pedro Fulón y

No vemos dónde fundamentar en el texto de Sofronio la idea de la convocación de un sínodo y menos todavía a instigación de Máximo, y reuniendo 46 preladados con emisarios de Roma, Constantinopla, Alejandría y Jerusalén, datos que parecen ser fruto de una construcción literaria.

En esta línea, quedamos perplejos ante la opinión de J. Tannous, en su artículo *In Search of Monotheletism*¹, donde sigue la hipótesis de Sebastian Brock², puesto que toma como un hecho un concilio chipriota convocado y presidido por Arcadio, pero sin realizarse demasiadas preguntas sobre la veracidad de los datos aportados por la *Vida siríaca de Máximo*. Según el autor de esta *Vita* (como también para Brock, Tannous, Rapp, Dell’Osso, etcétera), el sínodo se habría reunido efectivamente para discutir las ideas de Máximo y condenarlas³.

Eutimio Grdzeli lo califica de nestoriano ya que agrega una *persona* a la Trinidad. Ver M. Van Esbroeck, *Les Trois Formes de l’Antichalcédonisme de 451 à 553 et ses Répercussions dans le Caucase*, en *Traditions and Heritage of the Christian East. Proceeding of the International Conference*, 1996, Moscú, pp. 382-398, aquí pp. 392-393. Ver también del mismo autor: *La lettre de Justinien pour la fête de l’Hypapante en 562*, en *AB* 112, 1994, pp. 82-83: los Armenios conservaron hasta tiempos de Justiniano II el privilegio de conservar su doctrina y liturgia, a pesar de los embates del concilio de Trullo del 692.

¹ en *Dumbarton Oaks Papers* 68, 2014, pp. 29-67, aquí pp. 48, 61.

² S. Brock, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, en *AB* 91, 1973, pp. 299-346, aquí p. 324.

En general, los investigadores se pliegan a la conclusión de un sínodo presidido por Arcadio, así lo hace también P. Allen, B. Neil, *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, Oxford University Press, 2002, p. 13; *Ibid*, *Sophronius of Jerusalem*, p. 29. O incluso lo deja a entender F. Winkelmann (*Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 71, n. 32: “Mit Recht hebt Brock 342 hervor: ‘this synod, which is reported in considerable detail, can hardly be dismissed as a figment of the imagination’”). Por ende, no compartimos la afirmación de C. Rapp (*Cypriot Hagiography in the Seventh Century: Patrons and Purpose*, en AAVV., ΚΥΠΡΙΑΚΗ ΑΓΙΟΛΟΓΙΑ, ΠΡΑΚΤΙΚΑ Α' ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ, Agia Napa, Paralimni, 2015, pp. 397-411, p. 399): “Arcadius was the first recipient of Heraclius’s new suggestion to bridge the rift between Chalcedonians and non-Chalcedonians through the introduction of the concept of Monotheletism. It was under Arcadius that a Synod brought together 46 people, including representatives of Rome, Constantinople, Antioch and Alexandria, while major theological opposition came from Sophronius of Jerusalem”. Recientemente C. Dell’Osso (*Monoenergeti/Monoteliti del VII secolo in Oriente, Studia Ephemeridis Augustinianum* 148, Roma, 2017, p. 23 nota 27) no se pregunta por la historicidad del sínodo monoenergista de Chipre y lo coloca en el 634.

³ También J. M. Garrigues (*La Personne composée du Christ d’après S. Maxime le Confesseur*, en *Revue Thomiste* 74, 1974, pp. 181-204) estaba a favor de la historicidad de los hechos narrados: “on peut tenir le récit pour vrai en ses grandes lignes, compte tenu qu’à l’époque où il fut composé n’importe qui aurait pu démasquer d’éventuelles falsifications de faits si récents (...) (la vie de Maxime) nous est maintenant connu dans une source ancienne et sûre pour l’essentiel” (p. 182). Claro está que no estudiamos la biografía del Confesor, pero el mismo argumento de Garrigues puede ser invocado *a fortiori* para decir exactamente lo contrario. En efecto, no hemos encontrado fuentes antiguas que hagan alusiones al menos indirectas a los hechos ‘desenmascarados’ por el autor siríaco. Nos preguntamos hasta qué punto fue conocida y difundida esta *denigratio-vituperatio*. Y el silencio total de los contemporáneos sobre los presuntos acontecimientos chipriotas, especialmente del lado monoenergista precisamente debilita o anula el argumento de Garrigues. Por otro lado, en 1974 cuando escribió el artículo, aún la *epístola a Arcadio* no había sido editada, y de hecho, no la tiene en cuenta en su estudio, solo cita su existencia, pero no considera el contenido.

No hay modo de explicar el silencio de los protagonistas de la supuesta “reunión de 46 preladados”, que estaban activos y comprometidos con la querrela¹. No hay otra fuente que haga referencia a este eventual sínodo chipriota del cual, por los personajes que habría reunido, se tendría que haber guardado una memoria mucho más fuerte, sobre todo cuando pensamos en figuras como Ciro, Sofronio, que habrían sido protagonistas del hecho, nada nos dicen, o personajes que estaban activos en el ínterin como Heraclio, Sergio, o el mismo Máximo, que tendrá una actividad literaria enorme luego del ‘misterioso sínodo’.

Por lo demás, la celebración del *segundo sínodo chipriota* bajo Sergio de Constancia, nada nos dice de un precedente sínodo en la misma isla a poquísimos tiempo de distancia. Ciertamente es que la figura de Arcadio fue atacada, quizá por irenismo y que Sergio al referirse a su predecesor tomó un tono discretamente apologético, como anotaremos en breve.

Es absolutamente plausible pensar que el autor de la *Vita siríaca* conociera los textos, los personajes, e incluso la *epístola* de Sofronio². La *vita Maximi*, en definitiva, nos presenta una imagen de Sofronio y Máximo no conciliable con otras fuentes. No solo en lo que dice a la relación maestro-discípulo que aquí está invertida, sino especialmente en que tanto Sofronio como Máximo son dos personajes sin ningún vuelo teológico o especulativo, y ambos temerosos o cobardes ante lo que podría llegar a determinar el sínodo o el emperador, cuando sabemos por otros muchos documentos que la realidad fue bien diversa³. Claro está que el autor de la *vida siríaca* sabe que

¹ De hecho, para Winkelmann (p. 172) Arcadio se habría adaptado a la postura monotelita, siguiendo lo establecido en el sínodo (*Vida siríaca de Máximo*, § 13, p. 316). El más cercano a la sospecha de la historicidad de los hechos nos parece V. Déroche, puesto que lo llama *mystérieux synode* (*Études sur Léontios*, p. 29).

² Pero una vez más, eso no nos autoriza a suponer de suyo como F. Winkelmann (*Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 71) que asevera: “Mit Recht hebt Brock 342 hervor: ‘this synod, which is reported in considerable detail, can hardly be dismissed as a figment of the imagination’”.

³ Es extraña la influencia que Máximo, según el autor de la *vida siríaca*, habría ejercido sobre Sofronio, el cual aparece cautivado y obedeciendo las decisiones del joven discípulo. Según la *Vida siríaca de Máximo* (§ 5) Máximo encontraría a Sofronio, ya denominado “Sofronio de Jerusalén” es decir, ya siendo patriarca, y nada dice de la juventud de Máximo acompañando a Sofronio en sus viajes o su permanencia en el norte de África. En el § 7 deja a entender que Sofronio había sido cautivado por el error de Máximo. Éste último le recordaría quién estaba en el mismo error y se menciona una *epístola* en la cual “Arkadios the archbishop of Cyprus showed you contempt”. En el § 8 Sofronio, entonces, escribiría la *epístola* instigado por Máximo que lo llenó de rencor, resentimiento contra Arcadio. El metropolitano jerosolimitano hacía lo que Máximo le indicaba: “send and gather for me those who are in doubt about this, and I will unite them with a defence”. Sofronio enviaría, pues, esa epístola al chipriota y también al “holy Kyros” de Alejandría, a Honorio ‘patriarca de Roma’, y a Sergio ‘patriarca de Constantinopla’ invitándolos al sínodo. En definitiva, resulta sorprendente ver cómo presenta la reacción de Máximo al enterarse de la decisión del emperador Heraclio: Máximo está confinado en una celda, temeroso del emperador y de los

Máximo murió y que “su lengua fue cortada” por haber “blasfemado contra su Creador”, como indica desde el título de la obra.

Nos parece que el argumento *ex silentio* es un indicio de peso en la valoración e interpretación de estos hechos históricos. No hay cómo explicar el silencio de la hagiografía, de los protagonistas sea a favor o en contra del ditelismo (Sofronio, Máximo, Sergio, Ciro, diversos concilios, etcétera) sobre este sínodo monoenergista.

¿Qué podemos inferir de todo este elenco de textos y acontecimientos según la *Vita Maximi*? Desde el punto de vista de las fuentes, hay un problema no resoluble: absolutamente todos los hechos, viajes, convocatorias, documentos, *relationes*, son inexistentes. Lógicamente, el hecho de no conservar materialmente hoy esa documentación, no es un criterio para negar su existencia, pero no vemos por qué haya que otorgar a este texto carácter absoluto de historicidad, cuando solo coincide el contexto y algunos de sus actores presentados desde la óptica monotelita poniendo en duda lo que efectivamente sí conservamos.

En síntesis, ¿existió el sínodo chipriota? Ciertamente sí, pero en tiempo del metropolitano Sergio. El autor, George de R^eshaina, escribe al menos un par de décadas después de los mentados acontecimientos, nos parece que confunde -voluntaria o involuntariamente, no podremos saberlo- la asamblea del 643 con un supuesto sínodo que hipotéticamente habría sido pedido por Sofronio, pero que no consta en su *epístola a Arcadio*.

Nos parece que nada de esto ha sido tenido en cuenta y que desde aquella pregunta incipiente de Brock se inició un modo de considerar el texto de Sofronio solo a la luz de la *denigratio-vituperatio* de Máximo: de modo que tenemos un texto dogmático sobre el canto del *Trisagion* que ha sido colocado con ‘fórceps’ en un contexto hipotético reconstruido a base de una *novela histórica*. En otras palabras, ante la penuria de fuentes documentales, se ha interpretado la misiva de Sofronio con el documento más próximo, la *Vita Maximi*, cuyos elementos son de una historicidad discutible.

patriarcas, que habían anatematizado su enseñanza, con algún discípulo que lo sirve hasta la llegada de los árabes, que tomaron el control de Siria y de muchas otras áreas (§ 17).

En efecto, suscribimos la posición de Déroche sobre la conducta de Arcadio: “l’image qui se laisse deviner est celle d’un Arcadius hésitant et dépassé par les événements, qui a dû chercher à ne pas se compromettre trop vite dans cette querelle d’un genre nouveau et d’une subtilité déconcertante”¹.

La correspondencia de Máximo a Marino de Chipre, a la cual nos consagramos inmediatamente, es un testimonio de cómo llega a la Isla y al metropolitano Arcadio el complejo *dossier* que el Confesor elabora al responder a los interrogantes del monje chipriota.

Capítulo 24: Un dossier fragmentado: Máximo el Confesor y Marino de Chipre

Hay un testimonio interesante relacionado con Chipre, en medio de la querella dogmática que agitaba las sedes en las primeras décadas del siglo VII: Máximo el Confesor², dirigió diversas obras a un tal “Marino de Chipre”. Encontramos que una

¹ V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, p. 29.

² Lógicamente no corresponde aquí una reconstrucción prosopográfica de Máximo. La obra *Kosmiche Liturgie. Das Weltbild Maximus’ des Bekenners* de H. Urs von Balthasar, 1961² (nos servimos de la traducción italiana: *Liturgia Cosmica. L’immagine dell’universo in Massimo il Confessore*, AVE, Roma, 1976) suscitó un enorme interés entre los investigadores de la segunda mitad del siglo XX. Reenviamos a: CPG 7688-7721; BHG 1233, 1234-1236.

Entre los estudios citamos: R. Devreesse, *La vie de s. Maxime le Confesseur et ses recensions*, en AB 46, 1927, pp. 5-49; I.-H. Dalmais, *Maxime le Confesseur*, en DSp X, 1980, col 836-847; B. De Angelis, *Massimo il Confessore*, en NDPAC 2, 3119-3125, donde se presenta bibliografía abundante sobre la *Vita* griega o tradicional, y la *siriaca* editada por S. Brock, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, en AB 91, 1973, pp. 299-346. Como bien anotaba S. Brock (p. 341), disponemos de dos vidas de Máximo: una escrita por un admirador y la otra por un enemigo acérrimo, por tanto, la labor del historiador debe ser conducida con suspicacia, cosa que no siempre hemos observado en la interpretación de los hechos que la *Vita Maximus* en su versión siríaca nos transmite.

I.-H. Dalmais, *La Vie de s. Maxime le Confesseur reconsidérée?*, en *Studia Patristica* 17, 1, Oxford, 1982, pp. 26-30. En este breve artículo el estudioso francés de modo general y sin entrar en consideraciones concretas presenta algunos trazos de índole monástica en Palestina que podrían relacionarse con Máximo, pero al fin de cuentas, es muy poco lo que puede sacarse en claro de la juventud monástica de Máximo y de su formación intelectual y espiritual. Más consistente resulta el estudio de P. Allen, *Blue-print for the Edition of Documenta ad Vitam Maximus Confessoris Spectantia*, en *OLA* 18 *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History*, 1985, pp. 11-21. Donde presenta los documentos disponibles para la reconstrucción de la vida de Máximo y sus diversas recensiones. A. Louth (*Maximus the Confessor*, Londres-New York, 1996, pp. 6, 199) no comparte la opinión de Dalmais.

Ver F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 171-175. J.-L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen...*, pp. 204-208.

Un interesante *status quaestionis* sobre la doctrina maximita de la divinización (y no solamente) en investigadores contemporáneos (hasta 1996), con abundante bibliografía: J.-C. Larchet *La Divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, pp. 62-82. También P. Allen, B. Neil, *Maximus the Confessor and His Companions. Documents from Exile*, Oxford, 2004. De la misma investigadora australiana, otro

epístola (la número XX) y algunos *opúsculos teológicos y polémicos* (I, II, III, VII, X, XIX, XX) están dirigidos al chipriota, y finalmente se refiere a él en otro *opúsculo* (XVI).

La campaña de los Persas y de los Ávaros contra Constantinopla en la primavera del 626 había obligado a muchos monjes a dispersarse y a partir en exilio a otros monasterios, como fue el caso de Máximo¹. Luego de una visita y permanencia en Creta, donde tuvo discusiones con obispos severianos², se cree que Máximo visitó Chipre, en su paso de Creta al norte de África entre el 627-628 y el 630, aunque las fuentes no lo digan. En África se estableció en el monasterio llamado “Eucratas” en las cercanías de Cartago, donde Sofronio era el superior y se convirtió en padre espiritual de Máximo³.

Este periodo fue muy prolífico desde el punto de vista teológico y de producción literaria. Máximo no solo maduró su vocabulario dogmático, sino que también se vio en una intensa actividad teológica. En esta fase lo encontramos correspondiendo con el chipriota Marino. En algunos *opúsculos*, Máximo se dirige a su interlocutor llamándolo *monje*, *diácono*, y finalmente *presbítero* de Chipre⁴.

studio más reciente: P. Allen, *Life and Times of Maximus the Confessor*, en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, 2015, pp. 3-20.

Sobre el proceso y martirio de Máximo: J.-M. Garrigues, *Deux martyrs de l'Église indivise saint Maxime le Confesseur et le pape saint Martin*, Cerf, Paris, 2011; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 139 ss.

El rol de Máximo y la teología neo-calcedonense ver L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago and LaSalle, Illinois, 1995, pp. 36-48.

¹ J.-C. Larchet, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, p. 13. Habitualmente se piensa que Máximo estuvo en un monasterio de tipo basiliano en Cyzico, ya que en varias de sus obras hace referencia al monje y metropolitano Juan de Cyzico, dato que las *Vitae* no lo especifican, pero sin embargo, se piensa que permaneció entre el 625 o 625 hasta el 626.

El primero en proponer la permanencia de Máximo en el monasterio San Georges de Cyzico fue Venance Grumel (*Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur*, en *Echos d'Orient* 26, 1927, pp. 24-32) y fue seguido luego por P. Sheerwood. Esta reconstrucción es discutida por Ch. Boudignon (*Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain*, en *Orientalia Lovaniensia Analecta* 137, 2004, pp. 11-43) quien ve más bien un origen palestinese de Máximo.

² Ver: *Maximi cum Severianis episcopis in Creta insula disputatio*, PG 91, 49C.

³ Ver Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem*, pp. 72-78. Su presencia en Cartago es testimoniada a partir de Pentecostés del 632.

⁴ Ya Combefis se había planteado la cuestión de la identidad del personaje y concluyó que es el mismo, que fue primero monje, luego diácono y ordenado presbítero. Ver PG 91, 597: *sit hic Marinus, qui tantis meritis Cyprī postea presbyter fuit, ad quem Maximus plura dogmatica scripsit.*

M. Jankowiak, P. Booth, (*An Updated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen, B. Neil, Oxford, 2015, p. 26) no aceptan la propuesta del único y mismo Marino, ya que el *Op. Theol. et pol. I* contenido en el *Ferrarensis* 144, f. 100v lo hace *ecónomo* τῆς ἀγιωτάτης μητροπόλεως Κωνσταντίας τῆς Κυπρίων νήσου. Por nuestra parte, no encontramos dificultad en el hecho de que el mismo personaje haya sido a lo largo de su “carrera eclesiástica” ecónomo-monje-diácono-presbítero.

Solo disponemos de las respuestas de Máximo a su remitente chipriota. Presentamos los textos maximitas tratando de colocarlos en un orden cronológico, que es siempre fluctuante. Finalmente, a la luz de lo declarado en el *segundo sínodo de Chipre* volvemos a algunos trazos de la “eclesiología romana” de Juan Mosco, Sofronio y Máximo, puesto que estos autorizados personajes pueden haber ejercido una importante influencia en la isla de Chipre.

La epístola XX Ejusdem ad Marinum monachum (PG 91, 597B-604B)

Las *epístolas* de Máximo fueron editadas bajo este título por F. Combefis en 1675 y se encuentran presentes en la *Patrologia Graeca* (91, 364-649)¹. Entre los diversos destinatarios del *corpus* epistolar del Confesor, encontramos al chipriota Marino.

El contenido de la misiva *πρός Μαρίνον μονάζοντα* es estrictamente espiritual, y sin rastros directos de polémicas dogmáticas². Polycarp Sherwood estableció como cronología probable para esta *epístola*, los años 628 a 630, ya que fue escrita desde el monasterio dirigido por Sofronio, al inicio de la permanencia de Máximo en el norte de África³.

Máximo responde al pedido de Marino y le expone la doctrina del *temor de Dios*, ὁ φόβος Κυρίου. Quizás sea un *topos* de humildad, pero Máximo le manifiesta que había renunciado a escribir y a hablar sobre Dios, y ante la insistencia del “santísimo higúmeno” (ὁ ὁσιώτατος ἡγούμενος) del monasterio, es decir Sofronio, “rompió el voto de silencio”, gracias a sus “palabras adornadas de un encanto divino” (597D) y no pudiendo resistirse, se dispuso a responder al pedido (del chipriota); el

¹ Esta información basta para nuestro propósito, pero reenviamos a la sucinta y completa referencia de J.-C. Larchet sobre otras *epístolas* editadas y no presentes en la PG. Ver *Saint Maxime le Confesseur. Lettres*, int. J.-C. Larchet, trad. E. Ponsoye, Sagesses chrétiennes, du Cerf, Paris, 1998, p. 7.

² CPG 7699, 20; *Saint Maxime le Confesseur. Lettres*, int. J.-C. Larchet, trad. E. Ponsoye, Sagesses chrétiennes, du Cerf, Paris, 1998, pp. 45-46, 202-205.

³ P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952, p. 34. M. Jankowiak, P. Booth (*An Updated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen, B. Neil, Oxford, 2015) prefieren situar la redacción en torno al 636, en épocas del conflicto Arcadio-Sofronio puesto que ven en la *epístola* un tono polémico. El argumento no nos parece dirimente, ya que el sínodo chipriota, supuestamente pedido por Sofronio ya patriarca, no se celebró en vida de Arcadio. Además, Máximo mismo testimonia haber consultado al santo higúmeno de su monasterio, lo que no se condice si Sofronio ya había sido elegido patriarca de Jerusalén.

autor espera que lo que él expondrá, aunque sea “en epítome”, sea saludable para él mismo, para su interlocutor y “para todos los que quieran oírlo”¹.

La presentación del tema del *timor Domini* a partir del *salmo* 111, 10 lo aplica a la vida de los monjes, que deberán buscar la humildad y no caer en prácticas propias de fariseos, como el mostrarse ante los demás, la jactancia, arrogancia de espíritu y la vanagloria (600-604).

De Máximo a Marino

Aun no disponemos de una *editio critica* de los veintisiete *opúsculos*, reenviamos al texto de Migne (PG 91) que reproduce a F. Combefis, *S. Maximi Confessoris operum tomus I et II*, Paris, 1675.

Nuestra exposición de los *opúsculos* seguirá un orden cronológico, en la medida de lo posible, ya que la cronología de los mismos es difícilmente definible². Presentaremos en modo resumido y sintético cada opúsculo dirigido por Máximo, todos ellos son una *respuesta*, lo que constituye un testimonio importante, pero fragmentado de los acontecimientos.

Opúsculo VII: Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum (PG 91, 69-89)

Este *tomus* reviste una importancia fundamental desde el punto de vista exegetico y dogmático, ya que explicita la cuestión de las naturalezas, de las

¹ PG 91, 597D: δεῖν ᾧθηεν ἐκεῖνα κατ’ ἐπιτομὴν εἰπεῖν, ὅσα σοί τε κάμοι, καὶ πᾶσι τοῖς ἀκούειν ἐθέλουσι συμφέρον ἐστὶ καὶ σωτήριον.

² Valiéndonos especialmente de las reconstrucciones de P. Sherwood, para mayor claridad no modificamos la numeración de la *Patrologia Graeca*. Ver CPG 7697; P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Roma, 1952; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafísico e religioso*, Milán, 1987; *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques. Introduction J.-C. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye*, Sagesses chrétiennes, Cerf, Paris, 1998. M. Jankowiak, P. Booth, *An Updated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen, B. Neil, Oxford, 2015.

operaciones y de las voluntades en Cristo. Tiene que haber sido escrito poco después del 640 a fines del 641 o inicios del 642, ya que Marino es *diácono*¹.

Máximo, luego de una introducción dedicada a Marino, “siervo santísimo”, y “sapiéntísimo iniciado e iniciador” en los misterios de Dios (69B-72B), realiza una exposición de los errores de las herejías cristológicas que privan al Cristo de su humanidad y destruyen la salvación (monofisismo, monoenergismo y monotelismo) (72-73). El monje Máximo profesa la fe según la enseñanza unánime de los Padres, critica la *ékthesis* (77) y retoma la teología de los capadocios sobre las *propiedades* (77-80).

El texto de Mt 26, 39, que muestra a Cristo rezando al Padre en el Huerto de Getsemaní y le expresa al final de la oración: “no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres”, tendrá una importancia decisiva en la formulación de la voluntad divina y la voluntad humana de Cristo. Máximo invita a conformar las definiciones a la fe de los Padres, según la interpretación que dieron Atanasio, Gregorio de Nacianzo (81-84): en “un solo y mismo Cristo” confiesa la “dualidad y alteridad” de naturalezas, de voluntades y operaciones².

A continuación, retoma las fórmulas de Dionisio Areopagita y Cirilo de Alejandría, invocadas por los monoteletas como apoyo a sus doctrinas, pero interpretadas correctamente, confirman en definitiva el *ditelismo* (84D). Por ejemplo, “operación teándrica” (θεανδρικήν ἐνέργειαν), significa la “doble operación de aquel que es doble de naturaleza” (84D-85B)³. La expresión de Cirilo “una sola operación

¹ CPG 7697, 7; P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works*, p. 51; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia*, XV, 7; 46; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 90; *Massimo il Confessore: Meditazioni sull'agonia di Gesù. Traduzione, introduzione e note a cura di A. Ceresa-Gastaldo*, Collana di Testi Patristici 50, Roma, 1985, pp. 20-37; *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques. Introduction J.-C. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye*, Sagesses chrétiennes, Cerf, Paris, 1998, pp. 50-58 ; 144-156. Hay una traducción inglesa: A. Louth, *Maximus the Confessor*, Londres-New York, 1996, pp. 180-191.

² Máximo se sirvió de este texto en muchas ocasiones, incluso antes del momento más álgido de la polémica entre el 628-630: *Ambigua II* (PG 91, 1076B), y posteriormente en otros *opúsculos* como el XV (PG 91, 164), el XXIV (PG 91, 268).

³ La expresión de Dionisio es de la *epistula 4 a Gaio*, discutida por Máximo en *Ambigua I* (PG 91, 1056B).

También hay referencias en *Ambiguum ad Thomam 5*, ver: E. Bellini, *Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Analyse de l'Ambiguum ad Thomam 5*, en *Maximus Confessor. Actes du Symposium*, ed. F. Heinzer, Ch. von Schönborn, Friburgo, 1982, pp. 37-49.

connatural (συγγενής) manifestada por los dos”¹, explica Máximo, no quiere negar “la diferencia esencial de las operaciones de las naturalezas de las que, en las que y que existe el único y solo Cristo Dios”, la περιχώρησις es la clave de interpretación (85C-88A)². El *tomus* concluye con un pedido de benevolencia a Marino.

Aunque más no podamos saber, sobre la recepción del *opúsculo* en Chipre, vemos que responde a una consulta, detrás del mismo podemos imaginar las deliberaciones de los chipriotas, ya que Máximo termina, en estos términos:

Ahora, luego de haber expuesto estas reflexiones a tu santidad, de cara a Dios, te suplico, de querer dar comprensión y al mismo tiempo corrección a aquellas cosas que no han sido expresadas en modo conveniente o pensadas en modo correcto, mediante el benévolo cuidado e imitación de las vísceras del amor de los padres, y acuérdate de encomendarme a Cristo Dios, que con el Padre y el Espíritu Santo es glorificado por los siglos de los siglos. Amén³.

Opúsculo XX: Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum (PG 91, 228-245)

Este escrito de Máximo a Marino de Chipre (PG 91, 228B-245D), según Sherwood, es prácticamente imposible determinar su fecha de redacción con exactitud, pero todo indica que debería datarse en torno al año 641, en todo caso poco posterior del *opusculum* VII, puesto que Marino es *presbítero*⁴.

Después de una introducción bastante retórica y con alusiones e imágenes de la vida espiritual y de la ascensión mística, allegadas a la cosmovisión del interlocutor, la obra se estructura en tres partes. El monje Marino, según se transluce de la respuesta de

¹ La expresión de Cirilo citada por Máximo (PG 91, 85C) es del *Comentarii in Iohannem IV*, (PG 73, 577CD). Hay una edición de P. E. Pusey, Clarendon Press, 1868-1872 en 7 volúmenes, reimpressa en Bruselas en 1965, pero que no pudimos consultar. Ver CPG 5208.

² Máximo, ya párrafos antes había evitado hablar de la *gnômè* de Cristo, libre albedrío, porque en definitiva el *analogado antropológico* complicaba aún más la querrela. Ver el tema del *gnômè* excluida de la humanidad de Cristo, en el apéndice II del estudio de F.-M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ*, pp. 127-129.

³ PG 91, 89.

⁴ CPG 7697, 20; P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952, pp. 41-42; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafísico e religioso*, Milán, 1987, XV p. 20; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 90-91; *Saint Maxime le Confesseur: Opuscles théologiques et polémiques. Introduction J.-C. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye*, Sagesses chrétiennes, Paris, 1998, pp. 27-33, 239-250.

Máximo, había pedido pasajes del patriarca antioqueno Anastasio contra el alejandrino Juan Filopón¹. En las dos primeras partes comenta pasajes de la obra de Anastasio I, patriarca de Antioquía entre el 569-570 y luego del 593 al 599. Máximo declara que la expresión “κατὰ τὴν ἐνέργειαν” de Cristo significa que es operada según las dos operaciones (228-233)².

Seguidamente reflexiona sobre la afirmación de Gregorio de Nacianzo “el querer de Cristo está todo entero divinizado”. Es la voluntad humana la que es divinizada (θεωθῆν) en relación a la voluntad divina que es la divinizante (θεοῦν)³. La expresión del Nacianzeno (*Oratio* 36) era interpretada como un apoyo al monotelismo, cosa que Máximo refuta (PG 91, 233-237B). Para esto considera el pasaje de Mt 28, 38: “Padre, si es posible, que esta copa pase lejos de mí, pero que no se haga lo que yo quiero, sino lo que tú quieres”. Sabemos que en el curso de la controversia monotelita la consideración de la “copa”, la aceptación del cáliz del sufrimiento y de la Pasión por parte de Cristo en Getsemaní fue fundamental para la clarificación teológica del asunto, y que tendrá un eco directo en el 649 durante el concilio laterano⁴.

Ya hemos mencionado que Sergio se había dirigido a papa Honorio para obtener la aprobación del *Psephos*, al cual Honorio suscribió en el 634. En esta última parte del *opúsculo*, Máximo hace una interpretación de la *epístola* de papa Honorio mostrando que la expresión “una voluntad de Cristo” (240A: ὁθεν καὶ ἐν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), en definitiva, significaba que no había contrariedad entre las “dos voluntades” (237C-245)⁵. Máximo encuentra un apoyo en su sinuosa interpretación de la expresión de papa Honorio en un pasaje de Atanasio, “en su regreso de un viaje a Roma” (240C)⁶.

¹ Referencia fundamental de este autor del siglo VI, cuya cristología era de inspiración severiana y promotor del triteísmo: CPG III, 7260-7282; M. Simonetti, *Giovanni Filopono*, en *NDPAC* 2, 2238-2240.

² 233A-B: οὕτω γοῦν, καὶ διὰ ταῦτα οὗτος, καὶ πᾶς ἄλλος εἰ τις ἐγκριτος καὶ θεῖος Πατήρ (es decir, Gregorio de Nacianzo), ὡς ἤδη φαίνομαι γεγραφώς, μίαν ἐπὶ Χριστοῦ τὴν ἐνέργειαν καὶ δύο, τὸ μὲν τὴν ἔνωσιν ἀποσκοπῶν τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν, ὥσπερ οὖν καὶ τῶν φύσεων· τὸ δὲ, τὴν οὐσιώδη τούτων διαφορὰν.

³ PG 91, 233-237. Máximo en el concilio laterano ver R. Price, M. Whitby, *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, 2011, pp. 134-137; 139-143.

⁴ Ver F.-M. Lélhel, *La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite*, en *Maximus Confessor. Actes du Symposium*, ed. F. Heinzer, Ch. von Schönborn, Friburgo, 1982, pp. 207-214.

⁵ Máximo agrega (PG 91, 244C-245A) que el traductor de Honorio, el presbítero Juan, hacía notar que en el texto latino no existía esa expresión.

⁶ En verdad, se trata de un pasaje del Pseudo Atanasio, *Contra Apollinarem* 2, 10, PG 26, 1148C. De todos modos, como notó J.-C. Larchet (*Saint Maxime le Confesseur: Opuscles théologiques et polémiques*, p. 33) la justificación de Máximo a papa Honorio no convenció a los padres del VI Concilio

El final del *opúsculo* contiene un pedido a Marino (ὡς ἱερωτάτη καὶ τιμία μοι κεφαλῇ) a que transmita “estas cosas sobre nuestra fe ortodoxa e inmaculada al que se sienta jerárquicamente” (ταῦτα γνώρισον ττ ἱεραρχικῶς προκαθημένῳ τῆς ἀμωμήτου ἡμῶν καὶ ὀρθοδόξου πίστεως) y donde “nos reposamos santamente todos los que estamos cerca y los que lejos bajo las alas, teniendo de él y por medio de él la única base luminosa de los dogmas sagrados, por la cual somos conducidos y llevados ‘de la mano’ a la luz sin sombra hacia el Padre en el Espíritu Santo”¹.

Pero, ¿de quién habla Máximo? El Combefis en su edición del siglo XVII planteaba la posibilidad de identificar a ese personaje con Arcadio: *Is forte Arcadius Cypri archiepisc., qui egregiam in Monothelitas operam navavit*². Desde el punto de vista sintáctico o interno del texto no es absolutamente segura la interpretación de esa perífrasis o evocación y por ende la identificación del personaje³.

Opúsculo XIX: Maximi monachi ad Marinum presbyterum, ad superius positas Theodori diaconi atque rhetoris dubitationes solutio prima (PG 91, 217-228)

ecuménico en el 681. También: J.-C. Larchet, *Maxime le Confesseur médiateur entre l’Orient et l’Occident*, du Cerf, París, 1998, pp. 128-129.

¹ PG 91, 245 C: Ἄλλ’, ὡς ἱερωτάτη καὶ τιμία μοι κεφαλῇ, ταῦτα γνώρισον τῷ ἱεραρχικῶς προκαθημένῳ τῆς ἀμωμήτου ἡμῶν καὶ ὀρθοδόξου πίστεως, οὗ πάντες οο τε πλησίον, καὶ οἱ μακρὰν ὑπὸ τὰς πτέρυγας ὀσίως ἐπαναπαυσόμεθα, μόνην κρηπίδα δογμάτων ἱερωτέρων τὴν αὐτοῦ τε καὶ δι’ αὐτοῦ μακαρίαν ἔχοντες ἔλλαμψιν, δι’ ἧς πρὸς τὸ ἄσκιον φῶς καὶ Πατρικὸν ἐν Πνεύματι ἀγίῳ χειραγωγούμεθα τε καὶ ἀναγόμεθα.

² Combefis refiriéndose a PG 91, 245B, nota 32. Ver también F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 90-91.

³ Para J.-C. Larchet (*Maxime le Confesseur médiateur entre l’Orient et l’Occident*, du Cerf, París, 1998, pp. 132-133) se trata sin duda alguna de Arcadio.

Si Máximo se refería al metropolitano de Constancia, Arcadio, el razonamiento va hacia el lado de la ortodoxia de Arcadio de Chipre en la querrela monotelita, a quien Máximo quiere ganar o exhortar a que permanezca inamovible. Ahora bien, si el Confesor estaba aludiendo al papa Honorio, del cual estaba haciendo una apología, entonces la interpretación nos lleva al tema del primado del obispo romano “aquel que preside, según el orden jerárquico, nuestra fe inmaculada y ortodoxa”. Esta segunda posibilidad, incómoda para algunos investigadores ortodoxos –como, por ejemplo, J.-C. Larchet– además de un asidero interno en el texto, puesto que Máximo estaba hablando de Honorio, y luego de una digresión vuelve a llamar la atención de su interlocutor con un Ἄλλὰ, y habla de una tercera persona tácita en el discurso. Además, hay un indicio externo nada desdeñable. Cuando Sofronio envió a Esteban a Roma, como nos lo muestra nuestra presentación, el patriarca le pidió que fuera “hasta la sede apostólica, donde están los fundamentos de las doctrinas ortodoxas”. La expresión ‘fundamentos’, ‘bases’ colocada en labios de Sofronio κρηπίδης es la misma que aquí Máximo usa para referirse a los fundamentos de la fe: κρηπίδα δογμάτων ἱερωτέρων. Ante esto, lo mínimo que podemos anotar es que el vocabulario es asombrosamente concorde y que requiere un estudio específico.

El opúsculo puede datarse en torno al año 642, puesto que Máximo responde a las objeciones de Teodoro, retórico y diácono de Pablo, patriarca de Constantinopla, y sabemos que Pablo sucedió en el trono de la capital el 1 de octubre de 641 al exiliado Pirro¹. Máximo envía respuestas a Marino sobre objeciones planteadas por Teodoro.

Podría interpretarse que Marino le habría adjuntado a Máximo en su misiva las dos principales objeciones del constantinopolitano, consultándole y esperando una respuesta. Si esto fuera así, tendríamos que desde Constantinopla había un claro interés en ganar a los chipriotas para la ‘causa monoteleta’, y éstos buscarían, entonces, consejo en Máximo sobre las complicadas disquisiciones que Teodoro les planteaba, en vísperas del concilio chipriota. De todos modos, no poseemos el texto de Teodoro ni el de Marino, solo podemos deducir desde lo que Máximo responde.

Las dos preguntas dirigidas por Teodoro están al inicio del opúsculo (216B). La primera problemática de Teodoro es que los Padres habrían considerado el “querer” y la “ignorancia” de Cristo bajo la misma perspectiva: Cristo habría tenido una “voluntad humana” solo porque se la habría “apropiado” (οικείωσις), como del mismo modo habría hecho con la ignorancia. De hecho, los monotelitas, delante de las oposiciones que encontraron, desde el 639 comenzaron a aceptar una “voluntad por apropiación”. La consecuencia de la opción de Teodoro de considerar al mismo plano voluntad-ignorancia era que, en definitiva, se caía en la ya condenada herejía de los *agnoetas* (216B)².

Luego de las *aporías* que presenta el diácono, Máximo se dirige a Marino, presbítero, (ἀγιώτατε καὶ θεοτίμητε πάτερ) para responder a las *aporías* propuestas por el *rhetor* que salen “de su irracionalidad y falsedad” y quieren negar la “divina encarnación del Unigénito” (τῆς ἐπ’ἀνατροπῆ τῆς θείας τοῦ Μονογενοῦς σαρκώσεως ἔριδος).

Máximo retoma el razonamiento de Teodoro y lo refuta (217-220), luego propone distinguir entre la “apropiación natural” (πρόσληψις) y la “apropiación relacional”. La primera consiste, pues, en un apropiarse naturalmente de lo que es

¹ CPG 7697, 19; PG 91, 217-228; P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works*, pp. 51-52; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia*, XV, 19; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 109; *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques. Traduction et notes par E. Ponsoye*, Sagesses chrétiennes, Paris, 1998, pp. 68-73 ; 232-239.

² Sobre las apropiaciones del Hijo de Dios: J.-M. Garrigues, *Maxime Le Confesseur. La charité avenir divin de l’homme*, pp. 149-151.

esencialmente inherente a la naturaleza; la segunda es la apropiación en sentido estricto, es el integrar algo sin que por esto forme parte de sí mismo: como el médico que por compasión, toma sobre él los males de sus pacientes sin que por ellos vea naturalmente afectado¹. Las pasiones naturales: sueño, sed, hambre, lágrimas, agonía, sufrimientos fueron asumidas naturalmente por Cristo, que las aceptó según su naturaleza y las sufrió voluntariamente para salvarnos (220-221).

Luego se ocupa de la *ignorancia* de Cristo, y después de una muy enredada consideración concluye confesando la fe, para no caer en la telaraña del razonamiento de los heréticos, declara su fe en las dos naturalezas de Cristo, constituido por las dos naturalezas, Dios y hombre al mismo tiempo, él es “uno en la divinidad y en la humanidad”².

La segunda objeción de Teodoro es que los Padres no hablaron de “dos voluntades de Cristo”, y que por ende, esa expresión sería una *innovación*. Máximo responde mostrando que padres como Atanasio, Basilio, Gregorio de Nacianzo, Juan (de Constantinopla), Teófilo y Cirilo interpretados correctamente muestran cómo Cristo en Getsemaní manifiesta el deseo (βούλησις) de evitar la muerte, es decir el movimiento de la voluntad humana, natural e irreprochable (224).

Para Máximo son los monotelitas los que introducen novedad en el dogma y deberían ajustarse a Calcedonia (224-225), y seguidamente redondea la exposición retomando lo dicho sobre la ignorancia y la dualidad de voluntades (225-228). El opúsculo finaliza confesando firmemente las dos naturalezas del mismo y único Cristo de Dios y de todo lo que compete a las naturalezas³.

Opúsculo X: Ad Marinum Cypri presbyterum (PG 91, 133-137)

¹ Mismo argumento que había tomado en el *opúsculo XX*, PG 91, 237.

² PG 91, 224: ἐξ ὧν ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐν αὐτοῖς ἐστὶν ὁ Χριστός· καὶ ἐν οἷς ἐστὶν ὁ Χριστός, ταῦτά ἐστιν ὁ Χριστός, ταῦτά ἐστιν ὁ Χριστός. Ἔστιν οὖν Θεὸς καὶ ἄνθρωπος ἐν ταύτῃ ὁ Χριστός· ἔστι δὲ καὶ ἐν θεότητι καὶ ἐν ἀνθρωπότητι· ἦνωτο δὲ καὶ ἐκ θεότητος καὶ ἐξ ἀνθρωπότητος.

³ PG 91, 228: δέον μὴ τῆς ἀληθείας ἐξίστασθαι· συννεύειν δὲ μᾶλλον αὐτὴ διὰ πάντων καὶ συνηγορεῖν, κατὰ τὴν ἀπαράλειπτον τῶν τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνὸς Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν φύσεων, καὶ τῶν προσόντων ταῖς φύσεσι πίστωσιν εἰλικρινῆ καὶ βεβαιωτάτην ὁμολογίαν.

El texto formaría un único escrito junto a otros fragmentos (I, II y III) expedidos a Marino¹. P. Sherwood coloca la redacción del *opúsculo*, que nos ha llegado incompleto, después de la *Disputa con Pirro* y antes de su partida de Cartago hacia Roma, es decir entre el 645 y 646².

Máximo, después de una larga introducción y *captatio benevolentiae* a su interlocutor (PG 91, 133 ABC), explica el sentido de dos afirmaciones teológicas de los ‘latinos’ y bajo la autoridad del papa referidas a la *processio* del Espíritu Santo (*Filioque*) y la impecabilidad de Cristo. Teólogos de la capital cuestionaron (οἱ τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων ἐπελάβοντο) las *sinódicas* (Πάπα συνοδικῶν) del “actual papa”. La identificación del obispo de Roma ‘cuestionado’ depende de la fecha de redacción en la que se coloque el escrito. Lo más seguro es que se trate de papa Teodoro (642-649) y no de papa Martín (649-655) ya que Máximo dice estar en Cartago donde el correo va a buscar sus escritos y un regreso de Máximo al norte de África en el 649 sería improbable. Además, papa Teodoro también se opuso al monoenergismo.

Máximo responde a Marino quien, según deja ver el *opúsculo* de respuesta, ha recibido “de la capital”, es decir Constantinopla, objeciones sobre las “sinódicas del actual y muy santo papa”. “Los de la capital” buscaban desautorizar la sede romana en dos tópicos: “uno sobre la teología, indicando según ellos que “el Espíritu Santo procede también del Hijo” (ἐκπορεύεσθαι καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον) “y el otro, sobre la divina Encarnación” (τὸ δὲ ἄλλο, περὶ τῆς θείας σαρκώσεως) declarando: “El Señor es sin pecado ancestral en cuanto hombre” (δίχα τὸν Κύριον εἶναι τῆς προπατορικῆς ἀμαρτίας ὡς ἄνθρωπον)³.

Como es evidente, este breve texto ha dado mucha batalla entre los estudiosos, ya que en ella está contenida en modo incipiente la cuestión del *Filioque*⁴.

¹ CPG: 7697, 10; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 114-115; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafísico e religioso*, Milán, 1987, XV p. 10; *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques. Traduction et notes par E. Ponsoye*, Sagesses chrétiennes, Paris, 1998, pp. 76-86 ; 181-184.

² P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952, pp. 53-55.

³ PG 91, 135.

⁴ En líneas generales ver : M.-J. Le Guillou, *Filioque*, en *Catholicisme* 4, 1956, col. 1279-1286. Para una sintética y clarísima presentación del tema ver : P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Théologie historique 69, Beauchesne, Paris, 1983, pp. 99-101.

Sobre la polémica que el texto entraña ver por ejemplo: V. Karayiannis, *Maxime le Confesseur, Essence et énergies de Dieu*, Paris, 1993, pp. 88-90. En este texto (el autor es el actual metropolitano de Constancia en Chipre) se muestra, en definitiva, el malestar de la Iglesia ortodoxa griega en lidiar con textos de los

La respuesta de Máximo en dos tiempos y muestra un gran conocimiento de las tradiciones latinas. Defiende la *consonancia* (συμφώνουζ) de los testimonios de los “padres latinos, y también por cierto los de Cirilo de Alejandría” donde muestran que ellos no han hecho del Hijo la causa del Espíritu Santo, porque saben que el “Padre causa” (τὸν Πατέρα αἰτίαν) de “aquel por generación” (κατὰ τὴν γέννησιν) y de “éste por procesión” (κατὰ τὴν ἐκπόρευσιν), y ellos querían *hablar-significar* la unión común de esencia sin la mínima diferencia”¹.

La segunda objeción encontrada por los incorregibles “buscadores de pretextos”, es de matriz absolutamente latina ya que se remontaba a la cuestión de la *impeccantia* de Adán y de Cristo, querrela entre Pelagio y Agustín sobre el pecado de Adán, que tanto sacudió Occidente y poca o escasa importancia tuvo en Oriente. Nuevamente Máximo se refiere al problema del lenguaje y la consecuente traducción de los conceptos de una lengua a la otra.

La problemática monoenergista cierra el *opúsculo*: Teodoro de Farán que habla de “operación hipostática” y es visto por sus adversarios como el mayor representante de la *Ékthesis*. La operación se relaciona o pertenece a la *naturaleza* y no a la *persona*.

El autor de los *opúsculos* se lamenta del estado de su vista, y de no tener tiempo para corregir o releer lo escrito ya que el correo (un cierto *Byzacium*) lo urge a expedir los textos, ya que llegar “hasta Cartago” requiere numerosos días. Al mismo tiempo,

“Santos Padres” que ponen en tembladeral lo definido posteriormente. No es nuestro interés desarrollar la doctrina trinitaria de Máximo, sino solo notar su relación con el chipriota Marino, pero se podría invocar un buen número de autores latinos de primera línea (Hilario, Ambrosio, Agustín, Gregorio Magno) y concilios regionales (como el VI de Toledo del 638) donde se refieren al *Filioque* y que Máximo podría haber conocido perfectamente durante sus viajes y visitas a Roma. Ver la introducción de J.-C. Larchet al volumen: *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques*, Sagesses chrétiennes, Paris, 1998, pp. 77-83. Poco después, fue estudiado por K. -H. Uthemann (*Ein griechisches Florileg zur Vertedigung des Filioque aus dem 7. Jahrhundert? Eine Bemerkung zum Parisinus graecus 1115*, en *Byzantinische Zeitschrift* 92, 1999, pp. 502-511) y contestado por A. Alexakis (*The epistula ad Marinum Cypri presbyterum of Maximos the Confessor (CPG 7697, 10) revisited: A Few Remarks on Its Meaning and Its History*, en *Byzantinische Zeitschrift* 94, 2001, pp. 545-554). Los argumentos de Uthemann enfrentados a los de Alexakis son difícilmente resolubles. Si bien es cierto que la mayoría de los manuscritos que transmiten los textos de florilegios, y de Máximo en especial, son posteriores al cisma del 1054 y en el contexto complejo del concilio de Ferrara-Florenia (1439), no nos parecen convincentes los contra-argumentos de Alexakis. Los testimonios patrísticos en torno a la querrela dogmática en el concilio de Florenia son reconsiderados por A. Alexakis, *The Greek Patristic Testimony presented at the Council of Florence (1439) in Support of the Filioque Reconsidered*, en *Revue des études byzantines* 58, 2000, pp. 149-165. De todos modos, alegar interpolaciones es siempre la solución *facilior*.

¹ Transcribimos el pasaje para mayor precisión terminológica: οὐκ αἰτίαν τὸν Υἱὸν ποιῶντας τοῦ Πνεύματος, σφᾶς αὐτοὺς ἀπέδειξαν· μίαν γὰρ ἴσασιν Υἱοῦ καὶ Πνεύματος τὸν Πατέρα αἰτίαν· τοῦ μὲν κατὰ τὴν γέννησιν· τοῦ δὲ, κατὰ τὴν ἐκπόρευσιν· ἀλλ’ ἵνα τὸ δι’ αὐτοῦ προίεναι δηλώσωσι· καὶ ταῦτη τὸ συναφὲς τῆς οὐσίας καὶ ἀπαράλλακτον παραστήσωσι. (PG 91, 135).

agradece al que copió para él “el volumen del comentario de Juan evangelista”¹. Indicio de una actividad literaria o de copistas en Chipre.

Máximo interpreta con soltura y al *modo oriental* una fórmula trinitaria que en la iglesia de Roma estaría en uso, o al menos era testimoniada. Como recordó J. -C. Larchet², esta postura de Máximo no era tan gratuita en definitiva, ya que en el medio del fragor de la controversia monoenergista y monotelita era la sede romana la que lo apoyaba, mientras que los teólogos de Constantinopla sostenían el monotelismo y buscarían neutralizar a sus aliados, con esa acusación de introducir innovación en la confesión trinitaria.

Opúsculo I: Ad Sanctissimum presbyterum Marinum (PG 91, 9-37)

Este *opúsculo* con toda probabilidad formaba parte del que venimos de presentar (PG 91, 133-137) y de los dos siguientes (PG 91, 40-45; 45-56). Escrito en torno al año 645, cuando ya Máximo alcanzó la madurez y el mayor grado de precisión terminológica en la cuestión del monotelismo³.

De hecho, luego de la introducción se consagra a definir con aguda precisión el vocabulario⁴. Refuta la opinión de los monoteletas, que afirman que los santos tendrán entre ellos y con Dios, después de la resurrección una voluntad unida⁵.

Finalmente refuta el monotelismo (25-32B), retoma alguna expresión que él mismo había utilizado anteriormente, y explica el sentido de la misma¹. El *opúsculo* se

¹ Nos preguntamos si ese volumen (PG 91, 137C: τοῦ τὴν ἐρμηνείαν ἔχοντος τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου) es el mismo texto de Cirilo de Alejandría del que habla antes (PG 91, 136A: ἐκ τῆς πονηθείσης αὐτῷ εἰς τὸν εὐαγγελιστὴν ἅγιον Ἰωαννὴν ἱερᾶς πραγματείας).

² Ver la introducción a *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques*, Sagesses chrétiennes, Cerf, Paris, 1998, p. 81.

³ CPG 7697, 1; P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952, pp. 53-54; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milán, 1987, XV p. 1; *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques. Introduction J.-C. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye*, Sagesses chrétiennes, Paris, 1998, pp. 86-92 ; 111-127.

⁴ Distingue entre voluntad natural: θέλημα, θέλησις (12C-13A), deseo o voluntad con intencionalidad: βούλησις; deliberación: βούλευσις; consejo: βουλή (16B); elección: προαίρεσις; disposición del querer: γνώμη; libre albedrío: ἐξουσία; opinión: δόξα; sentido común: φρόνημα; prudencia: φρόνησις (20-21).

⁵ Vuelve a analizar términos y precisa el vocabulario (21-25).

cierra con una confesión de fe en las “dos voluntades naturales de Cristo Dios perfecto y hombre perfecto” (32B-33A)².

Una vez más, Máximo deja constancia del origen de “este breve compendio”, el *epítome* que Marino, “santo padre”, le pidió. El resumen que Máximo envía es para que el chipriota tenga cómo “expulsar la charlatanería descontrolada en estos tiempos difíciles”³.

Opúsculo II: Ad Marinum ex tractatu de operationibus et voluntatibus (PG 91, 40-45B)

Este fragmento, sin introducción ni fin, viene intitulado “Capítulo L sobre las operaciones y las voluntades”. Pertenecía verosímilmente a una obra única, dirigida a Marino de Chipre, escrita entre el 640 y junio o julio del 643, cuando Máximo ya es un acérrimo oponente del monotelismo⁴.

Comienza, de modo abrupto, exponiendo el error de Severo y de Nestorio como las desviaciones extremas en lo que respecta a la *unión hipostática* de las naturalezas de Cristo. Tanto la doctrina de Severo, como la de Nestorio conducen al monoenergismo. Máximo defiende Calcedonia, y verosímilmente como notó Larchet, contrapone Nestorio a la figura de Severo para evitar la acusación de nestoriano⁵.

¹ PG 91, 33A-36B, cita un pasaje de: *Amb. Io.* 7, PG 91, 1076C. El comentario más claro y detallado que hemos encontrado es el capítulo “Une seule énergie de Dieu et de ses saints” en el estudio de J.-C. Larchet, *La Divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, pp. 553-563.

² PG 91, 32C: ὁμολογήσωμεν τὸν Χριστὸν Θεὸν τέλειον ἀλήθως, καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἀλήθως, τὸν αὐτὸν πράγματι κυρίως κατ’ ἀλήθειαν ὄντα, καὶ οὐ μόνη ψιλὴ κλήσει τοῦτο λεγόμενον· καὶ διὰ τοῦτο φύσεις δύο, ὧν αὐτός ἐστιν ὑπόστασις, εἴπερ οὐκ ἄσαρκος, αὐτὸν καταγγείλωμεν· καὶ δύο θελήματα φυσικὰ, κατὰ τοὺς Πατέρας (...).

³ PG 91, 37A: ταῦτα τῆς σῆς χάριν ἐπιτόμως, ἡγιασμένε πατερ, εἰρήσθω κελεύσεως· ἵνα ἔχοις εἴπερ τι χρήσιμον φέροιεν, πῶς διακρούσασθαι τὴν τῶν καιρῶν δυσκολίαν.

⁴ CPG 7697, 2; P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952, pp. 53-54; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milán, 1987, XV p. 3; *Saint Maxime le Confesseur: Opuscles théologiques et polémiques. Introduction J.-C. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye*, Sagesses chrétiennes, Paris, 1998, pp. 92-93 ; 127-130.

⁵ J.-C. Larchet, introducción a *Saint Maxime le Confesseur: Opuscles théologiques et polémiques. Introduction J.-C. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye*, Sagesses chrétiennes, Paris, 1998, p. 93: “En réalité, Maxime vise ici surtout Sévère qu’il considère comme l’inspirateur direct du monoenergisme et du monothélisme (cela est manifeste dans plusieurs Opuscles théologiques et polémiques et contredit

Opúsculo III: ex eodem tractatu LI (PG 91, 45B-56D)

Este *opúsculo* se presenta como el capítulo 51 del *Tratado sobre las voluntades y las operaciones*, al cual pertenecen también los dos primeros *opúsculos*. Por tanto, se le ha colocado en la misma fecha que el *opúsculo II* (PG 91, 40A-45B) del cual sería la continuación, y por ende tiene el mismo destinatario: Marino¹.

La temática del *opúsculo II* es continuada. Ahora, Máximo quiere mostrar que cuando los Padres hablan de “dos voluntades de Cristo” entienden a esas voluntades como naturales y no *gnómicas*². Critica a Severo por su concepción de una única voluntad que confunde las naturalezas (45C-48A).

Distingue entre el poseer una voluntad y el hecho del acto de querer, distinción análoga a la capacidad de hablar con el hablar efectivo. Retoma la cuestión de la agonía de Cristo (48B-49). Negar la voluntad natural humana de Cristo por parte de Severo lo acerca a las posiciones de Manes, Apolinar y Eutiques (49BC). Nos anoticia de su discusión con los obispos severianos en Creta y concluye comparando a Nestorio con Severo (49C-56).

La insistencia en el error de Severo es un indicador no desdeñable, como nota J.-C. Larchet, de que para Máximo en el monofisismo están las raíces del monoenergismo-

l'interprétation de certains commentateurs modernes selon laquelle ces deux hérésies auraient leur origine dans le courant néo-chalcédonien plutôt que dans le monophysisme”.

¹ CPG 7697, 3; P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952, pp. 53-54; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafísico e religioso*, Milán, 1987, XV p. 3; *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques. Introduction J.-C. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye*, Sagesses chrétiennes, Paris, 1998, pp. 93-97 ; 131-137. Hay una traducción inglesa a este *opúsculo III*: A. Louth, *Maximus the Confessor*, Londres-New York, 1996, pp. 192-198.

² El vocablo es de difícil traducción. Ver por ejemplo la variedad de significaciones en *Lampe*: pp. 317-318. Por su raíz se acerca a γνῶσις, pero tiene el matiz de un obrar “por juicio personal”. J.-C. Larchet (*La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, pp. 137-141, 204-205, 239-241, 396-397) lo traduce como: *disposition de vouloir*. Ph. G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, du Cerf, París, 2003, pp. 276-282, 289-292) presenta un útil elenco de ensayos de definición por parte de investigadores modernos lo describe como “la faculté selon laquelle la personne dispose sa volonté en vue de son bien final, naturel et surnaturel” (p. 281). Renczes la interpreta de un modo *teleológico* (p. 281), o como *capacidad de juzgar* (p. 282) en modo dinámico vista junto al *habitus*: γνῶμη-ἔξις (sobre la ambivalencia de la γνῶμη, ver p. 278).

monotelismo¹. Incontestablemente, la preocupación que presentaba Sofronio por la doctrina de Severo también la encontramos presente en diversos escritos del discípulo del monje-patriarca: Máximo. En efecto, en diversos escritos es la problemática del “blasfemo de Severo” la que viene a la luz en la obra maximita².

El opúsculo IX ad catolicos per Siciliam constitutos (PG 91, 112C-132D) y un falsum a Marino de Chipre

En el *opúsculo IX*, Máximo también se refiere a Marino³. En el año 646 dejó el norte de África para dirigirse a Roma, e instalarse en un monasterio griego de la capital romana. En su viaje pasó por Sicilia, y es a “los santos padres, higúmenos y monjes y a todo el pueblo ortodoxo” de Sicilia que dirige este escrito donde presenta una refutación del monotelismo. Este *opúsculo* podría datarse entre el 646 y el 648⁴.

En esta obra, Máximo se defiende por escrito, ya lo había hecho oralmente, de la acusación que pesaba contra él de haber admitido “una energía y una voluntad en el Cristo”, al mismo tiempo que “las dos energías y voluntades divinas y humanas” lo que daría un total de *tres voluntades y energías* (PG 91, 113C: Οὐδὲ γὰρ μίαν ἐν ταῦτ καὶ

¹ J.-C. Larchet, *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques*, p. 97. Recordamos en este sentido que C. Moeller sostenía que el monoenergismo y el monotelismo hundía sus raíces en el *neocalcedonismo*, puesto que este movimiento había significado un menoscabo de la humanidad de Cristo en relación a su divinidad. Esta hipótesis fue muy discutida, ya que de modo mucho más claro este es precisamente la tendencia del monofisismo. Además, la tesis de Moeller no tiene cómo explicar el hecho de que los autores antiguos adjudicaban el monoenergismo-monotelismo al monofisismo. Otro ejemplo: Máximo, *Epístola 12*, PG 91, 459-509.

² En un tentativo orden cronológico, mencionamos: *Epístola 17* (PG 91, 580C-584D), *Opúsculo 21* (245D-257A), *Opúsculo 5* (PG 91, 64A-65A), *Epístola 13* (PG 91, 509B-533A), *Epístola 15* (PG 91, 544C-576B), *Epístola 14* (PG 91, 533B-544B), *Opúsculo 8* (PG 91, 89C-112B).

³ CPG 7697, 9; P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952, p. 55; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafísico e religioso*, Milán, 1987, XV p. 9; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 119-120; *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques. Introduction J.-C. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye*, Sagesses chrétiennes, Paris, 1998, pp. 97-103; 169-181.

⁴ En este viaje a Roma, Máximo parece que iba acompañado por Pirro de Constantinopla, quien en la basílica de san Pedro abjuró del monotelismo, pero un año después en Ravena, Pirro anuló esa *retractatio* y regresó a Constantinopla, donde sucedió a Pablo II en enero del 654, y murió poco después el 3 de junio del mismo año.

δύο, τουτέστι τρεῖς, κατ' αὐτοὺς, θελήσεις καὶ ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνὸς Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ διωμολογησάμην, ἢ συνεγραψάμην τὸ σύνολον). Máximo se coloca en la enseñanza de los Padres, y muestra que las afirmaciones son incompatibles y se excluyen (113-124).

Nuevamente, Máximo se refiere al argumento de Cirilo de Alejandría en su *Comentario a san Juan*¹, donde había evocado que el Cristo manifestando la operación emparentada o connatural, συγγενής, por las dos. Máximo demuestra que Cirilo es ortodoxo ya que entendía con esa expresión no una reducción a una sola las operaciones de las dos esencias, sino que buscaba manifestar que en los milagros la “operación se manifestaba vivificante para los dos: el orden todopoderoso y el contacto de su carne santa”, como era el ejemplo que ponía Cirilo de Lc 8, 54 sobre la resurrección de la hija del jefe de la Sinagoga: el tocar con su mano a la niña mostraría la operación humana que no es suprimida, sino ejercida (124C-125C). La misma objeción sobre Cirilo, que él mismo había citado le exige clarificaciones, estaba ya presente en otros *opúsculos* VII y VIII².

Máximo presenta una vez más su confesión de fe en las enseñanzas de los “Santos Padres de la Iglesia católica” y en los “cinco concilios ecuménicos” (128B) y proclama que “el único y mismo Señor y Dios Jesucristo en todo Dios perfecto por naturaleza y en todo hombre perfecto por naturaleza”³, conservando sin cambio ni disminución todo lo que pertenece a la divinidad y todo lo que pertenece a la humanidad, excepto el pecado, y por tanto la voluntad y la operación divina y la voluntad y la operación humana. El axioma teológico de Gregorio “el Teólogo”, *non assumptum, non sanatum*, sobrevuela la respuesta dada por Máximo PG 37, 181. La fórmula de Máximo, que tendrá gran fortuna en la dogmática, cierra la confesión cristológica del *opúsculo*: el Cristo para salvarnos y unirnos a Dios debía ser “apto a

¹ *Comentarii in Iohannem IV*, PG 73, 577CD; CPG 5208.

² Al *opúsculo* VII ya no hemos referido, en cuanto al *opúsculo* VIII (PG 91, 101B-D) Máximo interpreta a Cirilo de modo ortodoxo: “una sola operación connatural (συγγενής) manifestada por las dos naturalezas” (*Comentarii in Iohannem IV*, PG 73, 577CD; CPG 5208). En otros textos Máximo también debió ‘justificar’ afirmaciones del metropolitano alejandrino, ver por ejemplo: *Epístola* 15 (PG 91, 565C, 575BC, escrita entre el 634 y el 640); *epístola* 12 (PG 91, 472A-C, 469A-B, D, 473A, 477D-480A, 496, 501BC, 501; escrita en el 641), *epístola* 13 (PG 91, 525A, escrita en torno al 633-634), *epístola* 18, (PG 91, 588B, escrita en 641). Ver F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 93; J.-C. Larchet, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, pp. 285-288. De modo más sintético, confrontar la introducción del mismo Larchet a *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques*, pp. 101-102.

³ 128B: Θεὸν φύσει κατὰ πάντα τέλειον, καὶ ἄνθρωπον φύσει κατὰ πάντα τέλειον, πλὴν μόνης ἁμαρτίας, τὸν αὐτὸν καὶ ἓνα καὶ μόνον Κύριον καὶ Θεὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ὁμολογοῦντες (...).

querer y obrar nuestra salvación según cada una de sus dos naturalezas, por las cuales y en las cuales él es (καθ' ἑκατέραν αὐτοῦ φύσιν, ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς συνέστηκε, τῆς ἡμῶν σωτηρίας ἐστὶν)¹.

En seguida, Máximo niega haber reconocido una única operación en Cristo que figuraría en una *epístola* a Marino, y en la *epístola* a Pirro, como le achacan sus adversarios. Si bien él ha escrito al presbítero Marino, diversamente y en diferentes capítulos, de ninguna manera le habría hablado de dogmas contradictorios u opuestos², es decir, “de la única o de dos operaciones o voluntades”, y de las que son “fabricadas en número de tres, por el mismo y único Cristo (ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνὸς Χριστοῦ τριῶν ἐνεργειῶν ἢ θελήσεων), como si rivalizando con ellos “les recomendáramos calurosamente” a Marino u a otro³. Ya que lo que él ha demolido, él lo reconstruye se constituye en un prevaricador, según la expresión de Pablo (Ga 2, 18). Y entonces “si este texto existe” y circula, no es de su autoría, sino que es una “falsificación obrada por ellos” y sería obra de otro⁴. Máximo rechaza la imputación y pide a todos de rechazarla del mismo modo a todos los que confiesan con piedad el Señor para excluir toda ocasión a los adversarios que la toman por pretexto para pecar y propagar calumnias con él con esa pretendida misiva (131A).

El *opúsculo* termina con una explicación de su posición en escritos anteriores (*Disputa con Pirro*) donde se mostraría más conciliador, según recomendación del Apóstol de amar a todos los hombres, y porque él mismo respetaba la prohibición del

¹ 128C: ὁθεν καὶ θελητικὸν φύσει, καὶ ἐνεργητικὸς ὁ αὐτὸς καὶ μόνος καὶ εἷς Κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς, καθ' ἑκατέραν αὐτοῦ φύσιν, ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς συνέστηκε, τῆς ἡμῶν σωτηρίας ἐστὶν. Por la “fortuna” que tuvo la fórmula colocamos también la versión latina: *unde et natura volendi facultate praeditus est et operandi nostram salutem, unus et idem solusque Dominus noster, ac Deus, secundum ambas naturas ex quibus, ac in quibus est* (127C).

La fórmula también estaba presente en el *opúsculo* VI (PG 91, 68D) y en la *Disputa con Pirro* (PG 91, 289C; PG 91, 320C) y que será retomada en los *cánones* 10 y 11 del sínodo laterano del 649 (Dz 510-511) y en la *definición* del Constantinopolitano III (Dz 557). Para un análisis de las *dos voluntades* en Cristo en diversos textos de Máximo, ver P. Pirret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Théologie Historique 69, Beauchesne, Paris, 1983, pp. 203-239, especialmente pp. 229-231. Hay una edición de la *Disputa con Pirro*: M. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, edición, texto crítico y comentario (tesis dactilografiada, disponible en la biblioteca del *Institut Catholique de Paris*), Montreal, 1972.

² 129A: ἤγουν τῆς πρὸς Μαρῖνον, ὡς φασὶ, γεγονυίας ἡμῖν τὸν πρεσβύτερον· καὶ τῆς πρὸς τὸν Πύρρον ἐπιστολῆς, ἀναγκαῖον καὶ περὶ τούτων βραχέα εἰπεῖν· τὴν ὑμετέραν ἐν πᾶσι πληροφοροῦντες ἀγισύνην, ὡς πρὸς Μαρῖνον μὲν τὸν πρεσβύτερον διαφόρως, περὶ διαφορῶν ἐπεστάλκαμεν γραφικῶν κεφαλαίων.

³ 129B: τῆς τε μᾶς λέγω καὶ τῶν δύο, τουτέστι, τῶν πλαττομένων αὐτοῖς ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνὸς Χριστοῦ τριῶν ἐνεργειῶν ἢ θελήσεων.

⁴ 129B: ὁθεν καὶ οὕτωςι προφερομένην, ἤτοι πλαττομένην, ὡς ἐξ ἡμῶν δῆθεν πρὸς Μαρῖνον ἐπιστολήν, ἄλλοτρίαν οὐσαν πάντη καὶ οὐχ ἡμετέραν, ἡμεῖς τε αὐτοὶ διαρρίπτομεν, καὶ πάντας ὁμοίως ἡμῖν διαρρίπτειν παρακαλοῦμεν, τοὺς εὐσεβῶς ὁμολογοῦντας τὸν Κύριον (...).

Psephos de hablar o predicar sobre una o dos *energías* de Cristo (129-132C). Declara que esa doctrina de la única operación o volición “no es patristica, sino herética”; “son dos las operaciones, según la naturaleza, del mismo y único Cristo de Dios (δύο τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνὸς Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ κατὰ φύσιν ἐνεργείας), como también las naturalezas (φύσεις ἀσυγχύτως καὶ ἀδιαιρέτως), divina y humana (θείαν καὶ ἀνθρωπίνην), unidas (ἡνωμένας) sin confusión ni separación (ἀσυγχύτως καὶ ἀδιαιρέτως), increada y creada (ἄκτιστον καὶ κτιστήν). Y “no por una sola y la misma”, sea como fuere el “modo en que se la llame” (ἀλλ’ οὐ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὅπως οὖν λεγομένην)¹.

Máximo pone de relieve la identidad y la alteridad en la relación *hipóstasis-ousías*. Lo que en la *Disputa con Pirro* quizá no estaba claro, en este *opúsculo* lo desarrolla de modo decisivo: “el Cristo es sus naturalezas, y no es absoluto otra cosa”, una especie de *tertium quid*².

El opúsculo XXVI: ex quaestionibus a Theodoro monacho illi propositis (PG 91, 276A-280B)

Presumiblemente este “opúsculo-florilegio”³, dedicado al monje Teodoro (παρὰ Θεοδώρου μοναχοῦ) fue escrito en torno al 640. Máximo coloca definiciones de los términos *naturaleza*, *esencia*, *individuo*, *hipóstasis*, según los Padres (κατὰ Πατέρας), presentándolos en un elenco. En las breves respuestas se nota la teología de Basilio, Gregorio de Nacianzo, y Gregorio de Nisa. J.-C. Larchet notó, además, que Máximo sigue de cerca las definiciones de Leoncio de Bizancio y de Leoncio de Jerusalén⁴.

¹ 131B: δύο τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνὸς Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ κατὰ φύσιν ἐνεργείας, ὥσπερ οὖν καὶ φύσεις ἡνωμένας ἀσυγχύτως καὶ ἀδιαιρέτως, θείαν καὶ ἀνθρωπίνην· ἄκτιστον καὶ κτιστήν· ἀλλ’ οὐ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὅπως οὖν λεγομένην. Οὐ γὰρ Πατρικὸς, αἰρετικὸς δὲ μᾶλλον ὁ περὶ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας ἢ θελήσεως ἢ φύσεως λόγος, ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνὸς Κυρίου ἡμῶν καὶ Θεοῦ.

² J.-C. Larchet (*La Divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, pp. 275-362, especialmente pp. 292-320) en un largo, estructurado y fundamentado capítulo estudia las críticas hechas a Máximo sobre el modo de la divinización de la naturaleza humana de Cristo.

³ CPG 7697, 26; P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952, p. 45; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafísico e religioso*, Milán, 1987, XV p. 26; *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques. Introduction J.-C. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye*, Sagesses chrétiennes, Paris, 1998, pp. 49-50 ; 268-271.

⁴ *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques*, p. 49.

Leoncio de Bizancio: *Contra Nestorianos et Eutychianos I*, PG 86, 1280A, 1305BC; *Aversus argumenta Severi*, PG 86, 1924^a, 1928BC. Remitimos al estudio de C. Dell’Osso (*Il Calcedonismo. Leonzio di Bisanzio*, Coll. Tradizione e vita 13, ed. Vivere In, Roma, 2003, pp. 134-144), donde trata la recepción de

El *opúsculo* reviste la forma de un *florilegium* de textos sobre la *voluntad* y la *operación* de diversos padres: Ireneo, Clemente alejandrino, Alejandro de Alejandría, Eustaquio de Antioquía, Atanasio, Gregorio de Nisa, Anastasio de Antioquía, Diadoco de Fotice, Nemesio de Émesa y un par de textos extraídos de obras del mismo Máximo (276-280). Entre ellos, unas líneas de una *epístola al presbítero Marino* donde se pregunta qué es la voluntad y el libre albedrío: ἐκ τῆς πρὸς Μαρίνον πρεσβύτερον ἐπιστολῆς, τί θέλησις, καὶ τί προαίρεσις;¹

Luego de esta sucinta presentación de los “*opúsculos teológicos y polémicos*” enviados a *Marino de Chipre*, descubrimos que Máximo encuentra en Marino un interlocutor a la altura de las circunstancias en esos “difíciles tiempos” (PG 91, 37A: τὴν τῶν καιρῶν δυσκολίαν), como Máximo le expresó. Marino, le hace preguntas, recibe epístolas de Constantinopla con objeciones y las reenvía a su vez a Máximo para que le ayude a resolver las querellas exegéticas y dogmáticas.

El interés de Marino por cuestiones teológicas tan debatidas coincide perfectamente con las discusiones y deliberaciones que agitaban cada sede y padre sinodal antes de la reunión de una asamblea. De este modo, especialmente los primeros tres *opúsculos* de Máximo podrían verse como un *instrumenta laboris* -si se nos permite la expresión hodierna- destinados a la iglesia de Chipre.

En especial, hay tres *opúsculos* (PG 91, 228B-245D; PG 91, 68-89; PG 91, 217-228), cuya fecha de redacción se coloca entre el 640 y el 642, y que nos resultan de gran importancia porque son el precedente inmediato a los debates pre-sinodales en Chipre. Este monje, luego diácono y presbítero, gozaba de toda estima y respeto para Máximo, como queda evidente. Nada más sabemos, ni sobre su origen, o formación, ni de su actividad literaria o intelectual, ni siquiera su cargo en tiempos del intercambio epistolar con Máximo.

la obra de Leoncio en los escritos de Máximo. El texto en cuestión de Leoncio de Jerusalén: *Adversus Nestorianos* I, 11, PG 86, 1445B.

¹ Máximo da la respuesta: “se dice, que la voluntad o querer es natural. En la misma epístola inquiriere también sobre el consejo, el ‘juicio arbitrario’ (γνώμης), la prudencia, la opinión, el libre albedrío”. PG 91, 280: θέλημά φασιν εἶναι φυσικόν, ἤγουν θέλησιν. Ζήτει ὀπιθεν ὁμοίως εἰς τὴν αὐτὴν ἐπιστολὴν, περὶ βουλῆς καὶ γνώμης καὶ φρονήσεως καὶ δόξης καὶ ἐξουσίας.

Por otro lado, es clara la autoridad de Máximo nucleando en torno a sí, los movimientos, conflictos e intereses de los diversos personajes y comunidades. Desde Constantinopla, que envían objeciones a Marino, se podría pensar, a modo de hipótesis, un deseo por obtener el apoyo de Chipre y alejar a la Isla de la esfera de Máximo y de Roma. En este sentido, se vislumbra que entre el emisor (Máximo) y el destinatario (Marino) se juega el apoyo al monoenergismo-monotelismo de Constantinopla o el ditelismo de Máximo y Roma. Ahora bien, ¿Marino consulta a título personal, como higúmeno de un monasterio, como representante de algún obispo o del metropolitano de Constancia? No sabemos.

Capítulo 25: Chipriotas en acción: Resolución del segundo sínodo a papa Teodoro

El texto

La *resolución* (ἀναφορά-*suggestio*) nos llega en las *acta* del concilio romano del 649. La posición de los isleños es presentada por Máximo al secretario de la asamblea. Contextualicemos rápidamente la declaración chipriota¹.

La labor de cancillería del sínodo de Letrán del 649 es digna de ser destacada². En las *acta*, Martín es la figura dominante del sínodo, inauguró los debates (*secretarius primus*, 5 de octubre) presentando una síntesis de la historia de la controversia desde el *Pacto de Unión* del 633 en Alejandría hasta la promulgación del *Typos*. Los responsables son nombrados explícitamente: Ciro, Sergio, Pirro, Pablo³. Los acusados no tenían que estar necesariamente presentes, sino que bastaba con la presencia de los acusadores y los escritos de los inculcados⁴.

¹ CPG 7628; ACO 2, 1, pp. 60-64 (ed. R. Riedinger); cum versione latina p. 61, 28-65, 11. Hefele-Leclercq 3, 1, p. 400; 634-451 (ya nos hemos referido al desarrollo del concilio del 649). R. Price, M. Whitby, *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, 2011, pp. 133-147, especialmente pp. 141-142. Respecto a la fecha de la celebración de la asamblea chipriota se presenta una oscilación en el cómputo (ACO 2, 1, p. 64: Ἐγράφη, ἀπελύθη μὴνὶ Μαΐου κθ, ἰνδικτιῶνος πρώτης). La indicción corresponde a la mayor parte del año cristiano a la cual se refiere y comienza el 1º de septiembre del año precedente, por lo que a veces el cálculo puede variar. Si pasaron siete años de la asamblea chipriota al sínodo lateranense, entonces tenemos 642-649 respectivamente, ahora si contamos que fue en el mes de mayo del 643 no son siete, sino seis años y cinco meses. Ver V. Grumel, *La Chronologie*, p. 314.

² Luego del enorme trabajo editorial de Riedinger se ha mostrado con suficiencia que las *acta* fueron elaboradas en griego y traducidas al latín en el mismo periodo. El papa firmó los dos ejemplares, por esto presentamos ambas versiones por ser contemporáneas y seguramente obra de los círculos monásticos presentes en Roma y que tuvieron un rol de primer orden en la preparación del sínodo. Ver R. Riedinger, *Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner*, en *Maximus Confessor. Actes du Symposium*, ed. F. Heinzer, Ch. von Schönborn, Friburgo, 1982, pp. 111-121; G. Jenal, *Martino I, en I Papi da Pietro a Francesco*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, vol. I, 2014², pp. 598-603.

³ Esteban, Máximo y el papa Martín afirman que había sido Pablo, sucesor de Pirro, el primer instigador del edicto de Constante conocido como *Typos*, donde se imponía silencio sobre toda discusión concerniente una o dos voluntades. Las objeciones hechas al edicto imperial eran principalmente tres: 1) colocar en el mismo plano la enseñanza ortodoxa y la heterodoxa; 2) al prohibir toda discusión sobre la actividad y la voluntad en Cristo, el documento presenta un Cristo sin actividad y sin voluntad; 3) en referencia a su adhesión a la *Ékthesis*, Pablo enseña que no hay ninguna voluntad (haciéndolo o puramente Dios, o puramente hombre) y ninguna actividad. Ver F. X. Murphy, P. Sherwood, *Histoire des Conciles*, vol. III, p. 172.

⁴ ACO 2, 1, pp. 2-29.

La segunda *assise* (*secretarius secundus*, 8 de octubre) comenzó con la *relatio* de Esteban de Dora que se encontraba en Roma por tercera vez. De hecho, es el primero en tomar la palabra contra la nueva doctrina que representaba una nueva herejía, su rol es el de un *acusador* por medio de un *libellus* que presentó en la segunda sesión de la *assise* es mostrado a Martín, papa de la “cátedra apostólica”, por el notario *Theofylactus*: “al santo y apostólico sínodo reunido en Roma, Esteban, por la gracia de Dios obispo de Dora y primero en la jurisdicción que se encuentra bajo el trono arzobispal de Jerusalén”¹. La autoridad de Esteban como heredero y embajador de Sofronio de Jerusalén era grande. El obispo de Dora representa la esfera jerosolimitana, él es el “πρῶτος ὑπάρχων τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἱερατικῆς δικαιοδοσίας”, y al firmar las actas se recuerda una vez más el rango de Esteban y el trono que representaba y al que estaba sujeto: ὑπὸ τὸν πατριαρχικὸν Ἱεροσολύμων θρόνον. Seguidamente el *libellus* de Esteban fue traducido, leído y aceptado.

Luego, los monjes, en número de 37, que participaban de las reuniones presentaron sus propios *libelli* contra el *Typos* del 648, texto que debía ser considerado como una obra falaz y mentirosa producida por Pablo II, y no por Constante². Posteriormente tocó el turno a la declaración del metropolitano de Chipre, Sergio e inmediatamente después a los concilios y obispos africanos³.

En la tercera sesión (*secretarius tertius*, 17 de octubre) fueron leídos los escritos recopilados por los monjes griegos⁴. La cuarta *assise* (*secretarius quartus*, 19 de octubre) estudió el *Typos* y sus consecuencias a la luz de la fe de los concilios ecuménicos y Máximo de Aquileia refutó la doctrina de la única voluntad⁵. En la última sesión (*secretarius quintus*, 31 de octubre) se leyeron *testimonia* de los padres sobre las *dos voluntades* y pasajes sobre la *única voluntad* propuestos por los herejes. Luego de

¹ ACO 2, 1, p. 36: (...) Στέφανος, ὁ ὀσιώτατος ἐπίσκοπος Δώρων, πρῶτος ὑπάρχων τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἱερατικῆς δικαιοδοσίας, εἰσαχθῆναι καὶ ἀναδιδάξαι τινὰ παρακαλῶν τὴν ἀγιοτάτην ὑμῶν σύνοδον, οὗ χάριν ἀνήγαγον πρὸς τὸ παριστάμενον.

Al final de la declaración (ACO 2, 1, p. 46), al momento de la suscripción de lo dicho, se deja constancia de que Esteban es el primero bajo el “trono patriarcal de Jerusalén”: Στέφανος ἐλέει θεοῦ ἐπίσκοπος Δώρων καὶ πρῶτος τῆς ὑπὸ τὸν πατριαρχικὸν Ἱεροσολύμων θρόνον τελούσης ἀγίας συνόδου τὸν παρόντα λίβελλον ὑπαγορεύσας καὶ ἰδιοχείρως ἐν αὐτῷ καθυπογράψας ἐπιδέδωκα μὲν Ἰκτωβρίῳ ὀγδόῃ, ἡμέρᾳ πέμπτῃ, ἰνδικτιῶνος ὀγδόης.

Ver también F. X. Murphy, P. Sherwood, *Histoire des Conciles*, vol. III, p. 175.

² Nuevamente notamos esta tendencia a eximir de la responsabilidad a los *basileus* y de inculpar a los eclesiásticos. Esperamos volver sobre esta cuestión en trabajos ulteriores.

³ ACO 2, 1, pp. 31-109.

⁴ ACO 2, 1, pp. 111-175.

⁵ ACO 2, 1, pp. 177-245.

algunos discursos, el sínodo concluyó con una profesión de fe y una veintena de cánones-anatematismos¹. Vayamos, pues, a la declaración chipriota.

Contenido

La *epístola* de Sergio de Constancia dirigida al papa el 29 de mayo del 643 para condenar el monotelismo es redactada en nombre de toda la iglesia de Chipre y de Arcadio, ya extinto². El *petitorio* del metropolitano chipriota, dirigido a papa Teodoro, emplea una significativa terminología referida a la sede romana bajo la fórmula del *logion* de Mateo 16, 18.

El texto de los chipriotas es introducido por Theophylactus notario de la sede romana, ante papa Martín que acepta su lectura, y se procede a traducirlo del griego al latín³:

Θεοφύλακτος πριμμικήριος τῶν νοταρίων τῆς ἀποστολικῆς καθέδρας εἶπεν *Theophylactus primicerius notariorum apostolicae sedis, dixit.*

Ἐκ τοῦ εὐαγοῦς ἡμῶν σκρινίου κομίσας μετὰ χειρᾶς ἔχω πρὸς τὸ παριστάμενον ἀναφορὰν Σεργίου τοῦ ἀρχιεπισκόπου τῆς Κυπρίων νήσου, γραφεῖσαν παρ' αὐτοῦ κατὰ τὴν ἔναγχος διελθοῦσαν πρῶτην ἐπινέμησιν, ἦγουν πρὸ χρόνων ἐπτὰ, τῷ προηγησαμένῳ τὴν ὑμετέραν ἀγιωσύνην ἐν μακαρία τῇ μνήμῃ πάπα Θεοδώρῳ. *Afferens de venerabili scrinio, prae manibus habeo suggestionem Sergii Cypriensis archiepiscopi, directam ab eo per nuper transactam primam indictionem, id est, ante septem annos, Theodoro beatae memoriae decessori vestro.*

Μαρτῖνος ὁ ἀγιώτατος καὶ μακαριώτατος πάπας τῆς τῶν Ῥωμαίων ἀγίας τοῦ θεοῦ *Martinus sanctissimus ac beatissimus episcopus sancta Dei ecclesiae catholicae*

¹ ACO 2, 1, pp. 247-401.

² J.-L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen*, pp. 82 ss.; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 108. Una traducción parcial al francés, ver Ch. Schönborn, *La primauté romaine*, en *Istina* 20, 1975, pp. 482-483. Ver también E. Morini, *Roma nella pentarchia*, p. 874. Recordemos, de paso, que refiriéndose a Sergio de Chipre, el historiador Hackett, (*A History*, p. 307) decía: "he is said to have become afterwards infected with the very error which he had formerly so vigorously combated". Esta información la hemos encontrado solo aquí y sin más fuentes o explicaciones.

³ ACO 2, 1, pp. 60-63 (hay numerosas diferencias con la vieja versión del Mansi X, 911). Presentamos el texto en la versión griega y latina, ya que ambas fueron firmadas por el papa Martín y en el concilio se llevó a cabo una gran labor de cancillería.

καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας εἶπεν

atque apostolicae urbis Romae, dixit.

Ἡ ὑποβληθεῖσα ἀναφορά Σεργίου τοῦ τῆς Κυπρίων νήσου ἐπισκόπου ληφθῆτω κατὰ τάξιν καὶ ἀναγνωσθήτω.

Memorata suggestio Sergii Cypriensis insulae episcopi, suscepta lectioni pandatur.

Καὶ λαβὼν Ἐξουπέριος νοτάριος ῥεγεωνάριος τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου πρὸς τὴν Ῥωμαίαν ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος ἐρμηνευθῖσαν φωνῆς ἀνέγνω·

Et accipiens Exsuperius notarius regionarius apostolicae sedis, de Graeco in Latinum interpretatam, recensuit in his.

Lo que retiene la atención, desde el inicio, son las fórmulas y títulos de cortesía al inicio como al fin de la *suggestio*, que de modo evidente quieren captar la benevolencia del interlocutor y expresan un *topos* de humildad del remitente. Se dirige a Teodoro como el *santísimo, bienaventurado, honrado por Dios, señor, padre de los padres, arzobispo y patriarca ecuménico*¹. Creemos que los epítetos empleados son significativos y no casuales:

Τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ καὶ θεοστηρίκτῳ μου δεσπότη, πατρὶ πατέρων, ἀρχιεπισκόπῳ καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ, κυρῷ Θεοδώρῳ, Σέργιος ἐλάχιστος ἐπίσκοπος ἐν κυρίῳ χαίρειν.

Sanctissimo et beatissimo a Deo honorabili domno meo, patri patrum, archiepiscopo et universali papae, domno Theodoro, Sergius humilis in domino salutem.

A primera vista se podría decir que el texto del sínodo chipriota no está a la altura teológica del debate en el cual Sofronio-Arcadio, Máximo-Marino se habían lanzado. Los silencios son harto elocuentes: no hay referencia alguna al monoenergismo, ni al monotelismo, como tampoco al ditelismo.

¹ Este epíteto de *patriarca ecuménico* fuertemente significativo, era aplicado al romano. Remitimos a lo ya dicho, y a los clásicos estudios de S. Vailhé, *Le titre de patriarche oecuménique avant saint Grégoire le Grand*, en *Échos d'Orient* 11, 1908, pp. 65-69; S. Vailhé, *Saint Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique*, en *Échos d'Orient* 11, 1908, pp. 161-171; V. Grumel, *Le titre de patriarche œcuménique sur les sceaux byzantins*, en *Revue des études grecques* 58, 1945, pp. 212-218; V. Laurent, *Le titre de patriarche œcuménique et la signature patriarcale. Recherches de diplomatie et de sigillographie byzantines*, en *Revue des études byzantines* 6, 1948, pp. 5-26. Más recientemente V. Peri, *La Pentarchia : istituzione ecclesiale*, en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, p. 262.

Στήριγμα θεοπαγές και ἀσάλευτον και στηλογραφίαν διαφανή τῆς πίστεως τὴν σὴν ἀποστολικὴν καθέδραν ιδρύσατο, ὃ ἱερὰ κορυφή, Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν. Σὺ γάρ, ὡς ἀληθῶς ὁ θεῖος ἀψευδῶς ὑπηγόρευσε λόγος, ὑπάρχεις Πέτρος και ἐπὶ τῷ σῶ θεμελίῳ τῆς ἐκκλησίας οἱ στύλοι πεπήγασι· σοὶ και τὰς κλεῖς τῶν οὐρανῶν ἐνεχείρισε δεσμεῖν τε και λύειν ἐπὶ γῆς και οὐρανοῦ κατ' ἐξουσίαν ἐθέσπισε· σὺ τῶν βεβήλων αἰρέσεων καθαιρέτης καθέστηκας, ὡς κορυφαῖος και καθηγητὴς τῆς ὀρθοδόξου και ἀμωμήτου πίστεως. Μὴ ὑπερίδης τοίνυν τῶν πατέρων ἡμῶν, πάτερ, τὴν πίστιν κλυδωνιζομένην και ὑπὸ τινων αἰρετικῶν ἀνέμων βιαζομένην και κινδυνεύουσαν· διάλυε τὴν ἀγλὸν τῶν φρενοβλαβῶν ττ φωτὶ τῆς σῆς θεογνωσίας, πανάγιε, ἄνελε τὰς βλασφημίας και φρυάγματα τῶν καινοφώνων και νεοφύτων αἰρετικῶν διδασκάλων.

Firmamentum a Deo fixum et immobile, atque tituli formam lucidissimam fidei vestram apostolicam sedem constituit, o sacra vertex, Christus Deus noster. Tu es enim, sicut divinum veraciter pronunciat verbum, Petrus, et super fundamentum tuum ecclesiae columnae confirmatae sunt; tibi et claves coelorum commisit, atque ligare et solvere potestative quae in terra et in coelis sunt promulgavit. Tu profanarum haereseum depositor existis, ut princeps et doctor orthodoxae et immaculae fidei. Igitur non despicias patrum tuorum, pater, fidem estuantem, et ab aliquibus haereticis ventis violentatam, necnon periclitantem: resolve nebulam insipientium lumine tuae divinae scientiae, o sanctissime, abscede blasphemias et jactantiam vaniloquiorum, et noviter emergentium haereticorum doctorum.

Con el recurso de la *inclusión* presenta la sede de Roma como aquella que detenta el atributo de la estabilidad: al inicio de la ἀναφορά, Dios estableció el *firmamentum* así está también la Iglesia de Roma. El paralelo es claro: *firmamentum a Deo fixum & immobile*, la sede de Roma es instituida *tituli formam lucidissimam fidei vestram apostolicam sedem constituit*. Teodoro en persona (ὃ ἱερὰ κορυφή-ο *sacra vertex*), es Pedro, y sobre él está el *fundamentum*. Al final del texto, cerrando la imagen de la estabilidad, ruega a Dios que conserve al “buen pastor” Teodoro *ad stabilitatem sanctarum ejus ecclesiarum et orthodoxae fidei*. Tenemos, entonces, que Dios fija el firmamento, constituye la sede apostólica, para la cual Teodoro será estabilidad en la fe ortodoxa. Esta imagen de la estabilidad de la *sede apostólica* (τὴν σὴν ἀποστολικὴν καθέδραν ιδρύσατο) es la que introduce el rol del “divino corifeo” (ὃ ἱερὰ κορυφή-ο *sacra vertex*): el sucesor de Pedro, Teodoro, al que aplica sin más el *logion* mateano: “tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia” (Mt 16, 18) y a quien κατ'ἐξουσίαν-*potestative* fueron dadas las llaves “para atar y desatar”.

Las imágenes del “viento violento de los herejes” (ὑπό τινων αἰρετικῶν ἀνέμων βιαζομένην καὶ κινδυνεύουσαν- *ab aliquibus haereticis ventis violentatam*), y de la luz que es capaz de disipar las tinieblas de las blasfemias y jactancias vanas (τὴν ἀγλὸν τῶν φρενοβλαβῶν ττ φωτὶ - *nebulam insipientium lumine*) ofrecen un contraste de dinamismo a la estabilidad del firmamento y de la sede de Pedro.

Los chipriotas se posicionan ante la sede romana, a la cual otorgan todo apoyo,

οὐδὲν γάρ ἐστιν ἑλλιπές ττ ὀρθοδόξω ἀποστολικῆς ὑμῶν διατάξει καὶ παραδόσει, ὅπως καὶ προσθήκη τινὰ λάβοι πρὸς ἡμῶν τὰ τῆς πίστεως. Ἡμεῖς γάρ, ὡς θεόπνευστοι καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων συνόμιλοι καὶ σύνοδοι, πεφρονήκαμέν τε καὶ ὡμολογήκαμεν ἐκ τῶν ἀνέκαθεν χρόνων, ἐκ σπαργάνων αὐτῶν, κατὰ τὸν ἅγιον καὶ θεοφόρον πάπαν Λέοντα κηρύττοντες ἅπασι καὶ πρεσβεύοντες· ἐνεργεῖ ἑκατέρα μορφή μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας. ὧ καὶ πάντες οἱ θεοφόροι καὶ πανάγιοι πατέρες συμφθέγγονται, καὶ ταῦτα πρὸς ἡμῶν τῶν ἐλαχίστων δούλων ὑμῶν καὶ μαθητῶν.

Nihil etenim minus est orthodoxae et apostolicae vestrae definitioni atque traditioni, quatenus augmentum aliquem suscipiat a nobis fides. Nos autem a Deo inspirati, et sanctorum apostolorum confabulatores et consacerdotes, sapuimus, confitemur atque confessi sumus a pristinis temporibus, et ex ipsis cunabulis secundum sanctum atque beatissimum papam Leonem, praedicantes omnibus et confitentes: *operatur utraque natura cum alterius communione*. Cum quo beatissimo viro et omnes a Deo inspirati et sancti patres fatentur. Et haec quidem a nobis humillimis servis vestris atque discipulis prosecuta sunt.

La piedra angular de la cristología calcedonense es confesada en la fórmula del “santo y teóforo papa León” en el *tomus Leonis*, o *epístola 28 a Flaviano Constantinopla*: ἐνεργεῖ ἑκατέρα μορφή μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας - *operatur utraque natura cum alterius communione*. Si bien estaba en vigor la prohibición de hablar de una o dos operaciones desde la *Ékthesis* del 638, vemos que los chipriotas confiesan la operación de cada una de las naturalezas, en modo sintético, pero no menos eficaz que en la *sinódica de Sofronio*, sobre la cual ya nos referimos¹.

¹ Ya en el *corpus* presentado al inicio del capítulo hemos hecho referencia a cómo Ciro de Fasis en las primeras tratativas con Sergio-Heraclio entendía también la fórmula de León, que no podía ser negada sin negar a Calcedonia. En efecto, descubrimos que se podía citar la enseñanza del *tomus* pero con resultados diversos. Así lo vemos cuando Ciro declara en su *epístola a Sergio de Constantinopla* (ACO 2, 2, pp.

Las diversas combinaciones posibles e intentos de unión entre bandos y posturas, son fuentes de contradicciones y vienen rechazadas por Sergio y sus συνόμιλοι καὶ σύνοδοι, y se manifiestan claros y determinados a asumir las consecuencias de esa confesión:

Μακρηγορίαν οὖν καὶ ἀντιρρήσεις τῶν ἐναντίων οὐ προίεμεθα, ἔτοιμοι γὰρ καθεστήκαμεν ὑπὲρ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, συναιρομένων τῶν ἁγιωτάτων ὑμῶν καὶ εὐχομένων, τὸ μαρτύριον ἀποδέξασθαι·	Multiloquium autem et contradictionem adversariorum non admittimus, quia <i>parati</i> sumus pro orthodoxa fide, auxiliantibus vobis sanctissimis et orantibus, martyrium suscipere.
--	--

La sinceridad del propósito de los chipriotas queda cincelada por la disposición a defender la fe ortodoxa hasta dar la vida por medio del martirio (ἔτοιμοι γὰρ καθεστήκαμεν ὑπὲρ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, συναιρομένων τῶν ἁγιωτάτων ὑμῶν καὶ εὐχομένων, τὸ μαρτύριον ἀποδέξασθαι). Afirmación que está lejos de ser una fórmula retórica, puesto que poco después tendrá lugar el martirio de los paladines de la doctrina del papa León: papa Martín y Máximo.

La determinación en seguir lo dictaminado por Roma es grande y la confianza en la voz de la sede, que fuera la de León, es total y necesaria para terminar con las divisiones y restaurar nuevamente la unidad¹. Sergio sabe que lo que expresa es una

590): αὐτὴν ἀνένευον καὶ προφέρειν ἐπειρώμην τοῦ μακαρίου Λέοντος τὴν πάντιμον ἐπιστολὴν δύο ἐνεργείας μετὰ τῆς ἀλλήλων δηλαδὴ κοινωνίας.

¹ ACO 2, 1, pp. 62-63: καὶ εἰ μὲν βούλοιντο τὰ κατὰ καινῆς ψυχοφθόρα δόγματα, ταῦτόν δὲ φῆσαι πρὸς ἀναίρεσιν τοῦ φρονήματος καὶ ὁμολογίας τῶν ἁγίων πατέρων καὶ τοῦ ὑπερενδόξου καὶ ἀοιδίμου πάπα Λέοντος, προκείμενα κατὰ τὴν εὐδαίμονα καθελεῖν, οἷς τάναντία φρονοῦντες οὐ παυσόμεθα, εἰ ἂν ἔχοι καὶ ἡ φίλη ττ θεε εἰρήνη ταῖς ἐκκλησίαις βραβεύεται, καὶ πᾶσα διαίρεσις τῶν ἐκκλησιῶν ἐκποδῶν μεθιστάται, καὶ τὰ σχίσματα διαλύεται πρὸς ἕνωσιν αὐθις πρυτανευόμενα· ἐπεὶ τοῖς θεοδιδάκτοις καὶ ἀποστολικοῖς ὑμῖν πατράσιν <οὐχ> ἐπόμενοι, ἐν γράμμασι καὶ ἀγράφως αὐτοὺς ἀναθεματίζομεν. Οὐκ ἔστιν γάρ, οὐκ ἔστι θεοπρεπὲς οὐδὲ δίκαιον, προκειμένης τῆς λύμης τῶν αἱρέσεων καὶ ἀναθεμάτων βλασφημῶν ἐγγεγραμμένων, προκειμένης τῆς λύμης τῶν αἱρέσεων καὶ ἀναθεμάτων βλασφημῶν ἐγγεγραμμένων λογομαχεῖν· τιμάτωσαν γοῦν τὸ εὐλογον καὶ αἰδεῖσθωσαν τὸν θεὸν καὶ τὰς τοιαύτας βλασφημίας περιαιρεῖτωσαν, καὶ ἐν ᾧ δ' ἂν ἔλοιντο τόπω χρόνῳ περὶ ὧν οἴονται φρονεῖν κινήσωμεν δόγματα.- *Et si quidem voluerint ea, quae noviter ad consummationem animarum dogmata, hoc est, ad interitum doctrinae et confessionis sanctorum patrum, et gloriosi atque praecipui papae Leonis proposita sunt in regia urbe deponere, quorum contraria sapientes non desistimus, sufficit hoc, atque amica Deo pax sanctis ecclesiis intercedit, et omnis divisio ecclesiarum de medio absistit, nec non hiscismata dissolvuntur ad unitatem denuo restaurata. Si autem noluerint hoc facere apostolicos vos patres sequentes, in scripto et sine scripto eos anathematizamus. Non est enim, non est Deo placitum, neque justum, ut praeposita pestilentia haereseum, et anathematis blasphemias verbis contendere. Honorent igitur rationem, et erubescant Deum, et huiusmodi blasphemias subtrahere festinent, et in quocumque voluerint loco vel tempore de quibus estimant sapere, moveamus dogmata.*

síntesis (Συνελόντες- *compendiose*), pero se funda en el “santísimo papa León”, anatematiza a quienes Roma anatematiza y “espera en la protección” de la sede romana:

Συνελόντες τοίνυν, ὧς ἁγιώτατοι, φαμέν· τὰ πρὸς ἀνατροπὴν καὶ καθαίρεσιν τῶν θεοφόρων πατέρων καὶ τοῦ παναγίου πάπα Λέοντος καὶ τῶν θεηγόρων ὑμῶν γεγραμμένα καθαιρείσθωσαν· ἐπεὶ καὶ ἡμεῖς, ὡς λέλεκται, διακελευόντων ὑμῶν, τῶν δεσποτῶν ἡμῶν καὶ θεοπνεύστων πατέρων, βάλλομεν αὐτοὺς τοῖς ἀναθέμασι, καὶ τηνικαῦτα περὶ τῶν αὐτοῖς ζητουμένων τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἀγωνίας ποιησώμεθα, εὐέλπιδες καθεστῶτες εἰς τὴν ὑμετέραν θεοδίδακτον καὶ θεόπνευστον προστασίαν, ὡς οὐκ εὐλαβηθησώμεθα, οὐ δειλιάσωμεν φόβον, οὐ οὐκ ἔστι φόβος, προκειμένου θεοῦ καὶ ὀρθοδόξου πίστεως, μέχρι γὰρ καὶ τήμερον οἰκονομίαν τινὰ πραγματευομένοις ἐσιγήκαμεν, οἰόμενοι πρὸς τὰ κρείττω μετοχευῆσαι αὐτοὺς τὰ οἰκεῖα διδάγματα.

Compendiose autem, o sanctissime, dicimus ea quae ad eversionem et depositionem a Deo inspiratorum patrum et sanctissimi papae Leonis, nec non vestrae a Deo sapientiae conscripta sunt deponantur. Nam et nos, sicut dictum est, jubentibus vobis, dominis nostris, et a Deo inspiratis patribus, percutimus eos anathematibus, et tunc motiones de quaestionibus eorum et certamina faciemus, sperantes in vestram Deo placitam et beatam protectionem, quoniam non reveremur neque *formidaturi sumus timore, ubi non est timor*, praeposito Deo et orthodoxa requisitione, usque ad hac igitur die dispensationem aliquam quaerentes tacuimus eis arbitantes ad meliora inmutare eos proprias doctrinas.

La cita del Salmo 13, 5, en el contexto de un pedido de intervención favorable (εὐέλπιδες καθεστῶτες εἰς τὴν ὑμετέραν θεοδίδακτον καὶ θεόπνευστον προστασίαν, *sperantes in vestram Deo placitam et beatam protectionem*), es lo que introduce la “prudencia” de los chipriotas ante las querellas esperando ‘tiempos mejores’ (μέχρι γὰρ καὶ τήμερον οἰκονομίαν τινὰ πραγματευομένοις ἐσιγήκαμεν, οἰόμενοι πρὸς τὰ κρείττω μετοχευῆσαι αὐτοὺς τὰ οἰκεῖα διδάγματα - *usque ad hac igitur die dispensationem aliquam quaerentes tacuimus eis arbitantes ad meliora inmutare eos proprias doctrinas*). Los chipriotas estaban constreñidos a pronunciarse; el “silencio” en nombre de la οἰκονομία-*dispensatio* evidentemente ya no les era posible. Esa especie de neutralidad ante las presiones de parte de Constantinopla (Heraclio-Sergio) y de Alejandría (Ciro) no podría ser sostenida por más tiempo.

La αναφορά-*suggestio* continúa justificando la figura y accionar del “divinophilus Arcadio”¹, su predecesor, que seguía la doctrina de Roma:

Οὕτω γὰρ καὶ ὁ ἐν ἀγίοις γενόμενος ἡμῶν
θεῖος Ἀρκάδιος πεφρόνηκε, ττ ὑμετέρα
ὀρθοδόξω ἐπόμενος διδασκαλία, ᾧ καὶ ἡμεῖς
παντὶ σθένει εὐχόμεθα τοῖς αὐτοῦ
ἐξακολουθεῖν ἴχνεσι, συνάδοντες ττ ὀρθοδόξω
καὶ θεοπνεύστῳ διδασκαλίᾳ ὑμῶν, τῶν
ἀγιωτάτων ἡμῶν δεσποτῶν καὶ πατέρων.
Περαιτέρω γὰρ τούτων λοιπὸν οὐκ ἀνεξόμεθα
ὑποσπειράντων αὐτῶν ζιζάνιά τε καὶ
σκάνδαλα, ὡς ἔπος εἰπεῖν, κατὰ πᾶσαν τὴν
οἰκουμένην. Ταῦτα καὶ τῆς καθ’ ἡμᾶς ἱερᾶς
συνόδου φρονήματα, καὶ τὸν Τόμον τοῦ
παναγίου καὶ θεοφόρου προσίεται καὶ
ἀσπάζεται Λέοντος, καὶ ὡς ἄγκυραν
σωτηριώδη τῆς ὀρθοδοξίας διακρατεῖ καὶ τοῖς
τῆς ὑμετέρας θεογνωσίας γεγάνυται δόγμασι,
μηδὲν τὸ καθάπαξ ἀραχαράττουσα καὶ μετ’
αὐτῆς τῆς ὀρθοδόξου ὁμολογίας ἀποδημεῖν
πρὸς τὸν κύριον καὶ ττ φοβερρ αὐτοῦ
παραστῆναι προσεύχεται βήματι.

Sic etenim et sanctissime memoriae thius
noster Arcadius sapuit, vestram orthodoxam
sequens doctrinam, cujus vestigia et nos
omni virtute sequi oramus, consonantes
orthodoxae et Deo inspiratae doctrinae
vestrae, sanctissimae dominationis atque
paternitatis. Ulterius autem jam non patimur
seminantibus eis *zizania* et *scandala*, ut ita
dicamus, in omnem mundum. Hii sunt
nostri sancti concilii intellectus, sed et
Tomum beatae memoriae et a Deo inspirati
admittit et amplectit Leonis, et *sicut
ancoram* (Heb 6, 19) salutiferam
orthodoxiae detinet, et vestris divinae
scientiae laetatur dogmatibus, nihil omnino
minuens, et cum ea orthodoxa confessione
proficiscere ad dominum et terribili ejus
exorat *adsistere iudicio* (Rom 14, 10).

Es innegable que hay acentos apologéticos al presentar y justificar a Arcadio que “seguía la enseñanza ortodoxa” de papa Teodoro (τῆ ὑμετέρα ὀρθοδόξω ἐπόμενος διδασκαλία-*vestram orthodoxam sequens doctrinam*). Sergio y su sínodo se declaran en consonancia y siguiendo las huellas de Arcadio y de Roma, de modo que el compromiso que asumen es claro².

¹ Ya nos hemos referido a la posibilidad de traducir *thius* como tío.

² V. Déroche (*Études sur Léontios de Néapolis*, p. 29) concluía que “la formule choisie par Sergios pour définir l’opposition de son prédécesseur au monothélisme est révélatrice: Arcadius ‘pensait ainsi’, autrement dit il n’approuvait pas le monothélisme, mais ne l’a jamais condamné explicitement, en attendant que les monothélites reviennent de leur erreur. Là encore, on éprouve le besoin de mentionner l’orthodoxie d’Arcadius précisément parce qu’elle n’allait pas de soi aux yeux des contemporains”. En efecto, ya desde J-L. van Dielen, *Geschichte der Patriarchen*, p. 82 se ha sugerido la hipótesis de que en definitiva simpatizaba con el monotelismo.

El chipriota no da nombres, pero indica que hay “sembradores de cizaña y escándalo” (Mt 13, 25) que indudablemente transmitirían otra versión de los hechos y accionar de Arcadio, ante lo cual el sínodo de Sergio tiene necesidad de defenderse y exponer claramente su apoyo a los *concilios* y al *Tomus Leonis*.

La *ἀναφορά* se cierra con el pedido consuetudo de salud y larga vida del interlocutor y con la imagen de la *estabilidad*, arriba explicitada. Sergio, al final de la misiva, llama al papa “buen pastor” (τὸν ποιμένα τὸν καλόν) “del rebaño espiritual” que a ejemplo de Cristo da su alma (ψυχήν) por sus ovejas: establece el paralelo en clara alusión a Jn 10 entre Cristo-Pastor y Teodoro-pastor:

Ὁ θεός, ὁ δημιουργὸς τῶν ἀπάντων, διατηρήσοι μακράϊωνα τὸν πανάγιον ἡμῶν δεσπότην πρὸς σύστασιν τῶν ἁγίων αὐτοῦ ἐκκλησιῶν καὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, τὸν ποιμένα τὸν καλόν, τὸν ὑπὲρ τῶν πνευματικῶν αὐτοῦ προβάτων τὴν οἰκείαν ψυχήν προτιθέμενον καὶ ττ ποιμαντικῆ βακτηρία τοὺς λύκους τοὺς ἄρπαγας ἀποδιώκοντα. Πάντας τοὺς παρεστάναι ἡξιωμένους ττ παναγίῳ καὶ θεοτιμήτῳ μου δεσπότη ἔγώ τε καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πλεῖστα ἐν κυρίῳ προσαγορεύομεν.

Ἡ ὑπογραφή ρρωσθαί με καὶ ττ κυρίῳ εὐαρεσεῖν εὐχου, θεοτίμητε πάτερ πατέρων. Ἐγράφη, ἀπελύθη μηνὶ Μαίῳ κθ, ἰνδικτιῶνος πρώτης.

Deus igitur, creator omnium, conservet longaevum sanctissimum dominum nostrum ad stabilitatem sanctarum ejus ecclesiarum et orthodoxae fidei, vos, *pastorem bonum*, qui *pro* spiritalibus *ovibus* tuam *animam* *pones* atque pastorali baculo *lupos rapaces* expelles. Omnes, qui digni sunt adistere sanctissimo et a Deo honorato Domino meo, ego et qui mecum sunt plurimum in Domino salutamus.

Et subscriptio: incolumem me et Domino beneplacitum ora sanctissime Pater patrum.

La declaración de los chipriotas es sorprendente desde diversas ópticas. En primer lugar, si bien la *ἀναφορά-suggestio* sinodal, en efecto, no menciona el monoenergismo-monotelismo, podemos decir que se refiere a la querrela dogmática al hacer alusión a las dificultades surgidas por la introducción de “novedad en los dogmas” (τὰ κατὰ καινῆς ψυχοφθόρα δόγματα) y en una clara alineación con la doctrina calcedonense de Roma. Además, siempre en este orden de cosas, si tenemos en cuenta la correspondencia de Marino con Máximo, la dificultad terminológica y la complejidad de las respuestas del Confesor, para terminar en una declaración absolutamente clara a

favor del *Tomus Leonis* y de la autoridad del papa volviendo el debate a Calcedonia. Mencionan la *auctoritas* de papa León en cuatro ocasiones. En definitiva, los chipriotas se abren del debate dogmático y exegético que les planteaba Máximo en los *opúsculos* y no entran en las espinosas cuestiones que dividían a los teólogos y a las sedes: los chipriotas hacen un salto a la seguridad que planteaba y había mostrado la doctrina de León sancionada en 451.

El *documento* es aceptado y a modo de gozne con la documentación que será presentada en una especie de enumeración de testimonios. Este engarce delata un fino trabajo redaccional, se declara que lo contenido en la *suggestio* de Sergio, arzobispo de la isla de Chipre, es congruo y que los acusados en definitiva se condenan “*propter eorum introductam novitatem*”. El argumento siempre efectivo de la “no *innovatio*”, que zanjaba todos los debates desde Nicea, se hace nuevamente presente en las querellas dogmáticas.

Ahora bien, una lectura más ponderada nos revela el apoyo al calcedonismo profesado por la sede romana, en la figura paradigmática de papa León. Esto permite vehicular un reconocimiento geo-eclesiológico de primer orden.

El fortalecimiento de la figura del sucesor del apóstol Pedro ejerce gran influencia en Oriente, en buena medida gracias a la acción de Máximo. Roma es el baluarte de la ortodoxia. Sergio y los que con él envían (ἐγὼ τε καὶ οἱ σὺν ἑμοῖ) el documento a Roma, se declaran a favor de la sede romana sin presentar en detalle su propia fe, creen lo que los romanos creen.

La constatación no es nueva, de hecho, J.-M. Garrigues hace ya unas décadas declaraba,

Quant à l'axe géo-eclésial de la confession dogmatique, si de Cyrille à Justinien en passant par Proclus il a été alexandrin et byzantin, il sera au VIII^e siècle palestinien et romain. Au V^e concile, c'est Rome qui a fini par recevoir le dogme formulé à Byzance; au VI^e, c'est Constantinople qui devra accepter la foi déjà définie au Latran par Martin I^{er} puis par Agathon. Symétrie dogmatique avec une différence quant aux moyens avec lesquels s'est faite la réception ecclésiale: d'un côté, la toute-puissance politique d'un basileus, Justinien, dont l'empire était redevenu «œcuménique»; de l'autre, le martyr

d'un simple moine, Maxime, et d'un successeur de Pierre, Martin, dont le siège pris entre les Lombards et les Byzantins ne représentait politiquement rien¹.

No obstante lo declarado por los chipriotas y que descubrimos de modo diáfano en las actas conciliares del 649, es reveladora la tendencia entre los estudiosos chipriotas a silenciar sistemáticamente esta página de su propia historia (¿por considerarla ciertamente incómoda?): el conciso texto es una declaración clara y contundente de la superioridad, autoridad y honor del papa de Roma (ὀρχιεπισκόπῳ καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχη-*archiepiscopo et universali papae*)².

En la declaración chipriota hay, además, otro elocuente silencio: nada se dice de la apostolicidad de la sede chipriota, como tampoco se menciona a Bernabé ni la autocefalía. Temas que ciertamente eran -y son hoy en día- esenciales a la identidad chipriota. Sergio y su sínodo no desconocen el tema o el argumento histórico-teológico ya que se refieren en los atributos que la sede de Roma detentaba. ¿Cuál es el móvil, o motivo por el cual reafirman la apostolicidad de la sede romana, mientras silencian el mismo principio para la Isla como también para las otras sedes patriarcales? ¿Era Chipre una voz aislada en el complejo siglo VII sobre la supremacía del sucesor del apóstol Pedro y de sus sucesores en la sede de Roma? Estos interrogantes, inquietantes por cierto, nos llevan a presentar en un rápido bosquejo posibles influencias, o al menos testimonios de primera mano, pertenecientes a los actores y testigos de la época en la que los chipriotas declararon en su *segundo concilio* que el obispo de la iglesia de Roma es “Pedro”, “padre santísimo”, “corifeo y maestro de la ortodoxia y de fe inmaculada” (ὠς κορυφαῖος καὶ καθηγητῆς τῆς ὀρθοδόξου καὶ ἀμωμήτου πίστεως).

¹ J. M. Garrigues, *La Personne composée du Christ d'après S. Maxime le Confesseur*, en *Revue Thomiste* 74, 1974, pp. 181-204, p. 189.

² Concretamente en lo que toca nuestro estudio sobre el cristianismo chipriota el sínodo lateranense nos brinda un ejemplo de la honestidad que hubo en la elaboración de las *acta* y de los documentos para ser discutidos, votados y firmados por Martín I. En efecto, en un primer momento, como ya notamos, la parquedad de la declaración del sínodo chipriota nos llamó poderosamente la atención. Luego, esa sobriedad o mesura chipriota en el pronunciarse ante debates tan encendidos o disputas teológicamente tan complejas lo vemos como un indicio más a favor de la veracidad de la documentación presentada en el desarrollo de las *acta*, ya que hubiera sido muy fácil una palabra más explícita de apoyo a la causa *dienergista-ditelita* llevada adelante por Roma: un vocablo, un término que explicase la posición dogmática de los chipriotas hubiera sido hasta ‘justificable’ para sumar *testimonia*, pero sin embargo, solo nos transmiten de modo propositivo la declaración de apoyo de los chipriotas a Roma, sin adiciones o glosas dogmáticas. De todos modos, hemos encontrado en repetidas ocasiones que, cuando las fuentes son difícilmente conciliables con los derroteros posteriores de la historia o de la teología o instituciones, se recurre al cómodo argumento de la *interpolación* o de la *falsificación* por parte de ‘los latinos’.

Capítulo 26: Testimonios de un vasto movimiento geoeclesiológico ante el papa ‘sanctissimae romanorum Ecclesiae’

En busca de indicios

La declaración del metropolitano Sergio puede parecer desconcertante ante la falta de otros testimonios chipriotas que nos muestren los móviles para desentrañar las causas, o fuentes del “movimiento geo-ecclesiológico” del episcopado de la Isla hacia la sede de Roma, cuyo “arzobispo y patriarca ecuménico” (ἀρχιεπισκόπῳ καὶ οἰκουμηνικῷ πατριάρχῃ), y papa es “Pedro”, “corifeo y maestro de la ortodoxia y de la fe sin mancha” (ὡς κορυφαῖος καὶ καθηγητὴς τῆς ὀρθοδόξου καὶ ἀμωμήτου πίστεως), como acabamos de exponer.

Nos parece oportuno presentar lo que actores relacionados con Chipre, como Juan Mosco, Sofronio y Máximo, consideraban en su relación con la sede de Roma, ante el papa *sanctissimae romanorum Ecclesiae*¹. Estos personajes, sumamente

¹ *Sanctissimae romanorum Ecclesiae* es una expresión de Máximo el Confesor: PG 91, 144C. Remitimos a lo ya dicho, aunque brevemente, sobre la apostolicidad de las sedes. No intentamos trazar la historia del primado petrino, solo recordamos algunos pasajes o autores que hemos ya tenido ocasión de citar a lo largo de la controversia monoenergista-monotelita y la correspondencia de Máximo con Marino de Chipre. El hecho de intitular este apartado “testimonios de un vasto movimiento...” ya nos da la pauta de que nuestra presentación es parcial, puesto que nos referimos a autores en relación con Chipre, y remarcamos también que forma parte de una recepción apostólica o ecclesiológica de gran amplitud, que no podría circunscribirse solo en un par de escritores eclesiásticos.

Ch. von Schönborn (*La primauté romaine vue d’Orient pendant la querelle du monoenergisme et du monothélisme (VIIe siècle)*), en *Istina* 20, pp. 476-490, p. 483, nota 16) habla de un cierto Juan de Lappa, que condenado y depuesto por un “sínodo en Chipre” sometió su causa *ad apostolorum limina* (Mansi XI, 17E) y se dirige a papa Vitaliano (657-672). Desconocemos las razones aducidas de un lado y de otro, pero después de haber considerado el tema, el papa y su sínodo romano dieron la razón a Juan: *omnia quae a te tuaque sinodo contra canonum instituta contraque legum decreta gesta consecratae sunt, vel sententiam promulgatam adversus eum, inania et vacua esse* (Mansi XI, 17B). El papa Vitaliano exigió que le sean devueltos los bienes eclesiásticos confiscados (Mansi XI, 18CD) y se aseguró de la ayuda imperial para la ejecución de lo que los cánones exigían (Mansi XI, 17E-18B). Lamentablemente Schönborn creyó, de modo erróneo, que este *Joannes Lappae episcopus* era un chipriota condenado por el sínodo de su isla, pero se trata de un cretense. El mismo documento nos lo informa: *ideoque congruum praevideamus, per praesentia nostra scripta, Ioannem antistitem ecclesiae Lappensis, sita in insula Creta, ei in omnibus commendare (...)*. De todos modos, aunque no se trate de Chipre, la referencia es magnífica y valiosa para la historia del primado romano (el subrayado es nuestro).

Si bien nosotros presentamos aquí solo los testimonios que podrían estar relacionados con Chipre de modo más directo, también recordamos el testimonio de Pablo (641-654), sucesor de Pirro en el trono de Constantinopla, que escribió su *sinódica* a papa Teodoro con una terminología semejante a la ya citada para con el sucesor de Pedro, “jefe y corifeo de los apóstoles” (Mansi X, 1021; ACO 2, 1, p. 18; V. Grumel, *Regestes* 299). Ver la breve presentación que hace Ch. Von Schönborn, *La primauté romaine vue d’Orient*, en *Istina* 20, pp. 476-490, pp. 485-486; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monothelische Streit*, p. 103.

relacionados entre sí a modo de maestro-discípulo, nos abren al mundo de los círculos monásticos que jugaron un rol fundamental en las controversias teológicas y políticas desde el siglo IV en adelante¹.

A los ojos de un oriental en el marco de la *pentarquía*, Roma aparecía -en primer lugar- como el patriarcado de Occidente, con relaciones de reciprocidad en el orden pentárquico con las otras iglesias de Oriente. Con la propuesta monoenergista-monoteleta, Sofronio y Máximo percibieron que estaba en juego la *regula fidei*, hecho que estimuló una búsqueda de los fundamentos de la unidad de la fe y la confirmación romana de la ortodoxia².

Numerosos textos de Máximo presentan el apoyo que el monje profesaba a la iglesia de Roma, a su función y misión³. Colocamos solo algunos jalones de la ‘conciencia petrina’ que tenía Máximo, como la llamaba Garrigues⁴. Esto nos posibilitará una mejor contextualización al interpretar los textos y declaraciones de Sofronio y Máximo relacionados por su vez con Arcadio, Marino y Sergio de Chipre y la sede de Pedro.

¹ A modo de ejemplo paradigmático citemos solo dos estudios ya clásicos: D. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism...*, 1966 y de L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, 1980.

² J.-M. Garrigues, *Le sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur*, en *Istina* 21, 1976, pp. 6-24, p. 7. Insistimos. La aplicación de los términos en estos autores del siglo VII no son ciertamente originales, sino más bien es el eco de una arraigada tradición. Bastaría con verificar en cualquier instrumento como el *Thesaurus Linguae Graecae* para descubrir la profusión con la que se utilizaban. Los vocablos relevados en numerosas citas de Teodoro y Crisóstomo: μέγας, πρῶτος, Πέτρος ὁ πρῶτος τῶν ἀποστόλων, ὁ κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων. El Crisóstomo también usa la conocida imagen de la “columna” (στῦλος) que sostiene la iglesia, función compartida con Santiago y Juan (por ejemplo, Crisóstomo, *incompréhens.* 3, 415, SCh 28 bis; *Hom. Sur débiteur* 3, PG 51, 20; *Com. sur Ga 1*, PG 63, 613, etc.). Remitimos al clásico estudio de P. Batiffol, *Cathedra Petri. Études d’Histoire ancienne de l’Église*, París, 1938; y al ya citado estudio J.-N., Guinot, *L’apôtre Pierre dans la tradition antiochienne*, en *Pietro e Paolo*, SEA 74, pp. 509-541, aquí 520-522.

³ Con diversos matices los estudiosos abordan la cuestión, cuyo resultado tiene complejas consecuencias ecuménicas. Por citar algunas contribuciones, ver: G. Glez, *Primauté du pape*, en *Dictionnaire de Théologie catholique* XIII, 1936, col. 294-295; F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, París, 1964, pp. 79-80; J.-M. Garrigues, *Le Sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur*, en *Istina* 21, 1976, pp. 6-24; J.-C. Larchet, *Maxime le Confesseur médiateur entre l’Orient et l’Occident*, du Cerf, París, 1998, pp. 125-201.

⁴ Nos alejaría innecesariamente considerar otros textos de Máximo o de papa Martín sobre el rol de la sede romana, y la autoridad del emperador para dirimir cuestiones de fe. Remitimos al estudio de J.-M. Garrigues, *Le sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur*, en *Istina* 21, 1976, pp. 6-24. Aunque pueda parecer arbitrario solo escogemos algunos textos de Máximo, tratamos de enfocar nuestra atención en la producción maximita que -al menos indirectamente- pueda estar relacionada cronológicamente con la declaración de los chipriotas en el 642-643. Una presentación más completa debería contemplar los números: 60, 62, 71, 88, 92, 113, 132, 136, 137, 145 presentados por Friedhelm Winkelmann (*Der monoenergetisch-monotheletische Streit*).

Recordemos un importante antecedente durante la resolución del “cisma acaciano” entre Roma y Constantinopla se había marcado un precedente: cuando se firmó la unión bajo el papa Hormisdas, en la fórmula se establecía un nexo intrínseco entre la ortodoxia y la unión con Roma, la *sede apostólica*¹. De hecho, durante el lapso del cisma, la sede romana había apoyado a los que se oponían a la política imperial, como por ejemplo Juan Talaia patriarca (católico) de Alejandría, también llamado el Tabenesiota².

Juan Mosco, padre de monjes

Un testimonio interesante y cercano al ‘horizonte chipriota’ nos lo ofrece Juan Mosco. En el *Pratum* encontramos que visita la isla con su discípulo Sofronio³. En varios pasajes del *Prado* se muestra la actitud del monaquismo popular hacia Roma y Pedro el “corifeo de los apóstoles”, en palabras de Ch. von Schönborn⁴. Concretamente los capítulos 147 a 151 (PG 87, 3, 3012-3016). En efecto, el *Pratum*, verdadero *best-seller* de la vida monástica, es una cantera de informaciones⁵.

¹ Para una presentación del rol de Pedro, y de su confesión de fe en la tradición desde Juan Crisóstomo en adelante, con especial énfasis en el concilio de Calcedonia y el papa Hormisdas (514-523) y el cisma Acaciano, ver el artículo de S. Horn, *La ‘sedes apostolica’: Point de vue théologique de l’orient au commencement du sixième siècle*, en *Istina* 20, 1975, pp. 435-456. La nomenclatura utilizada en las *epístolas sinodales* de los patriarcas de Constantinopla Juan II y Epifanio al papa Hormisdas para solicitar la comunión ver F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 130-134.

² Ph. Blaudeau, *Le siège de Rome, passim*.

³ Pasaje por Chipre: *Pratum* cap. 30, (PG 87, 3, 2877B) donde se encuentran con Isidoro de Militene que había sido con Severiano y convertido en monje vivía en el monasterio denominado de Philoxenus.

⁴ Ch. Von Schönborn, *La primauté romaine vue d’Orient pendant la querelle du monoenergisme et du monothélisme (VIIe siècle)*, en *Istina* 20, pp. 476-490, aquí pp. 478-479.

⁵ El *Pratum* tuvo grandísima difusión en los medios griegos, de hecho, el número enorme de tradiciones manuscritas hace que aun no dispongamos de una edición crítica. Verosímilmente, como notaba C. Haas (*John Moschus and Late Antique Alexandria*, en AAVV., *Alexandrie médiévale 2* (ed. Ch. Décobert), Institut Français d’Archéologie Orientale, 2002, pp. 47-59) no se encuentran versiones en copto o en siríaco, ya que en definitiva, el *Pratum* no presenta ninguna palabra edificante de ascetas monofisitas.

Hay una edición francesa preparada por M. J. Rouët de Journel, *Le Pré Spirituel*, SCh 12, Paris, 1946. Nos servimos de la edición y presentación de: Giovanni Mosco, *Il Prato*, ed. R. Maisano, Napoli, 2002. Según el mismo R. Maisano (*Tradizione orale e sviluppi narrativi nel ‘Prato’ di Giovanni Mosco*, en *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata*, NS 38, 1984, pp. 3-18) sin dejar de considerar el valor y el rol de la tradición oral en los ‘dichos de los padres’, no por eso hay que ver la obra como si fuera nacida de y por la literatura popular, y la tradición oral, puesto que es una obra narrativa de gran elaboración en los relatos que transmite.

No termina de convencernos la cadena de hipótesis o conjeturas de K. Rozemond (*Jean Mosch, Patriarche de Jérusalem en exil (614-634)*, en *Vigiliae Christianae* 31, 1977, pp. 60-67) que hace de Juan Mosco un patriarca jerosolimitano en exilio, solo con base en suposiciones, pero sin asidero alguno en fuentes documentales o monumentales.

En efecto el *Pratum* testimonia el prestigio que la figura de papa León tenía en Oriente. Así en el *cap.* 147 de ese ‘vademécum monástico’ encontramos a León depositando su *epístola a Flaviano* sobre la tumba del “corifeo de los apóstoles” (τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων Πέτρου), y habría rezado diciendo: “si, como hombre débil, he omitido alguna cosa, corrígela tú mismo puesto que el Señor te ha confiado la Iglesia y este trono”. Cuarenta días después, el apóstol se apareció a León y le dijo: “la he leído y corregido” y el texto queda, así, enmendado por “mano apostólica” (καὶ δὴ λαβὼν τὴν ἐπιστολὴν ἐκ τοῦ τάφου τοῦ ἁγίου Πέτρου, ἀνέπτυξεν καὶ εὗρεν χειρὶ τοῦ ἀποστόλου διορθωθεῖσαν)¹. Es claro que la leyenda referida se hace eco del clamor de los padres en Calcedonia (“Es Pedro que ha hablado por la boca de León”).

En el *capítulo* 148, el *syncellus* de Eulogio, patriarca de Alejandría, vio tres veces a papa León agradecer a su patriarca por haber defendido la *epístola a Flaviano* y decirle: “Sabed hermano, que no es solamente a mí que habéis agradado con ese trabajo, sino también por el corifeo de los apóstoles, Pedro (καὶ ττ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων Πέτρῳ), y antes de todo, por la misma Verdad que predicamos, que no es otra que el Cristo nuestro Dios”².

En el *cap.* 149 se narra la consagración patriarcal del abad Ammos al trono de Jerusalén. En la ocasión el neo-patriarca recuerda a los presentes el ejemplo de papa León al convertirse en “*proedros* de la iglesia de los romanos” (ὁ τῆς Ῥωμαίων Ἐκκλησίας γενόμενος πρόεδρος) pasó cuarenta días, ayunando y rezando, sobre la tumba de Pedro, invocando la intercesión del apóstol. Al cumplirse los cuarenta días, León fue confirmado por el apóstol Pedro en una visión³.

Sofronio, el monje patriarca

El llamado que realizara el monje Sofronio a la intervención del papa Honorio es un indicio que debe ser colocado en la dinámica de las *relaciones entre las sedes*

¹ PG 87, 3, 3012AB.

² PG 87, 3, 3012C: “Ἴσθι δὲ, ἀδελφὲ, ὡς οὐκ ἐμοὶ μόνον τὸν ἔνθεν ὑμῶν ἐχαρίσασθε κόπον, ἀλλὰ καὶ ττ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων Πέτρῳ, καὶ πρό γε πάντων αὐττ ττ ὑφ’ ἡμῶν κηρυττομένη ἀληθεία, ἥτις ἐστὶν Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν.

³ PG 87, 3, 3013B.

*eclesiales*¹. El monoenergismo, hasta el momento, en gran medida era un asunto de las comunidades de Oriente. A partir del clamor de Sofronio por la ortodoxia, la cuestión comenzó a interesar también en Occidente.

Según los documentos nos lo permiten reconstruir, vimos que el plan de Heraclio-Sergio daba su primer fruto en Alejandría gracias a Ciro. La reacción del monje Sofronio en el 633 ante Ciro, y luego su viaje a Constantinopla para entrevistarse con el patriarca Sergio, ciertamente habrá resultado inesperada.

Sofronio, al constatar que del lado constantinopolitano se favorecía el monoenergismo, envió a Esteban de Dora a la sede de Roma donde están los fundamentos de las doctrinas ortodoxas². El pasaje está contenido al final de la *sinódica*, luego de los anatemas y de la confesión de fe en los concilios ecuménicos. Sofronio acepta

Los escritos del sapientísimo Cirilo, y como santa y digna del mismo honor (ὡς ἱερὰν καὶ ὁμότιμον), como fuente (γεννήτριαν) de la misma ortodoxia la epístola dada e inspirada por Dios del gran y divino León, de la santísima Iglesia de los Romanos, o mejor dicho, de la luminaria de todas las Iglesias bajo el sol (μᾶλλον δὲ τῆς ὑπ' ἡλίῳ πάσης φωστῆρος), epístola que él ha escrito a Flaviano, jefe de inspirado por el Santo Espíritu, contra Eutiques y Nestorio³.

Sofronio evoca el nexo entre *ortodoxia* y la *santa iglesia católica*:

Esta epístola es columna de la ortodoxia, siguiendo en ello a los santos padres, quienes a justo título, así la han designado (ἦν καὶ στήλην ὀρθοδοξίας καλῶ καὶ ὀρίζομαι τοῖς οὕτως αὐτήν καλῶς ὀρισσάμενοις πατράσιν ἀγίοις ἐπόμενος), puesto que ella nos enseña

¹ El papa Honorio, como buen sucesor de Dámaso, León y Gregorio, afirma el primado del obispo de Roma asentando su autoridad en la figura del apóstol Pedro. Esto también ayuda a resituar a Honorio en un ambiente calcedonense típicamente occidental. Ver E. Zocca, *Onorio I e la tradizione occidentale*, en *Augustinianum* 27, 1987, pp. 571-615, aquí pp. 575-578.

² Esteban de Dora es una figura de primer orden en la historia de la iglesia de Palestina. En efecto, desde la muerte de Sofronio, en la Jerusalén ocupada por los musulmanes, no se pudo escoger un patriarca. El obispo palestinese Sergio de Jope, de facción monotelita, y con el favor de los monotelitas de Constantinopla no dejaba de ordenar sacerdotes y obispos para crear una jerarquía paralela. De hecho, antes de la elección de Sofronio, ya había intentado ser nombrado en Jerusalén. Roma intervino y nombró como “vicario apostólico” a Esteban de Dora. Éste debía deponer a los obispos ordenados irregularmente y recibir a los que suscribían a una confesión de fe ortodoxa. Más detalles sobre la actividad e institución de los *vicarios apostólicos* en Oriente, en especial la figura de Esteban y de papa Martín. Ver Ch. Von Schönborn, *La primauté romaine vue d'Orient pendant la querelle du monoenergisme et du monothélisme (VIIe siècle)*, en *Istina* 20, pp. 476-490, pp. 487-490.

³ ACO 2, 2, 1 p. 474. Ver la versión de P. Allen, *Sophronius of Jerusalem*, n. 2. 5. 4, pp. 132-133.

toda ortodoxia, destruye toda falsa doctrina herética y las expulsa del divino templo de nuestra Santa iglesia Católica¹.

Los escritos de papa León son recibidos “como provenientes de la boca misma de Pedro el corifeo” (ὡς ἐκ στόματος προϊόντα Πέτρου τοῦ κορυφαίου προσίεμαι). León es “el *nomeus* legislador (νομεὺς ἀγιώτατος) de la santísima Iglesia de los Romanos”, esos escritos son para Sofronio “definiciones de Pedro”, y los de Cirilo “como las (definiciones) de Marcos”: “ταῦτα μὲν ὡς Πέτρου, ἐκεῖνα δὲ ὡς Μάρκου γινώσκω ὀρίσματα”².

Sofronio con su insistencia en la *epístola a Flaviano* deja en claro su fidelidad a la confesión de las *dos naturalezas* según León y Calcedonia, y la *operación propia* de cada una de ellas. Esta *sinódica* será recibida por papa Honorio³.

Si nos avocamos propiamente al sínodo romano del 649. Entre los testimonios más sobresalientes está la intervención de Esteban de Dora que defendió el difisismo, como enviado y heraldo de Sofronio, y nos ofrece importantísimos testimonios sobre la concepción que el monje-patriarca, y el mismo Esteban, tenían de la sede romana⁴.

Esteban, en nombre de Sofronio, fue a Roma “sede que domina sobre todos y preside a todos”, donde está “vuestro corifeo y sobrenatural para la sanación de la herida de todos”. En efecto,

Desde el principio hubo la costumbre de hacer eso por su poder (ἐξουσιαστικῶς) y por su autoridad apostólica y canónica (ἐξ ἀποστολικῆς ἤτοι κανονικῆς εἴωθεν αὐθεντίας). Porque manifiestamente no solamente las llaves de los cielos han sido confiadas a Pedro, el corifeo de los apóstoles (ὁ μέγας ἀληθῶς καὶ κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων ἠξίωται Πέτρος), y a él solo entre todos para abrir y cerrar (...), sino que Pedro ha recibido la orden de apacentar las ovejas de toda la Iglesia católica (ποιμαίνειν πρῶτος ἐπετρέπη τὰ πρόβατα πάσης τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας)⁵. Porque Cristo dijo a Pedro:

¹ ACO 2, 2, 1 p. 474. Ver la versión de P. Allen, *Sophronius of Jerusalem*, n. 2. 5. 5, pp. 134-135.

² ACO 2, 2, 1 p. 474.

³ Hemos realizado un análisis retórico de la misma en nuestro estudio *Confesar a Cristo. San Sofronio...*, IIª parte, en *Estudios Trinitarios* 48, n. 3 (2014) pp. 479-548.

⁴ ACO 2, 1, pp. 36 ss.

⁵ ACO 2, 1, p. 40: διότι προδήλως οὐ μόνον τὰς κλεῖς τῆς <βασιλείας> τῶν οὐρανῶν πιστευθῆναι μόνος παρὰ πάντας εἰς τὸ ἀνοίγειν ταύτας καὶ κλείειν, ἀξίος μὲν τοῖς πιστευουσιν, ἐνδίκως δὲ τοῖς ἀπιστοῦσι τὴν εὐαγγελίῳ τῆς χάριτος, ὁ μέγας ἀληθῶς καὶ κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων ἠξίωται Πέτρος, ἀλλ’ ὅτι καὶ ποιμαίνειν πρῶτος ἐπετρέπη τὰ πρόβατα πάσης τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας.

“¿Me amas? Apacienta mis ovejas” (Jn 21, 16). Además, Pedro teniendo él mismo por excelencia una fe más fuerte que todos e inmutable en nuestro Señor, en su providencia para con todos, el Dios hecho carne por nosotros lo ha revestido de poder y de la autoridad sacerdotal para que él convirtiera y confirmase un día sus hermanos espirituales y del mismo rango (*homotageis*) que serían sacudidos.

Sabiendo esto, Sofronio de feliz memoria, ya patriarca de la ciudad santa de Cristo nuestro Dios (...) se apresuró a enviar mi pequeña persona a esta grande sede apostólica¹. Lleno de celo y de confianza, Sofronio me condujo al santo Calvario donde nuestro Señor Jesús, Dios por naturaleza *bien superior a nosotros*, se dignó a ser deliberadamente crucificado por nosotros. Y en ese lugar, él me ligó con lazos indisolubles diciéndome: “Tú darás cuenta a Aquel que siendo Dios ha sido deliberadamente crucificado por nosotros en ese santo lugar, cuando él juzgará los vivos y los muertos en la gloria de su terrible venida, si tú has descuidado o despreciado su fe que está en peligro. Yo mismo, como tú lo sabes, estoy impedido de hacer ese viaje por la incursión de los Sarracenos acaecida a causa de nuestros pecados. Tú irás prontamente de una extremidad de la tierra a la otra, hasta que tú llegues a la sede apostólica (τὸν ἀποστολικὸν καταντήσεως θρόνον), allí donde están los fundamentos (κρηπίδες) de las doctrinas ortodoxas. Y tú instruirás a los santos hombres que allí están, no una vez, no dos veces, sino muchas veces, según la exacta verdad de todo lo que se pasa aquí. Tú no te reposarás, sino que tú les pedirás, les suplicarás con insistencia, hasta que, por su prudencia apostólica que viene de Dios, ellos juzguen victoriosamente y que ellos destruyen enteramente, según los cánones, las enseñanzas recientemente introducidas (...)

Atemorizado por esta conjuración que (Sofronio) me había dirigido en ese lugar temible y venerable, y considerando el ministerio episcopal, que por la generosidad de Dios me ha sido conferida (...) he venido (a Roma) sin dudar. Ahora bien, es por la misma razón que yo comparezco ahora aquí por la tercera vez, prosternado a vuestros pies apostólicos, suplicando, como él y todos los que no se cansan de rezar: “Ayuda a la fe de los cristianos en peligro” (...)².

¹ ACO 2, 1, p. 40: μόνον πρὸς τὸν ἀποστολικὸν τουτοῦ καὶ μέγαν ἐξαποστεῖλαι θρόνον μετ’ οἰκειῶν ἀναφορῶν.

² ACO 2, 1, pp. 40-46. Seguidamente Esteban presenta la confesión de fe en la humanidad y divinidad de Jesucristo según las fórmulas de Calcedonia, las naturalezas con sus propiedades y operaciones propias, sin dejar lugar a dudas del difisismo que profesa la iglesia de Jerusalén. J.-L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen...*, pp. 96 ss.; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 106-108.

Como era habitual, Esteban establece la genealogía de los errores cristológicos que asolaban el Oriente y con la imagen de la luz (Filp 2, 15-16; 2Pe 1, 19) que en definitiva emana de Roma “extinga las tinieblas de Apolinar y Severo”¹.

Recordemos que el texto sinodal de Chipre, que hemos presentado, contiene escasas citas o alusiones bíblicas. Entre ellas se encuentra la alusión al salmo 13, 5, al igual que en la declaración de Esteban de Dora. La aplicación a la sede de Roma del atributo de “abrir y cerrar” con las “llaves del reino de los cielos” que mereció recibir Pedro, príncipe de los apóstoles”. Pedro, pastor de sus *hermanos* espirituales. ¿Estamos delante de una posible fuente para la declaración de los chipriotas? Éstos, ¿podrían haber conocido el texto de Esteban?

Las palabras del obispo de Dora, hablando en nombre de Sofronio, indudablemente tienen mucho de retórico en su formulación, pero es sumamente clara la concepción presentada sobre el rol y misión de la sede apostólica de Pedro.

Testimonio que por su vez se confirma e ilumina con otros, puesto que seguidamente encontramos la súplica de los monjes griegos de Roma, entre los cuales estaba Máximo, que asistió y firmó las actas del concilio de Letrán². Muchos de estos monjes venían del norte de África hasta “esta sede apostólica y del corifeo”, para implorar a todos los “santos padres, es decir, al trono apostólico y del corifeado” que condenen la herejía del monotelismo, “puesto que los corazones de todos están suspendidos, después de Dios, al vuestro, sabiendo que el Cristo os ha constituido corifeo y jefe de las iglesias”³.

Máximo, el monje Confesor

La obra literaria del monje Máximo es inmensa, no buscaremos en todo el *corpus* maximita lo que se refiera a la sede de Roma, sino que solo nos limitamos a

¹ ACO 2, 1, p. 46: ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, τὸ ἐπεισελθὼν ἐξαφανίσατε σκότος τῆς Ἀπολιναρίου καὶ Σεβήρου (...).

² Entre otros testimonios recordamos además, la *sinódica de Víctor de Cartago* y la súplica de los obispos africanos a papa Teodoro (Mansi X, 919B-921E; 944E-949C) contiene pasajes sobre el primado de Roma, ciertamente influenciados por la figura y la presencia de Máximo, durante su permanencia africana. Ch. Von Schönborn, *La primauté romaine vue d'Orient pendant la querelle du monoenergisme et du monothélisme (VIIe siècle)*, en *Istina* 20, pp. 476-490, p. 483, nota 16.

³ ACO 2, 1, pp. 48ss.

algunos textos principales en relación con el monotelismo y los actores que, al menos de modo indirecto, se relacionan con la *gesta chipriota*¹.

Es durante el intercambio de *sinódicas* entre el papa Severino y Pirro que Máximo, en un contexto harto polémico, descubre el adagio latino: *prima sedes a nemine iudicatur*². El emperador, y Pirro solo aceptarían la elección de Severino si éste aceptaba lo estipulado en la *Ékthesis*, que prohibía hablar de una o dos operaciones y exigía la confesión de la *única voluntad en el Verbo encarnado*. Máximo se vuelve hacia Roma y apela al carisma petrino al servicio de la confesión de fe ortodoxa en la Iglesia. Cuando escribió *ad Thalassium*, a su amigo el monje libio, le describió la situación por la que pasaron los apocrisarios romanos que buscaban en Constantinopla la confirmación de la elección del obispo de Roma, “cabeza y metrópoli de las iglesias”³.

En el *Opúsculo XII: Diffloratio ex epistula ejusdem sancti Maximi, scripta ad Petrum Illustrem* (PG 91, 141A-146A)⁴, Máximo muestra de modo claro el rol que para él tenía el obispo de Roma, y si bien no está dirigido a nuestro interlocutor chipriota, sin embargo, nos presenta un tema que, creemos, tiene un reflejo en la declaración del *sínodo chipriota* presidido por Sergio.

Solo conservamos extractos de la traducción latina realizada por Anastasio Bibliotecario, y por tanto debemos movernos con cautela, no obstante, tanto el

¹ El carácter *petrino* de la sede de Roma, no pertenece a una estructura sacramental, sino que es un carisma, conferido por Cristo a Pedro para fundar y confirmar la fe de la Iglesia. En ningún momento queremos hacer alusión a la concepción decimonónica del *primado papal* (para las definiciones *ex cathedra*) definido como dogma de fe que ha surgido y se ha declarado en otro contexto, puesto que sería una lectura anacrónica de los textos que estamos estudiando.

² Este adagio, que entró en el actual *Código de Derecho Canónico* (*canon* 1404), fue estudiado profusamente por S. Vacca, *Prima Sedes a nemine iudicatur: Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, *Miscellanea Historiae Pontificiae* 61, Roma, 1993. La recepción del principio: K. Schatz, *Papal Primacy. From Its Origins to the Present*, 1996, pp. 73-75, 103-105. Ph. Blaudeau, *Le siège de Rome, passim*.

³ CPG 7688; PG 90, 244-785. Máximo había dirigido a Thalasio una serie de *epístolas* (IX, XXVI, XLI, XLII). Aquí, Máximo responde a preguntas presentadas por el monje africano entre el 630 y el 634, sobre la interpretación de la Escritura. Ver P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952, pp. 31-32, 34-35.

⁴ CPG 7697, 12; P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952, p. 52; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafísico e religioso*, Milán, 1987, XV p. 12; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 110-111; *Saint Maxime le Confesseur: Opusculs théologiques et polémiques. Introduction J.-C. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye*, *Sagesses chrétiennes*, Paris, 1998, pp. 73-75; 186-190.

vocabulario como la temática sobre la *sede romana* la reencontramos con términos semejantes en otros escritos.

Pedro el Ilustre era un general bizantino, exarca de la provincia del África, con el cual Máximo había entablado lazos de amistad y ya le había dirigido dos *epístolas* (XIII y XIV) contra el monofisismo de Severo¹. Pedro había sido enviado al Egipto en el 632 para concentrar todas las tropas disponibles en el norte de África, ante las difíciles condiciones que atravesaba la región invadida y saqueada por Persas y luego los musulmanes, que penetraron el Egipto en diciembre del 639².

El *opusculo* podría situarse entre el año 643 y el 644, ya que Máximo responde a Pedro que le preguntaba sobre los honores patriarcales que debían darse a Pirro exiliado en África desde el 642, luego del ‘golpe de estado’ que depuso a Constantino y a su madre Martina, para quienes Pirro era el favorito.

El texto presenta una recapitulación de la querrela monoenergista-monoteleta, pero su especial interés radica en que muestra cómo Máximo veía el rol del papa en el cuadro de esta controversia dogmática: establece una suerte de equivalencia entre la “iglesia católica” y la “sede de Roma”, el papa es la “autoridad suprema” en materia de ortodoxia³.

¹ La *epístola* XIII (CPG 7699, 13; PG 91, 509-533) constituye un pequeño tratado antimonofisita, ante la falta de libros para poder elaborar una síntesis con argumentos de los santos Padres, se confía a la ciencia de Sofronio. P. Sherwood (*An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, p. 38) pensaba que esta *epístola* continuaba el *opusculum* XXIII que hoy se considera espurio. Por la temática y la ausencia de alusiones a la crisis monofisita del 633 probablemente fue escrita entre el 629 y el 633.

En la *epístola* XIV (CPG 7699, 14; PG 91, 533-544) exhorta a Pedro a conservar la fe en las “dos naturalezas de Cristo”. Pedro reside en Alejandría, donde tendría a su cargo, presumiblemente, el ejercicio la responsabilidad militar y religiosa. *Saint Maxime le Confesseur. Lettres*, int. J.-C. Larchet, trad. E. Ponsoye, Sagesses chrétiennes, du Cerf, Paris, 1998, pp. 51-53.

Al patricio Pedro, Máximo dedicó su *Computus ecclesiasticus* escrito entre octubre del 640 a febrero del 641. Ver: CPG 7706; PG 19, 1217-1280; (PL 129, 573-576, extractos de Anastasio); cfr. J. Lempire, *Le calcul de la date de Pâques dans les traités de s. Maxime le Confesseur et de Georges, moine et prêtre*, en *Byzantion* 77, 2007, pp. 267-304. Ver también: *Petrus* 70, en PLRE, 1013.

² Ver *Relatio Motionis* de Máximo, donde Pedro es llamado στρατήγος “antiguo general de Numidia”: PG 90, 112AB. Las atrocidades de la invasión son evocadas en la *epístola* XIV dirigida a Pedro el Ilustre (PG 91, 533-544), cuyo *terminus ad quem* es el 639, la avanzada en Egipto. Ver traducción inglesa: P. Allen, B. Neil, *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, Oxford, 2002, pp. 148-171.

³ Podemos decir que la breve presentación de A. Riou (*Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, pp. 206-212) es ampliamente contestada, con fuerte sabor apologético, por J.-C. Larchet (*Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1998, capítulo III: *La question de la primauté romaine*, pp. 125-201). A veces el afán de colocarse dentro de una tradición historiográfica y dogmática posterior, con prismas de lectura propios de la eclesiología católica u ortodoxa no siempre ofrece el mejor de los servicios al desenvolvimiento de la ciencia. En especial cuando se estudian cuestiones como el *filioque* y el *primado romano*.

El monje-confesor busca en este *opúsculo* defender la figura de papa Honorio, que no formaba parte del partido de los que estaban a favor de la “impía *Ékthesis*”, esos audaces, que “mueven a risa”, más aún “dignísimos de lamento” que incluso mienten y se oponen a la “sede apostólica”¹. Para Máximo, Honorio no rechazaba la voluntad humana y natural del Salvador, pero excluía en Él, nacido fuera de la ley del pecado, una voluntad de carne, es decir un pensamiento viciado. En su voluntad humana y natural, el Salvador se conformaba a la voluntad paterna y divina, no verificándose oposición alguna. Las palabras de Getsemaní no se referirían a las diversas voluntades, sino a la humanidad asumida y esas palabras habían sido pronunciadas para que nosotros también pudiéramos preferir la voluntad de Dios a la nuestra. Según esta línea interpretativa, Honorio habría confesado las “dos voluntades naturales en el Salvador”².

Máximo en una serie de preguntas retóricas cita dos *auctoritates* preciosas para nuestro estudio: Sofronio y Arcadio³. *Quae hos non rogavit Ecclesia? Quis pius et orthodoxus non supplicavit antistes, cessare illos a propria haeresi clamando et obtestando?* Las preguntas son harto retóricas sobre todo si pensamos a que las mayores sedes, a excepción la Jerusalén de Sofronio (*Quis itaque et qualis Sophronius haec et tam atrociter et per tantum temporis facere his falsiloquis persuasit?*) apoyaban la política imperial monoenergista, e incluso Roma con la desafortunada fórmula de Honorio se declaraba favorable a la *Ékthesis*. De hecho, sabemos que son más bien aisladas las voces que se alzaron contra el dictamen de Heraclio-Sergio.

Hay otros textos de Máximo que durante la controversia dogmática hacen referencia al rol de la iglesia romana. Remitimos a la presentación de las fuentes de F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, números 70, 62, 71, 92, 93, 113, 132, 136, 137, 145.

Respecto a la “misión de ortodoxia del obispo de Roma”, recordemos, aunque refiriéndose a otros actores, lo expresado por Ph. Blaudeau (*Quand les papes parlent d'exil...*, p. 277): “considérant de sa fonction, en vertu de la mission pétrinienne confiée par le Christ, de prêcher l'exact contenu de la foi, la papauté exige que ceux qui s'entêtent à professer tout enseignement dogmatique contraire soient chassés”.

¹ PG 91, 143A: *De quibus omnibus miseri, nec sensus apostolicae facti sunt sedis; et quod est risu, imo, ut magis proprie dicamus, lamento dignissimum, utpote illorum demonstrativum audaciae, nec adversus ipsam apostolicam sedem mentiri temere pigritati sunt: sed quasi illius effecti consilii, et veluti quodam ab eo recepto decreto, in suis contextis pro impia Ecthesi actionibus, secum, magnum Honorium acceperunt, suae praesumptionis ostentationem ad alios facientes, viri in causa pietatis maximam eminentiam.*

² E. Zocca, *Onorio e Martino: due papi di fronte al monotelismo*, en *Martino I papa (649- 653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale*. Todi, 13-16 ottobre 1991, Spoleto 1992, pp. 103-147.

³ PG 91, 143B: *Quis itaque, o famosissime, et qualis Sophronius haec et tam atrociter et per tantum temporis facere his falsiloquis persuasit? Quae hos non rogavit Ecclesia? Quis pius et orthodoxus non supplicavit antistes, cessare illos a propria haeresi clamando et obtestando? Siquidem ultima sua exspirabat sacer Arcadius et spiritum Deo tradebat: sed neque usque ad horam illam eos rogare cessavit.*

De todos modos, Máximo debería estar bien cierto de que podía invocar el nombre y autoridad del extinto metropolitano de Constancia, *sacer Arcadius*, quien hasta el momento de entregar su espíritu a Dios *neque usque ad horam illam eos rogare cessavit*. Arcadio es invocado como garante autorizado de la posición de Sofronio y Máximo, incluso en la ‘interpretación favorable’ que se hace de Honorio. Es así que, inmediatamente después, en un breve elenco de esos “santos varones”, cita al *divinus Honorius*, y después a *Severinus senex* y finalmente *sacer Joannes, qui nunc praesidet beatissimus papa*, todos ellos habían permanecido fieles, y tratado por medio de epístolas, oraciones y súplicas para que (los monoenergistas) se convirtieran¹. En la breve alusión, Arcadio no es defendido o justificado, sino por el contrario es su figura, junto a la de Sofronio y los obispos de Roma, la que robustece los argumentos de Máximo ante el pedido de Pedro, su interlocutor².

Luego de recapitular los acontecimientos de Sergio, Ciro, Honorio y Sofronio en torno a la querrela cristológica, el autor se avoca a Pirro: si alguien se opusiera al anatema que pesaba sobre él, se opondría a la “sede romana”, esto es, a la “iglesia católica” que lo anatematizó³.

Ciertamente que en ese estado, expresa Máximo, Pirro no tenía derecho a los títulos honoríficos, y si tal cosa deseaba, le convenía retractarse para recibir la “santificación” y el título de “santidad”. Pirro debía apresurarse a dar “satisfacción a la sede de Roma” (*sedi Romanae satisfacere*), y cuando lo hubiere hecho, “todos lo proclamarán como piadoso y ortodoxo”⁴. Para esto le correspondía implorar

Sanctissimae Romanorum Ecclesiae beatissimum papam, id est, apostolicam sedem, quae ab ipso incarnato Dei Verbo, sed et omnibus sanctis synodis, secundum sacros canones et terminos, universarum, quae in toto terrarum orbe sunt, sanctarum Dei Ecclesiarum in omnibus et per omnia percepit et habet imperium, auctoritatem et

¹ PG 91, 143B C: *Quid autem et divinus Honorius; quid vero est post illum Severinus senex: quid denique et is, qui post hunc exstitit, sacer Joannes? Porro is qui nunc praesidet beatissimus papa, omisit quidquam supplicationi conveniens? Nonne Oriens totus et Occidens lacrymas, lamenta, obsecrationes, deprecationes ex aequo, tam Deo per orationes, quam his per epistolas offerebant?.*

² Damos otra referencia a este testimonio de Máximo al referirnos a la epístola de Sofronio a Arcadio.

³ PG 91, 144A: *romanam sedem, id est, catholicam Ecclesiam anathematizat.*

⁴ PG 91, 144C: *festinet pro omnibus sedi Romanae satisfacere. Hac enim satisfacta, communiter ubique omnes pium hunc et orthodoxum praedicabunt.*

potestatem ligandi et solvendi. Cum hac enim ligat et solvit etiam in coelo Verbum, quod coelestibus virtutibus principatur¹.

El texto es contundente y no deja dudas: la sede romana tiene de parte del Verbo encarnado un *imperium, auctoritatem et potestatem ligandi et solvendi* sobre “todas las santas iglesias que están presentes en todo el orbe”. En definitiva, no hay grandes posibilidades de discusión de que en este contexto polémico, para Máximo, la *sede romana* es depositaria del *logion* de Mt 16, 19, y con ella está el “Verbo quien tiene el poder de atar y de desatar”.

La situación de casi toda la “iglesia católica y apostólica” está en grave peligro: Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén se encuentran “fuera” de la comunión católica, están en comunión entre ellas porque adhieren a la herejía. El único baluarte: “la santísima iglesia de Roma”.

Al final de la *Disputatio cum Pyrrho*², que es fruto de una *disputatio* pública en presencia del gobernador de África Gregorio y de otros obispos y notables, tenida a Cartago en julio del 645, encontramos el reconocimiento de los errores por parte del constantinopolitano que pidió tener el honor de venerar las tumbas de los apóstoles (τῶν ἀποστολικῶν σηκῶν) o mejor “de los corifeos de los apóstoles mismos” (αὐτῶν τῶν κορυφαίων ἀποστολῶν προσκυνήσεως), para luego ver “personalmente el santísimo para” (κατὰ πρόσωπον τοῦ ἁγιωτάτου πάπα) y “darle un libelo conteniendo las cosas que han sido hechas erróneamente” (PG 91, 352-353)³. Al renegar “los dogmas impíos

¹ PG 91, 144C.

² CPG 7698; 7618; PG 91, 288-353. Ver Hefele-Leclercq 3, 1, pp. 405-422; J.-L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen*, pp. 84 ss.; P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952, p. 53. Edición de M. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, (dactilografiada), Montreal, 1972. Hay una traducción italiana: *Massimo il Confessore, Umanità e divinità di Cristo*, tr. A. Ceresa-Gastaldo, Città Nuova, Roma, 1979, pp. 99-156. Ver F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, pp. 112-113. Para J. Noret (*La rédaction de la Disputatio cum Pyrrho (CPG 7698) de saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655?*, en *AB* 117, 1999, pp. 291-296) la puesta por escrito del texto es al menos 10 años posterior a los hechos.

³ PG 91, 353A: Pyrrho: εἰ οὐκ ἔστιν ἕτερος τρόπος, ἢ οὗτος, πάντων τὴν ἑαυτοῦ προτιμῶν σωτηρίαν, ἐτοίμως ἔχω μετὰ πάσης τοῦτο ποιῆται πληροφορίας· ἔν καὶ μόνον παρακαλῶν, ὥστε ἀξιοθῆναί με· προηγουμένως μὲν, τῆς τῶν ἀποστολικῶν σηκῶν· μᾶλλον δὲ, αὐτῶν τῶν κορυφαίων ἀποστολῶν προσκυνήσεως· λοιπὸν δὲ, καὶ τῆς κατὰ πρόσωπον τοῦ ἁγιωτάτου πάπα, θεάς· κὶ αὐτῷ ἐπιδοῦναι τῶν ἀτόπως γεγενημένων λίβελλον.

de la *Ékthesis*” (ένώσας δὲ ἑαυτὸν διὰ τῆς ὀρθοδόξου ὁμολογίας) se unió “por la confesión ortodoxa” a ττ ἅγια, καθολικκ καὶ ἀποστολικκ Ἐκκλησία¹.

Conocemos el resto de la historia, cuando Pirro tuvo ocasión favorable, en Ravena, negó lo contenido en su λίβελλον y “volvió, como un perro a su vómito”². Papa Teodoro lo excomulgó en un acto hartó teatral, firmando el decreto sobre la tumba de “Pedro, príncipe de los apóstoles”, “con tinta mezclada con la sangre preciosa de Cristo”³.

Otro texto interesante del Confesor es el *Opúsculo XI: ex epistula Romae scripta* (PG 91, 137D-140B). Este fragmento nos ha llegado entre los *opuscula theologica et polemica*⁴. El editor Combefis (PG 91, 139-142), en una nota se preguntaba si este fragmento había sido escrito en Roma, o en África, y le llamaba la atención que Anastasio Bibliotecario no lo hubiera incluido o conocido puesto que trataba *Romanae fidei et Ecclesiae, Petri privilegio, testimonium ac elogium*. De todos modos, se coloca el fragmento luego del concilio lateranense del 649, y podría indicar el momento en el que Máximo fue arrestado y deportado a Constantinopla, según Polycarp Sherwood⁵.

El monje Máximo desde hacía algunos años se encontraba en Roma. En el 649 participó activamente en las deliberaciones del sínodo de Letrán, firmó sus decisiones, aunque era monje y no obispo. Reconocía al lateranense entre los santos sínodos, enumerándolo entre los grandes concilios ecuménicos: ἅγιοι ἔξ σύνοδοι (PG 91, 137D).

En este escrito, nuevamente reafirma que la Iglesia está donde se confiesa la *fe ortodoxa*. La Iglesia de Roma es la única, en ese momento, que representa la *iglesia católica y apostólica*. El elogio comienza con una comparación o paralelo entre la confesión de la recta fe y la iluminación que se recibe en la “santísima iglesia de los

¹ PG 91, 353B.

² Alusión, bien gráfica por cierto, a Prov 26, 11.

³ Mansi X, 609-610B: *sepulcro apostolorum principis Petri occupato- τὸν τάφον τῶν κορυφαίου τῶν Ἀποστόλων Χριστοῦ Πέτρου καταλαβών*. Ver también J.-M. Garrigues, *Le sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur*, en *Istina* 21, 1976, pp. 6-24, aquí p. 9.

⁴ CPG 7697, 11; PG 91, 137D-140B. M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata*, XV p. 11; F. Winkelmann, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, p. 130; *Saint Maxime le Confesseur: Opusculs théologiques et polémiques*,. int. J.-C. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye, 1998, pp. 106-108.

⁵ P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952, p. 56.

romanos y en la confesión de fe de la misma” (ὡσπερ εἰς ἥλιον φωτὸς αἰδίου εἰς τὴν Ῥωμαίων ἀγιωτάτην Ἐκκλησίαν καὶ τὴν αὐτῆς ὁμολογίαν καὶ πίστιν)¹.

Esta característica la iglesia la posee *ab initio*, es decir, desde que “el Verbo de Dios encarnándose descendió a nosotros” (ἀπαρχῆς γὰρ τῆς πρὸς ἡμᾶς καταβάσεως τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου). Por “doquier las Iglesias de los cristianos”, y de modo especial (τὴν αὐτόθι μεγίστην ἐκτήσαντό τε καὶ ἔχουσιν) “la que está aquí” (la de Roma), “hallaron y encuentran”, “según la promesa misma del Salvador que jamás las puertas del Hades prevalecerán, sino que tiene las llaves de la fe ortodoxa y de la confesión”; lo que le permite abrir (ἀνοίγουσαν) a la piedad y cerrar toda boca herética (ἀποκλείουσιν δὲ καὶ ἐμφράττουσαν πᾶν αἰρετικὸν στόμα)².

La última imagen del fragmento establece una inclusión donde encadena en una interesante enumeración, con el uso del polisíndeton, los ‘hacedores’ que tiene la Iglesia para su catolicidad y apostolicidad. En primer lugar, “Nuestro Señor Jesucristo”, δημιουργὸς καὶ δεσπότες, “y sus discípulos y apóstoles”, “y los santos padres y maestros y mártires” que con sus lágrimas y sufrimientos “por nosotros los creyentes fundaron la católica y apostólica Iglesia” (διὰ τὴν ἡμῶν τῶν εἰς αὐτὸν πιστευόντων καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν ἐθεμελίωσαν καὶ κοδόμησαν) y que “con dos palabras” (los heréticos) intentan disolver y anular el “gran misterio de la fe ortodoxa de los cristianos”³.

Recordemos que Máximo no habla de una especie de poder de *jurisdicción* de la sede romana sobre las otras sedes, sino de una garantía dada por el Verbo Encarnado al servicio de la confesión de la fe ortodoxa, en esta clave cita el *logion* de Mt 16, 18-19. Años antes, y en relación a este *logion*, al morir el papa Honorio (12 de octubre del 638) y ser elegido Severino, Máximo había expresado también su apoyo a la sede de Roma. La elección de Severino no sería aceptada por el emperador hasta que el recientemente electo no hubiese aceptado la *Ékthesis*. Máximo se encontraba en Cartago y nos anoticia en una *epístola a Thalasio*⁴, higúmeno amigo de la Libia. El texto, conservado solo en la versión latina, podría colocarse a inicios del 640 ya que contiene una de las primeras

¹ PG 91, 137D: ταῦτα γὰρ τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης, καὶ οἱ τὸν Κύριον εἰληχρινῶς καὶ ὀρθοδόξως πανταχοῦ γῆς ὁμολογοῦντες, ὡσπερ εἰς ἥλιον φωτὸς αἰδίου εἰς τὴν Ῥωμαίων ἀγιωτάτην Ἐκκλησίαν καὶ τὴν αὐτῆς ὁμολογίαν καὶ πίστιν, ἰθυτενῶς ἀποβλέπουσιν.

² PG 91, 140A.

³ PG 91, 140B.

⁴ Conocida como *epístola A*, presente en Mansi X, 677A-678C (*ex epistola sancti Maximi scripta ad abbatem Thalassium de iis quae apocrisarii fecerunt 638*).

críticas del Confesor a la *Ékthesis*¹. Hay expresiones sobre la sede romana como: *princeps ecclesiarum*; la metrópolis (*mater*) y la urbe (*urbs*); *firmae revera et immobilis petrae; maximae et apostolicae ecclesiae*. La alusión a Mt 16, 16-18 es clara: la *pedra* designa la verdadera confesión de fe sobre la cual la iglesia está construida. De suyo, no se refiere a la *ipsissima persona* del papa a modo de una declaración dogmática moderna, pero es sin lugar a dudas otro testimonio interesante de lo que para Máximo representaba la “sede de Pedro y Pablo”², que conserva las “tumbas de los apóstoles”³, donde está la “pedra verdaderamente sólida e inamovible”⁴.

Constatación y perspectivas

Esta presentación nos ayuda a constatar que la declaración firmada por Sergio de Chipre y enviada a papa Teodoro no es un hecho aislado, sino que la iniciativa chipriota se inscribe dentro de un movimiento mayor de recepción de la apostolicidad de Roma, y el rol de Pedro y de su sucesor. Los testimonios provienen de círculos de impronta monástica, con el concurso de voces autorizadísimas en la iglesia oriental. Tanto desde el punto de vista de las temáticas como del vocabulario concreto las semejanzas son más que elocuentes y nos ofrecen los trazos de un horizonte común, de una recepción teológica *in fieri* que va desde Palestina a Roma, pasando por Chipre, y por qué no, el norte del África.

Si bien diversas sedes podían invocar una autoridad o fundación petrina, lo que daba un derecho único era el “testamento autenticado por la sangre del martirio” del apóstol⁵. Vemos que, a grandes rasgos, la recepción del primado romano en el siglo VII responde a la ortodoxia de la fe profesada por el sucesor de Pedro, con especial asistencia de papa León, y la sangre derramada por Pedro que desde su tumba continúa a iluminar y guiar en la recta fe la sede apostólica de la cual es el *corifeo*.

Los argumentos de Juan Mosco, Sofronio, Sergio de Chipre y el episcopado chipriota, Máximo, entre otros, que reclaman clarificaciones en ulteriores estudios en

¹ P. Sherwood, *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952, p. 43.

² Como lo declara en: *Epístola A*, Mansi X, 678B; *Opusc. Th. Pol.* XII, PG 91, 144C.

³ *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 352D-353A.

⁴ *Epístola a los monjes de Cagliari*, PG 90, 136A.

⁵ Ph. Blaudeau, *Le siège de Rome*, p. 199.

torno a la pentarquía, la apostolicidad de las sedes y el tema del poder imperial, que no hemos prácticamente esbozado y muestran un movimiento geo-eclesiológico en dirección a la sede romana. Chipre participa de este movimiento y se alinea con el sucesor del “santísimo papa León”. Por esto, nuevos senderos de investigación deberían buscarse, nos parece, en los testimonios del siglo VII, especialmente los consignados en las *actas* del sínodo del 649, en la literatura monástica, hagiográfica en especial relación con el desarrollo y las vicisitudes de la iglesia (o iglesias) con el poder bizantino.

Capítulo 27: Las invasiones musulmanas en Chipre: ruptura y continuidad

Una breve nota para el estudio del siglo VII

El tumultuoso siglo VII, además de los autores cristianos ciertamente más conocidos y estudiados -como Sofronio, Máximo, *actas* de los concilios- nos presenta otros autores y fuentes que a modo de *migajas* nos develan los hechos y nos permiten dar pequeños pasos en nuestro trabajo histórico y teológico como quien quisiera emular el trabajo del mosaquista¹.

La atención de los investigadores, como decíamos al inicio, se fijó en resolver la cronología de los hechos, con magros resultados, ya que esta oscilación cronológica ya se observa en las mismas fuentes². Las referencias que las fuentes hacen sobre Chipre son, en general, circunstanciales. Con estas magras, y muchas veces contradictorias y laberínticas informaciones deberemos contentarnos³.

¹ Más una vez, retenemos la atención del lector sobre el hecho de que los *monumentos* estudiados en la parte arqueológica también vienen a completar nuestro conocimiento y esas fuentes monumentales deben ser leídas en relación a los documentos escritos que aquí presentamos.

V. Déroche (*Entre Rome et l'Islam. Les chrétientés d'Orient 610 - 1054*, 1996, pp. 12-14) también se refiere al vacío documental de estos tiempos del 600 al 800, especialmente la segunda mitad del siglo VII: *Dark Age*.

² De hecho, Al-Baladhuri presenta siempre dos posibilidades cronológicas. No deja de ser útil la vasta y minuciosa recopilación de textos y testimonios sobre los primeros años del Islam realizada por L. Caetani, *Annali dell'Islam*, vol. IV (*Dell'anno 18 al 22 H*), Ulrico Hoepli, Milán, 1911. Una buena síntesis la realizó A. Papageorgiou, *Les premières incursions arabes à Chypre et leurs conséquences*, en *Ἀνατύπωσις ἀπὸ τὸ βιβλίον: Ἀφιέρωμα εἰς τὸν Κωνσταντῖνον Σπυριδάκιον*, Nicosia, 1964, pp. 1-7.

³ Una diferencia importante es que hasta el momento las fuentes en su gran mayoría provenían de un contexto cultural unificado: el imperio bizantino, cuyas expresiones lingüísticas más representativas, el latín y el griego, nos ofrecían los elementos e informaciones necesarios para reconstruir los hechos. Para

estas décadas del siglo VII, las fuentes son más diversificadas y de diversa procedencia. En efecto, la mayoría de las alusiones literarias son un siglo posterior a los eventos y aunque no siempre es posible, sería imprescindible poder contextualizarlas en sus contextos: elegíacos, diplomáticos, de negociaciones, etc. A causa de los diferentes ámbitos culturales, lingüísticos e incluso la finalidad de los escritos, la multiplicidad de las fuentes puede parecer caótica. Presentamos algunas indicaciones, sin la pretensión de que sean completas, pero que quieren también ser una apertura a estudios posteriores, ya que estamos en un momento de gozne, y el hecho mismo de este material indica un nuevo periodo en los estudios chipriotas, que viene a confirmar nuestra intuición inicial al encarar el estudio del cristianismo chipriota: colocar como *terminus ad quem* la invasión musulmana a la Isla.

El escritor al-Tabari, era un sabio persa (839- 923) nos dejó, entre tantas otras obras, *Ta'rikh al-Rusul wa'l Muluk* (*Historia de los profetas y reyes*). Fue editado por M. Ibrahim en diez volúmenes, entre 1960-1969.

Al-Baladhuri (+892) en su extensa obra: *Kitab Futuh al-Buldân*, “Libro de la Conquista de los Territorios”, relata las conquistas musulmanas del siglo VII en tierras del oeste de Arabia, Egipto, Norte de África y España, Iraq e Irán. Ver: Al-Baladhuri, *The Origins of the Islamic State*, part I, ed. Ph. Khuri Hitti, Columbia University, New York, 1916. El capítulo XIII (pp. 235-243) trata sobre la invasión a Chipre (por comodidad, en adelante, citamos según la edición inglesa: Al-Baladhuri, *Kitab*, p.).

En general, las fuentes musulmanas no aportan datos consistentes sobre Chipre. De hecho, la isla al fin de cuentas se mantuvo cristiana y el islam no logró imponer una organización durable más allá de los años en que mantuvo una presencia militar. De este modo se pronunciaba el geógrafo persa del siglo X al-Istakhri (+957), autor de “*Las rutas y los reinos*”: “los habitantes de Chipre eran todos cristianos sin excepción, y no hay en la isla ningún musulmán (...) son cristianos griegos”. El nombre completo de este geógrafo: Abul Qasim Ubaidullah ibn Abdullah ibn Khurdad-bih, Abu Ishaq Ibrahim ibn Muhammad al-Farisi. O más simplemente: Al-Istajri, Istakhri o Estakhri. Su obra más conocida: “*Al-Masalik wa al-Mamalik*” (“*las Rutas y los Reinos*”). Ver: Abu Ishák al-Fárisí al-Istakharí, *Viae Regnorum. Descriptio Ditionis Moslemicae, Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, ed. M. J. De Goeje, Brill, 1927.

El texto que más detalles nos proporciona es tardío y posterior casi cinco siglos a los hechos que transmite es la *Crónica* de Miguel el Sirio: *Chronicon ad annum 1234*, cap. CXXXI-CXXXII, ed. Chabot, pp. 268-270; trans. latina Chabot, pp. 208-212. El *Chronicon* probablemente tomó de la fuente siro-jacobita, el patriarca Dionisio de Tell Mahre (+ 845) escrita en la primera mitad del siglo IX. Esta fuente, a su vez, remonta a otra hoy perdida de mitad del siglo VII y que también está presente en Teófanos Confesor (ed. I. B. Chabot, *Chronicon ad A. C. 1234 pertinens*, CSCO 82, Scriptorum Syri 36, Lovaina, 1920; trad. CSCO 109, *Scriptores Syri* 56; Lovaina, 1965).

Entre los estudiosos modernos que afrontaron el tema de las fuentes tocantes a las invasiones musulmanas durante el siglo VII, remitimos a:

Walter Kaegi (*Byzantium and the early Islamic conquests*, pp. 1-25) presenta una útil síntesis de los desafíos que las fuentes bizantinas y musulmanas presentan a los historiadores.

Tahar Mansouri (*Chypre et les Arabes avant les Croisades à la lumière des Sources Arabes*, en *Cyprus and the Balance of Empires*, pp. 99-106) resume en tres puntos los elementos transmitidos por las fuentes árabes sobre Chipre: presentación de la Isla (principalmente nos informan de las actividades económicas, la explotación del cobre, la seda y los cereales como el lino, trigo, avena), la conquista árabe (la obtención del botín y del *pacto* entre musulmanes y bizantinos) y las relaciones que siguieron este episodio con la dinastía de los Omeyyas.

J. Wellhausen, *Arab wars with the Byzantines in the Umayyad period*, en *Arab-Byzantine relations in early Islamic times*, ed. M. Bonner, Aldershot 2004, pp. 35ss.

A. D. Beihammer (*The first naval campaigns of the Arabs against Cyprus (649, 653)*, pp. 50-57) analiza las relaciones entre las diversas fuentes árabes de los siglos IX-X. Entre las fuentes orientales se destaca, Al-Waqidi que escribe muchos años después y nos ofrece informaciones sobre Chipre. Beihammer estima que la historiografía siríaca presenta datos más detallados de los dos raids musulmanes contra Chipre.

M. Ph. Penn (*When Christians first met Muslims. A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, University of California Press, California, 2015) propone una antología de 28 textos de la tradición árabe y siríaca con traducción, introducción y bibliografía para los textos antes de la revolución Abásida del 750. Presentados en orden cronológico ofrecen diferentes “depictions of Islam”: “These Syriac images of Islam are especially valuable because Syriac writing came from a much different perspective than Byzantine and Latin sources. Since within a few years after Muhammad’s death Syriac Christians were under Islamic control, unlike Byzantine and Latin authors, most Syriac Christians were not writing from the context of active military conflict. Living in the Islamic Empire, they also had much greater contact with Muslims and a more direct knowledge of Islam. Syriac Christians ate with Muslims, married

Tempora difficilia

La política eclesiástica llevada adelante por Constante II (641-668) buscaba imponer el monotelismo en todas las sedes¹. En este marco se inscribe la promulgación del *Typos* en el 648, que confirmaba y reforzaba la doctrina monoteleta de la *Ékthesis*, documento que había despertado condenaciones y reacciones en Roma y en el norte de África.

Paralelamente, cuando las victorias bizantinas contra Persia hacían suponer el inicio de una era de paz en el Imperio, Mahoma unificaba las tribus árabes otorgándoles unidad religiosa y política. El imperio bizantino otorgaba a las tribus de *sarracenos* víveres a cambio de la protección de los *limes*. Pero estos suministros a las tribus aliadas se cortaron, luego de la victoria sobre los Persas, creando un gran vacío². Según el historiador H. Jedin,

Las razones de esta interrupción son oscuras, aunque no es inverosímil que el patriarca de Antioquia, que hasta entonces había satisfecho los impuestos que su Iglesia daba al imperio, total o parcialmente, en forma de *annona* a los árabes, cortara estas entregas porque el emperador había tomado de la Iglesia enormes créditos para la anterior guerra con los persas y retrasaba el pago de los intereses. Fuera cual fuere la razón, una cosa era segura: que en aquella crítica situación apenas si podía el imperio contar ya con la lealtad de los árabes³.

Muslims, bequeathed estates to Muslim heirs, taught Muslim children, and were soldiers in Muslim armies” (pp. 6-7).

¹ También es llamado *Heraclius Constantinus*, o *Flavius Constantinus Augustus*, o *Constantino Pogonatos* (el barbudo).

² Sería un error pensar que los tiempos de violencia comenzaron a la llegada del islam, por el contrario, la situación de *razzia* era harto frecuente en las zonas limítrofes, ver por ejemplo las diversas situaciones descritas, aquí y allí, por Juan Mosco en el *Pratum* (PG 87, 3). Sintomático es el caso de los monasterios amurallados en el Sinaí: R. Devreesse, *Le Christianisme dans la péninsule Sinaïtique, des origines à l'arrivée des musulmans*, en *Revue Biblique* 49, 1940, pp. 205-223; A. Vasiliev, *Notes on Some Episodes concerning the Relations between the Arabs and the Byzantine Empire from the Fourth to the Sixth Century*, en *Dumbarton Oaks Papers* 9-10, 1956, pp. 306-316.

³ H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia II*, Herder, Barcelona, 1990, p. 693. De hecho, no es casual que el surgimiento del islam sea contemporáneo a la derrota de los Sasánidas, la Persia será la primera región conquistada por los árabes musulmanes. Una síntesis y visión de conjunto: V. Déroche, *Entre Rome et l'Islam. Les chrétientés d'Orient 610 - 1054*, 1996, pp. 96-102.

Las guerras contra los Persas habían dejado la economía comprometida. El Imperio tenía grandes deudas, el ejército diezmado y los contrastes culturales y religiosos exacerbados por la política de *compromiso dogmático*¹. De hecho, a solo 10 años después de la muerte del ‘Profeta’, Bizancio perdía las ricas provincias orientales².

Los historiadores por practicidad hablan, e incluso también nosotros, de los raides que los musulmanes (o árabes *tout-court*) realizaron en la isla de Chipre. Ahora bien, ¿qué entendemos cuando se dice raid? La palabra, de hecho, sugiere una avanzada rápida, casi por sorpresa, esto no quiere decir que sea improvisada o sin planeamiento estratégico. Muy por el contrario, el “primer raid” a Chipre tuvo las características de una invasión militar preparada cuidadosamente, cuyo objetivo era someter una provincia. Otra *razzia* asoló la isla en el 653 y luego se interrumpieron por un largo periodo. Los *raides musulmanes* serán, si no el mayor, uno de los eventos más dramáticos en la historia del Imperio bizantino³.

Mansouri al estudiar las fuentes árabes nota que de las mismas pueden sacarse conclusiones sobre la política y las técnicas de dominación adoptadas con las poblaciones que no estaban totalmente bajo el control de los Omeyyas. La técnica era la deportación, cuyos objetivos eran: castigar a los pueblos rebeldes (los chipriotas no eran ni *dhimmis-protegidos*; ni *harbi-en estado de guerra*, sino *ahlou-tributarios*); crear una especie de “tierra de nadie” en Chipre para minar la logística bizantina; desplazar la población chipriota a Siria no solo para romper con las raíces, sino que desde lo económico los deportados pasaban de pagar una suma fija por año a ser *dhimmis* con la obligación de pagar impuestos que todo no musulmán debía saldar si vivía en tierras del islam (*jiziya*: impuesto *per capita*; *karaj*: impuesto sobre la fortuna)⁴.

¹ Este contraste entre la necesidad política y los intereses de la iglesia es sintomático en la relación entre el tesorero Filagrios quien buscaba fondos para financiar el ejército, y Ciro quien, por su parte, intentaba proteger los bienes del tesoro de la iglesia alejandrina, lo que los enfrentaba, como testimonia Juan de Nikiu, *Cron.* 120, 66 (p. 199).

² Para G. Fedalto (*Le chiese d’Oriente. Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, 1999, Milano, p. 46) el islam “fu anche un serio movimento di rivolta prodottosi nell’impero romano d’Oriente, in contrapposizione alla politica e alla cultura che questo perseguiva, all’ellenismo, alle religioni ebraica e cristiana: contro Bisanzio, dunque, intesa come potenza o come struttura culturale. Non per niente vennero rigettate scienza ed arti figurative, considerate un tentativo indiscreto di rivaleggiare con Allah nel suo lavoro creativo”.

³ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 395.

⁴ T. Mansouri, *Chypre et les Arabes avant les Croisades à la lumière des Sources Arabes*, en *Cyprus and the Balance of Empires*, p. 101.

En el 634 el califa Omar comenzó las conquistas en territorio bizantino. Una vez que los musulmanes vencieron en Yarmuk el 20 de agosto del 636 y pasaron a Palestina tomando la estratégica Gaza en el 637, Egipto se convirtió en un blanco vulnerable y se hacía prácticamente imposible que Bizancio pudiera defenderlo¹. Dos años después la invasión musulmana llegó a Palestina y la capital fue entregada pacíficamente por el patriarca Sofronio². Egipto, aislado de las tropas bizantinas, los líderes y con una población que poco podría hacer para salvarlo del poderío del islam naciente. No hay dudas de que Chipre era un punto nodal en las comunicaciones, abastecimiento, transporte de tropas entre Constantinopla y Egipto³.

La Mesopotamia bizantina y Armenia fueron conquistadas en el 639-640. Al mismo tiempo, iniciaba la conquista del Egipto. Heraclio no tomó parte personalmente en las batallas, como sí lo había hecho contra los Persas. Luego de la batalla de Yarmuk el emperador entendió que todo era inútil y se retiró⁴. En definitiva, eliminar a los Persas había facilitado el terreno a los Árabes. Jerusalén estaba nuevamente “en manos

¹ W. Kaegi, *Byzantium and the early Islamic conquests*, pp. 18-19; 112 ss. Según la noticia de Nicéforo de Constantinopla (+ 828), delante de una asamblea en Constantinopla, Heraclio recriminó a Ciro su modo de obrar ante la derrota con los musulmanes: “Recalled to Byzantium Kyros, the bishop of Alexandria, and held him under severe accusation of having surrendered to the Saracens the affairs of all Egypt. He pursued these charges at the time in front of a large gathering of citizens. But (Kyros) defended himself by saying that he was in no way guilty of these matters, and that if his plan had gone forward and he had raised taxes for the Saracens by means of trade profit, the latter would have remained in peace and the imperial dues would not have been in arrears. And he accused others of having committed the misdeeds in question and alleged that he himself had made charges against them to no avail. But (Heraclius) called Kyros a pagan for having advised that the emperor’s daughter should be betrothed to Ambros, phylarch of the Saracens, a pagan, an enemy of God and an opponent of the Christians. Waxing incensed with him and threatening him with death, (Heraclius) handed him over to the prefect of the City for punishment” (Nicéforo, *Short History* c. 26, ed. Mango, pp. 75-77).

² Esta información coincide con una fuente árabe, al-Azdi al-Basri, según la cual Heraclio había convocado los líderes en diversos lugares para armar una estrategia y enfrentar a los musulmanes: “The Muqawquis (Kyros) who was the foremost among the Byzantines until he wrote to the King of the Byzantines, informing him what he did. And ‘Amr accepted that and he agreed and allowed them to leave. And he wrote a document about the reason for the affair in all detail. The king of the Byzantine wrote to him, denouncing his opinion as shameful, called him impotent, and replied to him about his actions. He said in his document: ‘Indeed 12.000 Arabs reached you while there are innumerable Copts beyond counting in Egypt and the Copts loathe killing and like to contribute *jizya* (head tax) to the Arabs and they prefer them to us. You have in Egypt Byzantines of Alexandria who together with auxiliary troops number more than 100.000 and the strength of the Arabs” (Ibn ‘Abd ak-Hakam, *Futuh Misr* 71, Torrey).

³ Cfr. Nuestro estudio: *Confesar a Cristo. San Sofronio Patriarca... I*, en *Estudios Trinitarios* 48, 1-2, pp. 186-189.

⁴ W. Kaegi, *Heraclius. Emperor of Byzantium*, p. 285.

⁵ La resignación con la cual actuó Heraclio siempre ha sorprendido. Incluso partió con las reliquias de la Cruz rumbo a Constantinopla. Teófanos, *Cronografía* ed. de Boor, p. 337.

Los historiadores han debatido muchísimo las causas y motivos de esta actitud de Heraclio. Reenviamos especialmente a los estudios de Walter Kaegi: *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge University Press, 1992; *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge University Press, 2003.

de los infieles”. Fue un golpe para el Imperio entero y para el viejo Heraclio, que murió luego de una larga enfermedad el 11 de febrero del 641¹.

La situación en la cual Heraclio dejó el Imperio al morir era crítica² y las instituciones que daban estabilidad al imperio entraron en crisis³. Ciro de Alejandría, con la venia de Martina y del patriarca Pirro, firmó un pacto con los musulmanes que en definitiva les entregaba todo el Egipto, noviembre del 641⁴. Para el 642 las tropas bizantinas deberían abandonar Alejandría, y así lo hicieron el 12 de septiembre con dirección a Rodas. El 29 de septiembre el victorioso general ‘Amr (ibn al-As) entró en Alejandría⁵. En el 643 conquistaron la Pentápolis y Trípoli.

Después de la muerte del califa Omar en el 644, lo sucede Othman quien llamó a su lado a ‘Amr. Los Bizantinos creyeron que era la oportunidad para dirigirse a Egipto, desde Chipre, con una flota y reconquistar Alejandría. Pero la armada del general Manuel fue derrotada en Nikiu y en el verano del 646 ‘Amr entró en Alejandría. Los coptos, junto con su patriarca monofisita Benjamín, se habrían sometido

¹ Heraclio había contraído segundas nupcias con Martina, su sobrina. Hecho que le ocasionó la crítica del clero y del pueblo (cfr. Nicéphoro, *Breviarum*, ed. Mango, §10-§11). Al morir la disputa por la ascensión al trono se tornó problemática. Según la voluntad de Heraclio debían gobernar con igual *potestas* sus dos hijos mayores: Constantino de 28 años y Heraclonas, hijo de Martina con 15 años. Martina, según el testamento del mismo Heraclio debía ser considerada como “madre y emperatriz” por los dos hijos, aunque el primero fuera fruto del primer matrimonio (Nicéforo, 27, 13; 28, 5). Constantino III murió ese mismo año-quizás de tisis- luego de tres meses de reino. Martina fue rechazada como emperatriz. Heraclonas se convertía en el único emperador (Nicéforo, 29, 8. Lo llama *autokrator* es decir soberano absoluto). En el derecho canónico bizantino se prohibían las nupcias hasta el sexto grado de parentesco: ver índice, voz: *Mariage, empêchements* en V. Grumel, *Regestes des actes du patriarcat de Constantinople* I, 3, 1947, París.

² J. C. Cheynet, *Le Monde byzantin II*, p. 3.

³ El descontento de la aristocracia senatorial, jefes militares y clero ortodoxo se opusieron al gobierno de Martina y su joven hijo. Éstos coronaron co-emperador a Constantino III, otro hijo de Heraclio, para calmar los espíritus, pero igualmente, por orden del Senado Martina y su hijo Heraclonas fueron depuestos y sancionados con la mutilación. A Martina le cortaron la lengua y a Heraclonas la nariz –signo de que ya no podía asumir responsabilidades públicas, y exiliados a Rodas. El patriarca Pirro fue exiliado y fue escogido como sucesor a la sede imperial Pablo que era *oecumenus* de Santa Sofía. Ver G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, p. 100. Constantino III tampoco era el favorito del Senado. La sede imperial recayó sobre el joven nieto de Heraclio (hijo de Constantino) que fue coronado bajo el nombre de Constante II (*Constans* es un diminutivo de Constantino). Asimismo, Ostrogorsky (pp. 100-101) observa que el Senado que había perdido casi todo su poder en tiempos de Justiniano recobró una elevada posición, prestigio e influencia hasta el punto de deponer y mutilar a emperadores. Sobre el *ordo* senatorial al servicio del estado, ver D. Feissel, *Le Monde Byzantin I*, pp. 90-92.

⁴ G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, p. 100.

⁵ Parece que ‘Amr les habría dado a elegir entre la conversión al islam, el pago de un tributo o el exterminio. El patriarca Ciro se preparó para pagar el tributo ante las quejas y el descontento de Heraclio. Alejandría ya no estaba en condiciones de resistir a los musulmanes. Una suerte de guerra civil se había instalado a causa de la “mano dura” de Heraclio y Ciro para con la población autóctona de tendencia monofisita. El jacobita Juan de Nikiou (115, trad. Zotenberg, p. 442) notaba que « les musulmans devinrent plus hardis et plus forts dans la lutte en constatant la faiblesse des Romains et l'hostilité des habitants envers l'empereur Héraclius à cause de la persécution qu'il avait exercée dans toute l'Égypte contre la religion orthodoxe (i.e. jacobite) à l'instigation de Kyrrhos, le patriarche chalcédonien ».

espontáneamente al vencedor musulmán. Con esta derrota Bizancio había perdido para siempre la provincia más rica del Imperio.

Las fuentes historiográficas árabes informan que Mu'awiya era gobernador de la Siria (639-640, califa del 661-680)¹. En el año 642-643 hizo una incursión en territorio armenio; en el 647 a Capadocia y ocupó Cesarea y se dirigió a Frigia. Regresó a Damasco con un gran botín de guerra y un gran número de prisioneros.

Raides musulmanes a Chipre, un tratado y un condominium

El emir Mu'awiya fue quien organizó el primer raid naval contra Chipre en el 649, después de dos tentativas (643 y 645) en las que tratara en vano de convencer al Califa ('Omar y luego 'Uthmân) de la relativa facilidad con la cual llevarían a cabo la conquista dada la proximidad de la isla. Mu'awiya unió las fuerzas de Siria y Egipto para atacar la isla con "120 embarcaciones", en su mayoría egipcias, atacar y saquear Salamina-Constancia². Miguel el Sirio informa que el ataque estaba conformado por una flota de Siria y otra del Egipto³.

Al-Baladhuri coloca el raid a la isla de Chipre en el 649. Mu'awiya gobernador de la Siria obtuvo finalmente el permiso de Omar I de organizar un ataque marítimo a

¹ Ver: C. Kyrris, *History of Cyprus*, p. 182; para las Fuentes árabes consultar: E. Mansouri, *Chypre dans les sources arabes médiévales*, Nicosia, 2001. Para una valoración crítica de estas fuentes ver D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 395 ss.; G. Hill, *A History I*, p. 284.

Para las invasiones árabes de Chipre seguimos: A. Cameron, *Cyprus at the time of Arab conquests*, en A. Cameron, *Changing Cultures in Early Byzantium*, Aldershot, 1996; A. H. S. Megaw, *Betwixt the Greek and the Saracens*, en *Acts of the International Symposium 'Cyprus between the Orient and the Occident'*, Nicosia, 1986, pp. 505-519; D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 395-418. Este último estudio con bibliografía actualizada. Al estudiar estas fuentes, A. D. Beihammer (*The first naval campaigns of the Arabs against Cyprus (649, 653)*), pp. 67- 68) concluye que la tradición árabe puede agruparse en torno a Al-Walid b. Muslim (segunda mitad del siglo VIII) y al-Waqidi (fines del VIII e inicios del IX) pero que ya se encuentran narraciones legendarias, y malinterpretaciones de los acontecimientos.

² Teófanos (*Chronographia The Chronicle*, 344, p. 478); Agapios (Mahbub) of Manbij (Kitab al-'Unwan, p. 480) exagera los hechos y coloca 1700 embarcaciones. Al-Kûfi, Futûh, (p. 208) menciona 250 barcos mientras que Al-Manqali, Ahkâm, (citado por E. Mansouri, *Chypre*, p. 13) transmite un número más razonable con 120 embarcaciones. Si la flota era de 1500 o de 1700 embarcaciones según las fuentes, pero ¿qué puerto podría contener en la época semejante flota? El sentido común hace que nos preguntemos, además, quién delante de una invasión se tomaría el trabajo de contar las embarcaciones. Respecto a la datación, entre la fecha suministrada por el carolingio Pablo y Teófanos y la del epígrafe de Soloi existe la diferencia de un año. De todos modos, debemos admitir que no poseemos más informaciones y que al fin de cuentas poco cambiaría poseer la certeza cronológica.

³ Miguel el Sirio, ed. Chabot, 1901, pp. 241 ss, 442-443; ed. Chabot 1916, p. 168 ss. Ver también pp. 175-176. ¿El relato del patriarca Miguel estaría condicionado por las vicisitudes políticas de su época? No hay cómo chequear esta información.

Chipre¹. Este requerimiento parece ser del 644, pero los musulmanes no eran un pueblo marítimo por lo que el pedido fue renovado, aunque sin éxito, al sucesor de Omar: Uthman (644-656). En ese periodo los musulmanes habían conquistado Siria, Mesopotamia y comenzaban a invadir Armenia, Capadocia y Frigia. Finalmente, el permiso fue concedido y en el 27 AH (octubre del 647-septiembre del 648) se concreta el asalto con voluntarios liderados por Mu'awiya, que era acompañado por su mujer². El 28 AH partieron del puerto de san Juan de Acre con un gran número de embarcaciones.

Según el relato de Al-Baladhuri, era la primera expedición marítima de los musulmanes en el Mediterráneo³. Cuando las naves desembarcaron en la costa, “el arconte”⁴ envió una embajada para negociar la paz. Los chipriotas aceptaron el pago de un tributo de 7200 monedas de oro por año, en definitiva era el mismo tributo que la provincia de Chipre pagaba al Imperio Bizantino⁵.

La incursión sobre Chipre marcó el inicio de nuevas conquistas, el *Mare Nostrum* comienza a ser, de ahora en adelante, territorio a conquistar⁶. Los bizantinos (o Griegos) son denominados como los “enemigos de Allah”, y el castigo, humillación y desgracias que sufren es “voluntad de Allah”⁷.

Al-Baladhuri, que narra los hechos desde la perspectiva árabe-islámica, hace parecer pacífica la rendición de Chipre, no menciona ningún tipo de resistencia y la presenta como un trato y no como una rendición documentada. El *acuerdo*, además del compromiso monetario a cumplir, incluía una especie de servicio de información sobre

¹ No es nuestro interés aquí, pero interesantes elementos sobre la vida de Mu'awiya, “secretario del Profeta”, pueden encontrarse en L. Caetani, *Annali dell'Islam*, vol. IV, pp. 153-156.

² Al-Baladhuri, *Kitab*, p. 237. En la incursión iban, además, algunos camaradas del Profeta, como por ejemplo Ubada ibn as-Samit con su esposa Umm Milham b. Haram. Ésta última habría sido la nodriza de Mahoma, y al morir en Chipre fue enterrada cerca de Lárnaca. Hoy puede visitarse el santuario musulmán conocido como *Hala Sultan Tekke* o la *Mezquita de Umm Haram*.

³ Al-Baladhuri, *Kitab*, p. 235.

⁴ La nomenclatura -*Urkân*- parece reflejar más bien las estructuras del siglo VIII cuando se introdujeron en Chipre los arcontes. Al-Baladhuri, *Kitab*, p. 236.

⁵ La palabra usada es *dinar* un anacronismo de *solidi*. Al-Baladhuri (*Kitab*, p. 236) dice que los chipriotas continuaban pagando el tributo a los bizantinos. Esas 7000 o 7200 piezas de oro era la suma equivalente que la isla pagaba al emperador griego según G. Hill, *A History I*, p. 257.

⁶ A. D. Beihammer, *The first naval campaigns of the Arabs against Cyprus (649, 653): a reexamination of the Oriental Source material*, en *Graeco-Arabica IX-X*, Atenas, 2004, pp. 47-68.

⁷ cfr. Al-Baladhuri, *Kitab*, pp. 239; 240.

los movimientos bélicos de los bizantinos, ante lo cual los musulmanes dejarían la población a salvo¹.

La versión de los hechos presentada por al-Baladhuri tiene particularidades no presentes en otras fuentes. En efecto, retiene que los chipriotas quebraron el acuerdo en el año 32 AH (652) suministrando embarcaciones al Imperio y en consecuencia Mu'awiya en represalia organizó un raid, cuatro años más tarde, en el 33 AH (653) comandado por Abu l'Awar al Sulami con 500 barcos, y luego habría enviado a la isla 12 mil hombres que habrían construido mezquitas². Esta nueva invasión, entonces, era 'punitiva', siempre con el sistema de *raid*, invadiendo y saqueando las ciudades costeras: Amatonte, Laptha, Salamis-Constancia, Soloi, Kition³. Ni las fuentes árabes ni las bizantinas nos ofrecen noticias detalladas sobre los otros centros urbanos de la isla⁴.

Según la versión presentada por al-Baladhuri, los raides continuaron como punición a la violación de los tratados. Cuando Mu'awiya invadió como punición la isla entre el 33 AH (653) y 35 AH (655) tomó como cautivos los chipriotas deportándolos en Siria, y la población, según parece, habría sido reemplazada a su vez, por un contingente de Baalbek de "doce mil hombres" con sus familias, para quienes habría construido una ciudad y mezquitas⁵. Pero sobre estos recambios poblacionales no tenemos otras informaciones. Cuando murió Mu'awiya, su hijo Yazid lo sucedió en el

¹ Es incierto cuánto tiempo duró esta situación y qué alcance tuvo, o si incluso es una interpolación con la situación de la isla un par de décadas después con el califa Abd al-Malik (685-705). Otra pregunta surge, ante esta "capitulación": ¿Mu'awiya habría realizado el acuerdo ciudad por ciudad, o solo en Constancia como representante de toda la isla?

² Al-Baladhuri, *Kitab*, p. 236. Según puede interpretarse, este raid estaba bien lejos de ser pacífico, en la interpretación de A. D. Beihammer (*The first naval campaigns of the Arabs against Cyprus (649, 653)*, p. 59) "the second violent campaign must be explained as a measure to defend the legitimate rights which the Arabs had obtained on the island, and as a counter-measure against the treacherous behavior of the subdued people, al-Walid b. Muslim apparently ignores that fact of a peace treaty in the year 649 and emphasizes the bellicose intentions of the Arab warriors much more than al-Waqidi does".

³ Al-Baladhuri, *Futûh al-Buldân*, p. 209. 236; Al-Tabari, *History*, p. 111. Dionysius de Tel-Mahre, *Chronicle*, p. 98. Algunas ciudades parece que edificaron con prisa murallas para defenderse de los ataques. Ver el estudio de A.H.S. Megaw, *Le fortificazioni bizantine a Cipro*, en *Corso di Cultura sull'arte ravennate e bizantina*, 32 (1985), pp. 199-231.

⁴ También E. Mansouri, *Chypre dans les sources arabes médiévales*, Nicosia, 2001, p. 12. La *Crónica Siria de 1234* menciona que "invaders saw the capital Constantia as prosperous and densely populated: Mu'awiya marvelled at its palaces and buildings and made a ceremonial entry to the city and took up his residence in the Episcopal palace" (A. Cameron, *Cyprus at the time of Arab conquests*, p. 45).

⁵ Ver al-Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa'l Muluk VII*, ed. Ibrahim, 1960-1969, p. 158. El fenómeno de la deportación se vivió también en el 107 AH (725), cuando el califa omeya Hisham ibn Abd al-Malik (724-743) envió una expedición contra Chipre, y posteriormente en al-Walid ibn Yazid ibn Abd al-Malik (743-744) desterró una gran cantidad de chipriotas a Siria. Cfr. T. Mansouri, *Chypre et les Arabes avant les Croisades à la Lumière des Sources Arabes*, en *Cyprus and the Balance of Empires*, pp. 102-103.

mando y habría ordenado repatriar los soldados que su padre había colocado en Chipre y la destrucción de la ciudad construida a tal efecto...pero, ¿qué ciudad y dónde?

Testimonios posteriores presentan semejanzas y divergencias que presentamos brevemente. Pablo Diácono -que escribe 150 años después de los hechos- dice que en el séptimo año de Constancio II (septiembre 647-septiembre 648) Mu'awiya invadió Chipre con 1700 embarcaciones, tomó Constancia y toda la isla y la exterminó. La fecha dada por el historiador de la corte carolingia quizá provenga de una fuente bizantina. En la misma línea se coloca Teófanos, que escribió en torno al 811-815, pero con acceso a fuentes orientales para nosotros desconocidas. El *cronista* menciona el séptimo año del reino de Constancio y hace referencia a la fecha según el cómputo bizantino: *anno mundi* 6140 (año 648). Su relato difiere, solo en el motivo de la partida: luego de arrasar la isla Mu'awiya se retiró porque supo de la proximidad del cubicularius Kakorhizos con una gran flota¹.

Estos textos reflejan dos posiciones diferentes sobre el fin de la campaña de la primavera del 649, especialmente el pacífico sometimiento de los habitantes, como se vio en las provincias de Siria y Palestina. El relato de Dionisio, según el cual hubo una disensión entre Mu'awiya y los líderes musulmanes, es muy convincente. La segunda campaña, 653, finalizó con un tratado de paz, como recordó Dionisio, pero solo indirectamente se refleja en la tradición historiográfica árabe. Sólo hay una alusión de al-Baladhuri al segundo raid, el cual, según interpreta Zavagno,

Baladhuri considers the second Arab attack on Cyprus as a punitive expedition because the Cypriots-Byzantines broke a treaty which was supposedly established between them and the Arabs after the first attack [...] In reality this is an anachronism [cause] Baladhuri transposed the later treaty between Mu'awiya and the Byzantine on the earlier period. Indeed, a peace treaty was ratified only after the first Arab attack against Constantinople in 654 A.D. (possibly in 659 A.D.), leaving the garrison in place at Paphos².

¹ Teófanos, *Cronografía*, AM 6140.

² L. Zavagno, *Betwixt the Greeks*, pp. 463.

Al-Baladhuri menciona el establecimiento de una guarnición árabe en "Pathos", es decir Paphos (interpretación más probable). La *guarnición árabe* en Chipre ha dado lugar a una serie de hipótesis contradictorias entre los historiadores desde inicios del siglo XX hasta hoy. D. Metcalf (*Byzantine Cyprus*, pp. 379-424, 458) estudia la presencia árabe durante los años del *condominium*.

A. Papageorgiou (*Les premières incursions arabes à Chypre et leurs conséquences*, en *Ἀνατύπωσις ἀπὸ τὸ βιβλίον: Ἀφιέρωμα εἰς τὸν Κωνσταντῖνον Σπυριδάκτιν*, Nicosia, 1964, p. 5) expresaba hace unas

Otra alusión a la invasión musulmana nos llega de la versión siríaca de la *Vita Maximi* (§ 23), el autor (¿maronita?) hostil a Máximo y a quien fuere su amigo, informa de modo genérico del avance árabe sobre Chipre y las islas:

The Arabs seized control of the islands of the sea, and entered Cyprus and Arvad, ravaging them and taking (their inhabitants) captive; and they gained control over Africa and subdued virtually all the islands of the sea. For, following the wicked Maximos, the wrath of God punish every place which had accepted his error¹.

Las regiones invadidas sufren, en definitiva, por haber caído en el ditelismo de Máximo por una punición de Dios. Es claro que el punto de vista teológico del autor de la *Vita Maximi*, George de R^eshaina, condicionaba su modo de interpretar y de leer la historia.

Afortunadamente, poseemos otro acceso literario a los acontecimientos que marcaron un hito en la historia de Chipre. Mostramos, pues, los hechos de la primera y segunda incursión a la isla según nos lo transmite la *Crónica de Miguel el Sirio*, que es la fuente de informaciones más completa sobre el modo y el desarrollo de las invasiones bajo el mando primero de Mu'awiya y luego de Abu l-A'war².

Es claro que la invasión de Mu'awiya no fue improvisada, sino bien por el contrario para ocupar la isla de Chipre, “el emir Mu'awiya envió reunir innúmeras naves y muchos navíos”; además, “envió al jefe del ejército de Alejandría para que enviara también naves y un numeroso ejército desde el Egipto”. El jefe de Alejandría respondió “con celeridad”. Las naves eran tan numerosas que daban la impresión de una

décadas: “On a soutenu que la puissante garnison arabe avait été retirée en 655-6 pour revenir plus tard, en 670, mais nous n'avons aucun renseignement sur un tel retrait. Le témoignage porté par la découverte des monnaies byzantines de cette époque est faible. Non seulement parce que le nombre des monnaies trouvées n'est pas considérable mais aussi parce que la prétendue frappe de monnaies de Constans à Chypre (Warren) a été rejetée par Wroth”.

Como venimos de referir, Zavagno acepta el establecimiento de una guarnición en Paphos. Pero, ¿dónde? Algunos llegaron a identificarla con la fortaleza bizantina de *saranda kolones* (κάστρο Σαράντα Κολώνες), edificada precisamente para defenderse de las incursiones musulmanas (!). Mango la ubicaba en Nicosia. Reenviamos a la sección arqueológica para más precisiones.

¹ S. Brock, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, en *AB* 91, 1973, pp. 299-346, aquí p. 318.

² *Chronicon ad annum 1234*, cap. CXXXI-CXXXII, ed. Chabot, pp. 268-270; trans. latina Chabot, pp. 208-212. Cfr. A. D. Beihammer, *The first naval campaigns of the Arabs against Cyprus (649, 653)*, p. 60.

“selva en el mar”, eran “mil y setecientos navíos” armados para la guerra, para “destruir Chipre”, que no había sido “nunca dominada, depredada o requisicionada”¹.

Según el cronista sirio, Mua’wiya quería ser “misericordioso y pactar con los señores de la isla de Chipre”, puesto que “no quería destruir el país por la lucha y la devastación”. Por esto se habrían quedado en las naves hasta que los chipriotas enviaran garantías que aseguraran un salvoconducto. Pasaron dos días y “nadie vino a suplicar la paz”, entonces Mua’wiya se sintió “profundamente afligido por la ruina de esos miserables”. En un momento llegaron hasta Mua’wiya “los que venían desde Egipto” se le acercaron, “lo insultaron”, “con palabras llenas de ira” a causa del retraso en permitirles “ingresar a la isla”, hasta que Mua’wiya sucumbió a los “abusos de esos alejandrinos” y no pudo más “resistir su fuerza” y “dio la orden de dejar los barcos e invadir la isla”².

El texto es elocuente: Mu’awiya esperaba la rendición pacífica de la Isla y en este *modus operandi*, siempre según el *Chronicon*, se diferenciaba de los líderes venidos del Egipto que preferían la intervención armada. Según esta fuente siria, los *egipcios* pusieron a Mu’awiya bajo una gran presión³. Otro detalle sobre el que el autor llama la atención es que los chipriotas parecían indiferentes ante la flota “*naves plurimas*” y pensaban que habían sido “enviadas de parte de los romanos”⁴. La descripción de la invasión aporta valiosos detalles. “Iban fuertemente armados”, una vez en tierra “se dispersaron por toda la isla devastándola, depredando y asesinando sin misericordia”⁵. El cronista marca una diferencia entre los invasores y “Mu’awiya con

¹ *Chronicon ad annum 1234*, cap. CXXXI, ed. Chabot, p. 268; trans. latina Chabot, p. 209, 25-40.

² *Chronicon ad annum 1234*, cap. CXXXI, ed. Chabot, p. 269, 1-12; trans. latina Chabot, p. 210, 2-15.

³ Según A. D. Beihammer (*The first naval campaigns of the Arabs against Cyprus (649, 653)*), pp. 62-65) la razón de este conflicto interno en el seno de los guerreros islámicos puede encontrarse en el hecho que acordar la ley de la primera comunidad islámica el *status* de una tierra conquistada por la fuerza era mucho peor para los subyugados que el de una tierra sometida por contrato. En caso de invasión los habitantes ya no tenían permitido conservar sus propiedades que eran *fay’*, es decir propiedad de la comunidad islámica y podían ser sometidos a la esclavitud. El caso de la Palestina a fines del 633 e inicios del 634 muestra la tendencia de los líderes musulmanes a pactar con la población local el pago de un tributo. Esos tratados son designados en las fuentes árabes como *amân* (seguridad) or *sulh* (reconciliación). En algunos casos los dignatarios árabes exigían: conversión al islam, pago de un tributo o decisión en una batalla (el tema como podemos imaginar es sumamente complejo desde lo historiográfico, ya que las fuentes sufrieron muchas adiciones, falsificaciones y alteraciones.

⁴ *Chronicon ad annum 1234*, cap. CXXXI, ed. Chabot, p. 269, 1-12; trans. latina Chabot, p. 210, 17-18. Ante esta anotación tangencial, sobre la confusión de los chipriotas al no reconocer las naves como naves enemigas, nos hemos preguntado si quizá se podría explicar por el hecho de que los árabes podrían haber tomado las naves sirias o alejandrinas y ante esas naves bizantinas, pero tripuladas por musulmanes, los chipriotas no habrían alcanzado a descubrir la inminencia de la invasión.

⁵ *Chronicon ad annum 1234*, cap. CXXXI, ed. Chabot, p. 269; trans. latina Chabot, p. 210, 19-20.

sus jefes” que se “dirigieron e ingresaron a la famosa Constancia”, que era “la capital de todos los lugares”.

La narración se torna vívida y muestra los sentimientos, estupor y asombro del invasor musulmán ante la belleza y esplendor que encuentra en Constancia: “entraron en ella” y encontraron en una “gran calma y abundancia” a sus habitantes *ex omnibus gentibus quae sunt sub coelo*. Mu’awiya “vio la opulencia”, admiró los “palacios y los numerosos edificios” y su “corazón exultaba” al ver “cuántos tesoros y riquezas adquirió sin lucha”¹. Se dirigió hacia la “sede episcopal” y “entró en ella con honores”, según parece quiso reposarse en ella. Para el autor siríaco esto “Dios lo permitió a causa de los ministros perversos” que estaban en ese lugar, y los “sacerdotes custodios de la ley” que habían ignorado al Señor y “abandonaron la fe y las costumbres de la doctrina del glorioso Epifanio”, en cuyos días “se habían edificado esos santos lugares” y los sacerdotes “ateos”, “blasfemos” habían convertido en “una cueva de ladrones” el “Templo del Fortísimo”². La clave interpretativa de los hechos es clara: Dios da rienda suelta al furor de su ira y los castiga, por medio de las invasiones para que se conviertan de sus delitos³.

El relato retoma su curso, después de esa digresión contra los calcedonenses. Una vez que el “ejército de los bárbaros” se hubo dispersado “por toda la isla” regresaron a Constancia para presentar el fruto del botín a Mu’awiya: “oro, cautivos y vestidos preciosos”. Tanto Mu’awiya como los que con él estaban se “alegraron grandemente” al ver el botín, que fue “repartido en dos partes” y “echado a suerte”, una parte fue “destinada al Egipto” y la otra al “ejército de Siria”. El trofeo del pillaje consistía en “hombres, mujeres, de toda edad, y oro y plata con todo tipo de reliquias”. El cronista muestra por un lado la arbitrariedad y crueldad, hasta tocar con el impávido cinismo del invasor y por otro el dolor desgarrador de los exiliados: “permanecieron en la isla cuanto quisieron”, “hicieron subir a las naves a todos los cautivos en medio de clamores, lágrimas y gemidos inenarrables”, mientras eran separados padres de sus hijos, hijas de sus madres, hermanos de sus hermanos”, unos “para Alejandría”, otros

¹ *Chronicon ad annum 1234*, cap. CXXXI, ed. Chabot, p. 270; trans. latina Chabot, p. 210, 25-28.

² *Chronicon ad annum 1234*, cap. CXXXI, ed. Chabot, p. 270; trans. latina Chabot, pp. 210-211.

³ Este tema, recurrente en las lecturas del islam, lo tratamos en: *Fiat voluntas tua? Invasidos, ¿“por nuestros pecados” o por “la impiedad de ellos”?* *Lecturas de las invasiones musulmanas desde Sofronio de Jerusalén y Anastasio Sinaita*, en *XLIV Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana, Cristianesimo e violenza: gli autori cristiani di fronte a testi biblici ‘scomodi’*, Augustinianum, Roma, 5-7 maggio 2016.

“para Siria”. “Y todo esto con gran tranquilidad y gran quietud” y “se regresaron a sus lugares”¹.

El capítulo CXXXII está consagrado a la segunda expedición de los sarracenos a Chipre. El mismo es introducido con tintes sombríos contra los chipriotas, puesto que no se habían convertido, el “Señor excitó poco después a los bárbaros”, Abu l-A’war los condujo en esta “invasión a la isla de Chipre”. La estructura del relato es semejante: los sarracenos con una flota numerosa, incontable llegan “con toda serenidad, tranquilidad y calma”, mientras que el pueblo numeroso buscaba refugio en “montañas, montes y lugares escondidos”².

Según el cronista sirio, “algunos se salvaron porque eran ricos y poseían naves” y pudieron huir “para evitar la muerte o la cautividad”, en la “ciudad llamada Pithos”³. Los “romanos” que custodiaban la isla, siempre mal vistos a los ojos del cronista, huyeron “al ver el ímpetu de los sarracenos”. “Montes y planicies estaban repletos”, todos huían a “cavernas, grutas, y cavidades en la tierra”. Abu l-A’war permaneció 40 días en Constancia, durante los cuales “saqueó y devoró la capital”. Esta información es confirmada por la arqueología. Las investigaciones indican que Salamina-Constancia fue objeto de destrucciones y reconstrucciones entre la mitad y fines del siglo VII, como veremos en el próximo capítulo, y que los muros de la ciudad abrazaron una parte menor de la *polis* para asegurar una mejor protección. El mismo fenómeno se observa en los muros de Lapithos, Soloi, Peyia.

“Una vez que hubieron depredado toda la isla” fueron todos a “la ciudad de Pithos”. El ejército musulmán permanecería fuera de los muros, por lo que el cronista nos anuncia de que hacían “promesas de paz” y que no harían mal a los habitantes. Cuando los habitantes vieron que no había otra salida “enviaron una petición” de paz al jefe, quien “aceptó la petición de ellos” y les mandó a decir que tomaría “el oro, la plata, las riquezas que se encuentran en la ciudad”, y que a los habitantes “les daba la palabra y la firme confirmación” de que “quienes quisieren habitar en el imperio de los

¹ *Chronicon ad annum 1234*, cap. CXXXI, ed. Chabot, pp. 270-271; trans. latina Chabot, p. 210.

² *Chronicon ad annum 1234*, cap. CXXXI, ed. Chabot, p. 271; trans. latina Chabot, p. 211.

³ Durante un tiempo se pensó que era Lapithos, hoy en cambio los estudiosos leen más bien Pafos. Preferimos dejar el nombre Pithos puesto que somos más proclives a identificar esta ciudad con Lapithos, ya que presenta un punto de contacto inmejorable con el magnífico tesoro de Lapithos-Lambousa, escondido de los sarracenos y que en la parte arqueológica estudiaremos y con Soloi, cuya catedral reconstruida y epígrafe conmemorativo presentaremos brevemente. En efecto, D. Metcalf (*Byzantine Cyprus*, p. 422) deslizaba la posibilidad de un traslado de la administración de la destruida Salamina a Lapithos. Hipótesis indemostrable y, al mismo tiempo, no desmontable.

romanos” (*Beth Romaye*) lo hicieren, y “quienes quisieren permanecer vivos y libres permanecieren”; y “de este modo ganaron la ciudad”. Los sarracenos tomaron “todo el oro, la plata y los tesoros de la ciudad”, el jefe “llenó copiosamente sus navíos” y “alegres se regresaron por mar a Siria”¹.

En esta segunda invasión, Abu l-A’war, jefe de los sarracenos parece tomarse su tiempo. Permanecen 40 días en Constancia, y luego se dirigen a Pafos para sitiarla. Esta vez, el invasor parece provenir solo de la región de Siria y hacia allí se dirigen con el botín. La invasión se coloca en el año 653, lo que da un espacio de tiempo suficiente para dar crédito al vívido relato de cuevas cavadas en la roca, en el piso y de la gente que huía a la montaña a lugares lógicamente previstos con antelación. En este relato no hay indicios de cautivos, sino solo riquezas materiales. Es muy lábil la indicación de un *pactum* con los ‘romanos’, y el mismo parece solo una promesa oral, una “palabra de honor”, y como viene presentada en el relato la referencia parece prácticamente una artimaña para que abran las puertas de la ciudad a los sarracenos que irían a respetar sus vidas².

De todos modos, en el contexto debemos recordar que el destino de Chipre no era una excepción, sino que también era sufrido por otras islas mediterráneas. Así, en el 654 la isla de Rodas fue saqueada³, seguidamente les tocó el turno a Coos y Creta. La ruta seguida por el general musulmán revelaba una ambiciosa estrategia: Chipre-Rodas-Coos-Constantinopla.

La vorágine de conquistas y razias sería el modo de tener sujetas las tropas musulmanas, ya que en los últimos años de Othman habían surgido graves desórdenes que terminaron con el asesinato del Califa (17 de junio del 656)⁴. En Siria, Mu’awiya fue proclamado califa, mientras que por su parte el ortodoxo Alí, suegro de Mahoma, era proclamado en Medina. En esta situación Mu’awiya debía buscar *pactos* con los

¹ *Chronicon ad annum 1234*, cap. CXXXII, ed. Chabot, p. 272; trans. latina Chabot, p. 212.

² Esta fuente siria nos es valiosísima, en palabras de A. D. Beihammer (*The first naval campaigns of the Arabs against Cyprus (649, 653)*, p. 59): “Thus an obvious contradiction exists between the two authorities both as to the character of the raids (peaceful subjugation and punishment for treachery or gaining booty and captives) as well as to the date of the establishment of peaceful relations between the inhabitants of Cyprus and the Islamic state, a contradiction, which cannot be solved on the basis of the Arabic sources”.

³ El famoso coloso de Rodas – o mejor lo que quedaba del terremoto del 225 a. C- fue vendido a un mercader judío que lo transportó hasta Odesa con 900 camellos. Cfr. G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, p. 102.

⁴ C. Morriison, *Le Monde byzantin* I, p. 47.

bizantinos que lo fortalecieran: en el 659 firmó un pacto hasta el punto de aceptar el pago de un tributo al imperio¹.

Constante II tomó medidas para pacificar las provincias balcánicas y luego en el África latina donde el monotelismo había provocado graves diferencias entre las comunidades. El África septentrional era un baluarte en la lucha contra el monotelismo y publicó una serie de decretos para tratar una conciliación.

La población chipriota comenzó a emigrar hacia zonas más seguras. En estos éxodos, también partían con las reliquias de sus santos locales para evitar la profanación². La isla es abandonada “por sus pobladores y por sus santos”³. De hecho, desde el año 653 por el lapso de una generación, no nos han llegado noticias de Chipre⁴.

Para la población griega que continúa viviendo en la isla, las invasiones significaron una ruptura en la historia de Chipre, que debe ser considerada como un verdadero *spartiacque*⁵, pero al mismo tiempo una vemos una continuidad en la *vida*

¹ G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, p. 103; J. C. Cheynet, *Le Monde byzantin II*, p. 7. El tributo que debía pagar al Imperio era de 1000 *nomismata*, un caballo y un esclavo por día.

Con respecto a los acontecimientos del año 656 al interno de la cúpula de mando del naciente islam, A. Papageorgiou (*Les premières incursions arabes à Chypre et leurs conséquences*, en *Ἀνατύπωσις ἀπὸ τὸ βιβλίον: Ἀφιέρωμα εἰς τὸν Κωνσταντῖνον Σπυριδάκτιν*, Nicosia, 1964, pp. 5-6) observa que “entre Muawiya qui avait été proclamé Calife en Syrie et le calife Orthodoxe Ali, gendre de Mahomet, proclamé à Médine, éclata une âpre guerre civile qui a obligé Muawiya à chercher une entente avec les Byzantins et à conclure, en 659, un traité de paix et s’engager même à payer un tribut à l’empire. Mais nous n’avons aucun renseignement de l’abandon des îles occupées par Muawiya. Au contraire on voit qu’après l’assassinat d’Ali en 661, qui a mis fin à la guerre civile musulmane, Muawiya a repris les opérations en mer occupé Chio pour compléter toutes les étapes maritimes jusqu’à Byzance”.

² Así por ejemplo con las reliquias de san Terapón, como lo transmite Andrés de Creta, *Laudatio de miraculis sancti Therapontis* (BHG 1798), ed. L. Deubner, *De incubatione capita quattuor*, Leipzig, 1900, pp. 123-124.

³ B. Flusin, *Chypre, entre Byzance et l’Occident...*, p. 26.

⁴ G. Hill, *A History*, p. 286: “It is probable that the island, having been twice plundered within a few years, offered little prospect of further booty, and the tribute seems to have been collected by the Arab, if not by the Greeks, authorities”.

⁵ En este sentido disintimos con L. Zavagno, *Two hegemonies, one island: Cyprus as a “Middle Ground” between the Byzantines and the Arabs (650-850 A.D)*, en *Reti Medievali Rivista*, 14, 2, Firenze, 2013, pp. 3-30. En la primera parte del artículo el historiador italiano introduce una serie de motivos por los cuales, según él, se deben superar las “trampas” (*traps*) de la historiografía tradicional. Estamos de acuerdo que las evidencias de la arqueología, la numismática, la historia económica, etc., muestran una *continuidad* en la historia chipriota entre la Tarda Antigüedad y el Medioevo. Pero, por otro lado, nos parece que las fuentes literarias son minusvaloradas y esto –además de cándido– desde el punto de vista historiográfico es grave, ya que si bien, los escritores antiguos se sirven de metáforas afines a su mentalidad, y con géneros literarios propios y con tendencia a la exageración (al menos así lo percibimos hoy) no podemos negar que ellos, sí, fueron testigos de los hechos que narran. Así como nosotros sopesamos nuestras fuentes literarias con los resultados de los descubrimientos de índole arqueológica, nos parece también necesario el camino inverso. El hecho de encontrar monedas acuñadas en Chipre, o cerámicas de manufactura chipriota en diversos lugares del Imperio en épocas de la invasión árabe, no por eso se hacen más pacíficas las invasiones o podríamos llegar a pensar que hubo una especie de lugar *paradisíaco-edénico* donde los invasores no eran tales y los pobladores originarios no se defendían de modo

cotidiana, gracias a la arqueología descubriremos que “la vida continua”. Ciertamente sería un error pensar que la vida en la isla de Chipre se detuvo o sufrió una especie de paréntesis¹.

La evidencia de la numismática, junto con las informaciones aportadas por otras fuentes documentales, nos ayudan a interpretar el destino de Chipre luego de los raides musulmanes y la ocupación árabe de la Siria y Palestina². Cécile Morrison al referirse a los reinos de Heraclio y de Constante II concluye:

The existence of regular *folles* as well as countermarks with Heraclius' monogram applied in Syria and Palestine all witness the vitality of money circulation and demand. It is not impossible that these requirements were met, successively or alternatively first by Byzantine authorities and then -after the Arab conquest- by other administrative bodies through Arab-Byzantine bilingual coinage and later by post reform Islamic coins³.

Sin embargo, el escenario político y cultural cambió radicalmente en pocos años. Con la ocupación de Palestina, Siria y Egipto los musulmanes dominaron el territorio de tres sedes patriarcales de Oriente. La sede de Roma tendrá su propia historia de aislamiento con las invasiones lombardas y Constantinopla tratará de resituarse en medio de un medio político y militar que le es adverso⁴.

agresivo... y que la situación del *condominium* chipriota hacía de la isla un lugar de “convivencia y paz mesiánica”.

¹ En el capítulo siguiente tendremos ocasión de retomar estas consideraciones, puesto que cobra un gran interés en este sentido que en Trimitunte, el 14 de diciembre del 655, la *Vita Spyridonis* (§ 20) nos sitúa en la iglesia del santo donde sus íconos estaban intactos (ed. P. Van den Ven, p. 89, I. 4-11). En la costa, en la ciudad de Soloi, en el 655, la basílica es reconstruida por el obispo Juan. En otros lugares, como Kition, la catedral fue abandonada y con los restos se construyó una nueva iglesia vecina.

² L. Zavagno (*Coinage and Economy in Cyprus*, p. 724) concluye que “one may not assert that the Cypriot urban centers were wiped out by the invaders, the local population left the coasts to find shelter in the mainland and that the treaty was in truth a ratification of a status of no-man's land. Cyprus preserved a variable but still traceable degree of monetary economy, which included Byzantine emissions and Arab specimens, implying the maintenance of political, commercial and cultural relations between Constantinople and Damascus. In fact, coins and coinage tally with other kinds of material and documentary evidence to prove a level of economic activities, at least partially, comparable to Syria, Palestine and possibly Sicily. Thus Cyprus comes more and more clearly to be seen as an integral part of the certainly looser communication and exchange networks of the post-Arab conquests Byzantine Empire and Umayyad Levant”.

³ C. Morrison, *Byzantine Money: Its Production and Circulation*, en A. E. Laiou (ed.) *The Economic History of Byzantium*, 2007, p. 913. Ver también D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 36-38.

⁴ M-H. Congourdeau, B. Martin-Hisard, *Le Monde byzantin II*, pp. 89 ss.

Pero, ¿cuánto tiempo Mu'awiya permaneció en Chipre? Solo podemos especular. La flota invasora hace tierra en los puertos, y la avanzada en la isla es por tierra de un extremo al otro. Los resultados arqueológicos hacen presumir, por el estado de destrucción de ciudades como Amathus, que allí encontraron resistencia. Atravesar la isla requería algunas semanas. La ofensiva habría tenido lugar luego del invierno, ya que las tormentas peligraban la navegación. Mu'awiya parece haber ido de Chipre hasta Aradus para sitiarla sin éxito en el 649. En la isla podría haber dejado una parte de sus fuerzas para controlarla.

El *epígrafe de Soloi*, que presentamos en la sección arqueológica, menciona dos invasiones: primavera del 649 y en el 653. Durante la primera invasión hubo una considerable pérdida de vidas y 120.000 prisioneros. Luego, la segunda fue “más lamentable que la precedente” donde un gran número de personas murió: menciona 50 mil¹.

En la interpretación de la inscripción de Soloi hay que tener en cuenta de que se trata de un texto escrito dos o tres años después de los eventos y que es de dominio público, es decir, conmemora la restauración de la basílica y que todos podían leer la inscripción. Aunque la cifra sea simbólica los testigos del trauma podían leerla.

En este punto las conclusiones de la epigrafía y la numismática se enfrentan. Las monedas y los sellos encontrados presentan problemas para la interpretación del historiador. Monedas del emperador Constancio II acuñadas en el 651 hasta el fin de su reino en el 668 se encuentran con profusión en toda la isla. Al igual que los sellos de obispos y de *illoustroi* que gobernaron Chipre hasta el 690-691 muestran una gran actividad en la provincia: argumento en favor de la continuidad. Esto nos hace posicionar en una valoración intermedia de la evidencia: ni la gran devastación ni la ocupación pacífica: *omne nimium vertitur in vitium*².

¹ Cfr. D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 223-224, 400; A. D. Beihammer, *The first naval campaigns of the Arabs against Cyprus (649, 653)*, p. 59.

² D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 403 lanza una pregunta a los estudiosos de la xilografía y numismática: “the big, underlying question of methodology for the early medievalist is this: how might the long statistical series of coin finds, boards, and lead seals be expected to reflect the catastrophic events of 649-653? The answer must be that there was no simple correlation. One can see readily enough that the incidence of coin hoarding (and non-recovery) might be mainly a reflection of social dislocation, etc., and that even a much smaller population might generate many hoards; and one can envisage that the tasks of reconstruction might have provoked an unusually high level of scaled correspondence; but surely the decimated population would have generated a much reduced level of accidental losses of copper coins on urban sites? That assumption at least appears to be incorrect”.

Lo llamativo es que ningún historiador bizantino hace referencia a un *tratado* entre los chipriotas y Mu'awiya en 648-649. La primera alusión a los “impuestos compartidos” es recién en el 688 cuando Justiniano II cerró un tratado con Abd-al-Malik¹. Según al-Baladhuri en el 28 AH, 648-649 de la era cristiana², el gobernador bizantino de Chipre, denominado *urkun* (de *archón*) compró la paz de los musulmanes por un pago anual de 7 200 dinares, como también habían hecho en la Mesopotamia y Egipto poco antes³.

Hacia el 660 las monedas de la Capital ya no comparecen en la isla. Bizancio no tenía la capacidad bélica como para repeler el avance sarraceno, aunque intentó retomar territorios en el Norte de Siria. Por otro lado, las guerras civiles en torno a la sucesión en los califatos fragilizaron el poder del islam. A modo de apertura, recordamos que en el año 688 se llegó a un acuerdo entre los dos imperios: el tratado nos llega, a través de las fuentes sirias, por el emperador Constantino VII Porfirogenetes, en el *De administrando imperio* que dedicó a su hijo:

Cette année-là (688), ‘Abd al-Malik dépêcha des ambassadeurs auprès de Justinien II pour ratifier la paix aux conditions suivantes: l’empereur retirerait le corps des Mardaïtes du Liban et mettrait fin à leurs expéditions, et ‘Abd al-Malik verserait quotidiennement aux Romains un millier de sous d’or et un pur-sang et un esclave

Al dejar Chipre ante la inminente llegada de los bizantinos, Mu'awiya navegó hasta Aradus, donde trató de tomar la pequeña ciudad de Kastellos, pero sin éxito. Un año más tarde Mu'awiya volvió con una mayor armada y tomó la ciudad, dejó ir a los habitantes, y luego la incendió y destruyó sus muros. Si tomamos este ejemplo como *modus operandi* del Mu'awiya la evidencia de los incendios devastadores en las basílicas chipriotas nos da un punto de apoyo para dimensionar lo sucedido en Chipre. En efecto, A. D. Beihammer (*The first naval campaigns of the Arabs against Cyprus (649, 653)*, p. 59) sostiene que “Booth the first and the second campaigns (though as for the number of the raids al-Walid seems to be uncertain) were mainly aimed at the gaining of booty and captives”.

En este orden de cosas, aunque hablando de fuentes del mundo siríaco, M. Ph. Penn (*When Christians first met Muslims. A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, University of California Press, California, 2015, p. 7) afirma que “Syriac texts do not suggest that early Christian-Muslim relations were a paragon of harmony and coexistence”.

¹ Pablo Diácono, *Historia Miscella*, PL 95, 1058. A. Papageorgiou, *Les premières incursions arabes à Chypre et leurs conséquences*, en *Ἀνατύπωσις ἀπὸ τὸ βιβλίον: Ἀφιέρωμα εἰς τὸν Κωνσταντῖνον Σπυριδάκιον*, Nicosia, 1964, p. 3.

² Ver al-Baladhuri, p. 153.

³ W. Kaegi, *Byzantium and the early Islamic conquests*, p. 253.

Según A. Papageorgiou (*Les premières incursions arabes à Chypre...*, en *Ἀνατύπωσις ἀπὸ τὸ βιβλίον...*, Nicosia, 1964) la arqueología muestra que la isla no estuvo sometida a los musulmanes entre 649-653 (y por ende sin dejar guarnición) ya que, por ejemplo, en Salamina hay evidencias de la reconstrucción de la muralla defensiva. Lo que ayudaría a sopesar la información de al-Baladhuri con la supuesta violación del tratado por parte de los chipriotas. Otro indicio de que la segunda incursión no fue causada por la violación de pacto alguno es que, como mencionan Baladhuri y Tabari, Mu'awiya persiguió a todos aquellos que habían huido y se habían refugiado en grutas en la montaña, donde recientemente A. H. Megaw ha estudiado en las cuevas cerámica y otros objetos del siglo VII.

éthiopien, et les taxes de l'Arménie, de l'Ibérie (Géorgie) et de Chypre seraient chose comme, perçue à parité¹.

Se llegó, entonces, a un acuerdo, una cláusula de neutralidad: los sarracenos se comprometían a no intervenir militarmente para defender la isla, los chipriotas debían informar a cada parte sobre los movimientos de su rival y no ofrecer ninguna ayuda a ninguno de los dos imperios². Chipre vivirá por tanto hasta la reconquista bizantina (año 965) un status de *condominium*³.

Entre las fuentes árabes cristianas solamente Agapios comentó de paso la situación de *condominium* que se vivía en la isla: “*Qubrus* (Chipre) fue dividida entre árabes y romanos en partes iguales”⁴. La división implicaba igual suma a pagar a cada imperio como tributo.

El acuerdo del 688 parece haber desligado a Chipre del Imperio bizantino; lo inferimos del capítulo 39 del Concilio de Trullo donde consta que los chipriotas fueron deportados a la *Romania* διὰ... τὸ (αὐτοῦς)... καθαρῶς τοῖς σκῆπτροις τοῦ Χριστιανικωτάτου κράτους ὑποταγῆναι⁵.

¹ Citamos en la versión dada por Vivien Prigent (*Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 81). Ver también Constantino Porphyrogénète, *De administrando imperio*, ed. G. Moravcsik, trad. R. J. H. Jenkins, Washington, 1967, *Dumbarton Oaks Texts*, I, cap. 22. El texto retoma con una ligera variante el del cronista Teófanos, la fuente original que describía el acuerdo es siríaca (*Chronographia*, pp. 506-507). El tema también había sido estudiado por R. J. H. Jenkins, *Cyprus between Byzantium and Islam, A. D. 688-965*, en *Studies presented to David Moore Robinson*, St. Louis, 1953, pp. 1006-1014.

Sabemos que desde Justiniano II en el 705 se instauró una política de apertura al Califato. Los comerciantes árabes frecuentaban Kato-Paphos, evento que complica la hodierna investigación numismática y arqueológica en general.

² Este acuerdo es confirmado por el geógrafo árabe Al-Baladhuri y por el peregrino medieval Willibald que escribe una treintena de años después del acuerdo de neutralidad: “*sedebant inter Graecos et Saracenos et inermes fuerunt, quia pax maxima fuit et conciliatio inter Saracenos et Graecos*” (Cfr. *Hodoeporicon, Itinera et descriptiones Terrae Sanctae*, ed. T. Tobler, A. Molinier, Genève, 1877, p. 260).

³ Como *condominium* se denomina a la situación política de Chipre durante los años 688-965. El vocablo ha sido criticado porque proyecta una imagen no del todo acorde a los hechos. Por ejemplo, esta situación no quiere decir que durante el período no haya habido momentos de violencia. Árabes y bizantinos se enfrentaron en numerosas batallas a lo largo del siglo VIII, más concretamente en los años: 713, 725, 743, 747, 773, 790, 806. Sobre esto se puede consultar: R. J. H. Jenkins, *Cyprus Between Byzantium and Islam, A.D. 688-965*, en *Studies presented to D. M. Robinson*, Washington, 1953, pp. 1006-1014; V. Christides, *The image of Cyprus in the Arabic Sources*, pp. 29-46; D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 425-434; A. D. Beihammer, *The first naval campaigns of the Arabs against Cyprus (649, 653)*, pp. 49-50.

⁴ Cfr. Agapios Kitab al Umm, *Kitab al-`unvan = Histoire universelle*. Ed. A. Vasiliev, *Patrologia Orientalis* 8 (1912).

⁵ Constantino Porphyrogénète, *De administrando Imperio*, 48, 6-7.

Nos resulta muy convincente la opinión de A. Papageorgiou, según la cual el único tratado concluido fue el del año 688 entre Abd-al-Malik y Justiniano II. Malik delante de las dificultades *ad intra* de su reino fue obligado a firmar un tratado con el emperador con términos más pesados que el firmado entre Mua'wiya y Constantino IV. Por primera vez los árabes aceptaron compartir los impuestos de Chipre, Armenia y de la Iberia que hasta el momento percibían sólo los musulmanes, y en el cual los chipriotas no tuvieron mayor intervención (como lo notó el cronista y patriarca de Constantinopla del siglo X, Nicolás Mystikos <PG 111, 29>: σπονδαὶ καὶ ὄρκοι οὕς τότε πρὸς Κυπρίου Σαρακηνοὶ πίστιν αὐτοῖς παρεχόμενοι ἐποίησαντο). Este contrato no sería la renovación del anterior sino que en definitiva traerá una bipartición de tributos (no de territorios) de Chipre que tendrá consecuencia en los decenios siguientes¹.

Esta variedad y hasta contradicción de las fuentes, también se repite en textos medievales. Por ejemplo, el relato del peregrino inglés Willibald que visitó Paphos y Constancia en el 723, es decir 70 años después de los hechos y murió entre el 786 y 787. Para Willibald “the Cypriots were not in arms. For there was great peace and conciliation between the Greeks and the Saracens” (*pax maxima fuit et conciliatio*)². Esa *conciliatio* con frecuencia es el punto fuerte para la hipótesis de una convivencia pacífica, amistosa e irénica³.

De todos modos, pocas décadas después, ya ninguno de los dos imperios parece haber mantenido un verdadero cuerpo de funcionarios -solo algunos emisarios o funcionarios de bajo rango que controlaban especialmente el comercio-, viene la pregunta sobre la administración de la isla en la vida cotidiana. Probablemente las formas de administración continuaron en vigor sin grandes variaciones, manteniendo cada una un cuerpo mínimo de funcionarios y soldados. No hay ninguna evidencia -ni

¹ A. Papageorgiou, *Les premières incursions arabes à Chypre et leurs conséquences*, en *Ἀνατύπωσις ἀπὸ τὸ βιβλίον: Ἀφιέρωμα εἰς τὸν Κωνσταντῖνον Σπυριδάκην*, Nicosia, 1964, p. 6.

Los historiadores bizantinos no mencionan más que una repartición de tributos, sobreentendiendo el status de neutralidad. Así, Nicolás Mystikos (PG 111, 33): Οἱ Κύπριοι μεθόριοι τῆς τε ρωμαϊκῆς καὶ τῆς τῶν Σαρακηνῶν ἐξουσίας, καὶ οὐτε ὑμῖν ἀνταίρουσι χεῖρας, οὐτε Ρωμαίοις, ἀλλ' ἐπ' ἴσης ἀνατέθενται πρὸς δουλείαν τὴν τε ὑμετέραν καὶ τὴν ἡμετέραν.

² Huneberg of Heidenheim, *The Hodoeporicon of St. Willibald*, ed. O. Holder-Egger, en MGH XV, 1, 1887, pp. 80-117, aquí p. 116. T. Wright, *Biographia Britannica Literaria or Biography of Litterary Characters of Great Britain and Ireland*, Londres, 1842, p. 338. Esta breve alusión parece confirmar a A. H. S. Megaw (*Reflections on Byzantine Paphos*, en *ΚΑΘΗΗΤΡΙΑ. Essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday*, Prophyrogenitus, Atenas, 1988, p. 146) en su hipótesis de convivencia entre griegos y sarracenos que habrían establecido una colonia, con Emir, mezquita, etc.

³ Como es la tendencia por ejemplo en L. Zavagno.

literaria ni arqueológica- para asignar un lugar de residencia en la isla a dichos funcionarios¹.

Es notable la evolución y la importancia que toma el rol de los obispos en los siglos VI-VII. En Chipre, la producción hagiográfica de estos siglos se consagra a las figuras episcopales. Esto coincide con la cantidad sorprendente de “sellos episcopales” y del “arzobispo” de Chipre encontrados en las excavaciones. Todo indica que el obispo tenía también un rol preponderante en la administración de las ciudades. Hecho que no llama la atención ya que, por otro lado, es una práctica que venía del siglo IV con Constantino. Con la creación de la figura del *arconte* en la segunda mitad del siglo VIII los sellos episcopales desaparecen. Las bulas del arconte de Chipre habrían reemplazado las potestades civiles otorgadas a los líderes de las comunidades cristianas.

Lo que las fuentes nos sugieren, y nosotros presentamos, es una interrelación de *ruptura* y *continuidad*. Estamos convencidos de que los acontecimientos deben ser considerados desde una aproximación equilibrada y lo más objetiva posible. En efecto, nuestro estudio termina con la consideración de hechos trágicos, como lo es toda invasión, guerra o calamidad. Esos flagelos del pasado, que significaron, sin duda alguna, una ruptura y quiebre con una cultura y civilización, al mismo tiempo significarán el inicio de un nuevo comienzo, de modo diverso, de un buscar nuevos caminos y de afianzamiento de la identidad del pueblo chipriota. Es en este orden de cosas que los textos, en cuanto fuentes documentales, nos pueden dar especialmente la noción de una *ruptura* con el pasado, ante las ciertamente catastróficas consecuencias de las invasiones. Estamos persuadidos de que *la voz de los monumentos*, si bien confirmará los datos de las fuentes documentales nos dará, además, la posibilidad de descubrir trazos de continuidad en un mundo cultural que siempre estuvo en movimiento y en ebullición.

¹ Ya que la mención de Teófanos el Confesor (446) es harto genérica: εἰς Κύπρον. R. J. H. Jenkins (*Cyprus between Byzantium and Islam, A. D. 688-965*, p. 1010) suponía que la administración bizantina habría estado asentada en alguna ciudad-puerto del norte, como por ejemplo Kerynia; y los sarracenos se habrían establecido en Constancia, en la costa este.

Si bien la existencia de un *condominium* y de una guarnición árabe en la isla, como también los contactos diplomáticos entre Constantinopla y Damasco son informaciones tardías, hay suficientes indicios para que al mismo tiempo un buen número de investigadores modernos lo acepte y otros lo niegue.

Testimonios xilográficos durante los oscuros siglos VII-X, ver D. Metcalf, *Imperial involvement in the governance of Cyprus during the years 653-965: Archaeological evidence from lead seals*, en *Cahiers d'Études Chypriotes* 43, 2013, pp. 127-136.

QUINTA PARTE: ARQUEOLOGIA, LA VOZ DE LOS
MONUMENTOS

La voz de los monumentos¹

Somos conscientes de que toda síntesis puede entrañar una buena dosis de simplificación en las opciones para presentar tan vasto repertorio. Tratamos de seguir los grandes estudios sobre arqueología chipriota, haciendo referencia a los ya clásicos y teniendo en cuenta, en la medida de lo posible, los últimos resultados de las investigaciones.

Seguimos un *orden geográfico*, comenzando la presentación de los centros arqueológicos por Salamina-Constancia, en un recorrido panorámico este-sur-oeste-norte². En cada uno de los centros intentamos presentar sus características generales, con especial énfasis en los monumentos cristianos. Algunos objetos reciben, al final del apartado, un particular interés. Seguidamente, concluimos con algunas consideraciones sobre la relación paganismo-cristianismo, en lo que respecta la actividad arqueológica chipriota.

¹ Tomamos este título sugestivo de la obra de G. de Jerphanion, *La Voix des Monuments. Notes et études d'archéologie chrétienne*, Les éditions van Oest, Paris-Bruxelles, 1930.

² No nos detendremos en todas las ciudades, por ejemplo, de Leucosía o Nicosia solo decimos que el nombre de la antigua ciudad aparece con variantes en las fuentes: *Leucothea, Leuteon, Leukosia, Lefcosia, Ledrae*. La presencia de un obispo es testimoniada entre las firmas del *concilio de Sérδικa*; por Sozómeno, *HE I*, 2 en torno al año 370; Jerónimo (*De vir. illustribus* 92: "T. Cypri Ledrensis sive Leucotheon episcopus"); Nicéforo Calixto, 42 (PG 146, 165). Un santuario a San Trifilos, obispo del siglo IV, pero es de fecha no precisable. Cfr. F. Halkin, *Distiques et notices propres au Synaxaire de Chifflet. II. La vie de saint Triphylios*, en *AB* 66, 1948, pp. 11-26. Se trata de un texto tardío, de los siglos XII o XIII, aunque existan testimonios antiguos de su culto (p. 24) y que el personaje sea conocido por fuentes del siglo IV (p. 21). Sobre la *Vita S. Triphylii*, *Acta SS.* 13 Iun. c. 3, p. 176.

La ciudad tuvo un importante desarrollo en el Medioevo bizantino, remitimos a la presentación de T. Papacostas, *Byzantine Nicosia 650-1191*, en *Historic Nicosia*, (ed. D. Michaelides), Nicosia, 2012, pp. 77-109.

Capítulo 28: Departamento de Salamina (Famagusta)

Salamina-Constancia, sede del metropolitano

Hemos notado que, durante el periodo romano, Paphos era la sede administrativa de la isla. Y de hecho, es el destino final en la isla durante el viaje misionero de Pablo y Bernabé. El obispo Kyrillo de Paphos tiene precedencia sobre Gelasius de Salamina en las firmas de las actas de Nicea. No hay testimonios escritos o arqueológicos que nos lo demuestren, pero es claro que, luego de los temblores de la primera mitad del siglo IV y bajo la acción multifacética del obispo Epifanio, será Salamina quien tomará la preeminencia. Por otro lado, con la creación de la *Diócesis de Oriente* con Antioquía como capital era inevitable que la cercanía de Salamina con la capital provincial privilegiara también las relaciones entre antedichas ciudades.

La ciudad de Salamina también recibe el nombre de Constancia (Constantia). Los historiadores bizantinos encontraban dos explicaciones a este título. La primera es de ámbito legendario y es transmitida por Lusignan:

perciò Traiano havendo restituito ad alcune Provincie i Re loro, cioè fatti di novo, pose in Cipro parimente un Re, et così Cipro ritornò nel Regno, ma però era soggetto alli Romani et gli rendeva il tributo ogni anno¹.

Constante había sido uno de estos reyezuelos que habría ejercido el gobierno hasta tiempos de Diocleciano en el año 290, y es por él que Salamina fue llamada *Constantia*, según el Lusignan. La segunda explicación parece más segura del punto de vista histórico: luego de los terribles terremotos del 333 y 342, Salamina fue reconstruida gracias a la acción de Constancio II (337-361), y por él, es que la ciudad adquirió el nombre...²

¹ Lusignan, p. 39 . Esta información también la retoma a fines del siglo XVIII Kyprianos, p. 96.

² Según Malalas (*Chronographia* XII) la reconstrucción había sido bajo el gobierno de Constantius, hijo de Constantino, en ese entonces gobernador de Antioquía. La devastada ciudad había sido entonces levantada de las ruinas, exenta de impuestos por cuatro años y embellecida con numerosos edificios que hicieron que la ciudad fuera la metrópolis y que llevara el nombre de Constantia en honor a Constantius. Pero Malalas confunde Constantius Chlorus con el nieto Constantius II ya que este último desempeñó

Cuando Epifanio es nombrado obispo de Salamina en el 368, la sede es denominada indiferentemente Salamina o Constancia, como lo notan los discípulos biógrafos de Epifanio: Juan y Polibio. Jerónimo, otro contemporáneo, testimonia que Salamina era llamada también Constancia. Las firmas de las actas conciliares marcan un cambio en el concilio del 691 donde el arzobispo de Chipre es designado como “obispo de Nea-Justinianópolis”¹. Luego de la invasión musulmana, los habitantes de Salamina-Constancia huyen hacia la ciudad de Arsinoe, pero el metropolitano conservará la titularidad de la sede².

En el concilio de Calcedonia (451), Epifanio de Soli, que representaba a Olimpo metropolitano de Constancia, ocupa el lugar número 29 entre los signatarios. En el tercer concilio Constantinopolitano del 680: Teodoro de Trimythus, legado de Epifanio, firma luego del metropolitano de Cesarea y de Tesalónica. En el concilio de Trullo (691) Juan, obispo de Nea-Justinianópolis firma inmediatamente luego del patriarca Jorge de Antioquía, esto es, en quinto lugar. En el II concilio de Nicea (787), Constantino, arzobispo de Constantia, firma luego del metropolitano de Cesarea y de Éfeso³.

La ciudad estaba construida al borde del mar en un cuadro geográfico de impactante belleza⁴. El profesor Karageorghis desde 1939 a 1974 excavó y restauró monumentos de la magnífica ciudad⁵. Con la ocupación turca los trabajos arqueológicos se detuvieron, pero el sitio puede visitarse. La estructura de la ciudad helenística y romana puede verse *in situ* con facilidad.

El *teatro romano*, excavado en 1959 y restaurado, es el mayor complejo teatral de la isla, podía acoger hasta 15 mil espectadores en una *cavea* de 50 escalones. Un

cargos en el Oriente mientras que nunca su abuelo. Cfr. O. Callot, *Salamine de Chypre XVI. Les monnaies. Fouilles de la ville 1964-1974*, De Boccard, Paris, 2004, p. 141.

¹ Mansi, XI, col. 989. Justiniano, *Novella* 11, tit. VI (*Corpus Iuris Civilis, Novellae*, vol. III, ed. R. Schoell, Berlín, 1954, p. 94): se declara que el obispo de Prima Justiniana es superior a un metropolitano y está libre de la supervisión patriarcal, el de Chipre será el metropolitano de Nueva Justiniana (o Justinianópolis).

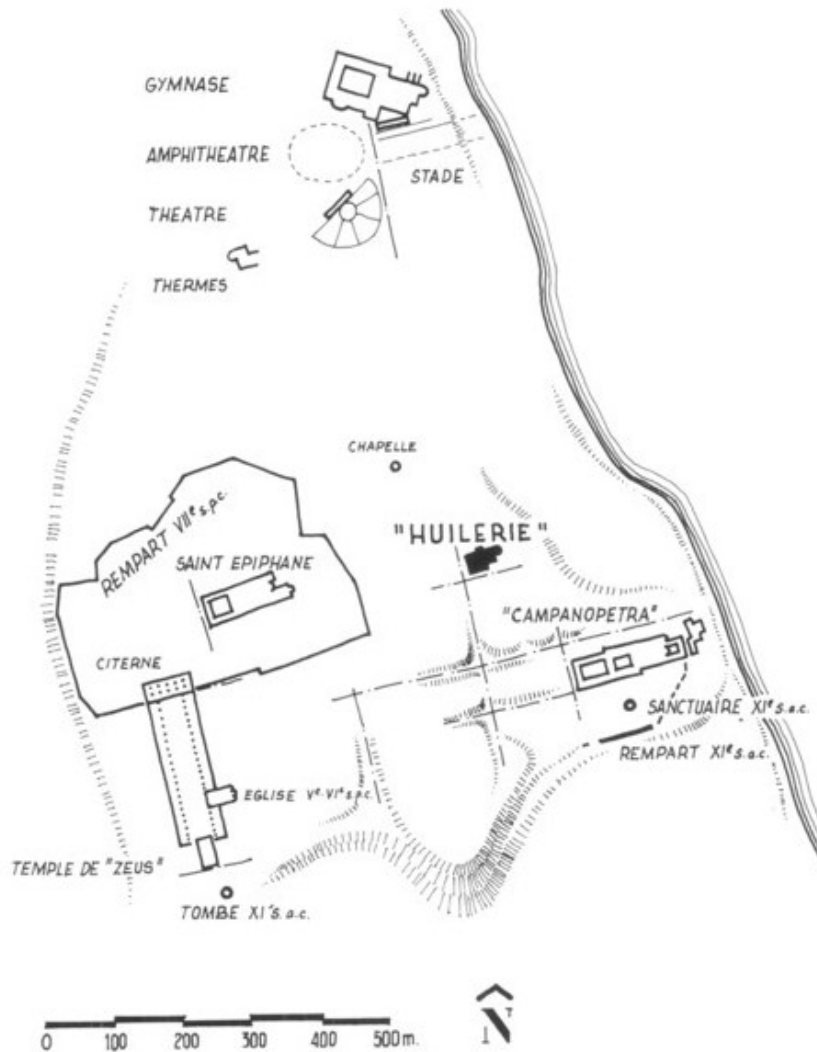
² Teófanos el Confesor, *Chronographia*, PG 108, 701; Kedrenos, PG 121, 825. La ciudad de Arsinoe es de difícil localización, probablemente en las inmediaciones de Pafos. Cfr. D. M. Hogarth, *Devia Cypria*, pp. 41-42.

³ Cfr. J. Hackett, *A History*, pp. 249-250. El primado de la isla ocasionó una serie de disputas entre teólogos ortodoxos sobre la naturaleza exacta de la *autocefalia*. Dichas controversias presentadas por J. Hackett (pp. 247-260) se vieron cristalizadas en las figuras del patriarca griego de Jerusalén Dositeo (1669-1707) y del arzobispo Philotheos (mediados del siglo XVIII).

⁴ Sobre el reino de Salamina: D. M. Hogarth, *Devia Cypria*, pp. 55, 60 ss.

⁵ Para los diversos periodos históricos como también para los ámbitos de la arqueología son insustituibles los trabajos del grupo del CNRS y de la *Université Lyon II*, y a los cuales remitimos. Una útil e interesante antología de textos antiguos y cristianos sobre Salamina fue preparada por M-J. Chavane; M. Yon, *Salamine de Chypre X. testimonia Salamina I*, de Boccard, Paris, 1978.

amplio espacio reservado para la *orchestra* de 27 metros de diámetro en el centro del cual se encontraba el *thymele*, el altar a Dionisios, aún visible. La escena, *proskenion*, cuenta con una extensión de 40 metros. Según el estilo del teatro *alla romana* se alzaba la monumental *skéne* con columnas de mármol e inscripciones. En el siglo III de nuestra era, fue modificado para los espectáculos náuticos y de gladiadores.



Plano de Salamina (de Argoud-Callot)



Teatro de Salamina (Fotos Arfuch)



En el mismo predio, el *gimnasio*: uno de los edificios más impresionantes en todo el Oriente romano. Reconstruido en tiempos del emperador Augusto luego de un terremoto. Un vasto patio interior a cielo abierto (de 52 x 39 m) circundado de columnas, con pórticos en los cuatro lados. Una serie de estatuas de mármol de divinidades y héroes de la mitología adornaban el conjunto, probablemente de época de Trajano (98-117) y Adriano (117-138)¹. Debajo del *pórtico* pueden verse restos del pavimento en *opus sectile*. En el ángulo izquierdo (en dirección de quien entra el complejo) se encuentran las *letrinas públicas* semicirculares que podían albergar hasta cuarenta y cuatro personas.

¹ Algunas de estas estatuas pueden verse *in situ* decapitadas y otras se conservan en el museo de Nicosia. A. Papageorgiou (*Cities and Countryside at the end of Antiquity and the beginning of the Middle Ages in Cyprus*, en *The Sweet Land of Cyprus*, pp. 30-31) pensaba que la presencia de estatuas de los dioses griegos en diversos lugares y especialmente en el *gymnasium* de Salamina era un indicio de la pacífica convivencia entre paganos y cristianos. De hecho, en pleno siglo VII se reconstruyen predios netamente ligados con el paganismo, como por ejemplo, el teatro. Ver además: A. Krinkou (Κρινκου), ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΛΑΤΙΝΙΚΕΣ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΥΠΡΟ, Cyprus University, 2008, pp. 159-164.



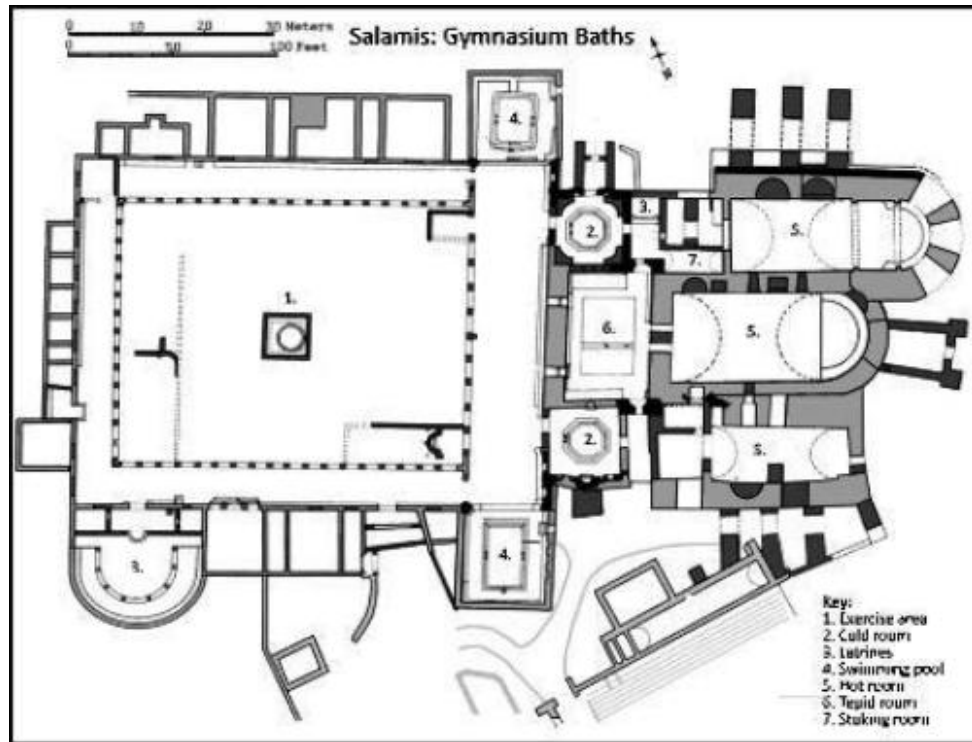
Gimnasio de Salamina, columnata (fotos Arfuch)



Gimnasio de Salamina, columnata (fotos Arfuch)

Del lado opuesto, estaban las *termas*. Hoy puede apreciarse el lujo y amplitud de las salas en las que se observan restos de mosaicos decorativos y pinturas murales. Los motivos iconográficos en los nichos parecen ser de Zeus y Leda, Artemisa y Acteon.

Dos grandes piscinas en las extremidades del pórtico este y el consueto *caldarium*, *tepidarium* y *frigidarium*¹.



Plano del Gimnasio y Baños de Salamina (Karageorghis, 1969)

¹ El complejo termal fue restaurado en tiempos de Justiniano y Teodora, de hecho, un epígrafe en el *caldarium* reza: ἀγαθοὶ βασιλεῖς. Expresión que los arqueólogos han relacionado a susodichos emperadores. Cfr. A. H. S. Megaw, *Early Byzantine Monuments in Cyprus in the light of recent discoveries*, en *Akten des XI. Internationalen byzantinistenkongresses. München 1958*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1960, p. 347.



Termas de Salamina (fotos de Arfuch)

Entre el *gimnasio* y el *teatro* se encontraba el *anfiteatro romano*¹. Es notabilísimo que se encontrara este tipo de construcción, más difundida en Italia meridional que en Oriente, y es índice de la *romanización* y urbanismo de esta ciudad griega y de la vida cotidiana de los habitantes que se deleitaban en termas, espectáculos de gladiadores, naumaquias.

¹ El mismo estaba atestiguado por una *inscripción* en el acueducto del siglo VII (y también lo menciona la *HchBern*). Más detalles: J. P. Sodini, *Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, en *EYΨYXIA. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler II*, pp. 619-633. El mismo estudioso, anteriormente, había publicado algunas notas de su viaje a Chipre y reconocimiento *in situ* de algunas inscripciones: *Epigraphica. Notes sur quelques inscriptions de Chypre*, en *Travaux et Mémoires 4*, 1970, pp. 477-486.



Via romana del Teatro al Foro (foto Arfuch)

Continuando el camino de la *via romana* parcialmente excavada se llega al suroeste de la ciudad al *templo de Zeus* (anterior al de Amatunte y al de Kourion). De concepción clásica y enormes dimensiones (una superficie de 15 mil m²), sobre una gran explanada, en *períptero* (rodeado de columnas). Comenzó a ser excavado en 1971 (los trabajos se vieron interrumpidos en 1974). Edificado sin dudas en épocas helenísticas *extra moenia* en un sector ocupado por necrópolis (de época geométrica y arcaica). El templo y los pórticos tendrían capiteles de influencia dórica y corintia, de un gusto “alejandrino” lo que confirmaría la época tolemaica en el cual fue erigido¹, dato corroborado por la buena evidencia numismática de época tolemaica descubierta².

Parece que a inicios del siglo I el templo estaba inacabado, y fue en ese tiempo cuando se construyó la rampa a escalones que permitía el acceso por el norte. Lógicamente con los temblores que azotaron Salamina en el siglo IV el templo sufrió importantes destrucciones como la caída de los techos y de los pórticos. Sin embargo, el

¹ O. Callot, *Salamine de Chypre XVI. Les monnaies. Fouilles de la ville 1964-1974*, De Boccard, Paris, 2004, p. 140.

² La influencia del Egipto en Salamina era grande. Como lo demostró G. de Jerphanion (*Observations sur le calendrier de Salamine de Chypre à l'époque chrétienne*, en *Antiquité Classique* I, 1932, pp. 2-24) con base en dos inscripciones (I y VIII), aun había un calendario local y no el bizantino. El calendario, entonces, era del tipo egipcio que difiere en el orden de los meses y presenta una variación al presentar las fechas (4 de septiembre en Salamina era el 29 de agosto en Egipto). V. Grumel, *La Chronologie*, Paris, 1958, p. 172. Ver: J. P. Sodini, *Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, en *EYΨYXIA. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler* II, p. 625.

pódiun y los muros resistieron. Los trabajos de transformación fueron grandes, aunque no parece haber sido restaurado en su totalidad¹.

La *Vita Epiphanii* informa de la existencia de un gran templo dedicado a Zeus donde Epifanio entró (ἄπελθε ἐν ττ ναῶ) y encontró una gran suma de oro con la cual pudo pagar deudas y comprar alimentos para los pobres. El santuario Διὸς Ἀσφάλεια-*Tutela Jovis* no estaba en actividad según la *VEp*, 53 (PG 41, 89-92).

Hoy pueden observarse solo algunos restos del plano perimetral, ya que ha sido una cantera formidable al quedar inactivo. Entre la usurpación de Phocas (602-610) y la amenaza Persa, los chipriotas protegieron, en una especie de muralla reducida, el corazón de la ciudad en torno a la basílica de san Epifanio que debía ser la catedral. Para construir esta protección desmantelaron edificios vecinos: como el antiguo templo de Zeus y el mercado².

La primera mitad del siglo VII también conoció en Constancia un fuerte impulso edilicio patrocinado por los emperadores bizantinos, del cual el acueducto de Kythrea-Salamina es un buen ejemplo³. El mismo tenía una extensión de 40 km, por tanto no pudo haberse finalizado rápidamente. Probablemente el acueducto también alimentaba las letrinas del teatro, las termas⁴ y había sido construido *ex nihilo* durante el siglo VII especialmente por la índole de los *epígrafes* que celebran al emperador Heraclio⁵, al arzobispo Arcadio y cuatro referidas al obispo Plutarco, que habría sido obispo entre el 619/620 y el 624/625 según lo que sabemos de Arcadio y Sergio, sus sucesores⁶.

¹ O. Callot, *Du temple païen au martyrion chrétien*, en *Le monde de la Bible* 112, 1998, pp. 42-43 creyó que la reforma se debió a una reconstrucción no para reedificar en el *templo de Zeus* sino un *martyrion* de san Epifanio, pero no hay mucho sustento a dicha hipótesis. Caso de que fuera la sepultura del legendario Epifanio, no se explica por qué en el s. VII cuando se edificó una muralla de protección, se dejó fuera de la misma el supuesto *martyrion*... Además, las ruinas del pequeño monumento que se alzaba en un lateral del templo de Zeus se abría al norte (cosa inusual en una basílica paleocristiana), y nada indica que pudiera ser un santuario.

² O. Callot (*Salamine de Chypre XVI. Les monnaies. Fouilles de la ville 1964-1974*, p. 141) estudió una veintena de monedas de bronce de los primeros años de Heraclio encontradas *in situ* lo que refuerza la hipótesis de la construcción de la muralla defensiva en esos años.

³ En un fragmento de un rescripto de Kythrea el nombre del emperador está borrado. Podría ser una *damnatio memoriae* del emperador y entonces los estudiosos señalan a Phocas. Pero si la inscripción se refiere o no al acueducto es una conjetura. Cfr. D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 367; 386-387.

⁴ Según la propuesta de J. P. Sodini, que estudió las inscripciones del acueducto: *Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, en *EYΨYXIA. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler II*, Byzantina Sorbonensia 16, Paris, 1998, pp. 619-633. El tema había presentado por T. B. Mitford, *Some New Inscriptions from Early Christian Cyprus*, en *Byzantion* 20, 1950, pp. 116-125.

⁵ J. P. Sodini, *Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea...*, pp. 624-628.

⁶ J. P. Sodini, *Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea...*, p. 633. Plutarco es un nombre conocido por los historiadores Macheras, Bustrón y Strambaldi, que lo citan, pero sin indicación cronológica. Fue J. P.



Acueducto de Salamina (foto Arfuch)

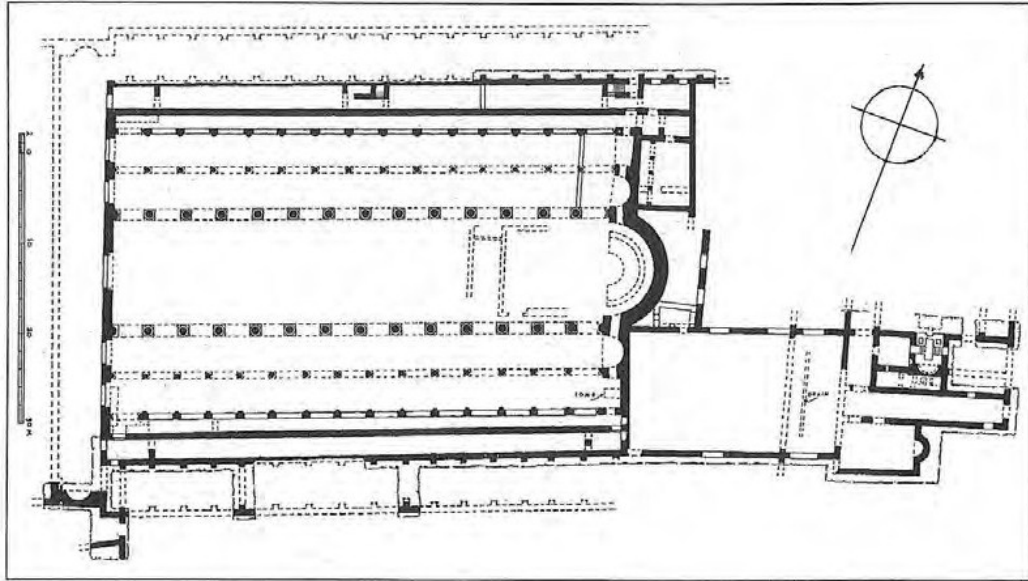
Santuario de san Epifanio

A poquísimas distancias del Templo de Zeus, se encontraba la basílica-santuario de San Epifanio que contenía las reliquias del santo obispo¹. Estaba situada en el corazón de la ciudad antigua y quizás estaba inspirada en el proyecto de Santa Sofía de Constantinopla, o la Anástasis de Jerusalén. A quien estaba dedicada la basílica no se sabe, solo en torno al siglo V comienza a ser denominada como la “basílica de san Epifanio”. Santuario con siete naves que los arqueólogos datan como anterior al siglo V, una serie de refacciones en torno al siglo VI, impide mayores precisiones. Quizás, Epifanio fue sepultado en una basílica aún en construcción y al resultar milagrosa su tumba, la ampliación y finalización del complejo fue posible gracias a las donaciones y *ex votos*².

Sodini quien, según las inscripciones epigráficas contenidas en el acueducto, propuso la sucesión de tres metropolitans de Constancia: Plutarco, Arcadio, Sergio y quizá, son “un témoignage supplémentaire des efforts faits par Héraclius pour séduire les partisans de l’orthodoxie à Chypre, parmi lesquels il faudrait compter, en dépit de sa discrétion, Arcadius”. Sobre los otros dos metropolitans (Arcadio y Sergio) estamos mucho mejor informados por las fuentes, pero la identificación de Plutarco es un aporte valioso.

¹ Juan Rufo, *Plerophoria*, 104 (PO 8, p. 181); Antonino Plac., *Itinera* I, 2; Jean l’Aumônier, *Vita Ioannis Eleem*, 15 (ed. H. Delehay, p. 25).

² En el escrito hagiográfico *Vita Epiphani* (PG 41, 23-114) constantemente se insiste en el destino de las ofrendas y donaciones que recibía Epifanio: todas debían ir para la construcción del templo. Lo que puede denotar la finalidad concreta del hagiógrafo: instruir a los oyentes en que las ofrendas tienen un destino, la construcción de la basílica. De hecho, Sozómoeno ofrece una versión que toca de cerca la objeción del escrito hagiográfico y se empeña en justificar la liberalidad y generosidad de Epifanio. el historiador justifica y explica por qué gastaba “piadosamente” los bienes, lo que se refleja como crítica a lo largo de



Basílica de san Epifanio (de Megaw, 1974)

Un gran ábside al este de la nave central, nártex, un atrio al oeste y habitaciones anexas con bautisterio¹. Sus dimensiones eran de 63 metros de largo y 42 de ancho. Las naves estaban separadas por columnas, mayores en la nave central y menores en las laterales. Durante el siglo VI se hizo una refacción parcial (de las columnas, del *synthronon*). Uno de los anexos, accesible desde la nave central, recuerda los *pastoforios* de la arquitectura de ascendencia palestinese de la basílica de Kourion. Dos ábsides menores cavados en el muro oriental, al este de dos naves interiores, cercanas a la nave central, dos corredores estrechos, un nártex con absidiolas en los costados, un atrio y un bautisterio².

En la sala dedicada al bautisterio se encuentran otros espacios de menores dimensiones y seguramente en relación con los ritos bautismales (sala de la abjuración y afirmación, vestuario o *apodyterium*, para el *lavacrum* y el *consignatorium*) y una fuente bautismal en forma de cruz.

toda la *Vita Epiphanii*. Sozómoeno en la *HE* 7, 27, 3 ofrece un paralelo con *VEp* 36, 69 B-72A, donde se increpa a Epifanio dilapidar el pecunio de la iglesia.

¹ D. Pallas, *Les Monuments*, pp. 289-290. Sobre el pavimento de la basílica ver A. H. S. Megaw, *Interior decoration in Early Christian Cyprus*, en *Chypre dans le Monde Byzantin*, Atenas, 1976, p. 19.

² La descripción de las dimensiones de la basílica: A. H. S. Megaw, *Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or provincial?*, en *DOP* 28, 1974, pp. 63-64 ; A. Papageorghiou, *Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ ΣΤΗ ΣΑΛΑΜΙΝΑ*, en *ΑΑΥΥ*, *ΑΓΙΟΣ ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΑΣ, ΠΑΤΗΡ ΚΑΙ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ*, Πρακτικά συνεδρίου, Paralimni, 8-11/05/ 2008, ed. Th. Yangou, Chr. Nassis, Haghia Napa-Paralimni, 2012, pp. 311-338, aquí pp. 313-314.

Delante de la puerta que daba al corredor del bautisterio había una *tumba*, en general se acepta que fuera la de san Epifanio y esto haría del compartimiento un *martyrion*¹. Una valiosa constatación nos viene de la *Vita Epiphanii*. El texto hace referencia a la polémica surgida en torno a dónde sepultar el cuerpo del santo obispo. Es el objeto de la *correspondencia epistolar* entre los discípulos del santo Polibio y Sabino (PG 41, 73-11; 111-114). La práctica de no enterrarlo *intra muros* amparaba a los gnósticos valentinianos que se oponían a tal práctica (*VEp*, 69-70, PG 41, 114). Sabemos que su tumba no estaba en la nave central, sino en un lateral (a esto deberían sumarse las resistencias que se ven a lo largo de la *Vita*, del clero, especialmente de los diáconos, y de muchos chipriotas que le achacan el hecho de ser un extranjero que debería volverse a su tierra porque dilapidaba los bienes de la iglesia)².



Basilica de san Epifanio, vista desde la nave hacia el synthronon

¹ D. Pallas, *Les Monuments*, p. 292. A. H. S. Megaw, *Interior decoration in Early Christian Cyprus*, p. 19.

² A. H. S. Megaw, *Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or provincial?* en DOP 28, 1974, pp. 61-62. La tumba de Epifanio, al momento de la excavación, fue encontrada vacía, removida. Pero todo lo que sabemos permanece en el campo de la hipótesis.



Las columnas no se encuentran en el sitio arqueológico y con toda seguridad fueron expoliadas o reutilizadas a lo largo de los siglos, pero se encuentran las bases que las soportaban. Aún puede observarse un fragmento de un rico pavimento en *opus sectile* en la parte del *episcopoeion* y en algunas partes de la basílica son visibles fragmentos de un pavimento en mármol y de *opus sectile* muy damnificado¹.

Bajo la égida del metropolitano Sergio (642-655), luego de las catástrofes de la invasión, la basílica de san Epifanio fue reconstruida, en menores dimensiones,

¹ El *opus sectile*, como hemos notado, estaba muy de moda en la época y en regiones del Asia menor; era relativamente raro en Constantinopla. A. H. S. Megaw (*Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or provincial?*, en DOP 28, 1974, p. 67) se ve ante una dificultad por la presencia de *opus sectile* en la basílica de Epifanio ya que señalaba una influencia de Siria-Antioquía en la misma. En esta basílica, los pocos ejemplos de mosaicos están muy damnificados, por esto la *Hagia Chrysopolitissa* de Pafos, coetánea a la basílica de san Epifanio, puede servir de modelo para imaginar cómo eran los mosaicos del pavimento que no se han conservado. Ver A. Papageorghiou, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ ΣΤΗ ΣΑΛΑΜΙΝΑ, en ΑΑΥΥ, ΑΓΙΟΣ ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΑΣ, ΠΑΤΗΡ ΚΑΙ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ, Πρακτικά συνεδρίου, Paralimni, 8-11/05/ 2008, ed. Th. Yangou, Chr. Nassis, Haghia Napa-Paralimni, 2012, pp. 311-338, aquí pp. 321-322.

ocupando solo el pasillo que iba desde la basílica al bautisterio¹. La próxima noticia de la basílica “en actividad” nos viene del viajero medieval Willibaldus que a inicios del siglo VIII visitó “Constantiam, ubi resquiescit sanctus Epiphanius”².

Las referencias que vienen de los *diarios de viaje* de los peregrinos, se sitúan en el marco del fenómeno de la producción literaria y hagiográfica en torno a la difusión de un santuario para propiciar y difundir las peregrinaciones. En la primera mitad del siglo IV, con la acción de Helena y Constantino, la preocupación por los lugares santos de Jerusalén, ciudad que desde el siglo V despertó una fascinación en el imaginario de los viajeros y de los hagiógrafos, convirtió el peregrinaje mismo en uno de los elementos fundamentales y propios del relato hagiográfico. Chipre se vio beneficiada por su posición geográfica a ser punto de encuentro y de partida para y desde los *Lugares Santos*³.

Diversos testimonios de la antigüedad nos presentan la basílica de Epifanio como un centro frecuentado por los peregrinos y que llamaba la atención por su decoración interior. Por ejemplo, Sozómoeno informaba de los exorcismos y las curaciones milagrosas que tenían lugar en la tumba del santo obispo⁴. El santuario también fue visitado por Juan el Limosnero, según la *vida inédita*: Ἰωάννης δὲ ὁ πανόσιος πάπας Κωνσταντίαν καταλαβὼν καὶ τὰ ἐκεῖσε λείψανα τῶν ἁγίων σεβασμίως

¹ Ver A. Papageorghiou, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ ΣΤΗ ΣΑΛΑΜΙΝΑ, en ΑΑΥΥ, ΑΓΙΟΣ ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΑΣ, ΠΑΤΗΡ ΚΑΙ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ, Πρακτικὰ συνεδρίου, Paralimni, 8-11/05/ 2008, ed. Th. Yangou, Chr. Nassis, Haghia Napa-Paralimni, 2012, pp. 311-338, aquí pp. 325-326.

² Cfr. T. Tobler; A. Molinier, *Itinera Hierosolymitana et Descriptiones Terrae Sanctae*, 1. 2, 1880, p. 257.

³ M. Kaplan, *Les Saints en pèlerinage à l'époque protobyzantine*, en *Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge, mélanges offerts à Pierre Maraval*, (ed. B. Caseau, J. C. Cheynet, V. Déroche), Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 23, Paris, 2006, pp. 249-262.

También puede consultarse en la misma obra el trabajo de: A. Papaconstantinou, *Au-delà de l'Hagiographie : réflexions sur les sources de l'histoire du culte des Saints à Byzance*, en *Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge...*, pp. 329-340. Aunque el título prometa más de lo que clarifique, la estudiosa presenta el problema de la multiplicidad y poco orden de la variada y siempre fragmentaria documentación (en sentido amplio, es decir, desde papiros y monedas hasta la iconografía, las basílicas, etcétera) que nos ha llegado del periodo protobizantino. El culto a los santos en cada región presenta su particularidad (p. 334). Al final del artículo llama a tener en cuenta, en la línea de Pierre Maraval, que “l'approche peut-être la plus prometteuse est celle de la topographie” (p. 340) en el trazado de una cartografía de la implantación de los santos en el paisaje.

⁴ Sozómoeno, *HE* 7, 27, 1: ἀποθανόντι γὰρ, ὁ μὴ περιόντι ὑπῆρξε, λόγος ἐπὶ τῷ τάφῳ αὐτοῦ, εἰσέτι νῦν δαίμονας ἀπελαύνεσθαι καὶ ἰάσεις τινὰς γίνεσθαι· ἐν ᾧ δὲ ζῶν ἐτύγχανε, πολλὰ θαυμάσια αὐτὸ ἀνατιθέασι (SCh 516, pp. 208-209).

προσκυνήσας Βαρνάβα τοῦ πανευφήμου ἀποστόλου καὶ Ἐπιφανίου τοῦ μεγάλου θαυματουργοῦ¹.

Otro testimonio sobre la afluencia de peregrinos al voto de san Epifanio lo ofrecía el monje Anastasio Sinaíta (*quaestio* 26), cuando se ocupa de las curaciones milagrosas de gotosos, leprosos, epilépticos y su relación con la fe. El chipriota arguye que la idolatría, la herejía no tienen relación con la salud, sino más bien la causa habría que buscarla en el clima, alimentación, etcétera. Para concluir su razonamiento agrega que en el santuario de San Epifanio en Chipre, en torno al 647, un filósofo “iatro-sofista” al ver la multitud de enfermos que esperaban un milagro, habría dicho que éstos podrían sanarse, “con la ayuda de Dios y de un régimen alimenticio, purgas y sangrados”. Gracias a la intervención del arzobispo de Salamina, el iatro-sofista había comenzado a ayudar a los peregrinos².

La basílica, según testimonios “iconodoulos” contenía decoraciones pictóricas³, como lo indican las *Actas* del Concilio del 787, donde se precisa que los discípulos de Epifanio habían construido en su honor en Constancia una basílica, que estaba adornada con representaciones humanas, un ícono del santo: καὶ γὰρ ναόν ἀνεδείμαντο ἐν τῷ Κυπρίων νήσῳ οὐ αὐτοῦ μαθηταὶ, ὀνομάσαντες αὐτὸν τοῦ αὐτοῦ πατρός καὶ μετὰ πολλῶν εἰκονικῶν στηλογραφιῶν καὶ αὐτοῦ εἶκονα ἐν τῷ ναῷ ἀνέθηκαν.

Juan Damasceno también testimonia que la basílica de Salamina tenía decoraciones pictóricas sin especificar el motivo: ἡ τοῦ αὐτοῦ θεοῦ Ἐπιφανίου ἐκκλησία εἰκόσι μέχρις ἡμῶν περικεκοσμημένη⁴. Según Teodoro Studita la basílica de Epifanio exhibía ilustraciones sacadas de las historias de los evangelios: Ἐπιφάνιον ἴσμεν καὶ ἅγιον καὶ μέγιστον ἐν θαυματουργίαις, οὐ νεῶν ἡγείρε μετὰ πότμον Σαβῖνος ὁ ἐκεῖνος αὐτοῦ μαθητής, διαγεγραμμέναν ἐκ πάσης εὐαγγελικῆς ἱστορίας⁵.

¹ *Une vie inédite de Saint Jean l'Aumônier*, (ed. H. Delehaye) en AB 45, 1927, pp. 1-74. En el capítulo 15 (pp. 25, 33-36) nos refiere la visita al santuario. BHG 887v.

El pasaje es prácticamente idéntico al transmitido en el *Építome de la Vida de san Juan Limosnero* (ed. E. Lappa-Zizicas), en AB 88, p. 278: “Ἰωάννης δὲ ὁ πανόσιος Κωνσταντίαν καταλαβὼν καὶ λείψανα τῶν ἁγίων προσκυνήσας καὶ ἀσπασάμενος, Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου καὶ Ἐπιφανίου τοῦ θαυματουργοῦ”.

² Cfr. La *editio* de M. Richard, J. Munitiz, *Quaestiones et responsiones*, CCG 59, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 52-53; PG 89, 732-733. Ver B. Flusin, *Démons et sarrasins. L'auteur et le propos des Diègēmata stèrikta d'Anastase le Sináite*, en *TM* 11, 1991, pp. 381-409.

³ C. Rapp, *Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint*, pp. 177-178.

⁴ Juan Damasceno, *Oratio de imaginibus*, I, 25 (PG 94, 1257). Y más adelante: *Oratio de imaginibus*, II, 18: ἡ αὐτοῦ ἐκκλησία εἰκόσι καλλωπιζομένη (PG 94, 1304-1305).

⁵ Teodoro Studita, *Antirrheticus* II (PG 99, 387B).



Capitel de la basílica de san Epifanio (foto Arfuch)

Mausoleo y basílica-monasterio del Apóstol san Bernabé

A escasos 6 km al suroeste de Salamina se encuentra el *monasterio de Hagios Varnávas*. D. Pallas -siguiendo a Papageorghiou- presentaba la siguiente descripción del monasterio de san Bernabé: “des sondages comme d’autres recherches effectuées à l’église de Saint Barnabé ont révélé qu’à l’église actuelle ont été incorporées des parties d’une basilique paléochrétienne érigée aux frais de l’empereur Zénon (474-475)”¹.

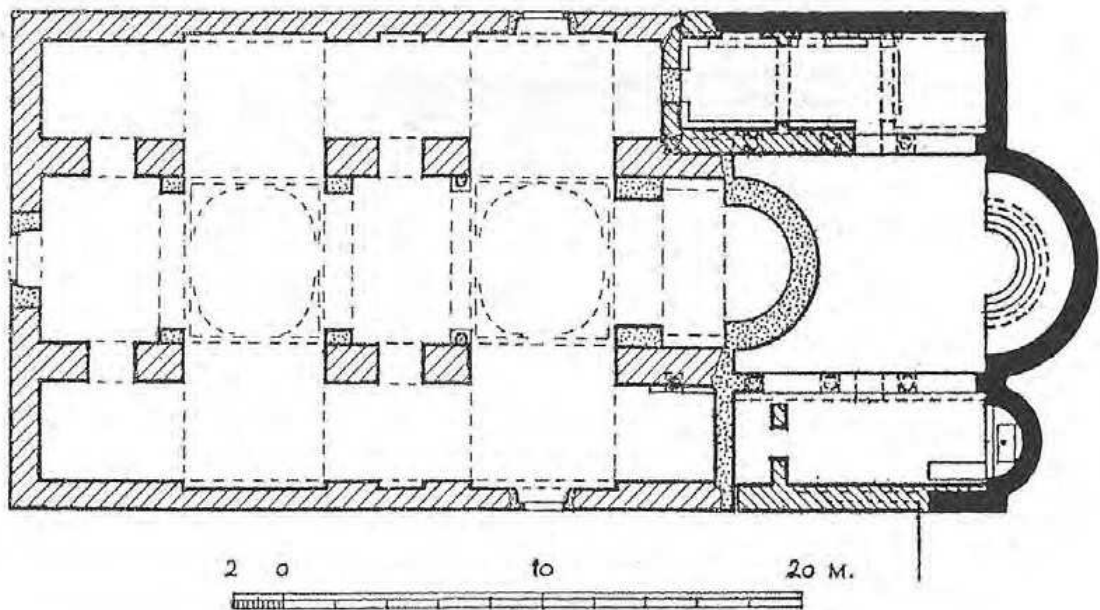
En la *Laudatio* hay una descripción de la basílica y del monasterio que coincide con los restos arqueológicos que estudiaremos². Alejandro hace una breve referencia del santuario que el emperador Zenón ayudó a erigir en la tumba de san Bernabé. Cuando

¹ A. Papageorghiou, Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ, en ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ, 1965, pp. 3-37, pp. 16-20; D. Pallas, *Les Monuments...*, p. 297.

² G. A. Sotèriou, Ὁ ναός καὶ ὁ τάφος τοῦ ἀποστόλου Βαρνάβα παρὰ τὴν Σαλαμίνα τῆς Κύπρου, en Κυπρικὰ Σπουδὰί 1, 1937, pp. 175-187 + 3 planchas. Marie-José Chavane-Marguerite Yon-J. Cazeaux, *Salamine de Chypre*, X, Testimonia Salaminia I, Paris, 1978, pp. 17-20 + planche 3.

Antemio volvió de su encuentro con Zenón, con la ayuda económica dada por el mismo emperador para enaltecer la memoria del apóstol “encontrado” junto con el evangelio de san Mateo:

Edificó en honor del apóstol una iglesia gigantesca (...) cuyo exterior está rodeado de pórticos. Del costado de la iglesia, que da al viento del Oeste, hizo construir un grande patio con cuatro pórticos e hizo construir de un lado y de otro del patio, pequeñas casas donde él ordenó que habitasen los monjes que celebran la divina liturgia en la iglesia. Hizo hacer un acueducto que traía de lejos el agua y que hizo brotar en el medio del patio y construyó una hermosa fuente para los visitantes extranjeros. Hizo construir muchas otras habitaciones en ese lugar para el reposo de los huéspedes que permanecían, y se ha podido ver este lugar, por su belleza, asemejarse a una pequeña ciudad, pero hermosa. En cuanto a la santa urna del apóstol, él la colocó a la derecha del altar en un lugar que hizo adornar de plata y de mármol en abundancia¹.



¹ *Laud. 5:* (...) ἤγειρε ναὸν τῷ ἀποστόλῳ παμμεγεθέστατον, λαμπρὸν τοῖς μηχανήμασι, λαμπρότερον τῇ ποικιλίᾳ τῆς διακοσμήσεως, ἐμβόλοις ἐξωθεν κύκλῳ περιεσφιγμένον. Κατὰ δὲ τὸ κλίτος τοῦ ναοῦ τὸ πρὸς λίβη, ἐποίησεν αὐλὴν μεγάλην, τέσσαρας στοὰς ἔχουσαν· καὶ οἰκίσκους ἔνθεν καὶ ἔνθεν τῆς αὐλῆς οἰκοδομήσας, καταμένειν ἐν αὐτοῖς προσέταξε τοὺς τὰς θείας ἐν τῷ ναῷ λειτουργίας ἐπιτελοῦντας μοναχοὺς· τὸν δὲ ὕδραγωγὸν ἐνέγκας ἀπὸ μακρόθεν, ἀναβλύσαι πλουσίως πεποίηκε, ἐν μέσῳ τῆς αὐλῆς ὕδροδοχεῖον κάλλιστον οἰκοδομήσας, ὅπως οἱ παροικοῦντες ἐν τῷ τόπῳ καὶ οἱ ξένοι ἔχωσιν ἀφθόνως τὴν τοῦ νάματος ἀπόλαυσιν. Πολλὰς δὲ καὶ ἑτέρας ξενίας ὠκοδόμησεν ἐν τῷ τόπῳ εἰς ἀνάπαυσιν τῶν ἐπιδημούντων ξένων· καὶ ἦν ἰδεῖν ἐκεῖνον τὸν χώρον, τῇ ὠραιότητι μιμούμενον μικρὰν τινὰ πόλιν καὶ ἐρπνὴν λίαν. 46: Τὴν δὲ ἁγίαν τοῦ ἀποστόλου θήκην ἀπέθετο ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου, ἀργυρίῳ ἱκανῶ καὶ μαρμάρῳ κατακομήσας τὸν τόπον (...).

Los arqueólogos no han podido responder por qué la basílica fue elevada no encima, sino cerca la *tumba del apóstol*. El santuario tenía tres naves, un nártex, un gran ábside al este de la nave central, otro más pequeño al este de la nave sur y un techo de madera. Se ha encontrado el *synthronon* y material de *expolio* de las ruinas de Salamina que seguramente fue empleado para las columnas y el pavimento. Durante la excavación se encontró un sarcófago en el ábside sur, se cree que era la tumba del metropolitano Anthemios¹.



Monasterio de san Bernabé, vista frontal y desde el claustro (fotos Arfuch)



La basílica paleocristiana fue continuada por una segunda con techo abovedado posterior a las invasiones árabes, que la habrían destruido. Finalmente la iglesia actual,

¹ Ch. Chotzakoglou; E. Procopiou (et al.), *Byzantium-Early Islam Project: The Cypriot partnership*, en *Byzantium-Early Islam. Cultural heritage management: Shared experience beyond boundaries*, Tesalónica, 2008, pp. 118-120.

en forma de cruz con dos cúpulas, que data del siglo IX con sucesivas reformas, la última parece del siglo XVIII¹.



Basilica de san Bernabé, interior, detalle columna estriada de expolio. La pintura muestra la aparición de san Bernabé al obispo Antemio indicando el lugar de su sepultura (foto Arfuch).

A doscientos metros al oeste se encuentra la tumba de san Bernabé, en el antiguo límite de la necrópolis de Salamina. Debajo de una construcción moderna, se desciende por una escalera cavada en la roca a una gruta según el modo de las sepulturas helenísticas donde hay dos cavidades, una vacía y la otra contiene un sarcófago con el

¹ El monasterio desde la invasión turca de 1974 se convirtió en una suerte de museo de íconos (de los siglos XIX y XX) y las dependencias del monasterio albergan un museo arqueológico donde se presentan piezas provenientes de la región, cerámicas arcaicas y del periodo geométrico. Los monjes ortodoxos fueron expulsados.

cuerpo del apóstol Bernabé, sin epígrafes o mayores indicaciones (sólo un paño con una estampa de Bernabé y algún ícono señalan su presencia)¹.



Mausoleo de san Bernabé (foto Arfuch)



Vista de la escalinata desde la cripta del Mausoleo
(foto Arfuch)

¹ Cerca del monasterio de *Haghios Varnavas* fue descubierta la siguiente inscripción, que con toda probabilidad se deba relacionar con el santuario del apóstol chipriota, al que llama “santísimo y bienaventurado arzobispo”: + Κ<αι> τοῦτο τὸ ἀγαθὸν / ἔργον ἐπὶ φιλοξέ/ νου τοῦ ἀγι<ω>τάτ(ου) / κ(αι) μακαρι<ω>τάτου ἢ / μῶν ἀρχιεπισκό(που). Cfr. K. Chatzipsaltis, ΚΥΠΡΙΑΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙ 27, 1963, pp. 67-74.



Interior del Mausoleo con la tumba del Apóstol Bernabé (foto Arfuch)

En la zona se encuentra también la denominada “cárcel de santa Catalina”¹. Una tumba arcaica situada entre Salamina y el monasterio de San Bernabé (*Haghios Varnávas*) de época romana, reutilizada por los cristianos donde se han encontrado cerámicas de los siglos IV y V de nuestra era. Esta tumba es arcaica, y está situada entre Salamina y el Monasterio de san Bernabé. Fue modificada en época romana y convertida en mausoleo, igualmente utilizada por los cristianos. Cerca de la ciudad de Enkomi (Engomi) se encontraron más de un centenar de *tumbas* de los siglos IV y V².

De ahora en más, Constancia se enorgullecía por sus dos grandes santuarios: el de san Epifanio y el del apóstol Bernabé, que deberían gozar de un culto e irradiación

¹ La tradición hagiográfica chipriota hizo del lugar la tumba de santa Catalina de Alejandría, figura de primera línea en la hagiografía antigua. Cfr. D. Pallas, *Les monuments...*, pp. 289-290.

² Las tumbas presentan casi todas la misma disposición: un *dromos* que conduce a la cámara funeraria subterránea. En el centro de la misma estaba ubicada la urna del difunto, se practicaba la incineración y se colocaban en una serie vasos funerarios o votivos. Algunas de estas tumbas fueron encontradas invioladas, por ejemplo la 79. Puede observarse el lujoso mobiliario expuesto en el Museo arqueológico de Nicosia: un trono de madera adornado de marfil, una cama, calderas de bronce, entre otros objetos. Claude Schaeffer, quien descubriera Ugarit en Siria, estudió los vestigios encontrados a inicios del siglo XX y pudo relacionarlos con una ciudad floreciente en el periodo del bronce reciente (1600-1050 a. C). Esta ciudad sería *Alasia-Engomi* mencionada en los documentos y textos diplomáticos egipcios de Amarna. El rey (reyezuelo) sería tributario del faraón. En este centro fue encontrado el “dios cornudo” una de las piezas más valiosas del Museo arqueológico de Nicosia, estatua de bronce del siglo XII a. C.

considerable. Aunque no eran los únicos, otro complejo basilical de impresionantes dimensiones se elevaba al este de Salamina: la *Campanopetra*.

El complejo de la Campanopetra

La *Campanopetra* (o *Kampanopetra*) estaba situada en un promontorio frente al mar, que le otorgaban una grandiosidad y esplendor únicos¹. La excavación fue conducida por G. Roux de 1965 a 1974. Es, junto con la *basílica de san Bernabé* y de *san Epifanio*, otro de los santuarios de peregrinaje en Salamina-Constancia².

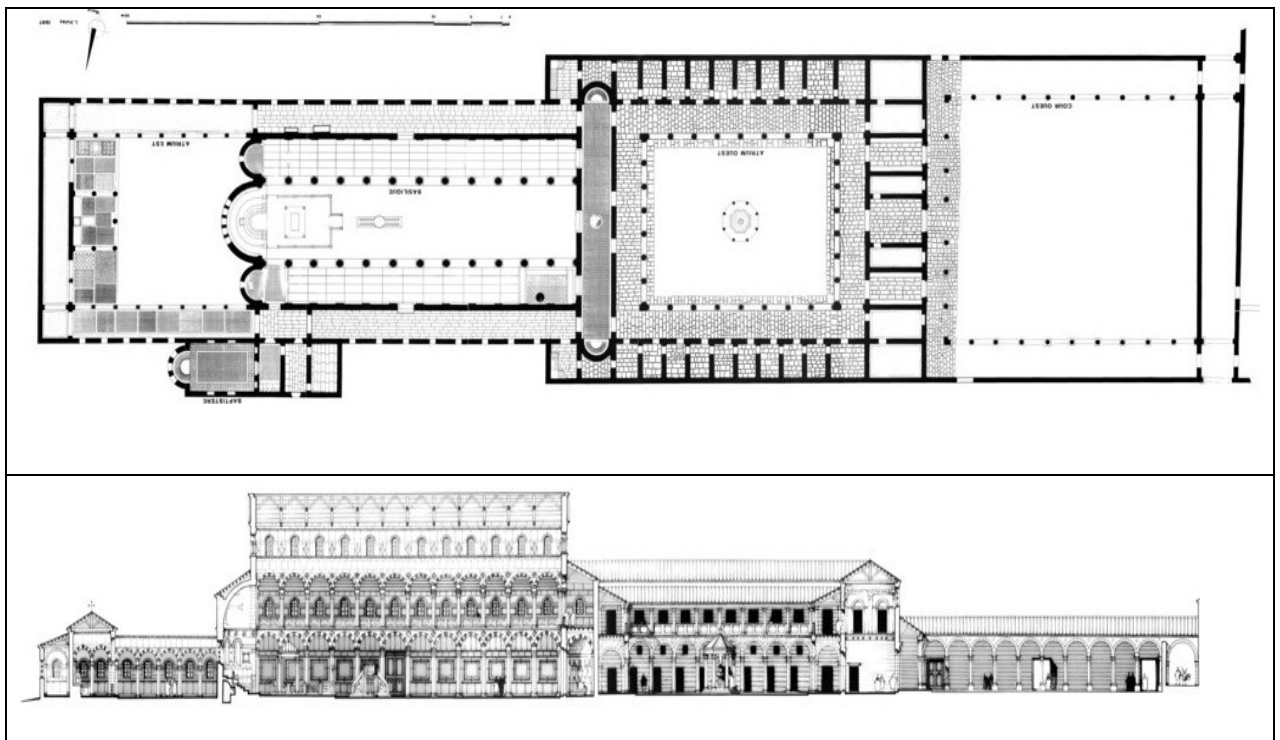
Solo lo conocemos por la arqueología, no tenemos ninguna información sobre las reliquias que allí se veneraban. Era uno de los complejos arquitecturales más importantes de la isla lo que indica un lugar muy venerado. El nombre, se creía que le era dado por el único vestigio visible en torno a los años 1960, una piedra moldeada, *petra* en griego, en forma de *campana*, en medio de unos arbustos y seguramente vestigio de una de las celdas de los monjes. Según Georges Roux, la denominación de *campana* se debe a una transformación del término “*cabana*” del que hablan los textos coptos para referirse a las celdas de los monjes, en alusión a las construcciones modestas³.

¹ Cfr. A. Papageorgiou, Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ, en ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ, 1969, pp. 92-93; D. Pallas, *Les Monuments*, pp. 293-294; P. Maraval, *Lieux saints...*, p. 359; Ch. Delvoye, *La place des grandes basiliques de Salamine de Chypre dans l'architecture paléochrétienne*, en *Salamine de Chypre, Histoire et archéologie. État des recherches*, Paris, 1980, pp. 313-327. Fundamental el estudio de G. Roux, *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopetra*, De Boccard, Paris, 1998. D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 366 ss. (En su descripción de la Salamina de Bernabé, Luigi Palma di Cesnola <Cyprus, p. 202> se equivoca al expresar que en el pecho de “Bernabé reposaba el evangelio de san Lucas”. Aunque el texto no tenga el rigor científico de la arqueología hodierna, tiene la frescura del arqueólogo aventurero que por primera vez descubre un mundo casi virgen a transmitir).

² No parece haber existido una iglesia anterior sobre el lugar de la basílica. No se ha encontrado prácticamente material de construcciones precedentes. Todo parece indicar que el arquitecto construyó *ex tabula rasa*. El predio sufrió diversas reformas y fases, pero remitimos a la obra de Roux para más particulares.

³ G. Roux, *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopetra*, pp. 13-14. La etimología de *cabana* con un origen monástico también es testimoniada por Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, 15, 12, 2. El nombre del sitio sería entonces la “*pierre aux cellules*” y no “*la pierre sonore*”. Ver también M. -Ch. Comte, *Les reliquaires du proche-Orient et du Chypre à la période protobyzantine (IV-VII siècles)*, Brépols, Turnhout, 2012, p. 256.

El complejo cubría 6 mil m² (152 metros de largo, sin contar el complejo termal al este¹); era una basílica a tres naves, separadas con columnas, con ábsides semicirculares, bautisterio, tribuna con capiteles corintios, dos atrios² y nártex (de 51, 60 x 28, 20 m), y un espacio cementerial (en un corredor colateral sur)³. Con influjos arquitectónicos de Constantinopla y Jerusalén (quizá forma parte de la expansión de la liturgia jerosolimitana en Chipre, debido seguramente al intercambio de las peregrinaciones)⁴. Con ornamentos datados entre los siglos V y VI, más precisamente embellecida en épocas de Justiniano.



Reconstrucción de la planimetría y modelo de la *Campanopetra* (Roux, 2004)

¹ El espacio termal, de cara al mar, era de reducidas dimensiones (20 m x 9 m), sin duda, para acoger peregrinos, personal adscripto a la basílica o incluso catecúmenos, ya que además de las cuestiones de higiene obvias, era fácilmente relacionable con el símbolo de una *catarsis* interior por los sacramentos o la visita al santuario. El plano tenía tres salas: sala de acogida que sería el *apodyterium* y *frigidarium* al sur; *tepidarium* y *caldarium* al oeste. Cfr. G. Roux, *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopétra*, pp. 261-263, 264 (plano: fig. 305). Nos preguntamos, además, si el clero de la basílica no sería el destinatario del complejo termal para evitar obvios “inconvenientes” en los baños públicos...

² En el atrium occidental había una elegante *phiale* (fuente) de plano octogonal, en una fuente de mármol, igualmente octogonal. G. Roux, *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopétra*, pp. 53-57, p. 72 (reconstrucción de la *phiale*, fig. 16).

³ G. Roux, *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopétra*, pp. 152-157.

⁴ Según las conclusiones de A. Papageorghiou, Ch. Delvoye y de G. Roux.

En el ábside central se encontraba un *synthronon* semicircular, que aún puede apreciarse¹, un pavimento ricamente decorado con mosaicos en *opus sectile*, sobre el altar un *ciborium*², en el *atrium* oriental un *baldaquín* sostenido por dos pilares y dos columnas.

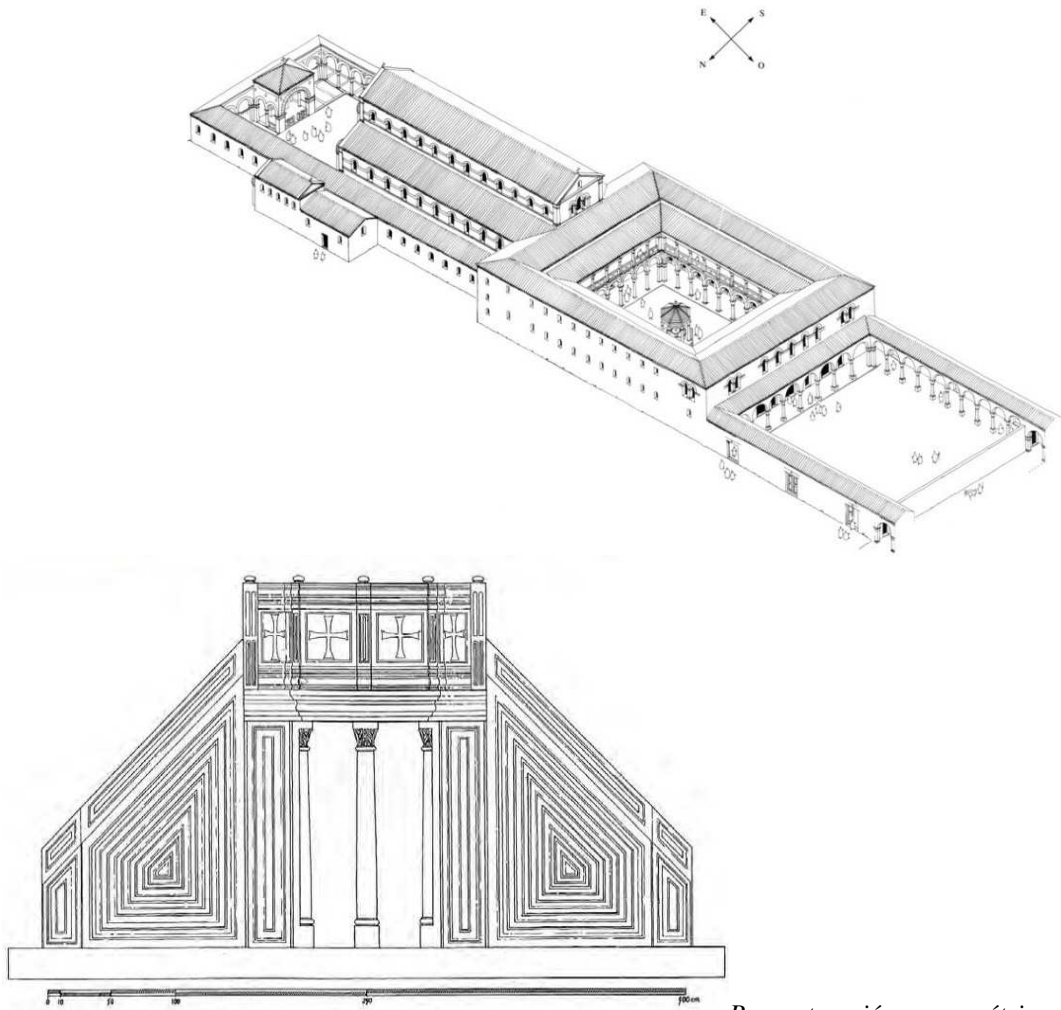
Delante del baldaquín un *ambón* dotado de dos escaleras en los lados según el estilo constantinopolitano, del cual se han encontrado numerosos fragmentos³. Se distingue por el clasicismo de su forma y el rigor de su decorado, desprovisto de ornamentación. Probablemente se debe a la generosidad de Justiniano, como el pavimento de mármol sobre el cual estaba implantado. No podemos saber si reemplazaba un ambón más antiguo⁴.

¹ G. Roux (*Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopétra*, p. 83) se pregunta si el *synthronon* fue agregado en época de Justiniano a causa de la elevación del mismo, pero la invasión turca de 1974 no permitió ulteriores excavaciones.

² El suelo de la nave central ha sido completamente despojado de su pavimento. No se conserva ningún rastro de la disposición del *hierón bêma* o *presbyterion* aunque con los fragmentos marmóreos encontrados se ha intentado una reconstrucción gráfica: G. Roux, *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopétra*, pp. 135-141. Más datos sobre los mármoles ver la tesis de: Y. Marano, *Il commercio del marmo nell'Adriatico tardoantico (IV-VI secolo d. C.)*. Scambi, maestranze, committenze, Tesi di dottorato in Scienze storiche, Università degli Studi di Padova, 2008, pp. 153-155. D. Nicolaou, *Liturgical Furnishings from Early Christian Basilicas of Cyprus (4th-7th Century)*, en *Cahiers d'Études Chypriotes* 43, 2013, pp. 155-174.

³ Sobre los ambones, sigue siendo de gran utilidad el artículo de H. Leclercq, *Ambon*, en *DAFL* I, Paris (1907), col. 1330-1347.

⁴ G. Roux, *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopétra*, p. 144.



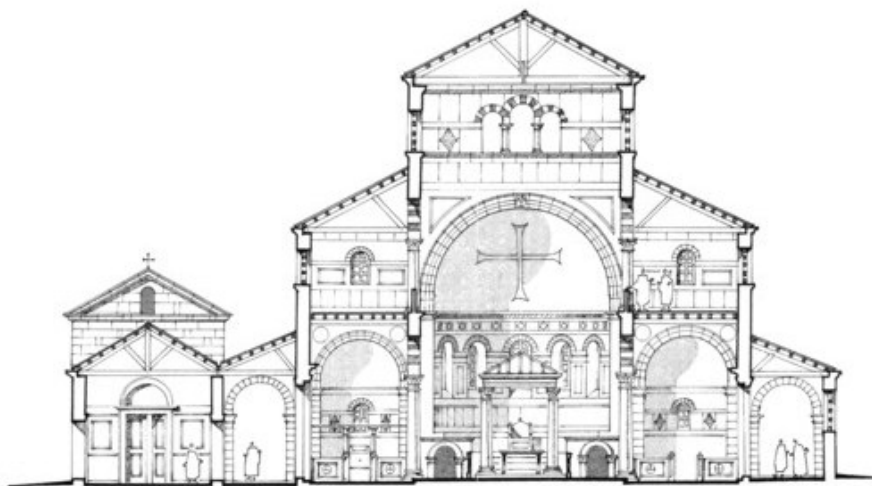
Reconstrucción axonométrica y
ambón de la Campanopetra (Roux, 2004)

Pierre Maraval se preguntaba, ante la similitud con el *Martyrium* de Jerusalén, si la reliquia que se veneraba en el lugar no sería un fragmento de roca de la tumba o del Gólgota¹. Por su parte, Georges Roux propuso la idea de que se veneraría uno de los fragmentos de la *Verdadera Cruz*². En todo caso, la reliquia venerada debía de ser valiosa ya que el mármol que se usó para la decoración provenía del Proconeso, evidente símbolo del gusto –o mecenazgo- constantinopolitano.

¹ P. Maraval, *Lieux saints...*, p. 359.

² G. Roux, *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopétra*, pp. 246-248.

Entre las placas de mármol y los fragmentos dispersos se encontraron pequeños relicarios muy damnificados, con los orificios para permitir la circulación de aceite en contacto con las reliquias¹.



Reconstrucción del frente de la Campanopetra (Roux, 2004)

Las entradas a la basílica de la Campanopetra daban todas a un *atrium* que serviría para la hospitalidad y caridad para con los peregrinos. El santuario estaría atendido por una comunidad religiosa de tipo monástico que ocupaba una serie de celdas en la planta baja del complejo. Como las celdas daban al *atrium*, al cual tenían acceso los peregrinos donde podían purificarse y lavarse antes entrar en el santuario, el tipo de cenobitismo practicado sería de estilo “más abierto”². De hecho, una iglesia de peregrinaje tiene que estar dotada de una estructura capaz de recibir no solo a los miembros de la comunidad encargada de las actividades del santuario, sino también para los peregrinos (entre los cuales también se contarían monjes y miembros del clero). En la zona oeste del complejo estaba la infraestructura necesaria *intra muros* del santuario.

El conjunto arquitectural data de fines V a inicios del siglo VI, y fue construido bajo el patrocinio del emperador Zenón. Es lo que aparece según el estudio de los capiteles corintios de tipo teodosiano. Cuánto tiempo duró la construcción del complejo no ha sido definido hasta el momento. De todos modos, la evidencia arqueológica nota

¹ Para más detalles sobre los relicarios reenviamos a los estudios de G. Roux, *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopétra*, pp. 149, 191, 179, 207; y a la presentación de M. -Ch. Comte, *Les reliquaires du proche-Orient et du Chypre à la période protobyzantine (IV-VII siècles)*, Brépols, Turnhout, 2012, pp. 258-261.

² D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 368.

otro estadio en la construcción de la nave central recubierta en mármol que podría relacionarse con el proyecto arquitectónico del reino de Justiniano¹.



Synthronon de la Campanopetra (foto Arfuch)

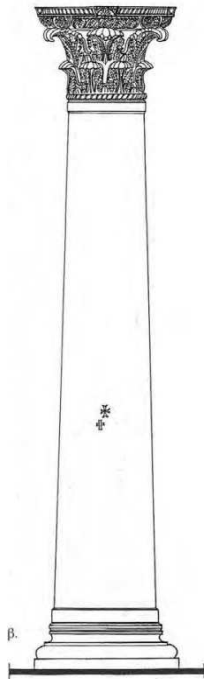


Columna y capitel, Campanopetra (foto Arfuch)

¹ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 369. Para un repertorio de la numismática encontrada en la Campanopetra ver: O. Callot *Salamine de Chypre XVI. Les monnaies. Fouilles de la ville 1964-1974*, pp. 148-149.

Columna con cruces de mano desconocida y capitel,

Campanopetra (Roux, 2004)



La Campanopetra guardaba grandes semejanzas con la *basílica del Santo Sepulcro* de Jerusalén. Lógicamente había una diferencia en la escala de sendos santuarios, pero en ambos complejos encontramos: *atrium* de entrada con cuatro puertas y un pórtico con tres alas en el segundo *atrium*. Antes de la construcción de la *Anástasis*, el *atrium* que contenía el Santo Sepulcro era como el de la Campanopetra: un rectángulo con una capilla al fondo. El ornato en *opus sectile* en la iglesia y en el bautisterio hace pensar, como dijimos, en una reliquia de alto valor. En Jerusalén, se veneraba la tumba del Salvador con una mitad de la Santa Cruz. Las fuentes escritas no transmiten ninguna información sobre el santuario de la Campanopetra, estamos, por tanto, en el ámbito de las hipótesis¹. Las proporciones y la organización del conjunto monumental, que podía acoger una multitud y realizar procesiones, indican una reliquia de altísimo valor. Podría pensarse, pues, que la *basílica* de Salamina se acercaba en dignidad por el hecho de contener una de las reliquias más apreciadas en la cristiandad: la *Vera Cruz*, ya que según la tradición chipriota uno de los fragmentos había sido

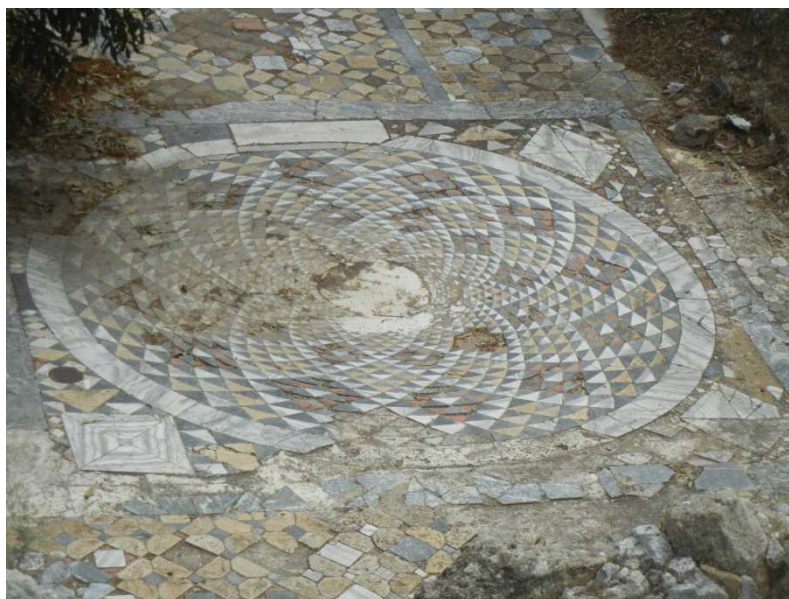
¹ G. Roux, *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopétra*, pp. 245-248.

dejado en la Isla como regalo de santa Helena, madre de Constantino en su viaje de regreso a la capital imperial luego de la *inventio Crucis* en Jerusalén¹.

Ahora bien, en Chipre la devoción a la reliquia de la Cruz en cuanto tal es tardía. Tuvo un desarrollo considerable especialmente a partir del siglo XIV. Cuando los Lusignans restauraron el reino de Jerusalén en Chipre el recuerdo de la *Vera Crux* y de los fragmentos conservados en la Isla desde el paso de Helena de Jerusalén a Constantinopla se reavivó en la memoria².

¹ Como ya notamos, sobre la reliquia de la *Verdadera Cruz* el estudio de referencia sigue siendo la obra de A. Frolov (*La Relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un cult*, Institut Français d'Études byzantines, Paris, 1961) quien catalogó 1150 "pièces justificatives". La emperatriz Helena inauguró una tradición de "fragmentar" la *vera crux* y a dotar con fragmentos de la misma a diversas iglesias. Ciertamente, la mayor beneficiaria fue la basílica del Santo Sepulcro, donde en una capilla, en el *atrium* occidental depuso la reliquia. Para una reconsideración de los datos y bibliografía actualizada remitimos a: AAVV, *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri*, ed. T. Canella, Il Mulino. Especialmente S. Orlandi, *Elena e Santa Croce in Gerusalemme*, pp. 273-291.

² Fue Leoncio Macheras quien en la primera mitad del siglo XV se hizo de la tradición según la cual Helena había dividido el *suppedaneum* en cuatro partes iguales, con las cuales se hicieron cuatro cruces, poniendo en circulación veinte fragmentos de la Cruz. En Chipre, la emperatriz había dejado dos fragmentos: en el Monte Olimpia donde se alza el monasterio Stavrovoumi, y en Togni. Las iglesias de estos monasterios reclaman una fundación por parte de Helena, pero son tradiciones tardías de Amadi, Strambaldi y Kyprianos. La reliquia de Stavrovoumi estaba encastrada entre los travesaños de las otras dos cruces, uno perteneciente a la Cruz del Buen Ladrón y el otro a la Cruz del Mal Ladrón, ambas traídas a Chipre por Helena. El fragmento de Togni había sido robado en 1318 y reencontrado algunos años más tarde y transportado a San Domecio. Ver G. Hill, *A History*, pp. 246, 249. Aunque el relevamiento de templos que realizó Claude Cobham (*The Churches and Saints of Cyprus*, Londres, 1910, pp. 41-42) tenga algo más de un siglo, y que necesitaría ser rehecho, especialmente luego de la invasión de 1974 con la destrucción de iglesias y monumentos que conllevó, es significativo notar que a inicios del siglo XX había 17 templos dedicados a la Santa Cruz en la Isla. A. H. S. Megaw (*Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or provincial?*, en DOP 28, 1974, p. 61) concluía que no hay ninguna evidencia arqueológica que pueda invocarse en favor de la fundación de *Stavrovouni* por santa Helena.



Mosaico marmóreo, basílica de la Campanopetra (foto Arfuch)

La hipótesis de G. Roux cobra fuerza cuando consideramos que el santuario de la Campanopetra podría haber acogido una reliquia en relación con la Pasión. Ahora bien, ¿quién sería el donador posible de tal hipotética reliquia de la Campanopetra?¹. Los donadores posibles podrían ser, en primer lugar santa Helena, pero la tradición -tardía, por cierto- colocó las reliquias ofrendadas por la emperatriz en Stavrovouni y en Togni².

Otro importante personaje que estuvo intrincado en las vicisitudes de la *Vera Cruz* era Heraclio³, pero éste no podría ser ya que nos coloca en el siglo VII una fecha

¹ Somos conscientes de que estamos formulando una hipótesis a partir de otra hipótesis, pero no tenemos otro modo de acceder a los hechos históricos.

² La tradición chipriota colocó Stavrovouni (tradición del siglo X) y Togni como los santuarios agraciados por Helena con la Cruz. No podemos consagrarnos a discutir la historicidad del hecho, sino solo notemos en esta breve referencia la práctica de veneración y culto que especialmente la reliquia despertó en la Isla. Con una gran fortuna iconográfica en diversas iglesias y monasterios chipriotas (A. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus*, pp. 186-218), por ejemplo: Iglesia de la Santa Cruz de Agiasmati (*Stavros tou Agiasmati*) en Platanistasa, con detalladas escenas iconográficas sobre la *inventio Crucis*, Helena, y Constantino, datada en el siglo XV; o la Iglesia de la Santa Cruz, pintada en 1521 (pp. 219-222). También: Iglesia de la santa Cruz en Pelendri, o Iglesia de santa Paraskevi en Yeroskipos (pp. 223-232).

³ Ver M. van Esbroeck, *L'Invention de la Croix sous l'empereur Héraclius*, en *Parole de l'Orient* 21, 1996, pp. 21-46. El Sinaxario de Miguel de Malig traía una noticia desdoblada la leyenda para la fiesta del 10 de Barmahat, o 6 de marzo (ver I. Forget, *Synaxarium alexandrinum* 2, en CSCO 67, Paris, 1912, pp. 18-20; y R. Basset, *Le Synaxaire arabe-jacobite*, en PO 16, Paris, 1922, pp. 213-215). El resumen del sinaxario provenía de una leyenda árabe, contenida en el manuscrito *Paris arabe 4794*. La homilía supuestamente pronunciada por Cirilo de Jerusalén (!) presenta a Heraclio, vencedor de Cosroes, como digno sucesor de Constantino. Cosroes descubre la reliquia del brazo vertical (*qarmah*) de la Cruz que le

demasiado tardía para la Campanopetra. El emperador Zenón (474-491) es históricamente un buen “candidato”¹. Su rol preponderante en la autocefalía de la isla, la relación con el obispo chipriota Anthemios quien le regaló, por su parte, el texto con el *Evangelio de Mateo* encontrado junto al cuerpo del apóstol chipriota y la configuración geoclesiológica de la Isla en el polo Constancia-Constantinopla confirmarían la figura del Emperador como donante posible. El carácter y el “gusto” constantinopolitano de la basílica son un indicio más, a favor de este hipotético donante. Zenón mostró una política concreta de mecenazgo para con los chipriotas, y prueba de esto era el monasterio-santuario de san Bernabé.

Esta basílica es un elemento claro -desde el punto de vista arquitectónico- de la relación Constancia-Constantinopla. Como concluye G. Roux:

Nous ne connaissons probablement jamais les circonstances précises dans lesquelles fut décidée sa construction, ou qui assumait les frais de sa parure de marbre, luxe remarquable dans une île où ce matériau est inexistant (...); L'empereur lui-même, donateur possible de la relique exposée dans le décor monumental de l'atrium est? Le soin apporté à décorer l'église témoigne, comme la construction de l'atrium est, du caractère vénérable qui lui était reconnu².

Posteriormente, con Justiniano y Teodora la basílica fue embellecida, Heraclio construyó una cisterna de agua sin sospechar el peligro que se cernía: la basílica sufrió la violencia de las incursiones árabes del siglo VII y luego sirvió de cantera de mármol

quemaba las manos, ya que solo los cristianos podían ver y tocarla. En secreto hizo robar la reliquia por dos diáconos egipcios y la llevó a su casa en Persia. Una joven copta cautiva descubre el lugar y comunica a Heraclio dónde los dos diáconos habían sepultado la reliquia antes de ser asesinados. El emperador mata al rey persa, recupera la Cruz y regresa con la reliquia a Constantinopla. La leyenda presenta dificultades al compararla con la célebre *restitución* de la Cruz. Todos los atributos positivos se dirigen a Heraclio, descendiente de Constantino en Constantinopla, Jerusalén es silenciada. M. van Esbroeck plantea la posibilidad de que como la leyenda copta, estudiada por T. Orlandi (T. Orlandi, B. A. Pearson, H. A. Drake eds., *Eudoxia and the Holy Sepulchre. A Constantinian Legend in Coptic*, Milán, 1980) se enmarque dentro de un cuadro anti-calcedonense, y por ende anti-jerosolimitano, donde el concilio del 451 gozaba de una amplia aceptación, mientras que en Constantinopla la figura del emperador necesitaba de apoyos por su matrimonio con Martina y por apoyo al monotelismo.

¹ Es la opinión de G. Roux, *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopétra*, p. 248. Por otro lado, O. Callot (*Salamine de Chypre XVI. Les monnaies. Fouilles de la ville 1964-1974*, p. 149) aunque considere como probable la opinión de Roux del mecenazgo de Zenón, creía que por el repertorio numismático encontrado se podría incluso pensar en una fecha anterior, como por ejemplo, en tiempos de Teodosio I. Así, la Campanopetra se ubicaría en un proyecto de reedificación junto a la Huilerie y en torno al templo de Zeus.

² G. Roux, *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopétra*, p. 249.

en tiempo de las Cruzadas¹. De hecho, se encontraron fragmentos de mármol con algunas letras árabes en pintura roja. Aunque los epígrafes son ilegibles pueden significar una inscripción conmemorativa sobre la primera invasión, luego de la cual el templo siguió funcionando².



Sarcófago, Campanopetra durante la excavación (foto de Roux, 2004).

Al oeste de la Basílica de *Campanopetra* se encontró un complejo habitacional, cerca del mar, que formaría parte del conjunto arquitectónico basilical³. Este complejo, constituido de casi cuarenta habitaciones de diverso tamaño, fue llamado *Huilerie* porque contenía una prensa para aceite⁴; y los recintos organizados en torno a un patio central. La *Huilerie* tuvo un largo periodo de construcción, de fines del siglo IV o inicios del V en adelante (fue ocupado hasta el s. XIII)⁵.

¹ M. -Ch. Comte, *Les reliquaires du proche-Orient et du Chypre à la période protobyzantine (IV-VII siècles)*, Brépols, Turnhout, 2012, p. 256. Ver también J.-P. Sodini, *La basilique de la Campanopetra en Chypre*, en *Journal of Roman Archaeology* 13, 2000, pp. 767-778.

² G. Roux, *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopetra*, p. 250. El mismo Roux (*Salamine de Chypre*, p. 247) se pregunta -ante el traslado del cuerpo de Epifanio que fue inhumado y luego transferido a Famagusta a la pequeña iglesia al sur de San Georges de los Griegos (G. Hill, *History of Cyprus*, p. 249) y luego transportado a Constantinopla por León VI en el siglo IX- si el fragmento de la Cruz conservado en Santa María de Cammino, no podría provenir del santuario de la Campanopetra, transferida por los mismos criterios que el cuerpo de Epifanio

³ Seguimos el estudio de G. Argoud, O. Callot, B. Helly, *Salamine de Chypre XI. Une residence byzantine "l'huilerie"*, de Boccard, 1980, Paris. El equipo francés comenzó la excavación del complejo en 1969 y con la invasión turca fueron interrumpidos los trabajos.

⁴ El predio ocupaba una superficie de 776 m², de los cuales 602 m² estarían cubiertos. Patio, pórticos, corredores formando un eje este-oeste y norte-sur, diversas habitaciones, una mayor con ábside. Algunas dependencias son ampliaciones del s. VII d. C y otras posiblemente entre el VII y el XII d. C. G. Argoud, O. Callot, B. Helly, *Salamine de Chypre XI. Une residence byzantine "l'huilerie"*, pp. 51-53.

⁵ Mucho material encontrado y cimientos del mismo edificio indican un periodo de construcción del siglo XI al IV antes de la era cristiana. La ausencia de testimonios de época helenística hace suponer que el



Vistas de la *Huilerie* (Fotos Arfuch)

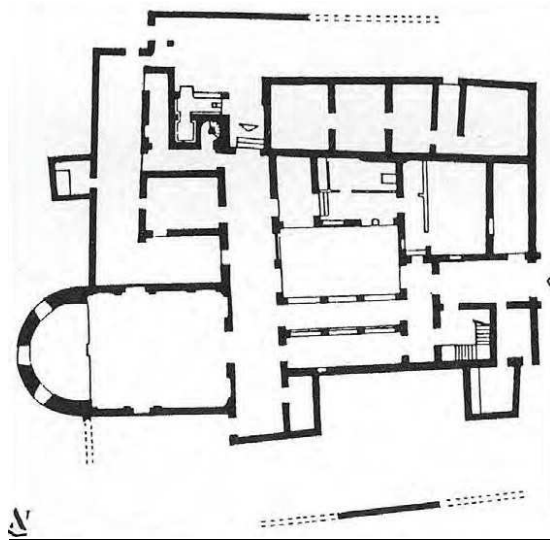


En el predio se encontró una gran cantidad de repertorio epigráfico y cerámicas. Tenía una rica decoración en *estuco*. Fue reformado en el siglo VII y quizá reutilizado con fines comerciales o artesanales. Estas dependencias ricamente decoradas con mosaicos y mármoles, se conjetura que hayan sido el *episkopeion*, o la residencia del gobernador, es difícil saberlo¹. Una inscripción menciona a Epifanio lo que hace

edificio tenía una parte construida, que destruyeron los terremotos del 332 y 343 d. C. El complejo como el resto de Salamina, bajo el mecenazgo de Constancio II (337-361), fue reconstruido y modificado radicalmente. Cfr. G. Argoud, O. Callot, B. Helly, *Salamine de Chypre XI. Une residence byzantine "l'huilerie"*, p. 49.

¹ La inscripción n. 235 (pl. 20) encontrada en la *huilerie*. Revestimiento en estuco aplicado sobre un muro, pintada en rojo. Dimensiones: 54, 5 x 40 x 1 a 5, 8. El texto es del Salmo 91 (90) en la versión de la *Septuaginta*. El mismo era utilizado en fórmulas de protección incluso en monumentos o casas. La larga inscripción podría confirmar, que en un momento de su historia, el edificio fue ocupado por un eclesiástico de alto rango. Seguimos la reconstrucción propuesta por J. Pouilloux, P. Roesch, J. Marcillet-Jaubert, *Salamine de Chypre XIII. Testimonia Salaminia 2. Corpus Épigraphique*, de Boccard, París, 1987, pp. 39, 48, 86-87.

suponer que había sido una especie de *palacio episcopal*¹. En el atrio occidental, en el centro del cual se encontraba una fontana, estaba rodeado por piezas destinadas a los peregrinos de la Campanopetra.



Plano de la *Huilerie* (Argoud-Callot-Helley 1980)

Una cisterna con aguas santas en Salamina

Unas tres millas al norte del viejo puerto de Salamina y a unos 400 metros de la costa del mar, al sureste del teatro, en marzo de 1933 Miss Joan du Plat Taylor encontró una cisterna construida en la primera centuria de la era cristiana (descubrimiento casual por unos pastores chipriotas). Parece haber sido reparada en el siglo IV luego del gran cismo. En torno a la misma, se había edificado un predio de público acceso, decorado con pinturas que mostraban la característica sacra del espacio. El agua tendría propiedades curativas y la gente se lavarían con ella y la llevarían para purificar sus hogares.

El hipogeo de 7, 75 m de profundidad, contenía dos salas circulares (reservas). El cubículo oriental de 2, 8 m por 2, 25 m, el reservorio central de 2, 78 m por 2, 83 m y

¹ Aclamación a Epifanio: en la base de una columna de mármol del pórtico. Dimensión: 10, 5 x 84 x 84, la inscripción en una de las caras verticales, muestran la poca destreza del epigrafista. Está mutilada se lee: επιφανιου επισκο. Ver J. Pouilloux, P. Roesch, J. Marcillet-Jaubert, *Salamine de Chypre XIII. Testimonia Salamina 2. Corpus Épigraphique*, p. 86. En este estudio hay interesantísimos epígrafes que por razones lógicas no podemos presentar aquí, entre ellos señalamos el *epig.* 234: aclamación por el conde Constantino con una invocación a la Theotokos.

el occidental de menores dimensiones 1, 21m por 0, 93 m. los reservorios se comunican entre sí por canales. Las salas están construidas en piedra calcaría, revestidas en yeso. Estaba sin dudas destinado a recoger el agua de lluvia. El terremoto del siglo IV (332 o el del 342) dañó la cúpula y el reservorio quedó ‘a cielo abierto’, por lo que se adoptó como monumento cristiano.

El conjunto se compone de una serie de inscripciones e imágenes que se interpretan e iluminan entre sí. Presentamos las inscripciones encontradas¹:

A. En el muro oriental, sobre el freco en letras blancas: Χ(ριστ)ἐ φύλαξον ἡμᾶς (-ca. 6-) (-ca. 7- Α)μήν. Ὑ(ι)ἐ τ(οῦ) Θ(εοῦ). Ὁ Θ(εὸς) μεθ’ (ἡμ)ῶ(ν ἔστω)

“Cristo, protégenos... Amén. Hijo de Dios (?), Dios esté con nosotros” (= Emanuel)

B. En el muro oriental debajo del fresco, en letras blancas: Χ(ριστ)ἐ ὁ Θ(εὸς) ὁ Σωτὴρ σκέπασον κὲ διατήρησον τὸν δοῦλό(ν) σ(ου) Νικόδημον κ(ὲ) π(ά)ντας ὑπὸ τῆ(ν χεῖρα αὐτοῦ)

“Cristo, Dios salvador, protege y conserva a tu servidor Nicodemos y a todos los que están bajo su autoridad”.

C. A la izquierda del arco, en letras rojas: + Φωνὴ Κυρίου ἐπὶ τοῦ ὕδατος Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος στήρηγμα ἡμῶν

“La Voz del Señor sobre las aguas, Bernabé el apóstol (es) nuestro apoyo”.

D. A la derecha del mismo arco, en letras rojas: Κύριος ἐπὶ ὑδάτ(ων) πολλῶν Ἐπιφάνιος ὁ μέγας (ἔπ)αρχος ἡμῶν

El Señor sobre las aguas abundantes. Epifanio el grande es nuestro gobernador.

E. Sobre el arco, horizontalmente en letras rojas: + Β(οήθη)σθ(ον) ο Κο(ν)σταν τῖνε κ(ὲ) τὸ σίγνο(ν) σο(ν) +

“Ayúdanos, oh Constantino, tú y signo” (la cruz).

¹ Seguimos la reconstrucción propuesta por la misión arqueológica francesa: J. Pouilloux, P. Roesch, J. Marcillet-Jaubert, *Salamine de Chypre XIII. Testimonia Salamina 2. Corpus Épigraphique*, pp. 87-88 (los errores de ortografía griega lógicamente se deben a la reproducción del epígrafe tal como se encontró, en época paleocristiana es muy difusa la confusión entre ómicron y omega). Fundamental resulta el estudio de M. A. Sacopoulo, *La fresque chrétienne la plus ancienne de Chypre*, en *Cahiers archéologiques XIII*, 1962, pp. 61-83 (con numerosas ilustraciones y fotos de los epígrafes y frescos).

F. Siguiendo la curva de la bóveda que da al segundo reservorio: Ἐλησεοῦ φωνή· τάδε λέγει κ(ύριο)ς ἡμε τὰ ὕδατα ταῦτα

“Voz de Eliseo: así habla el Señor: yo purifico estas aguas”.

G. A mitad del muro, debajo del paisaje: Κύριε βο(ε)ήθε ὁ στ(αυρὸ)ς νικᾷ

“Señor ven (en nuestra) ayuda, que la cruz sea victoriosa”

Los textos invocan la protección del Señor sobre las aguas de la cisterna y también a los protectores ilustres: Constantino¹, Bernabé, Epifanio y al constructor de la cisterna Nicodemo, que se inmortalizó en el epígrafe.

Las inscripciones, que fueron datadas en el tardo V siglo o a inicios del VI², son de carácter devocional o litúrgico y citan el salmo 29, 3: “La voz del señor sobre las aguas” y el signo del profeta Elías de 2 Re 2, 21. David Metcalf nota, a su vez, que en tiempos de Epifanio existiría la bendición anual de las aguas³. Lo que indica, entonces, que la cisterna podría haber sido reutilizada con fines litúrgicos, como un santuario de aguas curativas.

Pero lo que más intriga a los historiadores es la inscripción “Bernabé el apóstol, nuestro apoyo, Epifanio el grande, nuestro [...]choi”. Varios tentativos se hicieron para completar la laguna: [exar]choi, [epar]choi, [proma]choi. Todas estas reconstrucciones testimonian, en definitiva, el alto grado de honor civil que representaban las figuras de Epifanio y de Bernabé, los dos grandes líderes carismáticos del cristianismo chipriota⁴.

Entre as imágenes se destaca el rostro de un *Cristo barbudo* y de tipo semítico, de ojos abiertos, luminosos. La expresión es calma y los trazos regulares, un verdadero *basileus*. Está rodeado por un nimbo cruciforme con gemas y perlas incrustadas en el yeso. No es un fresco, sino ténpera de simple factura. El pequeño busto en medallón domina la bóveda. Está rodeado por motivos ornamentales asimétricos de plantas y hojas, peces, pájaros.

¹ La relativa a Constantino parece ser de una datación más imprecisa, ya que también puede ser posterior a la destrucción de la cisterna.

² A. Papageorgiou, *Icons of Cyprus*, Nicosia, 1992, pp. 2 ss

³ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 311.

⁴ J. du Plat Taylor, *A Water Cistern with Byzantine Paintings, Salamis, Cyprus*, en *The Antiquaries Journal*, XIII, 1933, pp. 97-108. Donde conjetura que la reconstrucción de la sílaba faltante sería <ΕΠΑ>ΡΧΟΣ, y no <ΠΙΟΜΑ>ΧΟΣ. Ver también M. A. Sacopoulo, *La fresque chrétienne la plus ancienne de Chypre*, en *Cahiers archéologiques* XIII, 1962, pp. 61-83; C. Rapp, *Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint*, en *The Sweet Land of Cyprus*, 1993, p. 177.

Sacopoulo encuentra una síntesis de estilos en las pinturas que decoran el conjunto: una influencia de la escuela de arte antioquena (por las semejanzas con los mosaicos de Daphne, en proximidad de Antioquía, pero cuyas semejanzas se encuentran incluso en Ravena) en las características del rostro oriental del Cristo y el paisaje profano de tendencia alejandrina. Según la estudiosa las pinturas podrían datarse en torno al siglo VI. Lo que se condice con el resultado epigráfico, es decir, una insistencia en las figuras de Bernabé y Epifanio, en tiempos en que la *autocefalia* era ya un hecho¹.

Las excavaciones de inicios del siglo XX sobre el sitio, que quedaron inconclusas, dieron a luz un buen número de vidrios, fragmentos de bronce, cerámicas y monedas de épocas de Tiberio II y Mauricio. La destrucción parece haber sido, en efecto, del 649 al 653. Más detalles sobre la cisterna, su construcción, dedicación, características, inscripciones, o incluso si estaba ligada al culto de san Epifanio hasta ahora no se han podido dilucidar.

¹ M. A. Sacopoulo, *La fresque chrétienne la plus ancienne de Chypre*, en *Cahiers archéologiques* XIII, 1962, pp. 61-83.

Capítulo 29: Departamento de Tamaso

Tamaso (o también Tamasos) era uno de los reinos del antiguo Chipre. Junto a la zona arqueológica de Politikon, estaba la zona de Ergates, donde vivían los trabajadores de las minas, en proximidad también de las minas de Mitsero, Agrokipia y Kapedes. Estrabón informa sobre la actividad minera en la zona, en la cual se encuentra el *Episkopeion* y el sitio de *Pera*, en las cercanías del río Pedaios¹.

Muy poco es lo que sabemos de *Pera*, situada a 18 km al sudoeste de Nicosia. Si damos crédito a los *Hechos de Heráclides* era una gran ciudad, con un fuerte culto al dios Esculapio y trazos del culto a Apolo².

Desgraciadamente, tampoco es mucho lo que pueda decirse de la antigua Tamaso, ya que el centro de la ciudad antigua se halla sepultado en la moderna ciudad de Politikon. Sin embargo, algunas excavaciones en 1970 y luego en 1990 dieron a la luz elementos del periodo clásico y helenístico: restos de un templo de Afrodita, dos tumbas reales, fortificaciones, y material de uso cotidiano: lámparas, copas, estatuillas (muchas de ellas expuestas en el *Museo Arqueológico de Nicosia*).

¹ Parece que a Apolo y a Afrodita se les rendía culto en Tamaso mientras que en Pera se tributaba culto a Asklepios (Esculapio). Muy poco sabemos del periodo de los Fenicios (IV s. a. C) o del periodo de Alejandro Magno o incluso romano. Hoy pueden visitarse dos “tumbas reales” en Politiko. Están bien conservadas, pero se desconoce la familia a la cual pertenecían. Sobre la ciudad antigua de Tamaso y las tumbas reales ver el estudio de O. Masson, *Kypriaka I. Recherches sur les antiquités de Tamassos*, en *Bulletin de correspondance hellénique* 88, 1964, pp. 199-238. Evidencias epigráficas del culto a Apolo, Afrodita, Zeus Uranio ver: A. Krinkou (Κρινγκου), ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΛΑΤΙΝΙΚΕΣ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΥΠΡΟ, Cyprus University, 2008, pp. 148-149.

² En el *British Museum* (cat. 1958,0418.1) se expone en el departamento de *Greek & Roman Antiquities* una estatua broncea de 31, 75 centímetros, encontrada en 1863 por unos campesinos en el norte de Politikon, la misma viene denominada como “Chatsworth Head” (ya que era el nombre de la residencia de uno de sus propietarios en Esmirna, antes de ser adquirida por el *British Museum*). La estatua fue confeccionada en estilo clásico o de los *severos*, datada en el siglo V a. C. La cabeza, mayor que el tamaño natural, con mirada impassible y ojos abiertos y huecos (el espacio debería estar ocupado por otro material como marfil). Los historiadores del arte discuten si la obra es de fabricación local o fue importada, por ejemplo de Mileto donde se encontraron ejemplos similares. Las excavaciones de Ohnefalsch-Richter en 1893 habían puesto de manifiesto la existencia de un santuario presumiblemente dedicado a Apolo. Anteriormente Ludwig Ross había encontrado en su visita a Chipre en 1845 una estatua desnuda, fragmentada del estilo de los *severos*. Con toda probabilidad hay “partes” de la misma en el *Louvre* (Br. 69). Consultar O. Ohnefalsch-Richter, *Kypros, The Bible and Homer. Oriental civilization, art and religion in ancient times*, Asher, London, 1893; C. Vermeule, *Greek and Roman Cyprus: Art from Classical through Late Antique times*, Boston, 1976; S. Bouquillon et al., *Une nouvelle étude de l'Apollon Chatsworth*, en *Révue Archéologique* 42 (2006/2), pp. 227-261.

La ciudad hoy es conocida como *Politikon*. Se encuentran vestigios de tumbas cavadas en la roca, pertenecientes a la época romana. En las inmediaciones de Polítikon, a la izquierda del río Pedaios, se encuentra el actual “monasterio ortodoxo de san Heráclides” a unos 500 metros de las *tumbas*¹.

Basílica y Monasterio de san Heráclides

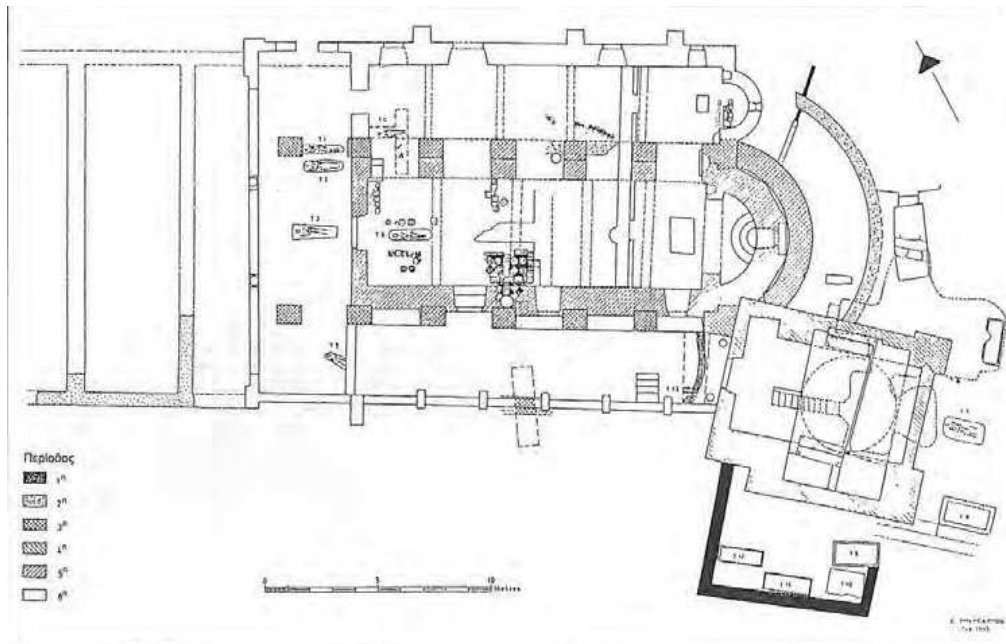
El complejo se presenta con una iglesia- mausoleo con cúpula. La entrada a la iglesia original era por el lado este, donde se encontraba enseguida la tumba. La basílica a tres naves separadas por columnas, dotada con tres ábsides semicirculares, nártex y atrio, estaba decorada con mosaicos a figuras geométricas².

La estratigrafía es compleja y difícilmente las dudas serán clarificadas. Sobre esta basílica del siglo VI, destruida en el siglo VII por un incendio y reconstruida quizá en el siglo VIII le fue incorporada la actual edificación³. Durante el periodo de los Francos, fin del XII inicios del XIII, sobre el *martyrium* se construyó una cúpula, y la iglesia pasó de la estructura basilical a una cruciforme. Durante los siglos XV y XVI el predio fue reformado, los arcos reforzados, el techo de madera reemplazado por una bóveda de medio cañón. Bajo la intervención del arzobispo Chrysanthos en 1773 el nártex fue demolido y se construyó un pórtico. Los edificios monásticos adyacentes datan de fines del siglo XVIII, pero conservando en algunos sitios pinturas del siglo XI. Las reliquias de san Heráclides están expuestas a los visitantes en un cofre de plata.

¹ Las *tumbas*, ubicadas en la *necrópolis de Tamaso*, se encuentran al noreste del templo de Afrodita. Hay tres zonas cementeriales pertenecientes a diversos periodos: edad de bronce, edad Arcaica, y Helenismo tardío.

² A. Papageorghiou, Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ, en ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ, 1965, pp. 6, 20-23. El estudioso tendía a colocar el mausoleo primitivo o *martyrium* en torno a la segunda mitad del siglo IV. Ver A. H. S. Megaw, *Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or provincial?*, en *DOP* 28, 1974, p. 76.

³ Ver D. Pallas, *Les monuments paléochrétiens de Grèce découverts de 1958 à 1973*, PIAC, Roma, 1977, pp. 268-269. No es mucho lo que aporta A. Papageorghiou, *Cities and Countryside at the end of Antiquity and the beginning of the Middle Ages in Cyprus*, en *The Sweet Land of Cyprus*, p. 46.



Basílica con mausoleo adyacente de San Heráclides (Papageorgiou)

Hay indicios de que hubo un incendio de la misma en torno al siglo VII (seguramente época de las invasiones) y luego fue reconstruida. Lo que puede ser indicio de la popularidad del santo y la voluntad de perpetuar el culto a pesar de los daños causados.

El predio conserva una tumba de época romana que sería el lugar donde habría sido sepultado san Heráclides; y que habría dado origen a un *martyrium* en relación con la tumba del santo y datado en torno al siglo VI. A la tumba de san Heráclides se accede y desciende por la parte posterior al ábside con entrada independiente. El espacio, compuesto por dos lóculos, alberga los restos de un sepulcro marmóreo muy damnificado. En la parte superior, ya en la iglesia, se observan tumbas medievales seguramente de notables que gozaron del privilegio de la *inhumatio ad sanctum*.



Vista del ábside de la *basílica* y entrada

al *mausoleo de san Heráclides*

(fotos Arfuch)

Esta sede episcopal, situada en el centro de la isla, reivindicaba en torno al siglo VI la tumba de san Heráclides, segundo obispo legendario de la isla. Los *Hechos de Heráclides* -que hemos estudiado- lo sitúan en una gruta sin hablar aún de santuario, el cual remonta al siglo VI.

El culto a san Heráclides podría remontarse al siglo V. El problema es que los testimonios de los sinaxarios son del siglo X y XI (por ejemplo la *Noticia* en el *Synaxario Eccl. Constantinopolitano*). La fiesta del 17 de septiembre lo honra como “obispo y mártir”. Del martirio no hay ningún documento que lo asevere y el autor de los *Hechos de san Heráclides* lo hace morir de muerte natural¹.

¹ F. Halkin, *Les Actes...* p. 139.

La estratigrafía del complejo basilical es difícilmente delimitable o conciliable con los datos que nos llegan de los sinaxarios y de las dos versiones de los *Hechos de Heráclides* en su versión griega y armenia¹.

En efecto, la figura ‘martirial’ de Heráclides se presenta como un problema difícilmente resoluble. El testimonio del Sinaxario: καὶ ἄθλησις τῶν ἁγίων μαρτύρων Ἡρακλείδου καὶ Μύρωνος ἐπισκόπων Ταμάσου τῆς Κύπρου (Sep. 17, 5. p. 54).

Si recordamos, lo que hemos presentado al estudiar los *Hechos de Heráclides*, tenemos un salto del siglo V (*HchHe*), luego al VIII (*HchHeAr*) y por fin el *Synaxario* (X-XI). No podemos establecer el nacimiento de la tradición del martirio de Heráclides. Sin embargo, cuando la noticia hizo aparición se asentó como tal. Vemos que a fines del siglo XVI, Étienne de Lusignan escribía “Heraclio santo fù vescovo della città di Thamasso, et fù martirizato anchora nella predetta città”².

En este punto el historiador y el filólogo enfrentan un obstáculo difícilmente salvable: conciliar las evidencias con una tradición inexistente en las fuentes, pero viva en la memoria y tradición popular. Determinamos que el texto griego de *HchHe* presenta la figura de Heráclides como un ‘satélite’ del apóstol Bernabé lo que lleva a confirmar la autoridad del obispo y la ciudad de Tamaso (es claro que en Chipre, y no solo, la interacción entre hagiografía y política está bien representada). Lo sorprendente que es que antes del siglo V no haya ningún testimonio literario o arqueológico de Heráclides, pero una vez que su culto nació, la figura del apóstol de Tamaso estuvo siempre presente. En fin, somos conscientes de que se puede aplicar el mismo razonamiento a la *gesta* del apóstol Bernabé.

¹ Hemos tenido oportunidad de presentar, en el marco de la *Journée scientifique interdisciplinaire de l'école doctorale Sociétés, Cultures, Echanges*, «La Fabrique des (Anti-) Héros», en Angers (13-12-2016) los desafíos de la interpretación o lectura de la tumba de san Heráclides en Támasos, con una comunicación intitulada: *Héraclide, le héros de Tamassos, un martyr? De l'hagiographie à l'histoire. Les problèmes pour l'historien d'aujourd'hui* (que esperamos publicar en un futuro no lejano).

² Cfr. *Chorographia et breve historia universale dell'isola de Cipro principiando al tempo di Noè per in fino al 1572*, Bologna, 1573, p. 26a.



Restos del *sarcófago romano* que habría contenido

a san Heráclides (foto Arfuch)



Mosaico en opus sectile de la basílica, y *claustro* actual
del Monasterio

(fotos
Arfuch)



Capítulo 30: Departamento de Larnaca

Tremitunte

En el departamento de Larnaca (Larnaka) ¹ se encuentra la antigua Tremitunte o Tremithus, hoy Tremethoussia, sede del obispo Espiridón es una de las sedes chipriotas más mencionadas por los escritores eclesiásticos como Rufino, Sócrates y Sozómoeno².

Investigaciones en torno a la iglesia que constituye el *katholikon* del actual monasterio de San Espiridón consiguieron identificar una antigua basílica a tres naves, separadas con columnas³. La basílica paleocristiana tenía 14, 75 m. de largo en la nave central y de 7, 15 m. de ancho y estaba decorada con mosaicos a motivos geométricos.

Se ha encontrado un mosaico con una inscripción que ha generado opiniones encontradas en el mundo científico. El autor del mismo fue un cierto “Karterios” por orden del obispo *Espiridón (Spyridon)*. Algunos lo identificaron, *tout court*, con el obispo San Espiridón de inicios del siglo IV, que asistiera al concilio de Nicea, y entonces la basílica sería del siglo IV. La inscripción es métrica: Ψηφίδι γράπττ ποικίλη τ[ε] τὴν χροάν | τόπον κοσμήσαι ἁγίων ἐπισκόπων | Καρτ <ε>ρίου χερσὶν προσέταξεν ἄγαθ<αῖ>ς | μνήμης Σφυρίδων μετ<έ>χων ἁγίας, | ἴσος ὁμοίω δυνάμ<ε>ι πνευματικῆ.

La interpretación⁴ de D. Pallas va en otra dirección⁴. Para el estudioso, el Espiridón que comisiona el mosaico era ciertamente un Espiridón (μνήμης Σφυρίδων μετέχων ἁγίας), también obispo (ὁμοίω) y personaje de una alta estima espiritual (δυνάμει πνευματικῆ) parangonado (ἴσος) al Espiridón del siglo IV. Las excavaciones arqueológicas en torno al actual monasterio de San Espiridón, aunque con algunos

¹ Una salvedad: no estudiamos la tradición de “san Lázaro” primer obispo de *Citium-Lárnaca*, y que habría sido ordenado por Bernabé, porque su culto se remonta al siglo IX. A modo de introducción sobre la cuestión reenviamos a Ch. Chotzakoglou, *Church of Saint Lazarus in Larnaka. History, Architecture and Art of the Church of Saint Lazarus in Larnaka*, Lekcosia, 2004; y del mismo autor: Ο ΑΓΙΟΣ ΛΑΖΑΡΟΣ, ΟΙ ΜΑΡΤΥΡΙΕΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΒΙΟ ΤΟΥ ΚΑΙ Η ΣΧΕΣΗ ΤΟΥ ΜΕ ΤΟ ΚΙΤΙΟΝ, en ΚΥΠΡΙΑΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙ, 2004, pp. 33-42.

² G. Hill, *A History of Cyprus* I, p. 270. A. H. S. Megaw, *Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or provincial?*, en DOP 28, 1974, pp. 61, 76.

³ A. Papageorghiou, Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ, en ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ, 1969, pp. 81-82.

⁴ D. Pallas, *Les Monuments*, p. 288.

matices, coinciden en datarla en los primeros decenios del siglo V, lo que refuerza la interpretación de Pallas¹.

De hecho, el *santuario de San Espiridón*, obispo del siglo IV, existía desde tiempos antiguos. Las reliquias del santo se encontrarían debajo del altar². Su iconografía ilustraba la vida del santo pero ya en el siglo VII no se sabía interpretar, lo que -según P. Maraval- es un indicio de la antigüedad del culto³.

La celebridad de Espiridón, obispo pastor, ya es testimoniada por autores eclesiásticos del siglo V, lo que deja pensar que recibía un culto en su ciudad episcopal⁴.

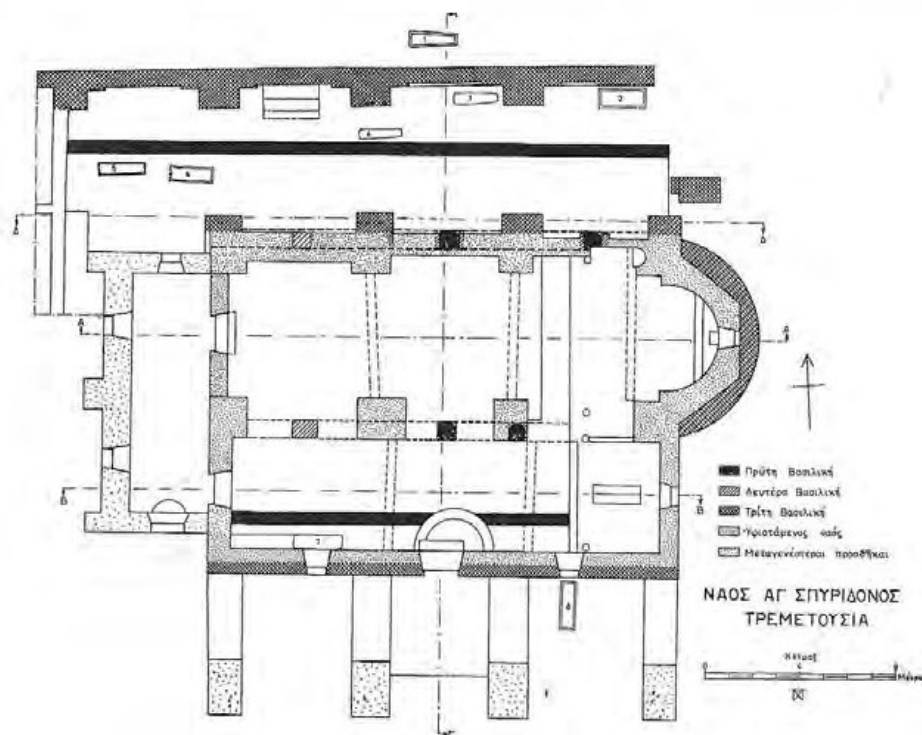
¹ Por ejemplo, A. H. S. Megaw (*Interior decoration in Early Christian Cyprus*, en *Chypre dans le Monde Byzantin*, Atenas, 1976, p. 12) piensa que “for the floor of the basilica discovered on the site of Tremithus during repair of the church of St. Spyridon, the edict of 427 banning the use of the cross in church floors provides a *terminus ad quem*: inasmuch as a jeweled cross is prominently included above the inscription naming the mosaicist Karterios. Here also the pictorial element is completely lacking”.

² *Vita Spyridonis* I, (p. 89 ed. P. van den Ven). El detalle es remarcable, puesto que vemos en Chipre la tendencia a colocar las reliquias del santo en una sala-capilla-oratorio adjunto de la iglesia, y no en la estructura basilical misma.

³ P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages...*, p. 360.

Una referencia al santuario la encontramos también en Juan Rufo. Ver *Jean Rufus, Plérophories. Témoignages et révélations contre le Concile de Chalcedoine*, PO 8, 1971, pp. 69-71. Contra el concilio de Calcedonia, *plerophoria* 28: “Ciriaco y Julio, chipriotas de nacimiento, monjes íntegros y dignos de crédito” testimonian el culto sacrificial en un santuario dedicado a un mártir, del cual Juan Rufo ya no recuerda el nombre. En dicho santuario, si los devotos pensaban ofrecer una oveja o paloma, el animal desaparecía de la casa del dueño y se lo encontraba en el *martyrium* del santo. Se piensa era el templo dedicado a Espiridón, y éste se les aparecía a los obispos que habían participado del concilio de Calcedonia y que intentaban engañar a los simples como si nada de mal hubiera habido. El santo les advertía y explicaba que ya había dejado de estar presente en el santuario y que no volvería más. El santuario estaba en manos de los ‘calcedonenses’ por lo que el santo ya no habita más el predio.

⁴ Cfr. Rufino, *HE* 1, 5; Sócrates, *HE* 1, 1; Sozómoeno, *HE* 1, 11.



Plano de la basílica de san Espiridón (Papageorghiou)

La *Vita Sypiridonis* de Teodoro informa que en la ocasión estaban presentes Sergio arzobispo de Constancia, Pablo arzobispo de Creta (que allí se encontraba casualmente en su escala en un viaje de Egipto a Constantinopla), Teodoro obispo de Tremitunte, Teodoro de Kition, y Eusebio de Lapithos¹. Es así que durante la celebración de la fiesta de Espiridón, el 14 de diciembre de 655, se nos dice que la gente del lugar había la historia del santo, que por medio de los íconos e imágenes de la iglesia Teodoro relata la vida y milagros². Esta información es a retener. Puesto que nos ayuda a contextualizar o reconstruir situaciones poco después de las invasiones musulmanas. En efecto, no todas las iglesias estaban destruidas, los obispos y fieles consiguen reunirse para la celebración de Espiridón incluso durante esos *tempora difficilia*.

¹ *Vita Spyridonis* § 20 (pp. 89-90, ed. P. van den Ven): συμπαρόντων Σεργίου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντίας τῆς Κύπρου καὶ Παύλου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κρήτης κατὰ συγκυρίαν ἀπὸ Αἰγύπτου ἐν Κωνσταντινουπόλει ἀνερχομένου καὶ ἐκεῖ παρατυχόντος καὶ Θεοδώρου τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου τῶν αὐτόθι οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Θεοδώρου τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου τῆς Κιτιαίων φιλοχρίστου πόλεως, Εὐσεβίου τε τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Λαπίθου.

² *Vita Spyridonis* I, 20-21, pp. 89-91, 144-145 (p. 81*, ed. P. van den Ven). A. Papageorghiou, *Cities and Countryside at the end of Antiquity and the beginning of the Middle Ages in Cyprus*, en *The Sweet Land of Cyprus*, pp. 39-40.

La basílica de Sirmata, valle de Vasilikos

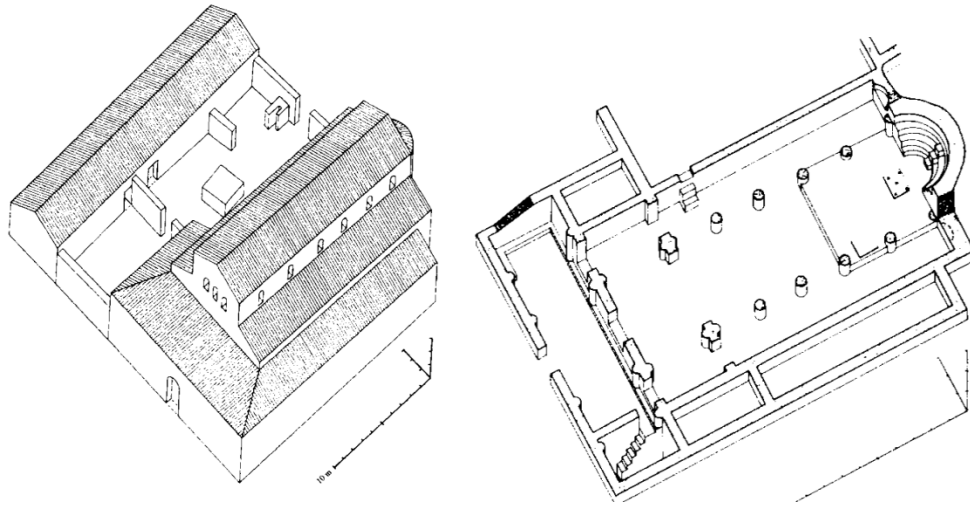
A unos 4 km de la costa sur de la isla, 44 km al oeste de Larnaca, se encuentra el sitio arqueológico Kalavassos-Kopetra¹, en el valle de Vasilikos. En las inmediaciones del mismo fue excavado por Marcus Rautman y Murray McClellan, entre 1988 y 1990, el complejo de Sirmata, a unos 200 metros al este de la ciudad romana. El complejo estaba dotado de una basílica y una serie de depósitos que permitieron datar el predio en el siglo VI e inicios del VII.

La *basílica* de tres naves con 16 m de largo y de 8, 8 m de ancho, santuario y nártex. El santuario con un *synthronon* delante del cual se alzaba el *bema*. Al sur una cripta subterránea, seguramente era un espacio cementerial. Al norte de la basílica había un patio de unos 100 m², con una cisterna y una serie de habitaciones con diversas entradas al complejo. El conjunto ocupaba un área de 600 m², con rastros de decoración en mármol y estuco (sin rastros de *opus sectile*, mosaicos o pinturas en las paredes). Lo que ha llamado la atención es el aislamiento del edificio y la falta de relación con el vecino complejo de Kopetra y sus dos iglesias.

En la basílica de Sirmata, se observa el uso de pilastras planas en las paredes laterales con entradas que dan a salas-corredores en tres tramos iguales. Cada nave tiene entrada directa al *atrium*. Entre el nártex y la nave se crea un espacio que no se encuentra en otras basílicas de la Isla. Rautman y Butler la relacionaron con el estilo de basílicas del este de Siria (el-Anderin de fines del siglo VI)².

¹ La ciudad de Kopetra, con su intenso rol de explotación e intercambio, aparece como una *poleis* chipriota típica y punto de referencia a comparar –con cautela– con otros puntos de la isla. Ver por ejemplo de M. Rautman: *The busy countryside of Late Roman Cyprus*, en RDAC 2000, pp. 317-331; Ibid, *A Cypriot Village of Late Antiquity. Kalavassos-Kopetra in the Vasilikos Valley*, Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series 52, Portsmouth, 2003, pp. 157-160 (monedas); 162-215 (cerámicas), 217-233 (vidrios).

² M. Rautman, *The context of rural innovation: an early monastery at Kalavassos-Sirmata*, en RDAC, 2001, p. 310.



Reconstrucción del complejo de Sirmata (Rautmann)

En general, están presentes los rasgos clásicos de las plantas basilicales chipriotas (tres naves, *synthronon*, base para altar, nártex, espacios laterales, *atrium*, salas adyacentes), pero hay elementos que los estudiosos consideran novedosos en el contexto chipriota. Por ejemplo, la ubicación solitaria en terreno elevado, la disposición del patio, la cripta subterránea... todos elementos que se encuentran en las iglesias de Siria y Palestina.

Esto podría indicar que a fines del siglo VI la isla mantuvo contactos estrechos con la región siro-palestinense al punto de influenciar e incorporar nuevos modelos arquitectónicos. Los comerciantes, viajeros y peregrinos en las tradicionales rutas tenían, sin lugar a dudas, un rol de primer orden en estos intercambios¹.

La presencia de las comunidades de orientales (armenios, sirios, palestinos) a fines del siglo VI en Chipre podría también ayudar a clarificar este fenómeno de la “rural innovation” en Sirmata: un entorno social dinámico que incorpora tradiciones locales y conserva rasgos de la tradición de origen². En efecto, Juan de Éfeso (*HE* 6, 15)

¹ Para M. Rautman (*The busy countryside of Late Roman Cyprus*, en *RDAC* 2000, pp. 318-322) los intercambios comerciales entre la isla y Palestina Siria, también testimoniados por las ánforas y cerámicas, aunque aún no se pueda medir la escala de dicha actividad.

² M. Rautman, *The context of rural innovation: an early monastery at Kalavassos-Sirmata*, en *RDAC*, 2001, pp. 315-316.

nos informa, según ya vimos, que bajo Tiberio en el 578 Mauricio transfirió a Chipre un gran número de prisioneros armenios monofisitas que trabajaban “tierras adentro”¹.

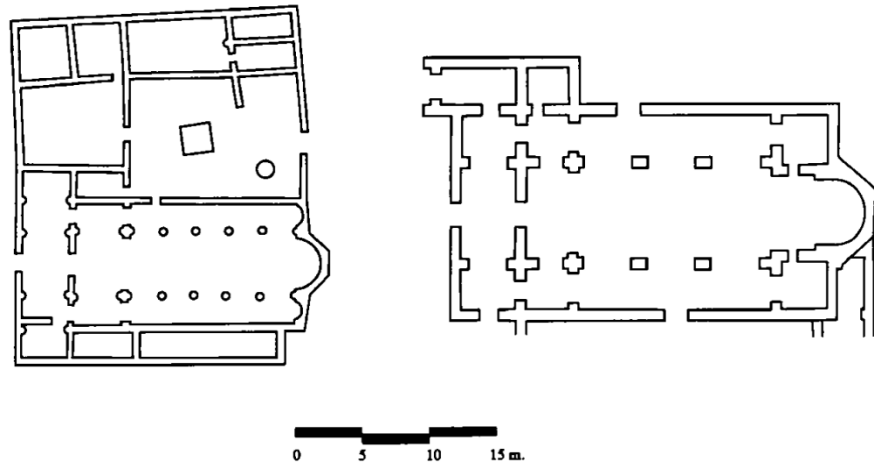
La región del Hauran, sur de Siria, testimonia complejos rurales en ambientes marginales, con actividad monástica. Lo que condice con el estilo de la basílica de Sirmata que difiere del estilo de Kopetra, ubicada a poquísima distancia. La austera decoración de Sirmata podría inscribirse entonces, en la tradición anicónica de las iglesias monofisitas del este.

En Sirmata hay una síntesis-fusión de elementos autóctonos y alóctonos que hacen del complejo un *hápax* en la Isla: constructores locales bajo nuevas directivas, nuevas ideas arquitectónicas. De este modo, M. Rautman, especialista de la region Kalavassos-Sirmata, concluye

Most recent discussions of the period have stressed the island’s close ties with Constantinople and the Aegean region during the 5th and 6th centuries, and the clear impact they had on the development of local architecture. The monastery at Sirmata took shape within this westward-looking insular tradition, yet also attests ideas that can be traced to the neighbouring mainland. The incorporation of these innovations into the building vernacular of a typical island village emphasizes the Near Eastern context of Cypriot society during late antiquity and the island’s importance as a meeting place between east and west in the years to come².

¹ P. Charanis, *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century*, en *DOP* 13, 1959, pp. 23-44; aquí pp. 28-32; J.-P. Sodini, *Travaux et Mémoires* 5, 1973, pp. 373 ss.; E. Chyrsos, *Dumbarton Oaks Paper* 32, 1978, pp. 72 ss. Este último contestaba la fecha y proponía a Focas como autor de la deportación, pero en definitiva no contesta la deportación. Lamentablemente mucho no puede aventurarse sobre estas hipótesis, ver M. Amelotti, L. Zingale, *Le Costituzioni giustinianee nei papiri e nelle epigrafi*, Milán, 1985, pp. 119-121.

² M. Rautman, *The context of rural innovation: an early monastery at Kalavassos-Sirmata*, en *RDAC*, 2001, p. 316.



Comparación entre la *Basílica de Sirmata* (izquierda)
y de *el-Anderin* (derecha) (Rautmann)

Traemos a colación el testimonio de Juan Rufo, obispo de Maiuma¹ cerca de Gaza, un árabe al sur de Palestina que había estudiado derecho a Beirut, ordenado sacerdote entre el 476 y 478 en Antioquía por Pedro Fulón². Habría sucedido a Pedro el Ibérico (+488) como obispo de Maiuma, y bajo el patriarcado de Severo (512-518) habría escrito sus *Pleroforías*, para combatir las decisiones de Calcedonia. La obra presenta una serie de visiones, prodigios y predicciones que aseveran que, en definitiva, Calcedonia fue un concilio de nestorianos condenados en Éfeso³.

En diversos “testimonios fidedignos”, *plerophorias*, intervienen monofisitas-jacobitas, que nos dan el “tono” de las relaciones entre las comunidades cristianas. En la *pleroforía 104* (Ms 1596, pp. 550-552, texto en griego), quien se aparece es Epifanio de Salamina a un jacobita, “originario del Egipto”, “llamado Juan” refugiado en la isla de Chipre que se abstenía de comulgar, incluso el domingo, si no encontraba un “clérigo o monje de su facción que le dieran la comunión”. Epifanio se le apareció tres veces y finalmente “se decidió a comulgar en la iglesia de los calcedonenses”⁴.

Si bien la referencia es un siglo anterior a la deportación de Mauricio, y el relato no aporta demasiados detalles, ni se refiere a la posible comunidad monástica de

¹ Ver edición de F. Nau: *Jean Rufus, Plérophories. Témoignages et révélations contre le Concile de Chalcédoine*, PO 8, 1971.

² La *vida de Severo* lo denomina ya sea Juan Rufo, como Juan de Antioquía: PO 2, pp. 86-87, 224-225.

³ Para más datos sobre los manuscritos, las fuentes, temáticas y estilo ver la introducción de F. Nau en PO 8, pp. 5-10.

⁴ PO 8, pp. 181-182.

tendencia monofisita de Sirmata, lo que nos interesa aquí retener es la presencia de *jacobitas* en la isla, en este caso venidos del Egipto. Sabemos que Chipre era mayoritariamente (o casi totalmente) calcedonense, y el monofisita en cuestión tenía una práctica sacramental frecuente. Del texto se deduce que no le era fácil encontrar clérigos o monjes que le dieran la comunión, por lo que la recibe en una liturgia calcedonense, gracias a las revelaciones de Epifanio.

Evidentemente los contactos entre pueblos y comunidades eran intensos. Chipre era, y sigue ciertamente siéndolo, un *carrefour* de culturas. La presencia de esta basílica de influencia arquitectónica variada, con estructura y disposición monástica, abre la puerta a diversas hipótesis relativas a la presencia de comunidades monásticas de tendencia monofisita, originarias de la región siro-palestinense, o por qué no de los armenios exiliados a fines del siglo VI. Vimos en textos como la *Laudatio Barnabae* que los usos litúrgicos de tendencia antioquena monofisita eran la ‘moda’ entre los chipriotas, y la problemática sigue presente en las primeras décadas del siglo VII como vimos patente en la *epístola de Sofronio de Jerusalén a Arcadio*.

Durante el periodo de las invasiones las basílicas más damnificadas fueron las de los grandes centros urbanos, aunque -como mostró en diversos estudios Marcus Rautman¹- en el interior también se registraron incendios y devastación, como por ejemplo en *Kalavassos-Sirmata*, la cripta de la iglesia mostró evidencia del desastre: denso sedimento de restos de animales domésticos y al menos seis cuerpos humanos, de los cuales al menos cuatro estaban en disposición de haber sido arrojados en la cripta. Uno de los cuerpos parece haber sido identificado como de sexo masculino². M. Rautman notó que la cerámica y las monedas encontradas en el depósito no pueden ser posteriores al 650³.

¹ Ver por ejemplo: M. Rautman, *The Villages of Byzantine Cyprus*, en *Les Villages dans l'empire byzantin IV^e-XV^e siècle*, ed. J. Lefort, C. Morisson, J.-P. Sodini, Lethielleux, Paris, 2005, pp. 453-463.

² M. Rautman, *A Cypriot Village of Late Antiquity. Kalavassos-Kopetra in the Vasilikos Valley*, *JRA Supp. Ser. 52*, Portsmouth, 2003, p. 67; D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 397.

³ M. Rautman, *The context of rural innovation: an early monastery at Kalavassos-Sirmata* en *RDAC*, 2001, pp. 307-318.

Amatonte

La ciudad de Amatonte, o Amatunte (Amathous, también *Amatous* o *Amathonte*), ha sido muy importante durante la antigüedad y el imperio Romano¹. Ciudad portuaria situada entre Larnaca y Limasol², la ciudad fue abandonada y solo llegaron hasta nosotros ruinas recientemente excavadas³.

El complejo ha sido excavado en diversos periodos, citamos desde 1870 a Luigi Palma di Cesnola⁴; de 1893-1894 la expedición británica a cargo de A.H. Smith y J. L. Myres; y desde 1975 una expedición franco-chipriota continuó los trabajos⁵. Buena parte del repertorio encontrado está en el *Museo de Nicosia* (aunque también se

¹ Una de las cuatro divisiones de Chipre en época romana se denominaba con el nombre de esta ciudad que tenía incluso precedencia a la importante *Citium*. Cfr. G. Hill, *A History of Cyprus* I, p. 265. Según Ovidio, el origen del nombre provenía de la actividad minera: “rica en minas” (*Metamorfosis*, X, 220, 227, 531). Hasta época Tolemaica se utilizaba una lengua en caracteres silábicos, aún no descifrada, pero que se la relaciona con la familia lingüística del próximo Oriente.

² Se encuentra solo a 10 Km al este de la creciente Limassol. El desarrollo turístico de esta última llega hasta las inmediaciones de la antigua Amathous, de hecho algunos hoteles están situados prácticamente en la zona arqueológica.

³ Datos sumarios de Amathus desde la prehistoria a los Tolomeo los encontramos en P. Aupert (et alia), *Guide To Amathus*, Bank of Cyprus-Department of Antiquities, Nicosia, 2015², pp. 17-34. Una visión de conjunto sobre los trabajos arqueológicos: E. Procopiou, P. Xydias, *L'architecture chrétienne dans la région d'Amathonte à l'époque byzantine (IVe-XIIIe siècles)*. *Recherches archéologiques 1991-2012*, en *Cahiers d'Études Chypriotes* 43, 2013, pp. 253-274.

⁴ Aunque los resultados arqueológicos están ciertamente mucho más avanzados, no podemos dejar de citar a L. P. di Cesnola, *Cyprus*, pp. 249-292: el relato guarda la frescura y la pasión del “descubrimiento”. Con ágil pluma el arqueólogo británico nos lleva desde la fundación fenicia de la ciudad, los sacrificios humanos en tiempos arcaicos a la “destrucción” por Ricardo Corazón de León, las ruinas, la vegetación, los habitantes que él mismo va encontrando en el trayecto. Descripciones de elementos transferidos al *British Museum*, inscripciones, e historias varias de las visitas que aún hoy deleitan al lector. Hemos colocado “destrucción” entre comillas, ya que hay una querrela historiográfica poco conocida relativa a la destrucción de Amatunte por los Cruzados y los Francos-Latinos por un deseo propagandístico que quedó impreso en una suerte de leyenda urbana. Ver P. Aupert (et alia), *Guide To Amathus*, pp. 36-37. Una descripción de la *basílica a tres naves* según el estado de las excavaciones en 1961 la daba A. Papageorghiou, Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ, en ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ, 1968, pp. 13-14.

⁵ La *Mission française d'Archéologie* en Amathonte fue creada en 1975 luego de la ocupación turca del año precedente, al no poder continuar en la región de Salamina. La *Mission* fue dirigida por P. Aupert y A. Hermary continuada por S. Fourrier y A. Hermary. Hay una página web con informaciones más detalladas sobre la misma <http://www.ambafrance-cy.org/La-Mission-Amathonte> (consultada 18 de febrero de 2016, 12: 17 pm). La *École française d'Athènes* ha realizado excavaciones en Amatunte y publicado los resultados de las mismas: P. Aupert et M.-C. Hellmann, *Amathonte 1. Testimonia 1*, École française d'Athènes - Éditions Recherches sur les Civilisations, Paris, 1984; A. Hermary, *Amathonte 11. Testimonia 2, la sculpture*, École française d'Athènes - Éditions Recherches sur les Civilisations, Paris, 1981; R. Laffineur et al., *Amathonte 111. Testimonia 3, l'orfèvrerie*, École française d'Athènes - Recherches sur les Civilisations, Paris, 1986; A. Queyrel, *Amathonte 114. Les figurines hellénistiques*, École française d'Athènes, Athènes, 1988; A. Hermary, *Amathonte 115. Les figurines en terre cuite archaïques et classiques, les sculptures en pierre*, École française d'Athènes - Fondation Leventis, Athènes, 2000. Más brevemente: P. Aupert (et alia), *Guide To Amathus*, Bank of Cyprus-Department of Antiquities, Nicosia, 2015².

encuentran en el *British Museum*, o en el *Louvre* diversos objetos de la acrópolis, y del templo de Afrodita). En la ciudad baja las excavaciones comenzaron en 1977 dando a luz la fuente, las termas romanas, y gran número de cerámicas.

Las excavaciones permitieron profundizar los conocimientos de esta ciudad portuaria que antiguamente había sido habitada por fenicios, y luego por griegos y donde se hablaba una lengua hasta ahora no descifrada. Los repertorios cerámicos y vítreos muestran la naturaleza portuaria de la ciudad con diversas influencias del Oriente y Grecia debido a los vínculos comerciales que caracterizaron la cultura local¹.

Fue anexada a Roma en el 58 a. C y en el 22 a. C se convirtió en una provincia senatorial. Durante la ascensión de Pafos como sede del procónsul, Amatunte comenzó a declinar; solo el culto a Afrodita conservó su importancia. Un terremoto en el 77-78 de nuestra era hizo posible una restauración de la ciudad y del santuario damnificado en el siglo II, bajo Adriano. Se reparó el sistema hídrico, se creó un *nymphaeum* en el ágora y bajo los Antoninos la ciudad recobró cierto esplendor².

¹ Ya desde las primeras excavaciones se encontraron estatuillas de divinidades egipcias, sarcófagos de origen persa (L. P. di Cesnola, *Cyprus*, p. 276).

² P. Aupert (et alia), *Guide To Amathus*, pp. 41-42; A. Papageorgiou, Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ, ΚΑΤΑ ΤΟ 1963 en ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ, 1964, p. 12; *idem*, 1965, pp. 13-14.



Plano de la ciudad de Amathonte. 1: la muralla norte; 2: el palacio; 3: puerto (sumergido); 4: agora; 5: acueducto; 6: templo de Afrodita; 7: basílica de san Tychon; 8: basílica del puerto; 9: basílica cristiana, expolio del Templo de Afrodita; 10: muralla del s. VII.

La ciudad antigua, entonces, estaba organizada en dos emplazamientos: la *acrópolis* y la *ciudad baja*. En la *acrópolis* estaba el templo de Afrodita y debajo el *palacio real* (donde se encontraron elementos de ocupación de tiempos *arcaicos* y *helenísticos*, periodos en que el edificio habría servido de sede administrativa). En la ciudad baja, se encontraba el *ágora*, junto a baños, habitaciones, el puerto y una pequeña basílica paleocristiana a tres naves en proximidad del puerto¹.

¹ P. Aupert (et alia), *Guide To Amathus*, pp. 45-46.



Ágora de Amatunte. Restos de un templo.

Debajo: detalle de capiteles (fotos del autor)

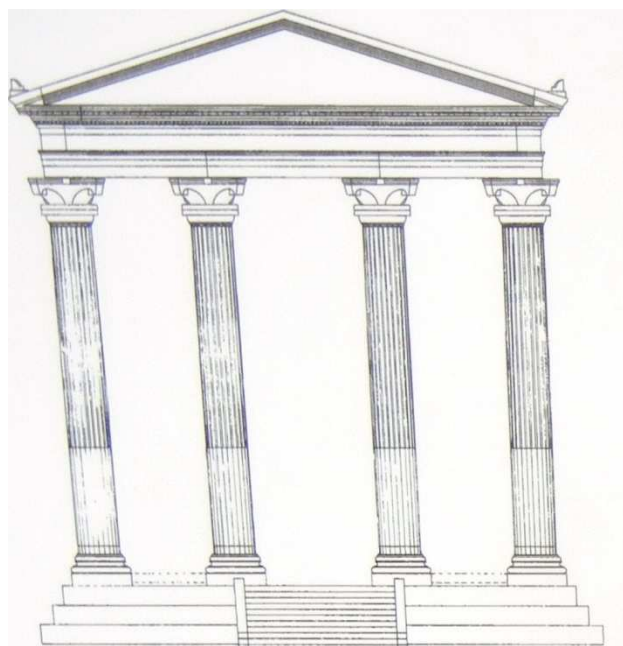
Los *balnea* son de estructura romana: sala fría en el lado este, calientes al oeste. Por el norte se entra al *apodyterium* (vestuario) conectado con el *frigidarium*. Una habitación intermedia parece haber sido el *sudatorium* como una transición con el *caldarium*²¹⁹⁵.

Son bien visibles las *boutiques* del ágora, dos enormes cisternas de uso público (un detalle curioso que aún puede observarse es el desgaste del borde de la piedra en el

²¹⁹⁵ P. Aupert (et alia), *Guide To Amathus*, p. 42.

lugar donde se jalaban las cuerdas que permitían la extracción del agua con vasos). En el centro del ágora hay un espacio encuadrado por cuatro columnas acanaladas, sin dudas un monumento conmemorativo del cual mucho no se sabe. Detrás, una columnata indica la existencia de un templo. Del segundo pórtico del ágora se ve una *via* que conduce a los *baños*.

En la zona de la *acrópolis* puede observarse la *muralla* de protección y en la zona superior el templo de Afrodita. Los cimientos del mismo fueron excavados y reconstruidos, lo que permite una idea de la grandiosidad del edificio del siglo I antes de nuestra era: dotado de *pronaos*, *cella*, *adyton*. Las columnas y los capiteles estaban coronados de capiteles estilo nabateo, como en el templo de Apolo en Kourion, aunque éstos no eran tan refinados como los de Amathus. Este estilo de capitel se encuentra con profusión en la región de Petra (Jordania) y de Bosra (Siria), en Nabatea al inicio de la época imperial (también en Salamina se encontró cerámica de inspiración nabatea), pero no así en el resto de Chipre.



Reconstrucción del *frontis* Templo de Afrodita, Acrópolis (Aupert)

El culto y un primitivo santuario de Afrodita en la acrópolis dataría en su origen al VIII a. C., lo que muestra la antigüedad del culto tributado a la “diosa de Chipre” (parte del rico repertorio encontrado fue trasladado al *Louvre* a mediados del siglo XIX)²¹⁹⁶ y la dificultad estratigráfica que entraña para los arqueólogos interpretar

²¹⁹⁶ La evolución del culto a Afrodita en Chipre es compleja y toma diversas características en el transcurso de los siglos asumiendo facetas de otros cultos orientales. Las estatuillas encontradas muestran

catorce siglos de actividad cultural en el mismo lugar donde se reedificó el santuario varias veces²¹⁹⁷. En la zona este del templo se encontraron dos jarras monumentales en piedra calcárea: 1, 87 m de alto, 3, 19 m de diámetro y un peso mayor a las 12 toneladas, una de ellas está en el Louvre desde 1865. Delante de esa cavidad se observa una plataforma en la roca, con perforaciones circulares destinadas a atar los bueyes para el sacrificio. Así también, en la parte superior del vaso que se encuentra en el sitio se ve el relieve de bueyes en una alusión sacrificial. Hasta el siglo V después de Cristo el templo estaría en pie²¹⁹⁸. Fue excavado un importante repertorio estatuario y de estelas funerarias pertenecientes al culto del dios Bes, Hathor, Θεὸς Ὑψιστος²¹⁹⁹.



Vaso monumental de piedra calcárea.

una Afrodita con trazos de Hathor, diosa egipcia del amor. Se cree que la Afrodita de Amathus tenía carácter bisexual según lo indican las estatuillas votivas. El agua jugaría un lugar importante en el ritual, dado el nacimiento de la diosa de la espuma del mar. La presencia de enormes vasos de piedra en la acrópolis lo confirma. Seguramente los sacrificios estaban asociados a la fertilidad, pero no podemos saber si en Amathus se practicaba la prostitución sagrada. Tácito (*Annales* IV, 62) testimonia la protección concedida por el Senado Romano en el 22 a. C a tres santuarios chipriotas: de la *Venus de Pafos*, la *Venus Amathus* y de *Júpiter en Salamina*. El templo de Afrodita, según Pausanias, también estaba dedicado a Adonis. Otras referencias antiguas relativos a Amathonte: Pausanias, *Descripción de la Grecia*, IX, 41, 2; Virgilio, *Eneida*, X, 51; Catulo, XXXVI, 14.

²¹⁹⁷ P. Aupert (et alia), *Guide To Amathus*, p. 58. Las ruinas del templo ocupaban buena parte de la acrópolis y había sido construido sobre las ruinas de otro templo helenístico del cual no hay más información. Hay vestigios de época arcaicas, edad de bronce, cerámicas votivas del s. VIII a. C.

²¹⁹⁸ En el *Museo Arqueológico de Limassol* pueden observarse un buen número de objetos encontrados en Amatunte, entre ellos la parte superior de un ánfora-kráter del periodo arcaico con imágenes de bueyes, flores y escritura en caracteres silábicos aún no descifrada. El vaso sería utilizado en el culto sacrificial a Afrodita (como en la Astarté Fenicia).

²¹⁹⁹ Magníficas estatuillas de divinidades de inspiración egipcia se conservan en el *Museo Arqueológico de Limassol*. En la *acrópolis*, al norte del Templo de Afrodita, se encuentra una tumba de difícil interpretación. Se asemeja a los complejos funerarios de Pafos, pero dada la eminente ubicación del solitario monumento se pensó que era la tumba de Ariadna según informaciones de Plutarco, pero es solo una conjetura. Cfr. P. Aupert (et alia), *Guide To Amathus*, p. 71.



Detalle del vaso: buey camino al sacrificio (fotos Arfuch)

El templo de Afrodita fue desmantelado y sirvió de cantera para las basílicas cristianas. Tenemos que tener siempre en cuenta un punto de inflexión entre la arqueología y el fenómeno del cristianismo del siglo IV, nos referimos a los terremotos que azotaron la isla los años 342 y 365. Esto, creemos, que es de suma importancia para comprender por qué, concretamente en el caso de Amatonte, algunos templos paganos no fueron reedificados, sino por el contrario, con el material a disposición se edificaron templos cristianos, cuyo culto estaba en franco y pleno crecimiento. Qué fue del templo pagano no sabemos²²⁰⁰, lo cierto es que las piedras fueron reutilizadas para la construcción al noreste de una *basílica* cristiana a tres naves.



Detalle de un friso del Templo de Afrodita, Amatunte (foto Arfuch)

²²⁰⁰ P. Aupert (et alia), *Guide To Amathus*, p. 35: sugiere que el templo de Afrodita en el transcurso del siglo V habría sido transformado en una basílica cristiana, de la que reconstruye el perímetro (pp. 60; 70). La *basílica menor*, al pie de la acrópolis, se construyó con material proveniente del templo ya desmantelado. Lo más seguro es que luego de los terremotos del siglo IV el santuario de Afrodita ya no fuera reconstruido.

La basílica cristiana de la acrópolis

La multiplicidad de salas hace pensar en la estructura de un monasterio o un centro de peregrinos con salas para el reposo y acogida de los mismos. La basílica está orientada al noreste, en lugar de la normal orientación hacia el este del resto de las basílicas chipriotas. El complejo basilical era un casi perfecto cuadrado de 25 x 24 m. Las naves precedidas de un *nártex* y un *exonártex*. Dotada de un *synthronon* de cuatro escalones, revestidos de mármol; un lugar para el *ambón*²²⁰¹. Un altar, hoy perdido, pero que estaría indicado por la diferencia de color en el pavimento (rojo) y por la presencia de una columna de mármol lo que sugiere una estructura a *ciborium*. En el interior de la nave, dos líneas de cuatro columnas cada una separaban los espacios y soportaban arcos.

El pavimento de diversos colores en *opus sectile*²²⁰² y *champlevé* (reutilizando paneles de mármol de otras construcciones) la acerca al gusto del estilo constantinopolitano. En la basílica había revestimiento de mármol, algunos provenientes del Proconeso.

La basílica estaba rodeada al sur y norte por habitaciones de diversa dimensión, en general interconectadas. No pudo localizarse el lugar del *baptisterio*. En el ángulo de un gran patio (60 x 46 m) había una gran reserva de agua cavada en la roca. Hoy es poco lo que puede apreciarse del pórtico cuyas columnas eran de madera.

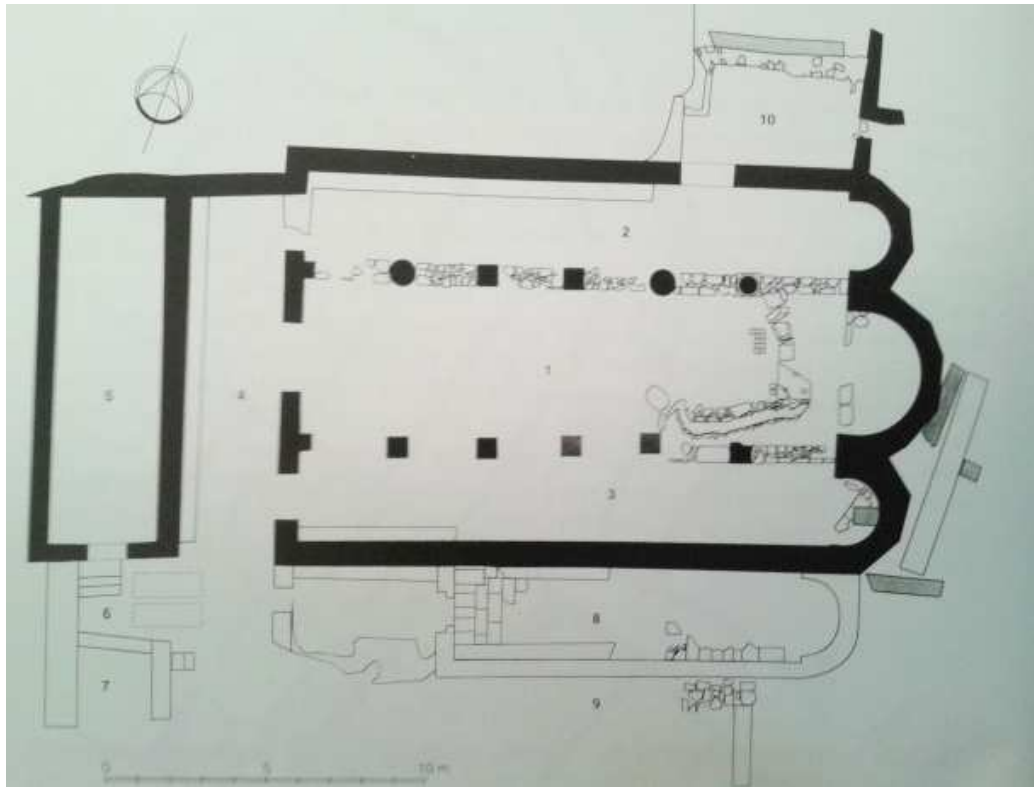
En ausencia de información literaria y epigráfica, solo la arquitectura en sí misma podría aportar algunos datos para datar el complejo. Es un hecho que la basílica se construyó sobre edificios preexistentes en la zona del templo de Afrodita, como muestra el uso del material de *expolio*, del *champlevé*.

La evidencia de la cerámica y las monedas encontradas en la zona basilical no son anteriores al tardo siglo VI o inicios VII. El edificio muestra una construcción sin fases de remodelación, por lo que podría indicarse como fecha de construcción fines del s. VI o inicios del VII. La ausencia de bautisterio podría indicar que no era una basílica episcopal, sino un centro de peregrinos, un santuario. El complejo, por tanto, habría sido

²²⁰¹ Solo se conserva el rastro del soporte del mismo. Sería de un tipo no conocido en Chipre. P. Aupert (*Guide To Amathus*, p. 77) lo relaciona con el de Abu Mina en Egipto o incluso el de San Clemente en Roma.

²²⁰² Como en la basílica de *Hagios Philón* de Soloi y la *Campanopetra* de Salamina.

abandonado y destruido luego de los raides musulmanes y a poco tiempo de su construcción.



Basílica cristiana de la Acrópolis (plano Aupert)

Esta sería la última basílica cristiana a ser construida antes de las invasiones, no podemos dejar de pensar al proceso de cristianización que solo “llegó a la acrópolis”, permítasenos la expresión, luego de un lento camino de *conquista del territorio* de la *ciudad clásica*²²⁰³.

²²⁰³ Ph. Pergola, *Dalla città classica alla città cristiana*, en *Lezioni di Archeologia Cristiana*, pp. 151-155. Por otro lado, esta supervivencia del paganismo no debe sorprendernos, ya que en las élites romanas se evidencia tanto en Oriente como Occidente una resistencia de los *patricios* al cristianismo. Nos lo transmiten diversas escenas del siglo VI: como Enodio de Pavía (513-521) que transformó un templo pagano en iglesia (Enodio, *Carm.*, PL 63, 337); Benito de Nursia en el 528-529 destruyó un templo y estatua de Apolo en la acrópolis de Casino (Gregorio Magno, *Dial.* II, 8). O en la mismísima Roma, en el 609, el papa Bonifacio IV pidió al emperador Phocas el permiso de transformar el *Pantheon* en una iglesia cristiana dedicada a “María y a los mártires” -o a “todos los santos”, evocación significativa en paralelo con “todos los dioses”- (Sigebertus, *Chronicon*, ad ann. 609. MGH, SS, VI, c. 114: *Hic pantheon Romae a Foca imperatore impetratum vertit in aecclesiam sanctae Mariae et Sanctorum martyrum, et in kalendis Novembris ibi instituit solemnitatem omnium sanctorum*). La legislación del *Codex* del emperador Justiniano (I, XI, *De paganis sacrificiis et templis*) es un indicio de la actividad aún del paganismo en el Imperio. Es fundamental la referencia al texto de J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter, “*From Temple to Church*”: *Analysing a late Antique phenomenon of Transformation* en, *Ibid, From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Brill, Leiden-Boston, 2008.

El *palacio* construido en la acrópolis estaba asentado sobre una serie de terrazas artificiales: de construcción cuidada, espesos muros y cisternas reservadas para el agua y cereales. Se encontraron unas cuarenta jarras con capacidad de 150 litros cada una. Estatuillas, figuras helenísticas y romanas, cerámica griega, algunas joyas. Todos indicios de una vivienda relacionada con el poder o gobierno, en épocas del reino de Amathonte hasta su desaparición en el s. V a. C.



Sistema de desagües del *ágora* (foto Arfuch)

El *ágora* comenzó a ser excavada en 1980. Situada en el marco de una gran plaza rodeada de pórticos en tres de sus lados, en cuyo centro había una fuente cuadrada. En el ángulo noroeste se encontró un reservorio o depósito de agua. Al este del *ágora* se encontraban las *termas* de estilo romano y al sureste los *baños* de tipo griego²²⁰⁴.



²²⁰⁴ P. Aupert (et alia), *Guide To Amathus*, pp. 39-41.

El *puerto* actualmente se encuentra sumergido, no se sabe con certeza en qué época se llenó de arena y quedó inutilizado. Construido a fines del IV siglo a. C. Es probable que con los terremotos, la acumulación de arena y factores climáticos lo dejaran inutilizable. Sin dudas siguió funcionando como puerto de pescadores, pero sin la posibilidad de atracar de naves de comercio. Tenía una muralla protectora que lo rodeaba. El puerto había comunicado seguramente con la costa siro-palestinense, Anatolia, Grecia y Egipto²²⁰⁵.

Quizá pueda suponerse que durante la *pax romana* las *murallas* perdieron en buena medida su función y su construcción no se vio como necesaria. La acrópolis también estaba fortificada con una muralla de diversos periodos desde el VII a. C., hasta la *pax romana*. Es notable que una parte de la muralla fuera reconstruida a inicios del siglo VII después de Cristo, en tiempos de los avances musulmanes. La muralla fue en parte reconstruida con despojos del templo de Afrodita de la acrópolis y los restos del antiguo palacio. Al norte de la muralla se pudo reconocer el pasaje de un *acueducto*.



Reconstrucción de la base del templo de Afrodita,
Acrópolis (foto del autor)

Como hemos dicho, la estratigrafía es sumamente compleja ya que se encontraron repertorios del neolítico hasta el siglo VII de nuestra era cuando la ciudad fue abandonada e incendiada, según se determinó por los hallazgos arqueológicos. Las invasiones del 649 y luego del 653-654 tomaron por sorpresa la ciudad que era altamente vulnerable dada su naturaleza marítima. Hubo un intento del emperador

²²⁰⁵ P. Aupert (et alia), *Guide To Amathus*, pp. 92-96.

Constantino IV (668-680) de reconstruir y fortificar los muros, pero sin mayores resultados. Otro raid a fines del siglo VII habría terminado con la ciudad²²⁰⁶.

Desde el siglo IV la comunidad cristiana parece haber sido muy activa, ya que tenemos noticias de un episcopado activo: Heliodoro, obispo de esta sede envió un representante suyo al concilio de Calcedonia²²⁰⁷, Teodoro es enviado a Jerusalén por Juan el Limosnero en el 614 para rescatar cautivos²²⁰⁸ y posteriormente en el II de Nicea participó Alexander. Era el terruño de Juan el Limosnero y posteriormente de Anastasio Sinaíta y de Neófito el Recluso²²⁰⁹. La sede episcopal se remonta a tiempos paleocristianos y como tal desapareció en el 1190²²¹⁰.



Maqueta de la basílica de la Acrópolis

Además de la tardía *basílica de la acrópolis* otros cuatro templos también se excavaron en el recinto. Mencionamos la *basílica del sudeste*, cercana al muro defensivo, construida en la segunda mitad del siglo V, a tres naves con ábsides y dos filas de columnas, pavimento en *opus sectile*, con nártex y *atrium*. El complejo fue fuertemente damnificado por la invasión musulmana y restaurado bajo Constantino IV (668-680). Hoy solo puede apreciarse una parte de la base del mismo predio ya que el mar ha cubierto la mitad.

²²⁰⁶ P. Aupert (et alia), *Guide To Amathus*, p. 85.

²²⁰⁷ *ACO* II, I, 2, pp. 77, 131 (Mansi VII, 160; Fedalto, *HEO* II, p. 878). Ver también lo ya dicho en el apartado dedicado a Calcedonia.

²²⁰⁸ La *Vida anónima* (cap. 9, ed. Delehaye) informa que “el patriarca envió a Teodoro, Obispo de Amatunte, a liberar a los que habían sido capturados por los Madienenses, y también Anastasio, superior del monasterio del gran Antonio, y Gregorio obispo de Rinocorura. Con su ayuda consiguió liberar gran número de cautivos, hombres y mujeres que rescató pagando una gran suma de oro”. En la *vida* editada por Lappa-Zizicas, cap. 9, a los mismos elementos se agregan unas variantes, como el número de rescatados (20), y el precio (60 *solidi* por persona). E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, pp. 228-229.

²²⁰⁹ S. Vailhé, *Amathus*, en *DHGE* II, col. 982-983.

²²¹⁰ Le Quien, *Oriens Christianus* II, col. 1063-1066; Fedalto, *HEO* II, p. 878.

Pero el complejo cristiano más antiguo es la basílica cementerial de *Hagios Tychonas* localizada en el lado este de los muros arcaicos, de fines del siglo IV o inicios del V. El metropolitano de Alejandría Juan el Limosnero era nativo de Amatunte y al morir fue sepultado en esta pequeña basílica²²¹¹. La tumba del santo, que se encontraba en la parte izquierda de la iglesia, dejaba escapar un ungüento perfumado²²¹². Sofronio de Jerusalén hizo grabar dos *epitafios métricos* en la tumba de Juan el Limosnero²²¹³.

La *basílica de Tychon* fue construida según la clásica forma de tres naves y tres ábsides, con nártex y atrio. Poseía una capilla a una única nave al sur (lo que no corresponde con la descripción de la *Vita*) y dotada de un anexo funerario al sur del nártex y del pórtico²²¹⁴. Como lo indican las medidas de la nave central (4, 55 m de largo y las laterales 2, 55 m.), se trataba de Mansi VII, 160 una pequeña iglesia. La zona del santuario estaba elevada con respecto de las naves. Adornada en *opus sectile*, dotada de capiteles corintios tallados en escenas de caza, probablemente del siglo VI²²¹⁵.

²²¹¹ Leoncio de Neápolis en la *Vida de Juan Limosnero*, cap. LVI (ed. A. J. Festugière, texto griego p. 403; traducción francesa pp. 515-516) realiza el elogio sobre cómo Amatunte debe glorificarse por poseer el cuerpo de Juan con muchos más motivos que por ejemplo la Macedonia de Alejandro Magno. En el capítulo siguiente (LVII) hace referencia a la muerte de Juan y su sepultura en la “capilla del tres veces bienaventurado y taumaturgo Tychon” (ed. A. J. Festugière, texto griego pp. 404-405; traducción francesa pp. 517-519).

²²¹² Juan el Limosnero, *Vita Tychonis*, 28; *Epítome*, 43.

²²¹³ Sofronio de Jerusalén compuso dos epigramas funerarios en honor de Juan Limosnero, donde resume la vida y la generosidad del patriarca originario de Amatonta. PG 87, 3, 4009:

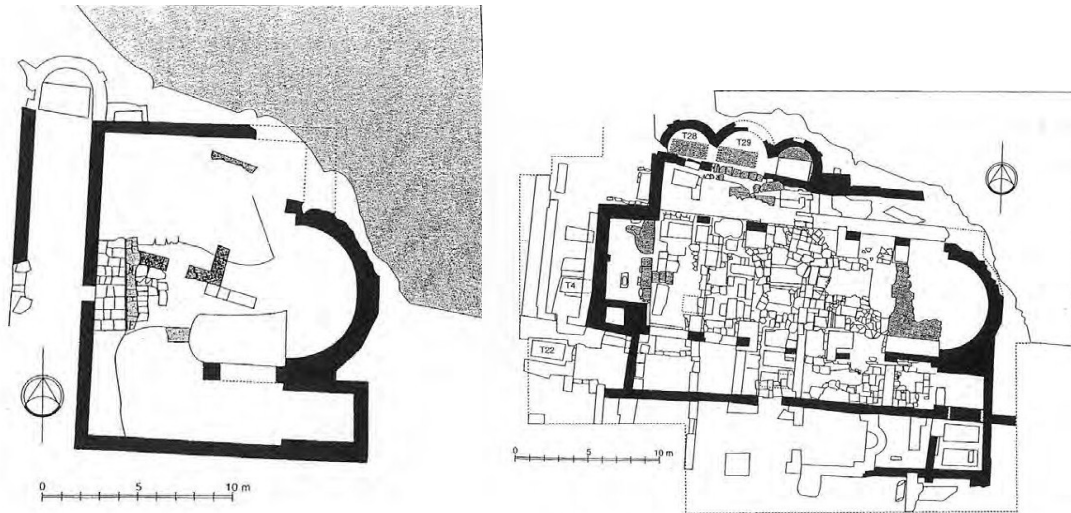
Π- Εἰς Ἰωάννην τὸν Ἐλεήμονα Πάπαν Ἀλεξανδρείας. / Τύμβε, τίς ἡ πόθεν ἦν, ἔτι παῖς τίνοσ, ἔργα καὶ ὄλθον/ Νεκροῦ, ὃν ἔνδον ἔχεις, ἔννεπε, κευθόμενον. / Οὗτος Ἰωάννης, Κύπριος γένος, υἱὸς ἐτύχθη/ Εὐγενέος Στεφάνου· ἦν δὲ νομεὺς Φαρίης. / Κτήμασι μὲν πολυόλβος ὄλων πλέον, ὃν τρέφε Κύπρος./ Ἐκ πατέρος πατέρων, ἐξ ὁσίων τε πόνων· Ἔργα δὲ θέσκελα πάντα λέγειν, ἅπερ ἐν χθονὶ τεύξεν./ Οὐδ’ ἐμοῦ ἔστι νόου, οὐδ’ ἑτέρων στομάτων. / Πάντα γάρ ἄνδρα παρήλθε φαινοτάτης ἀρετῆσι/ Δόξαντα κρατέειν ταῖς ἀρεταῖς ἑτέρων./ Τοῦ καὶ κάλλεα πάντα, τάπερ πτόλις ἔλλαχεν αὐτη./ Εἰσὶ, φιλοφροσύνης κόσμος ἀρειότατος.

ΠΙ- Εἰς τὸν αὐτόν./ Ἀρχὸς Ἰωάννης Φαρίης ἀρετῶν ἱερῶν/ Ἐνθάδε νῦν μετὰ τέρμα φίλη παρὰ πατρίδι κεῖται./ Ὀνητὸν γὰρ λάχε σῶμα, καὶ εἰ βίον ἀφθιτον ἔσχεν, / Ἀθανάτους πρήξεις τε κατὰ χθόνα ῥέξεν ἀπείρου.

Puede resultar interesante el artículo de Ph. Pattenen, *Who was the father of St. John the Almoner?*, en *The Journal of Theological Studies* N. S. 33, 1982, pp. 191-194. Ante la divergencia de informaciones proporcionadas por el epigrama de Sofronio sobre el padre de Juan que se llamaría ΣΤΕΦΑΝΟΣ (PG 87, 3, 4009B) y no ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ como aparece en la vida metafrástica editada por Gelzer, en la *Vie anonyme* editada por H. Delehae (AB 45, 1927, pp. 5-74) como en el *epítome* editado por E. Lappa-Zizicas (AB 98, 1970, pp. 267-278). El investigador evalúa las posiciones y sostiene como hipótesis que el nombre más cercano al progenitor del Lismoenero sería el de ΣΤΕΦΑΝΟΣ y que por error de copistas habría mutado a ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ permaneciendo en la tradición metafrástica de los manuscritos de los siglos X y XI.

²²¹⁴ D. Pallas, *Les Monuments*, pp. 284-286.

²²¹⁵ En las intermediaciones de Amathus se encontró un medallón o amuleto apotropaico con las palabras del salmo 90 (91): “el que habita al amparo del Altísimo y mora bajo la sombra del Omnipotente”. El amuleto quiere proteger al portador contra males y desgracias. Cesáreo de Arles (+342) desaprobaba a los clérigos que inscribían textos bíblicos en los amuletos. Para más detalles: D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 317.



Basílica de *Hagios Tychonas*: *Fase A* (izquierda),
Fase B (derecha) (Papalopoullou)

El complejo tuvo diversas fases de construcción, al menos se desgajan tres estratos:

- 1) el periodo franco (fue reconstruida en época de la dinastía Lusignan a fines del siglo XIV o inicios del XV).
- 2) el periodo bizantino (del 450 al 500) en uso hasta el siglo VII y con una función oficial para la iglesia local. De hecho, el estudioso P. Aupert asevera “the hypothesis that the Amathus bishops were inhumated in the Ayios Tychonas church became even more likely after the discovery in tomb T4 of a seal of bishop Theodoros (c. 600-650), distributor of the alms of St. John”²²¹⁶.
- 3) El más antiguo de la primera fase cristiana, que sería una capilla cementerial o *martyrion* y constituye una de las estructuras cristianas más antiguas de Chipre. La evidencia numismática se remonta al siglo IV. Las tumbas fueron selladas y sobre esa base se edificó la basílica bizantina. El osario fue abierto y sus restos retirados en época no específica.

En la segunda mitad del siglo XX se encontraron muchas inscripciones en las inmediaciones de Amatonte (muchas de ellas desgraciadamente desaparecidas nuevamente y quizá forman parte de colecciones privadas). Los estudios realizados por

²²¹⁶ P. Aupert (et alia), *Guide To Amathus*, p. 89.

Aupert y Masson revelan detalles interesantes sobre la “idiosincrasia” de la ciudad en los primeros tres siglos de la era cristiana. Los estudiosos realizan un relevamiento onomástico interesante en los *epígrafes fúnebres* que revela que la ciudad de Amatonte no era para nada hostil a la inmigración (nombres de procedencia alejandrina, de Halicarnaso, la Libia, un árabe, una cretense, un babilonio, un tebano, dos de Sidón, otro de Tracia). Los autores con cautela notan que

il serait imprudent de tirer des conclusions de la datation à époque impériale de presque tous nos textes. Ce phénomène tient non pas à des variations historiques du peuplement, mais vraisemblablement au fait que les stèles, en faveur aux époques antérieures, ont pu être remployées beaucoup plus aisément dans les constructions antiques ou modernes, tandis que les *cippes* de date plus récente s'y intègrent mal de par leur forme et sont plus volontiers collectionnés comme éléments extérieurs de décoration²²¹⁷.

No es nuestro interés aquí retomar la cuestión del cipo dedicado a “Θεὸς Ὑψίστος”²²¹⁸, solo notamos que entre las posibilidades de atribución del mismo está la hipótesis de que sea una columna dedicada a Yahweh. La comunidad judía en esa época era muy numerosa e importante. De hecho, la represión del 116 d.C. no la afectó más que transitoriamente²²¹⁹. Aunque el texto hagiográfico de los *Hechos de Bernabé* (§ 20) es tardío, sin embargo, puede reflejar una especie de “eco” de la presencia judía en Amatonte todavía influyente en el siglo V.

²²¹⁷ P. Aupert, O. Masson, *Inscriptions d'Amathonte I*, en *Bulletin de correspondance hellénique* 103, 1979, p. 389.

²²¹⁸ La columnita con 57 cm de alto, de diámetro en la base 38 cm y en la parte superior 35 cm. Encontrada en la acrópolis de Amatonte. La escritura cuadrada probablemente del siglo I o inicio del s. II d. C. Otras atribuciones probables a la columna: que sea el Dios “Altísimo” sea *Zeus*, ya que en la región tenía un culto bien testimoniado. El problema es que es una denominación demasiado vaga y general para referirse a Zeus que en general llevan además el nombre propio del dios. Otros estudiosos pensaron que era un “*Theos anónimo*” o un “*dios que cura*” (aunque en Atenas, por ejemplo, el rol de curar era atributo del mismo Zeus). El carácter cosmopolita de la ciudad costera de Amatonte hace que la atribución sea sumamente difícil. Más datos y bibliografía ver: P. Aupert, O. Masson, *Inscriptions d'Amathonte I*, pp. 361-389. En su disertación doctoral sobre la epigrafía chipriota en la antigüedad A. Krinkou (Κρινκου, ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΛΑΤΙΝΙΚΕΣ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΥΠΡΟ, Cyprus University, 2008, pp. 90-94, 126-131) dedicó nutridas páginas a la cuestión del Θεὸς Ὑψίστος en el helenismo y a las cuales remitimos.

²²¹⁹ También en la *Vida de san Tycón* de Neófito el Recluso (*AB* 29, 1907, p. 229) son mencionadas dos etnias en Amatonte: griegos y judíos.

Capítulo 31: Departamento de Limassol

Nemesos

Nemesos, hoy Limassol, adquirió importancia y en siglo V su obispo participó del concilio de Calcedonia del 451. En la época, la sede tenía el nombre de *Theodosias*, o *Theodosiana* y más adelante será conocida como *Neapolis* (el obispo más renombrado con este topónimo fue Leoncio (590-668)²²²⁰. Sabemos que el obispo de Citium, Mnemius o Mnemonius, participó en el concilio Constantinopolitano del 381, disponemos además de alguna fragmentaria indicación de obispos en el siglo VII (Theodorus en el 680, Tychon, y posteriormente en el 787 otro Theodorus). La sede episcopal habría sido transferida a Larnaka al caer en decadencia²²²¹.

Península de Akrotiri: Katalymata ton Plakoton

Desde el año 2007 el *Department of Antiquities of Cyprus* está conduciendo excavaciones en la parte oeste de la península de Akrotiri, en el sitio de *Katalymata ton Plakoton*²²²². Se ha excavado una basílica con pavimento en mosaicos, un *martyrium*, inscripciones y monedas. Las conclusiones preliminares la relacionan con los acontecimientos del siglo VII. Un factor fundamental a considerar es la ubicación geográfica del sitio próximo a Kourion. Todo indica que el sitio recibió refugiados de Palestina y Egipto durante la invasión Persa (617-618).

La planta basilical a tres naves, con 29 m de largo (excluyendo el ábside) y 36 de ancho. El interior, aparentemente, combinaba el sistema tradicional de columnata (la base de las columnas de estilo jónico y los capiteles corintios) con arcadas de mármol

²²²⁰ G. Hill, *A History of Cyprus* I, p. 266. Cfr. V. Déroche, *Études sur Léontios*, *passim*.

²²²¹ G. Hill, *A History of Cyprus* I, p. 266. J. Hackett, *The History*, pp. 316-317 Cfr. Le Quien, 1061-1064; Fedalto, *HEO II*, p. 883.

²²²² Seguimos el estudio preliminar de E. Procopiou, *The 'Katalymata ton Plakoton': New Light from the Recent Archaeological Research in Cyprus*, en *Cyprus and the Balance of Empires*, pp. 69-98.

del Proconeso y techo de madera. Es el único monumento en Chipre (hasta ahora encontrado) que presente el estilo de *basílica cruciforme*.

En el lado este del transepto sur había un nicho con un sepulcro-relicario en mármol en una sala que se piensa era el *martyrium*. En el centro, una plataforma (ἔξέδρα) circundada por un deambulatorio, pavimentado en mármol trapezoidal. Espacio usado por el clero y destinado a contener reliquias de santos.

Según los resultados parciales disponibles, el complejo sería relacionable con la liturgia de San Marcos en Egipto²²²³, dadas las similitudes con el *martyrium* de la “basílica de Abu Mena”, a 45 km al suroeste de Alejandría, datada en el periodo justiniano. Las reliquias de san Menas atraían peregrinos de toda la región. El santuario fue abandonado en el 616 a causa de la invasión Persa y restaurado en el 641.

Las monedas de la primera década del reino de Heraclio permiten un *terminus ante quem* para la fecha de construcción y también un *terminus post quem* que indican la actividad de la basílica hasta el 641 (una moneda de *20-nummi*²²²⁴).

Katalymata debía estar bajo la jurisdicción eclesiástica de Kourion (y luego de Neápolis). Todas estas ciudades portuarias, junto con Amatunte, gozaban por la ubicación geográfica de fluidos contactos con Alejandría. La vida de Juan el Limosnero, por Leoncio de Neápolis, informa que el patriarca construyó un “θεῖόν οἶκον” en la ciudad vecina, entre los años 617-619, con las reliquias del “protomártir Esteban y de Santiago, hermano del Señor” que había recibido de Jerusalén. Las reliquias no eran ni chipriotas, ni alejandrinas, sino de la Tierra Santa, que sufría la devastadora invasión²²²⁵. Es notable que el texto de la vida *anónima* del Limosnero diga que el θεῖόν οἶκον” fue construido y colocado “bajo el nombre de ese gran protomártir” y no hable ya del apóstol. Ese templo que Juan mismo habría consagrado lo hizo con su fortuna personal (πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ)²²²⁶.

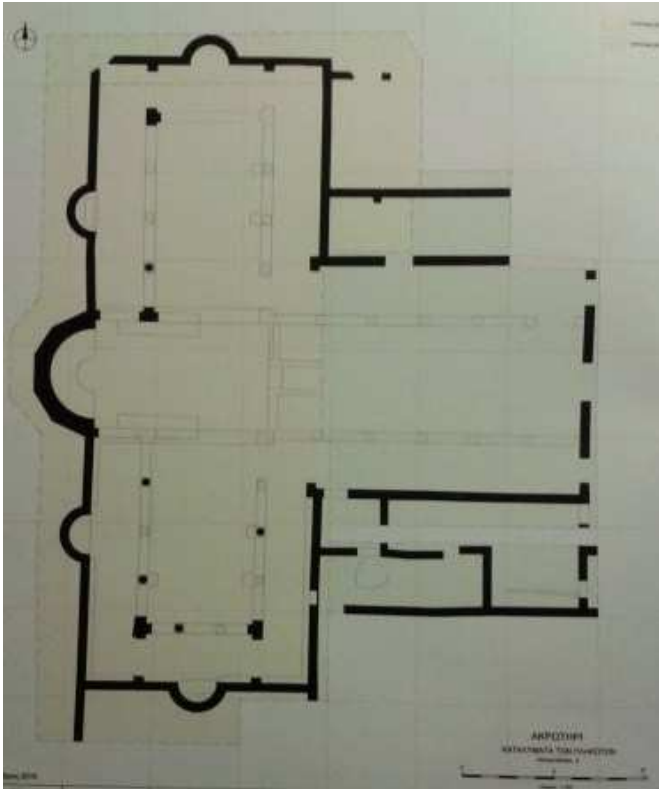
²²²³ E. Procopiou, *The ‘Katalymata ton Plakoton’: New Light from the Recent Archaeological Research in Cyprus*, en *Cyprus and the Balance of Empires*, pp. 82-84. El plano del santuario de Abu Mena: p. 83, fig. 6.23.

²²²⁴ Ver E. Procopiou, *The ‘Katalymata ton Plakoton’: New Light from the Recent Archaeological Research in Cyprus*, en *Cyprus and the Balance of Empires*, p. 76, fig. 6.14.

²²²⁵ E. Procopiou (*The ‘Katalymata ton Plakoton’: New Light from the Recent Archaeological Research in Cyprus*, en *Cyprus and the Balance of Empires*, p. 85) cree que también las reliquias de “San Menas” fueron transportadas por Juan Limosnero hasta Chipre.

²²²⁶ H. Delehayé, *Une vie inédite de saint Jean l’Aumônier*, 14, en AB 45 (1927), pp. 5-74, aquí p. 25. La *vida anónima* no dice dónde fue construida “la iglesia”. La misma información presente en la *vita brevior*

El complejo de *Katalymata* formaría parte de una política de ayuda a refugiados y una muestra de la benevolencia de Heraclio, el “rey piadoso” (ἔυσεβῆς βασιλεύς), durante su campaña contra los Persas. En este marco se inscribe la tendencia del autor del siglo VII Jorge (Georges) de Pisidia, diácono y archivista en Santa Sofía de Constantinopla que escribió un poema épico de más de mil versos en yámbico, con marcado carácter propagandístico: *Expedición de Heraclio contra los persas*²²²⁷.



Plano tentativo de la *basílica* y *martyrium* de Katalymata (Procopiu)

cap. XIV: E. Lappa-Zizicas, *Un épitomé inédit de la vie de s. Jean l'Aumônier*, en AB 88 (1970), pp. 265-278, aquí p. 277.

En el *Itinerarium Egeriae*, 6, 3 se nos informa que las reliquias de Esteban estaban en las inmediaciones del Gólgota en la “gran iglesia”.

²²²⁷ Para los escritos de Jorge de Pisidia ver CPG 7827-7839; BHG 86; PG 92, 1197-1753. Cfr. D. Stiennon, *Giorgio di Pisidia*, en NDPAC vol. II (ed. Di Berardino), col. 2174-2175.

Kourion

El centro arqueológico ubicado a 19 km al oeste de Limassol está conformado por tres partes: la *ciudad antigua*, el *estadio* (a 1, 5 Km) y el *santuario de Apolo* (a 2, 5 km del estadio)²²²⁸.

Excavaciones parciales, comenzadas e interrumpidas a lo largo del siglo XX, pusieron de manifiesto un grande complejo denominado *basílica episcopal*²²²⁹. La *catedral* estaba situada al sudoeste del foro. El complejo basilical era de enormes dimensiones: 35, 90 x 23 m (914 m²)²²³⁰.

El gran terremoto del año 365 causó enormes daños en el foro, que luego fue parcialmente reconstruido. El cismo fue conmemorado en monedas acuñadas en torno al 370. En minutos la ciudad romana de Kourion dejó de existir. Las excavaciones mostraron una cierta reconstrucción de la vida urbana en torno al siglo V²²³¹.

La *ciudad antigua* comprende dos partes: la zona del teatro con la casa de Eustolios y la zona de la *acrópolis* con *basílica cristiana*, el *ágora*, las *termas*, y *villae*.

El *teatro* construido sobre una pendiente natural se asoma al Mediterráneo y a una zona de acantilados que deleitarían al espectador (aunque en época romana estaba el muro de la *skene* hoy desaparecido). La primera construcción es del II a. C, de época helenística. En el II de la era cristiana fue agrandado en estilo romano para servir de

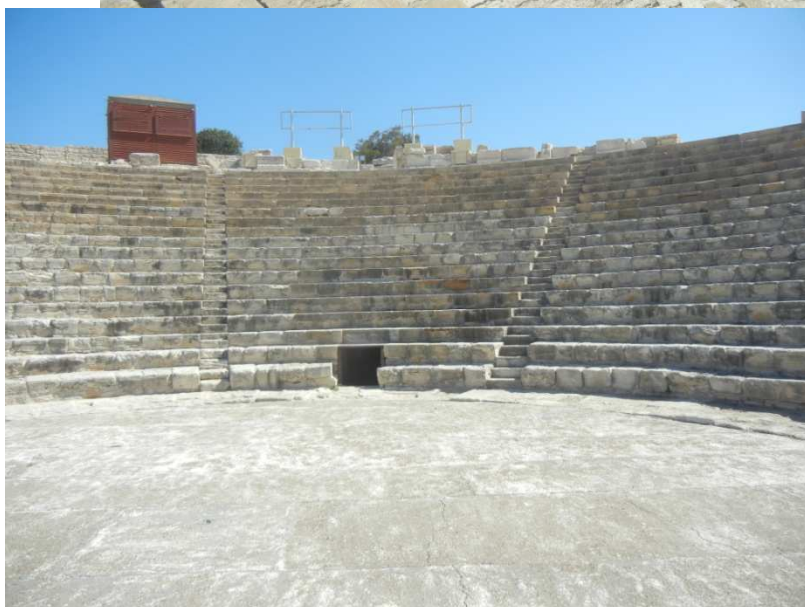
²²²⁸ La ciudad está preñada de historia... desde los micenos en el XIV a. C, pasando por a la dominación del helenismo (III a. C al 50 d. C); periodo romano desde el 50. Una serie de terremotos la asolaron en la era cristiana (15; 75; 332; 342; 360; 364). Durante el siglo II d. C. Kourion pasó a ser administrada por el distrito de Amatunte. R. Janin, *Curium*, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, XIII, 1956, col. 1114-1115. Una síntesis con abundante material iconográfico fue preparada por el director del *Department of Antiquities*: V. Karageorghis, *A Guide to Kourion*, Bank of Cyprus-Department of Antiquities, 2009⁴.

²²²⁹ En 1873 las ruinas de la ciudad fueron excavadas parcialmente dando a luz tesoros de orfebrería en las inmediaciones del teatro (hoy presentes en el Metropolitan Museum de New York). De modo sistemático en 1934 fueron retomados los trabajos por diversas misiones estadounidenses hasta 1982. En 1975 una misión chipriota comenzó a despejar la zona del fórum, las termas y habitaciones de la *villa*. Nos proporciona valiosos datos L. P. di Cesnola (*Cyprus*, pp. 293 ss.) sobre el teatro, los templos, el hipódromo y acueducto y repertorios hallados en las tumbas. Pero en lo que se refiere a la era cristiana remitimos a la monumental investigación conducida por A. H. S. Megaw (et al.), *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, *Dumbarton Oaks Studies* 38, Washington, 2007 (anteriormente del mismo estudioso: *Excavations at the Episcopal basilica of Kourion in Cyprus in 1974 and 1975: a preliminary Report*, en *DOP* 30, 1976, pp. 345-377).

²²³⁰ Es la quinta por sus dimensiones entre las *basílicas chipriotas* luego de *Constancia* (2159 m²), *Paphos* (1829 m²), *Campanopetra* de *Constancia* (1638 m²) y *Soloi* (1444 m²). Cfr. A. H. S. Megaw, *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, p. 157.

²²³¹ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 361; A. Papageorghiou, *Cities and Countryside at the end of Antiquity and the beginning of the Middle Ages in Cyprus*, en *The Sweet Land of Cyprus*, p. 33.

arenas, es decir para el combate con fieras; y se retiraron los primeros sitiales para agregar una reja de protección para los espectadores²²³².



Vistas del Teatro de Kourion (fotos Arfuch)

Al este del teatro se encuentra la *casa de Eustolios*: un vasto complejo dotado de una treintena de habitaciones que dependen de un baño público construido a fines del IV e inicios del siglo V de nuestra era por un rico benefactor de la ciudad llamado Eustolios²²³³. En el siglo IV un terremoto había destruido su casa y en el lugar reedificó

²²³² V. Karageorghis, *A Guide to Kourion*, pp. 29-31.

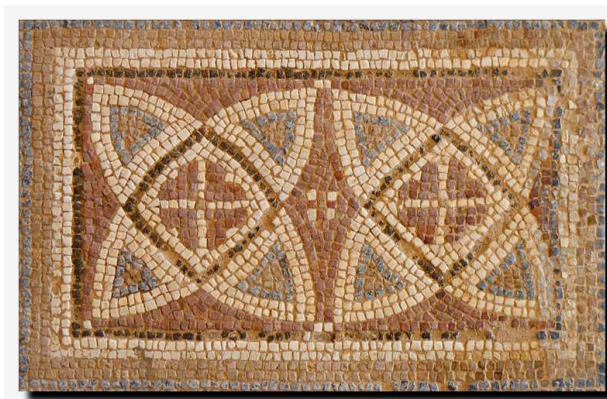
²²³³ Excavada entre 1933 y 1948 por la misión arqueológica Pennsylvania University Museum y dirigida por J. F. Daniel; F. De Coursey; G. H. McFadden.

una magnífica *villa*. Diversas inscripciones y mosaicos muestran una ventana al siglo V²²³⁴.



Sala para huéspedes, casa de Eustolios con vista al mar (foto Arfuch)

A la entrada, una inscripción fragmentaria desea la bienvenida al huésped. El patio central estaba rodeado de un peristilo y decorado con una fuente en medio. Mosaicos decoraban el complejo con composiciones florales, motivos geométricos y de animales, símbolos cristianos: el gallo, la cruz, el fénix, el pez.



Mosaico con cruces (foto Arfuch)

²²³⁴ En la región de Kourion se han encontrado cuarenta epígrafes pertenecientes a diversos periodos desde el helenismo hasta tiempos protobizantinos. Las inscripciones son de diversa factura y origen: desde invocaciones a los dioses paganos en lastras de piedra, a otras muy mutiladas y en diversos soportes como arcilla, ánforas, mesas de altar con monograma *rho-chi*, hasta citas del AT en el pavimento de la basílica cristiana (salmo 75, 12 <76, 12> y del salmo 117, 15 <118, 15> como de I Re 16, 4). Ver los estudios de T. B. Mitford, *The Inscriptions of Kourion*, 1971, Philadelphia, inscripciones 150, 160-161; A. H. S. Megaw, *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, pp. 367-392. Más brevemente: V. Karageorghis, *A Guide to Kourion*, pp. 25; 31-34.



Pez y ave en *opus sectile*, casa de Eustolios (fotos Arfuch).

Una enorme sala destinada a la recepción de invitados o a banquetes se abre hacia el Mediterráneo. Una inscripción fragmentaria da la bienvenida al visitante e informa sobre el constructor de los baños, Eustolios y de este “refugio al amparo de los vientos”. La inscripción podría adjudicarse a Apolo, patrono de Kourion, como también a Cristo representado bajo los rasgos apolíneos desde los primeros tiempos iconográficos cristianos.

Entre los abundantes epígrafes encontrados mencionamos una elocuente confesión de fe en Cristo:

Ἄντι λίθων μεγάλων, ἀντὶ στερεοῦ σιδήρου

χαλκ[κ]οῦ τε ξανθοῦ καὶ αὐτοῦ ἀντ’ ἀδάμαντος,

<o>ἴδε δόμοι ζῶσαντο πολύλλιτα σήματα Χριστοῦ.



(foto Arfuch)

El epígrafe explicita lo que en el resto de los mosaicos se representa: los símbolos cristianos (Cruz, pez, gallo, ave) o incluso la identificación Cristo-Apolo son

interpretados por el epígrafe y viceversa. La *villa* parece haber sido terminada en los últimos años del emperador Teodosio II (408-450). Lo que nos sitúa en un contexto de fuerte penetración cristiana en una rica familia que podía permitirse mecenazgo semejante y ofrecer a sus invitados baños privados y banquetes en la parte más bella de la acrópolis confesando la fe cristiana: “En lugar de grandes piedras (muros) en lugar de acero| de bronce y de Adamante| La casa se salva con los más venerados signos de Cristo”.

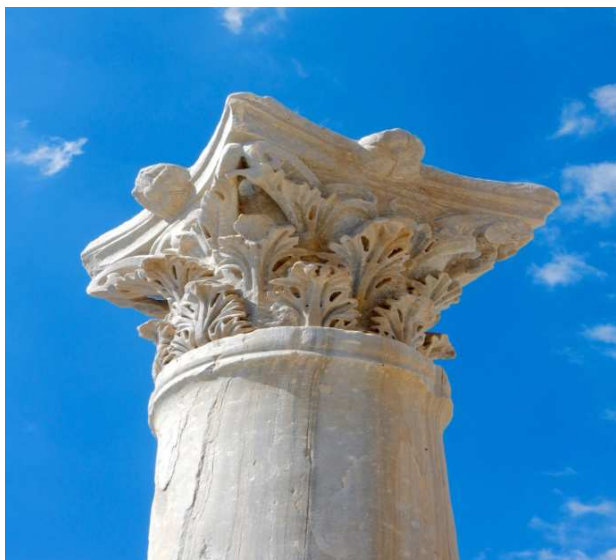
A la izquierda tres salas destinadas a los baños: *frigidarium* (rectangular con dos cubículos, el pavimento adornado con mosaicos, entre ellos el busto de Ktisi, personificación del arte de la construcción sujetando en su mano la medida del pie romano) el *tepidarium* y *caldarium* cubiertos de un piso mármol que era sostenido por pilas de ladrillos que permitían la circulación del vapor del agua (*hipocaustos*).



Interior de la *casa de Eustolios*, *Termas-hipocaustos* (foto Arfuch)

El *agora* de época romana estaba circundado de cuatro pórticos. El pórtico (*Stoa*) derecho parcialmente en pie con una longitud de 65 metros, lo que indica la importancia y la riqueza de la ciudad repleta de columnas de mármol y estatuas. El complejo *termal* público era de enormes dimensiones, se reconocen los *hipocaustos* y las salas adornadas con mosaicos y decoración en *opus sectile*. El agua llegaba por dos

sistemas de acueductos y canalizaciones en terracota (hoy bien visibles). Un *nymphaeum* de estructura romana, con 45 metros de largo por 15 de ancho, proveía de agua a la ciudad²²³⁵. La estructura, dedicada a las hijas de Poseidón, irrigaba la ciudad y los baños; estuvo activa hasta el siglo VII cuando fue destruida en la invasión musulmana²²³⁶.



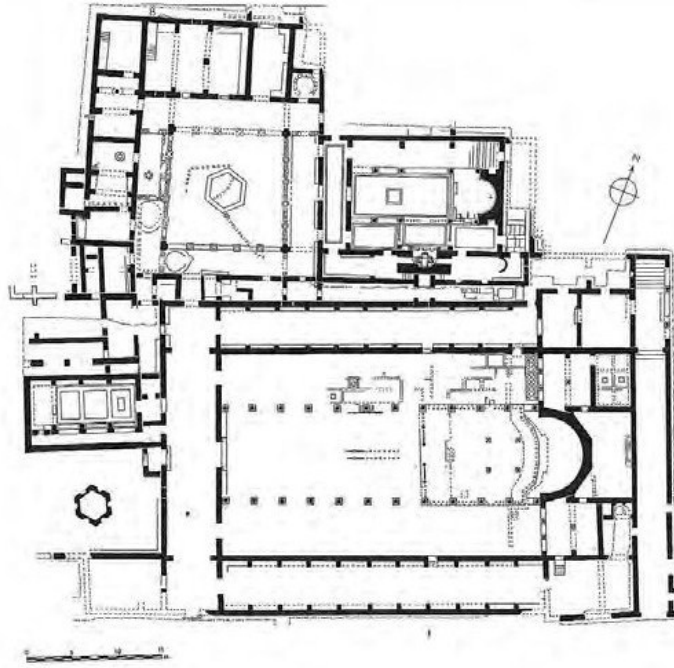
Capitel del Foro de Kourion (foto Arfuch)

La *basílica* parece remontarse a la primera mitad del siglo V y estaba ligada, sin dudas, a la figura del obispo Zenón, presente en el concilio de Éfeso. La localización del complejo es un indicio del creciente poder y prestigio de la autoridad episcopal en la época. Es muy difícil imaginar una construcción tan acabada y con decoración tan sofisticada sin la explícita y contundente subvención oficial²²³⁷.

²²³⁵ V. Karageorghis, *A Guide to Kourion*, p. 19.

²²³⁶ En una columna de la basílica de la playa en Kourion se encontró una inscripción en árabe: cuatro líneas horizontales, distantes unas de otras. Las palabras están separadas unas de otras por grandes espacios. Escritura angular, datada en torno al VII o al VIII siglo. “Mi señor guarde en su misericordia ‘Abd Allah b. Nufayl al-Shu’aybi”. El autor, un árabe mercader o marinero, no sería ni un beduino, ni el hijo de un convertido. Se piensa que hay semejanzas con inscripciones de grafitis omeyas de Palmira. Mucho no puede afirmarse a ciencia cierta, puesto que los intercambios fueron numerosos y la estratificación compleja. Remitimos a la ficha de A. Pralong, *L’inscription arabe de la basilique de la plage de Kourion*, en *TM* 17, Paris, 2013, pp. 727-729 donde cita los principales trabajos sobre el tema. Otro fragmento en mármol, pero presente en el museo regional de Paphos, con un epígrafe árabe, datado entre fin del siglo VII a mitad del VIII. Ver más detalles: F. Imbert, en *Chypre entre Byzance et l’Occident*, p. 25.

²²³⁷ A. H. S. Megaw, *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, p. 555.



Plano de la *basílica*, *atrium*, *diakonikon* y *episkopeion* con *bautisterio* (Megaw)

Las ruinas muestran un profuso uso del mármol en Kourion, que como sabemos en Chipre era importado. Todo el material de expolios fue reutilizado incluso para los revestimientos interiores²²³⁸. El cuerpo principal estaba formado por tres naves separadas por columnas. Con un nártex al oeste y al sur del edificio un pequeño patio con una fuente²²³⁹. Al norte habitaciones que comunicaban con el nártex. Las columnas de la *nao* eran de granito en bases de mármol y con capiteles marmóreos. En la parte norte existía un bautisterio con fuentes en forma de cruz.

²²³⁸ A. H. S. Megaw, *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, p. 556. Ver el apartado sobre Chipre en la tesis doctoral de: Y. Marano, *Il commercio del marmo nell'Adriatico tardoantico (IV-VI secolo d. C.)*. Scambi, maestranze, committenze, Tesi di dottorato in Scienze storiche, Università degli Studi di Padova, 2008, pp. 156-157, donde nota que el estilo en *champlevé* de decoraciones de las paredes no solo es propio de las regiones de Siria y Palestina, sino que también se lo encuentra en Italia, España, Grecia y Asia Menor.

²²³⁹ En un *cortile* al suroeste del predio se encontraba una fuente de agua seguramente destinada a los animales de los peregrinos y visitantes.



Vista al *Diakonikon*
(foto Arfuch)



Fuente en el *atrium* (foto Arfuch)

Los estudios arqueológicos concluyeron que los grandes espacios anexos al complejo eran debidos a la situación dada en los siglos IV y V con la progresiva cristianización masiva del imperio y harían necesaria la construcción de grandes espacios para albergar sea los catecúmenos como aquellos que adjuraban de las sectas cristianas y eran rebautizados²²⁴⁰.

El ábside estaba rodeado de dos grandes *pastoforios*: habitaciones de base cuadrada y ubicadas simétricamente en los costados. En ellos se depositaban las

²²⁴⁰ Para los arqueólogos es preciosa la indicación de Eusebio de Cesarea (*HE* 10, 4, 45) sobre la posición para los catecúmenos en la catedral de Tiro construida por Paulino entre el 314 y el 317.

ofrendas de los fieles y también los vasos sagrados para la celebración litúrgica²²⁴¹. Son un indicio claro de cómo era la celebración litúrgica en Kourion:

Early in the fifth century, the rite of conveying the eucharistic bread and wine to the altar, later known in the Byzantine church as the Great Entrance, was doubtless already developing a ceremonial character in Cyprus, as it did in Syria. After the departure of the catechumens at Kourion, the deacons would have moved from the sanctuary, probably through the small door into the apse, to the place where the gifts were made ready, almost certainly the north pastophory. This prothesis was conveniently close to the original chapel for offerings adjoining the northeast entrance. After separation from the other gifts, the bread and wine offered for the sacrament would have been taken from the chapel into the church, well before the start of the mass. After abandonment of the basilica the salvagers had blocked the door that led from the prothesis to the east court with the cipollino marble pedestal of a circular table, possibly used for the preparation of the Eucharistic elements. It is noteworthy that the only door from the north pastophory opened to an inner chamber, surely to be identified as the *skeuophylakion*, where the sacred vessels would have been kept. Returning to the sanctuary from the prothesis with the gifts in paten and chalice, the deacons would have followed a more public route, proceeding down the north aisle at least to the fifth bay at least, to reenter the sanctuary by the Holy Door. Later this procession no doubt became more elaborated, with increased numbers of participants and a longer route farther toward the west end of the church²²⁴².

En el santuario están presentes las bases de las cuatro columnas del *ciborium* del altar que era fijo y que no sufrió cambios, detrás se encontraba el *synthronon*. La nave central estaba decorada de mosaicos. Además, en la nave estaba el *thalassa* que podría ser comparado con la *schola cantorum* en el Occidente²²⁴³.

²²⁴¹ Comenzaron a usarse en la arquitectura basilical en Siria, Asia menor y en Constantinopla a partir del siglo V; luego su uso se difundió.

²²⁴² A. H. S. Megaw, *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, p. 168.

²²⁴³ A. H. S. Megaw, *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, p. 166.



Vista desde y hacia el *ábside*

basílica de Curium (fotos Arfuch)

A lo largo de los muros hay restos de pilastras que servirían de base a corredores (μέγιστοι οἴκοι) en un piso superior²²⁴⁴.

Las excavaciones mostraron diversas fases de construcción, remodelación, reparación de diversos edificios adyacentes. Especialmente se encontraron monedas del siglo VII (se atribuye esta fase de construcción a tiempos del obispo Sergio de Constancia).

²²⁴⁴ Eusebio de Cesarea (*HE*, X, 4, 45) recuerda que en la basílica de Tiro estaban destinados a los catecúmenos. Los corredores (οἴκοι) que servirían a los catecúmenos y las elaboradas *salas del tesoro* (*pastoforios*) de la basílica de Kourion hicieron pensar a Megaw en relaciones con tradiciones arquitectónicas y litúrgicas de la Palestina o Siria (D. Pallas, *Les Monuments*, p. 283; A. H. S. Megaw, *Kourion: Excavations*, pp. 167-168; *Ibid*, *Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or provincial?*, en *DOP* 28, 1974, p. 61), a lo que se opuso Ch. Delvoye, que vio paralelos con la Panfilia, Cilicia, Constantinopla y Éfeso, pero decididamente no con Antioquía (*L'art paléochrétien de Chypre*, p. 19; más detalladamente en *La place des grandes basiliques de Salamine de Chypre dans l'architecture paléochrétienne*, en *Bulletin de l'Accadémie Royale de Belgique*, ser. 5, 64, 1978, pp. 75-89).



Termas y piscina hexagonal, Ágora de Curium
(fotos Arfuch)

Se ha excavado una *villa* patricia al suroeste, ricamente decorada con mosaicos en la *casa de Aquiles*, debido al motivo del mosaico que presenta Aquiles en la corte del rey Licomedes, que revela su identidad a Ulises²²⁴⁵. Otro mosaico presenta un *grupo de gladiadores* tema poco frecuente en el Mediterráneo oriental. Sobre las cabezas de las figuras en lucha se lee una inscripción griega con los nombres de los personajes: Hellenikos y Margareitís²²⁴⁶.



Mosaicos de la “casa de Aquiles” (Fotos del autor)

El *estadio* es bien identificable, pueden apreciarse las gradas que permitían acoger 6 mil personas con plano en U, entrada en cada lado y una en la extremidad curva. El mismo es del siglo II de nuestra era, época antonina y utilizado hasta el siglo IV²²⁴⁷. Luego, de su destrucción, en torno al siglo VI, el hagiógrafo de la *vita Barnabae* relacionó la destrucción del estadio con un espectáculo impúdico por el cual el apóstol lo habría maldecido.

²²⁴⁵ Apolodoro, *Biblioteca*, III, 13, 8. También hay otro mosaico con el motivo del rapto de Ganímedes por Zeus metamorfoseado en águila según narra Ovidio (*Metamorfosis*, X, 155-162). V. Karageorghis, *A Guide to Kourion*, pp. 15-16.

²²⁴⁶ V. Karageorghis, *A Guide to Kourion*, pp. 20-24. A poca distancia se encuentra una casa de familia destruida por el terremoto del 365. Se encontraron los cuerpos de siete personas sorprendidas por el sismo (entre ellas una pareja abrazada que intenta proteger su bebé, y una niña de aproximadamente 10 años con las manos en la cabeza), el esqueleto de una mula atada en el establo y objetos de la vida cotidiana. Todos estos restos están conservados en el museo de Episkopi en las inmediaciones de Kourion.

²²⁴⁷ A unos 200 metros del *stadium* el *Department of Antiquities* excavó una pequeña basílica cristiana (16, 35 m aproximadamente y de 10, 80 de ancho). La misma dataría de fines del siglo V destruida y convertida en un horno durante el Medioevo. Dotada de tres naves y tres ábsides, nártex, atrio y corredores sobre los dos costados de la naos. En el ábside central un *synthronon*, un hexaedro que cierra la tumba. La nave central estaba decorada en *opus sectile*, las laterales con placas. Al este se encuentra una dependencia que sería probablemente el baptisterio. Cfr. D. Pallas, *Les Monuments*, p. 284.



Izquierda: *stadium* (foto aérea Th. Sagory).

Derecha: *santuario de Apolo Hylates* (foto del autor)

El *santuario de Apolo*: era un lugar de culto bien antiguo en Chipre, desde el siglo VIII a. C. hasta el s. IV d. C. La atribución a Apolo “Hylates” (protector de los bosques) parece ser del siglo V de nuestra era. El sitio fue fuertemente afectado por los terremotos, especialmente destructor fue el del año 365. La entrada al santuario estaba precedida por una serie de pórticos dóricos que servía de descanso a los peregrinos. En la zona norte se excavaron pozos votivos donde los sacerdotes enterrarían parte de los *ex votos*. Era, junto al templo de Afrodita de Pafos, el segundo santuario chipriota de época pagana. Se encontraron centenas de estatuillas, las más antiguas datan del siglo V a. C. Del patio a peristilo parte una vía procesional que conduce al templo propiamente dicho. Pueden verse vestigios de lo que sería la casa del sacerdote y del tesoro del templo. En el lado izquierdo se encontraba un espacio de 16 metros de diámetro destinado a contener los laureles, árbol sagrado de Apolo, donde los oficiantes danzarían y cantarían en honor al dios. Se conserva *in situ* una piedra preparada con perforaciones para atar los animales destinados al sacrificio. El *templo*, del que se reconstruyeron dos columnas de la *cella*, es de época de Augusto y Trajano. También se observan vestigios de un baño termal del santuario, del siglo I de nuestra era, con *hipocaustos* en pie²²⁴⁸.

²²⁴⁸ V. Karageorghis, *A Guide to Kourion*, pp. 39-48; A. Krinkou (Κρινκου), ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΛΑΤΙΝΙΚΕΣ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΥΠΡΟ, Cyprus University, 2008, pp. 138-139.

La *poleis* de Kourion parece haber funcionado hasta finales del siglo VII según la numismática ha podido establecer²²⁴⁹. Sobre la causa del abandono del sitio actualmente se piensa que el principal factor fue un terremoto pero, no antes del año 685, es decir, antes de la ascensión de Justiniano II²²⁵⁰. La ruptura de la cisterna de agua que provenía del río Kouris habría sido determinante para el abandono del precinto²²⁵¹. La basílica se convirtió en una cantera formidable para la construcción de un nuevo establecimiento más al sur: *Episkopi*²²⁵².

²²⁴⁹ Gracias a un *solidus* de Constantino IV del año 673, ver A. H. S. Megaw, *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, p. 414.

²²⁵⁰ A. H. S. Megaw, *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, p. 561. Las conclusiones de Megaw fueron contestadas por D. Metcalf (*Byzantine Cyprus*, pp. 292-293), porque para este último estudioso los resultados de las excavaciones aun no están suficientemente interpretados. De todos modos, la posición de Megaw es bien sopesada en este punto y ante el hecho del abandono de Kourion la sumatoria de la totalidad de los factores hacen convincente la propuesta de Megaw, y no solo por la evidencia numismática, o la ruptura de la cisterna por un terremoto.

²²⁵¹ Sobre la construcción de las cisternas en área bizantina ver V. Ruggieri, *Pozzo e Cisterna*, en *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, vol. IX, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1998, pp. 709-713.

²²⁵² El complejo de *Episkopi* fue descubierto en 1978 y se encontraron testimonios medievales, bizantinos y de la época de los Cornaro. De todos modos, hay que señalar también la denominada "ocupación de Pafos" durante la invasión Omeya del 653 con el posible establecimiento de una guarnición con la cual controlarían una parte de la isla. En la guarnición había dos mezquitas, una de las cuales había sido la catedral de Pafos. El por qué abandonan el asentamiento es una cuestión historiográfica aun no del todo dilucidada. Sin embargo, es evidente que el terremoto que destruyó Kourion y dañó seriamente Pafos debe haber acelerado el abandono de la isla. A. H. S. Megaw, *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, p. 562 (El mismo estudioso, anteriormente, se había ocupado de la relocalización de la sede de Kourion: *Ibid*, *The Episcopal precinct at Kourion and the evidence for re-location*, en *The Sweet Land of Cyprus*, pp. 53-62).

Capítulo 32: Departamento de Pafos

La ciudad de Paphos (Paphos) estaba destinada, por su proximidad al lugar del “nacimiento de Afrodita”, a ser un centro que recibía peregrinos de todo el mundo mediterráneo²²⁵³. La ciudad fue denominada *Nea Paphos* para distinguirla de *Palaia Paphos* situada en proximidad del santuario, hoy Kouklia²²⁵⁴. Es con los Tolomeos que la dominación de Egipto, hacia el 320 a. C., hizo que la ciudad se convirtiera en un punto neurálgico del Mediterráneo: situada a mitad de camino entre Alejandría y el Asia menor. Los grandes bosques de la región de Paphos con su variedad de coníferas eran de vital importancia para la construcción de navíos. Posteriormente bajo los romanos, fue la capital administrativa y sede del procónsul con una superficie de 950 mil m².

Datan de esta época el *forum*, el teatro, el odeón y numerosos templos (a Afrodita, Artemisa, Apolo, Zeus, y probablemente Dionisio). La ciudad de Pafos sufrió

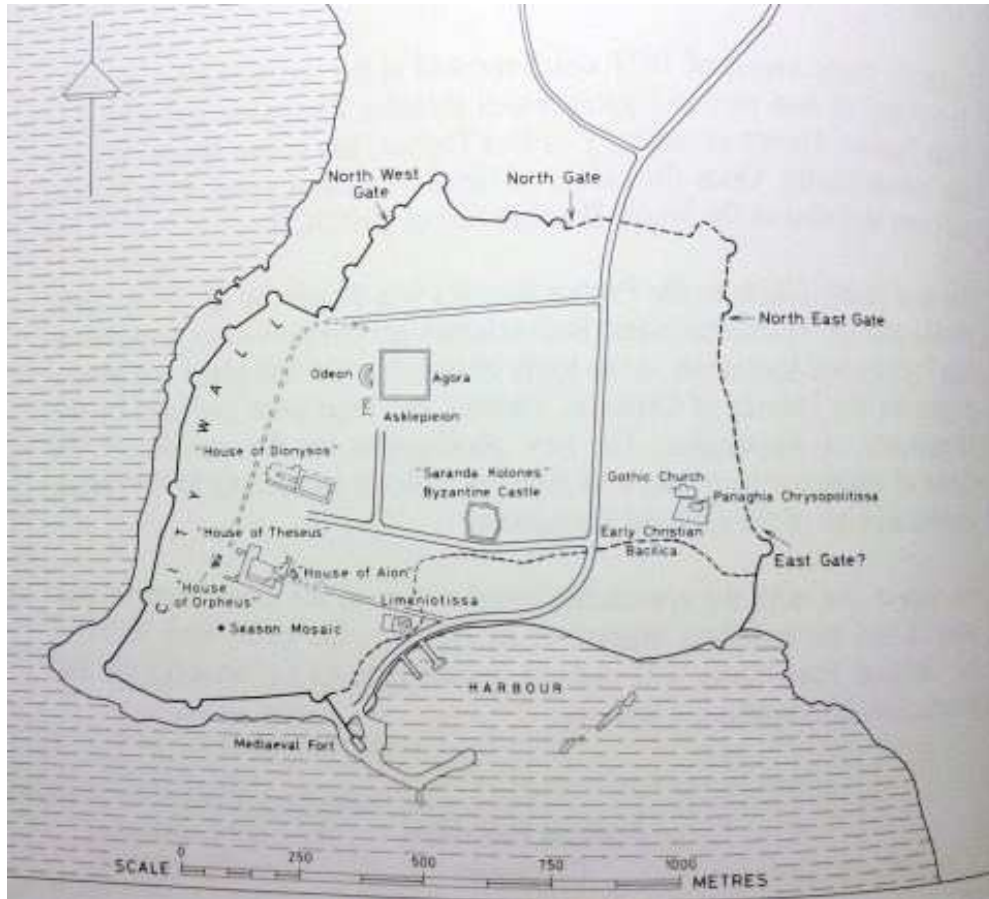
²²⁵³ Estrabón (I a. C) y Pausanias (II d. C) testimoniaban la tradición de la fundación de la ciudad luego de la guerra de Troya, en el siglo XII a. C, por Agapenor. Hoy esta leyenda se adscribe a Kouklion: Paleopaphos. Actualmente se piensa que la ciudad de Nea-Paphos fue fundada en el s. IV a. C por Nicocles, último rey de Palaepaphos. Cfr. D. M. Hogarth, *Devia Cypria*, pp. 2-21; W. A. Daszewski; D. Michaelides, *Guide to the Paphos Mosaics*, Bank of Cyprus-Department of Antiquities, Nicosia, 1988, p. 9.

Un conjunto de rocas enclavadas en el mar dio origen a la leyenda de lugar donde Afrodita había nacido de la espuma del mar en un cuadro natural magnífico: Petra tou Romiou.

²²⁵⁴ Kouklia está a 14 km al sureste de Pafos. La ciudad actual está construida sobre lo que fue el sitio de uno de los antiguos reinos de Chipre. Según la leyenda, el reino había sido fundado por Agapenor, rey de Teje (Tegea) en su camino hacia la guerra de Troya. Se encontraron vestigios arqueológicos datados en el siglo XV a. C. Pero es a partir de la edad arcaica y clásica (VII-IV a. C) que la ciudad contó con 20 mil habitantes. Con la desaparición del reino de Kouklia y el surgimiento de Pafos en el siglo IV a. C., la ciudad perdió su importancia, pero el santuario de Afrodita permaneció activo hasta el siglo IV de la era cristiana. Nucleaba el culto a Afrodita en la parte oeste de la isla. Una vez al año una gran procesión partía de Pafos, los peregrinos llevaban coronas de laurel de jardín rosa o de mirto, al llegar al templo se celebraban rituales de índole orgiástica. El templo ha tenido diversas reformas y hoy solo quedan algunos vestigios. Se encontró un nutrido repertorio epigráfico, ver: A. Krinkou (Κρινκου), ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΛΑΤΙΝΙΚΕΣ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΥΠΡΟ, Cyprus University, 2008, pp. 287-338.

Reenviamos a Ph. Young (*The Cypriot Aphrodite Cult, Paphos, Rantidi, and saint Barnabas*, en *JNES* 64. 1, 2005, Chicago, pp. 23-44, especialmente pp. 23-28) para más indicaciones sobre las alusiones al culto de Afrodita en la literatura clásica, donde presenta una útil recopilación de datos. El autor intenta llenar el vacío documental sobre el sitio arqueológico de Rantidi, a 6 km de Palaia Paphos, y cree que la referencia de *HchBern* le proporciona los elementos para adjudicar a dicho centro la advocación a Apolo, aunque *HchBern* hable de Kourion. El procedimiento del investigador es poco convincente. De hecho, el punto fuerte de su hipótesis es la evidente cercanía geográfica: Palaia Paphos a Rantidi donde Bernabé habría presenciado una procesión pagana obscena. Desde el punto de vista filológico, el análisis es débil y no tiene fundamento en el texto, sino por el contrario. Además, nos preguntamos hasta qué punto el autor distingue entre el texto canónico de *Hechos* con el hagiográfico de *HchBern* ya que presenta una “historia de Bernabé en la isla” utilizando datos de ambos textos colocándolos al mismo nivel de historicidad.

las consecuencias de los temblores que la redujeron a ruinas²²⁵⁵. Luego del terremoto, la ciudad inició un proceso de franca decadencia²²⁵⁶.



Croquis de Kato-Paphos (Daszewski-Michaelides)

En 1962 fortuitamente se descubrieron en la zona algunos objetos, poco después (1965) un grupo de arqueólogos polacos bajo la dirección del profesor Daszewski puso de relieve un patrimonio único: numerosas *villae romanae* con sus mosaicos, una gran colección de estatuas, vasos y objetos de diversa índole y periodos²²⁵⁷.

²²⁵⁵ L. P. di Cesnola, *Cyprus*, pp. 177ss. Por ejemplo, de los temblores devastadores del siglo IV también se hizo eco Jerónimo (*Vita Hilarionis*, 30; SCh 509, p. 290) algunas décadas después en torno al año 390.

²²⁵⁶ En época de los Francos el puerto se llenó de arena y se hizo inutilizable, transformando la zona en un pantano insalubre lo que provocó el éxodo de la población hacia una zona más elevada: Ktima Paphos, la actual ciudad moderna. Hoy la zona ha sido recuperada turísticamente, y pueden observarse en la zona del puerto restos de la antigua infraestructura.

²²⁵⁷ Para una síntesis de las numerosas misiones arqueológicas con sus resultados puede consultarse W. A. Daszewski; D. Michaelides, *Guide to the Paphos Mosaics*, Bank of Cyprus-Department of Antiquities, Nicosia, 1988. Para los epígrafes: A. Krinkou (Κρινγκου), *ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΛΑΤΙΝΙΚΕΣ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΥΠΡΟ*, Cyprus University, 2008, pp. 281-283.



Columnata y detalle de un capitel Kato-Paphos (fotos Arfuch)

Entre los monumentos descubiertos resaltamos las *casas de Aion*, de *Teseo* y la *de Dionisio*. En 1983 se descubrió la *villa de Aion* con ricos y magníficos mosaicos que representan escenas mitológicas: Dionisio niño en las rodillas de Hermes, Leda tomando el baño y Zeus convertido en cisne, Casiope y las Nereidas, Apolo y Marsias que había osado desafiar al dios y finalmente el Cortejo de Dionisio. La cualidad estética, riqueza de composición e interpretación de los temas hacen de estos mosaicos una de las joyas de todo el mundo antiguo. Por ejemplo, en el *Cortejo de Dionisio*, el dios no es representado ebrio sino que el cuadro es el de una solemne procesión y no un desfile de sátiros beodos²²⁵⁸.

En la *casa de Teseo* se excavaron 1 400 m² de mosaicos. Era, sin lugar a dudas, el palacio del procónsul romano. Se distinguen varias dependencias y un inmenso patio interior decorado con mosaicos. En el centro se encuentra representado Teseo y el Minotauro en un laberinto de gran calidad artística de fines del siglo III o inicios del IV d. C²²⁵⁹. Un mosaico de factura posterior, seguramente del siglo V, representa el *baño de Aquiles*. El tema iconográfico tiene grandes semejanzas con la escena del primer baño de Cristo luego del Nacimiento²²⁶⁰.

²²⁵⁸ W. A. Daszewski; D. Michaelides, *Guide to the Paphos Mosaics*, p. 70.

²²⁵⁹ W. A. Daszewski; D. Michaelides, *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 57-58; A. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus*, Leventis Foundation, Nicosia, 1997, pp. 23-28.

²²⁶⁰ W. A. Daszewski; D. Michaelides, *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 62-63.



Mosaico con el baño de Aquiles, casa de Teseo (foto Arfuch)

La *casa de Dionisio* estaba dotada de un *impluvium* en el centro, rodeado de salas de recepción suntuosamente decoradas. De los casi 2 mil m² de superficie, 556 están ocupados por mosaicos. El *atrium* está adornado con escenas de caza, leones, tigres y otros motivos mitológicos: Pyrame y Thisbé, Icaro y Dionisio, Fedra e Hipólito²²⁶¹.



Mosaicos de la casa de Dionisio. A la derecha pavo real (fotos Arfuch)

Las ricas composiciones de las *villae* de Aion y de Teseo fueron realizadas entre el IV y el V de nuestra era, y son, por tanto, un espléndido ejemplo del paganismo en tiempos en que el cristianismo comienza a ser la *religio* del Imperio. Solo la aristocracia

²²⁶¹ W. A. Daszewski; D. Michaelides, *Guide to the Paphos Mosaics*, pp. 11-45.

podía permitirse la comisión de mosaicos de ese nivel artístico, índice de cuán viva estaba en el mundo patricio la religiosidad pagana, y como testimonian estos mosaicos, con una fuerte tendencia a la estilización de los rasgos de las divinidades. Es importante relacionar la realización y reconstrucción de los mosaicos de estas *villae* con los sismos del siglo IV²²⁶².



Detalle de Ikarios con los bueyes, casa de Dionisio (foto del autor)

A la derecha de la *casa de Dionisio*, en una pendiente natural, se ubica el *odeón*, excavado en el 1973, restaurado para los festivales modernos de teatro.

²²⁶² A. Papageorghiou, *Cities and Countryside at the end of Antiquity and the beginning of the Middle Ages in Cyprus*, en *The Sweet Land of Cyprus*, pp. 29-30. No podemos detenernos más en el tema. Remitimos a los estudios de M. Olszewski, *L'allégorie, les mystères dionysiaques et la mosaïque de la maison d'Aïôn de Nea Paphos à Chypre*, en *Bulletin de l'Association internationale pour l'étude de la mosaïque antique* (AIEMA) 13, París, 1990-1991, pp. 444-463 y posteriormente, *Ibid*, *The iconographic programme of the Cyprus mosaic from the House of Aion reinterpreted as an anti-Christian polemic*, en *Et in Arcadio ego. Studia memoriae professoris Thomae Mikoci dicata*, Varsovia, 2013, pp. 207-239 (ilustraciones: LXXIV-LXXXVI). Donde relaciona los mosaicos con el reino de Juliano el Apóstata y en consonancia con el mensaje espiritualista de los misterios de Dionisio presentados, según el estudioso, en los mosaicos de Aión en clara antítesis y controversia con el cristianismo. Un mecenas proveniente de un paganismo rico y educado, orgulloso de su cultura y tradición.



Vistas del odeón de Pafos restaurado (fotos Arfuch)

La zona arqueológica de Pafos también incluye un complejo de *tumbas reales* de la época tolemaica (IV al III siglo a. C) situadas en la ciudad alta –Paliokastro- donde se han descubierto casi un centenar. La necrópolis fue luego reutilizada como cementerio cristiano y como refugio-habitaciones en época medieval. El estilo arquitectónico es griego con elementos dóricos e influencia innegable del Egipto de Tolomeo: las tumbas se asemejan a habitaciones como las encontradas en Alejandría. Algunas tumbas presentan un peristilo, un corredor (*dromos*) y son cavadas en el tufo; algunas contenían compartimientos funerarios en forma de *loculi* y seguramente estaban pintadas, pero no se ha conservado más que algún trazo colorido. Las mismas se denominan “reales” pero estaban destinadas a altos funcionarios y sus parientes²²⁶³.

Poco y nada es lo que sabemos de la actividad religiosa cristiana de la sede de Pafos: desde la misión de Bernabé-Pablo narrada en los *Hechos de los Apóstoles* pasamos a los obispos signatarios en diversos concilios, como Sapricius presente en Éfeso, y luego de la presencia de este último, el salto cronológico se extiende prácticamente hasta las informaciones de Neófito el recluso²²⁶⁴, pero los edificios de culto cristiano pueden “prestarnos su voz” para acceder a los primeros siglos bizantinos.

²²⁶³ Las excavaciones comenzaron en 1937 hasta 1951 y retomadas en 1977 a cargo del *Department of Antiquities* de Chipre en 1980 la UNESCO declaró el sitio en el Patrimonio Mundial. Para la utilización de las *Τάφοι τῶν Βασιλέων* como espacio cementerial ver: A. Papageorghiou, *Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ*, en *ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ*, 1966, pp. 3-5.

²²⁶⁴ J. Hackett, *A History*, pp. 314 ss.; G. Hill, *A History of Cyprus I*, p. 266.

Las *catacumbas de Santa Solomoni* en Pafos son un conjunto de tumbas subterráneas cavadas en época helenística. En torno al siglo XII de nuestra era se convirtieron en iglesias y aun pueden verse algunas decoraciones en los muros y algún epígrafe de los peregrinos francos que por allí pasaban. Un pozo de agua, considerado como milagroso desde la Antigüedad, es aun hoy frecuentado por los fieles.



Lucernario de la catacumba de Hagias Salomonis (foto Arfuch)



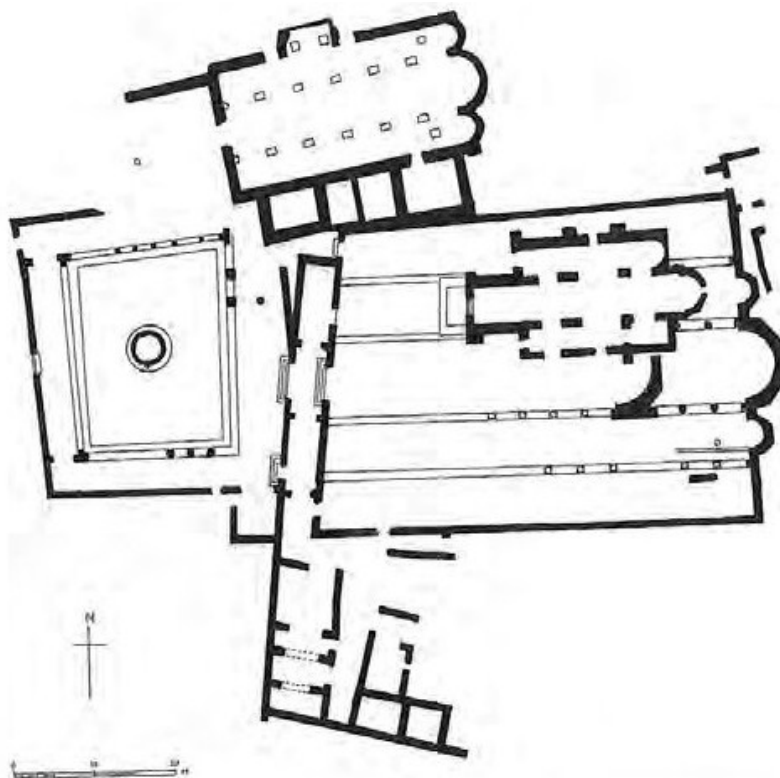
Catacumba de Hagias Salomonis (fotos Arfuch)

La *Basílica de Limeniotissa* (Λιμενιώτισσα) construida en las inmediaciones del puerto de Pafos, a tres naves separadas por columnas, un nártex y atrio con cuatro puertas (52 m de largo total, la nave 28, 10 m y de ancho 19 m), las naves laterales estaban decoradas con mosaicos en motivos geométricos y vegetales estilizados, mientras que la nave central ornamentada bajo la forma del *opus reticulatum*. No disponemos de muchas más informaciones, como tampoco del mobiliario. Se presume que era del siglo V¹.

¹ A. Papageorghiou, Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ, en ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ, 1969, pp. 82-88; D. Pallas, *Les Monuments*, pp. 273-274. Sobre los mosaicos: D. Michaelides, 'Opus Sectile' in Cyprus, en *The Sweet Land of Cyprus*, p. 77. Elementos decorativos del cancello: D. Nicolaou, *Liturgical Furnishings from Early Christian Basilicas of Cyprus (4th-7th Century)*, en *Cahiers d'Études Chypristes* 43, 2013, pp. 155-174, aquí pp. 164-166.

Basílica de la Panayia Chrysopolitissa

En Kato-Paphos, el monumento paleocristiano más importante es la *basílica de 'Agia Kyriaki*¹ o también llamada de *la Chrysopolitissa*. Actualmente el complejo ha sido excavado y pueden apreciarse los diversos estadios. La actual iglesia del siglo XVI está enclavada en medio a la antigua paleocristiana del siglo IV –contemporánea a los mosaicos paganos-².



Plano *basílica Hayia Kyriaki* o *Chrysopolitissa*

con sus distintas fases. Al sur el *episkopeion* (Megaw)

¹ D. Pallas, *Les Monuments*, p. 273.

² A. Papageorgiou, Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ, en ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ, 1965, pp. 3-37, pp. 10-11. El *bautisterio* de la *basílica* aún no se ha excavado. Cfr. A. H. S. Megaw, *Reflections on Byzantine Paphos*, en ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. *Essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday*, Prophyrogenitus, Atenas, 1988, p. 139.



Vista de la actual basílica con área excavada
de la basílica paleocristiana (foto Arfuch)

La primera fase fue erigida a fines del siglo IV; estaba dividida en siete naves separadas por seis filas de columnas. Detrás del ábside, con la prolongación de los muros este y oeste, se formaba un espacio cuadrangular, con cuatro columnas de granito de 7,15 m de alto y casi un metro de diámetro. El cubículo también estaba decorado con mosaicos en motivos geométricos. En un borde del mosaico, en el eje central de la nave, aun puede verse el *Cristograma* (con la Alfa y Omega). El pavimento de la basílica estaba todo al mismo nivel y cubierto de mosaicos con decoración geométrica y figurada.



Monograma en *opus sectile* (foto Arfuch)

Las escenas están relacionadas con la parte de la basílica que decoran: en la parte del *Bema* racimos de uvas y dos inscripciones. La primera un versículo del evangelista Juan 15, 1: ΕΓΩ ΕΙΜΙ Η ΑΜΠΕΛΟΣ Η ΑΛΗΘΙΝΗ; y el segundo menciona el mecenas o el mosaquista, un cierto Hesiquio: ΕΥΧΗΣ ΗΣΥΧΙΟΥ.



(foto Arfuch)

En un segundo panel se representa un ciervo (cuya cabeza ya no se conserva) bebiendo agua de una fuente florida. Sobre el ciervo una inscripción con el versículo del salmo 41 que en general acompaña el motivo iconográfico: ΟΝ ΤΡΟΠΟΝ ΕΠΠΙΘΕΙ Η ΕΛΑΦΟΣ ΕΠΙ ΤΑΣ ΠΗΓΑΣ ΤΩΝ ΥΔΑΤΩΝ ΟΥΤΩΣ ΕΠΠΙΘΕΙ Η ΨΥΧΗ ΜΟΥ ΠΡΟΣ ΣΕ.

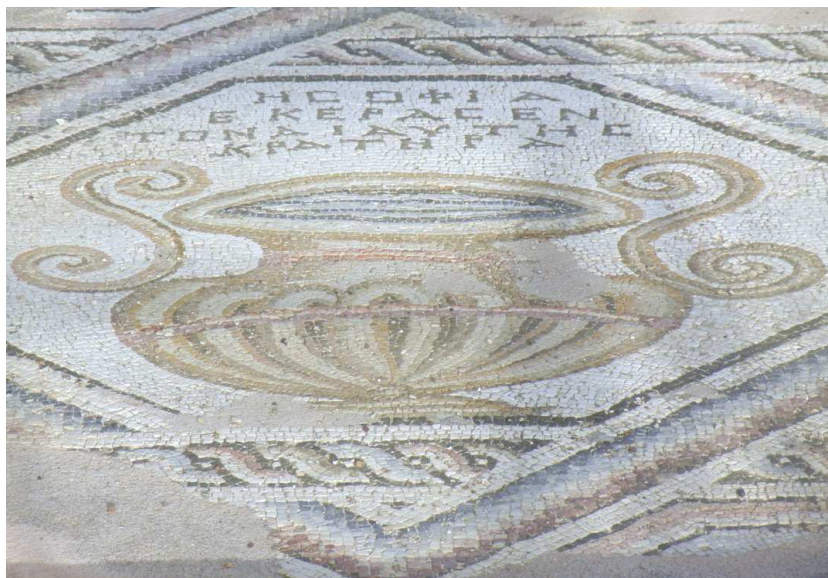


(foto Arfuch)

En medio del tercer panel, una gran *crátera* con la inscripción de Proverbios (9, 2): Η ΣΟΦΙΑ ΕΚΕΡΑΣΕΝ ΤΟΝ ΑΙΑΥΤΗΧ ΚΡΑΤΗΡΑ. La metáfora eucarística es hermosamente representada con la alusión a la *Sabiduría* que mezcló su vino. Precisamente en este tipo de vasos se mezclaba el agua con el vino y, una vez colocada

en el centro de la sala del convivio, los coperos o sirvientes servían a todos los convidados.

Todos estos mosaicos de la primera fase fueron recubiertos por un piso en *opus sectile* de gran valor.



(foto Arfuch)

Una segunda fase durante el siglo VI, renovó radicalmente y la transformó en una basílica a cinco naves alargando las naves laterales. El ábside de la primera basílica fue demolido, tres nuevos ábsides fueron construidos al este. La nave central estaba decorada en *opus sectile* con cuatro columnatas de 12 columnas cada una de capiteles de estilo corintio en base de mármol¹. Los muros del interior de la basílica estaban recubiertos de mármol hasta cierta altura, luego había decoración en mosaicos y frescos (solo se encontraron algunos fragmentos). Al oeste estaba el nártex que comunicaba al sur con el *palacio episcopal* por un corredor. Al oeste del nártex, un *atrium quadriporticum* que encerraba en el centro una fontana circular, y un pavimento de mosaicos, con 24 m de largo y 32 m de ancho.

¹ La mayoría de las columnas eran de construcciones romanas anteriores: dos de granito –azul-, de *marmor carystium* de Euboea-Grecia conocido como mármol rosa: *cipollino*.



Restos de la fuente en el *atrium*, *opus sectile* y detalle de un capitel de la columnata del *atrium*(fotos Arfuch)

Durante la segunda fase, se redujo el número de naves de siete a cinco y se embelleció el pavimento con *opus sectile*. Un magnífico epígrafe en rojo y blanco, en la entrada del ala norte, de frente al nártex:

ΕΠΙ ΣΕΡΓΙΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΩΤΑΤΟΥ

ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥΤΟ ΤΟ ΚΑΛΟΝ ΕΡΓΟΝ

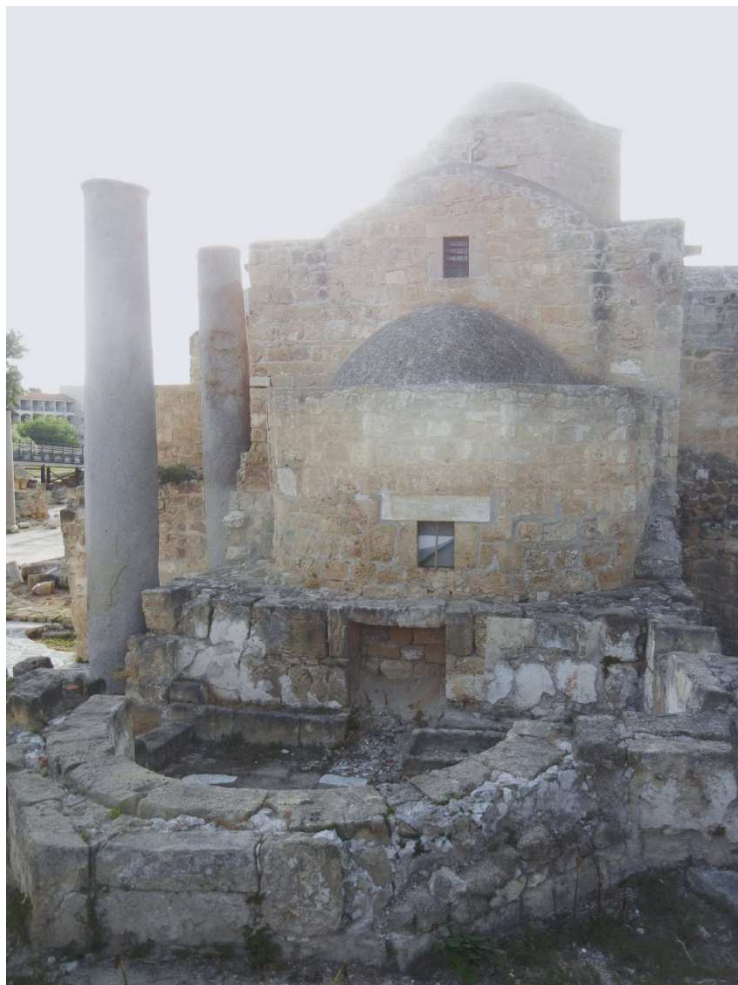
ΕΓΕΝΕΤΟ ΜΗΝΙ ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΘ Ἄ ἸΝΔ ἸΔ



Epígrafe del obispo Sergio (Foto Arfuch)

“Esta bella obra se realizó durante el episcopado del santísimo obispo Sergio, inicio del mes de Febrero de la 14ª indicción”. Del obispo “Sergio de Pafos”, ésta es la

única fuente que testimonia su existencia. La inscripción no nos permite situarla en una fecha precisa, pero se la coloca en la segunda mitad del siglo VI¹.



Vista desde el ábside, se observa el *ábside-synthronon*
del templo primitivo (foto Arfuch)

La basílica fue abandonada a fines del siglo VII. Se observó actividad árabe según inscripciones en algunas columnas de la nave, con invocaciones a Allah y conmemorando los guerreros musulmanes caídos. Al ser abandonada el predio se convirtió en una cantera de piedra.

En un eje lateral del complejo se ven las bases y columnas de la iglesia franciscana del siglo XIII². En torno a los siglos XV y XVI se construyó en la sección

¹ A. H. S. Megaw, *Reflections on Byzantine Paphos*, en *ΚΑΘΗΜΕΡΑ. Essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday*, Prophyrogenitus, Atenas, 1988, p. 139. Ver D. Michaelides, 'Opus Sectile' in Cyprus, en *The Sweet Land of Cyprus*, pp. 73-74.

² Las líneas góticas del edificio aun pueden apreciarse (excavado entre 1968-1970 por el *Department of Antiquities* de Chipre). Dividida en tres naves con pilares rectangulares, cada nave remata en un ábside

noreste de la primitiva basílica paleocristiana la actual iglesia de la *Ayia Kyriaki* que habría servido de catedral ortodoxa de la sede; con 26 m x 12 m. Un terremoto en 1953 la dañó severamente y se realizaron importantes trabajos para reforzar la estructura.

Al costado se encuentra, según la tradición, el pilar donde el apóstol Pablo habría sido flagelado, acontecimiento no mencionado en el NT, antes de la conversión del procónsul Sergio Pablo, del cual sí nos hablan Hch 13, 6-12¹.



Columna de “san Pablo” (foto Arfuch)

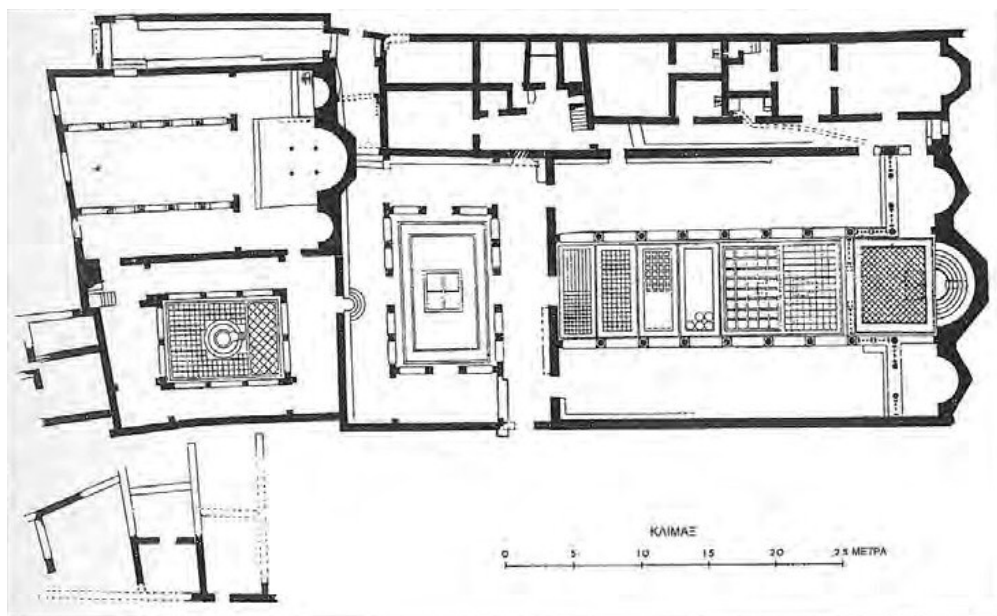
semicircular. En los muros sur y norte había capillas funerarias. La iglesia, según los hallazgos durante la excavación, estaba originalmente pintada en su interior (el repertorio encontrado puede observarse en el *Museo Arqueológico* de Pafos). Durante el periodo otomano fue abandonada.

¹ A. Papageorghiou, Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ, en ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ, 1969, pp. 88-89.

Peghia

En la localidad de Haghios Georghios de Peghia (o también *Peyia: Πέγεια*) se encontraron tres basílicas, denominadas “A”, “B”, “C”.

La *basílica* “A” formaba parte de un complejo arquitectónico con basílicas y termas situado al oeste de Chipre, cerca de Pafos, sobre el promontorio de Drepano. El lugar era una “escala” para las embarcaciones que se dirigían a Constantinopla desde Alejandría llevando trigo y otras mercancías¹. La arquitectura denota una fuerte influencia constantinopolitana, además la profusión del mármol del Proconeso.



Plano de Peghia, *Basílica A*, (reconstrucción Papageorghiou-Megaw)

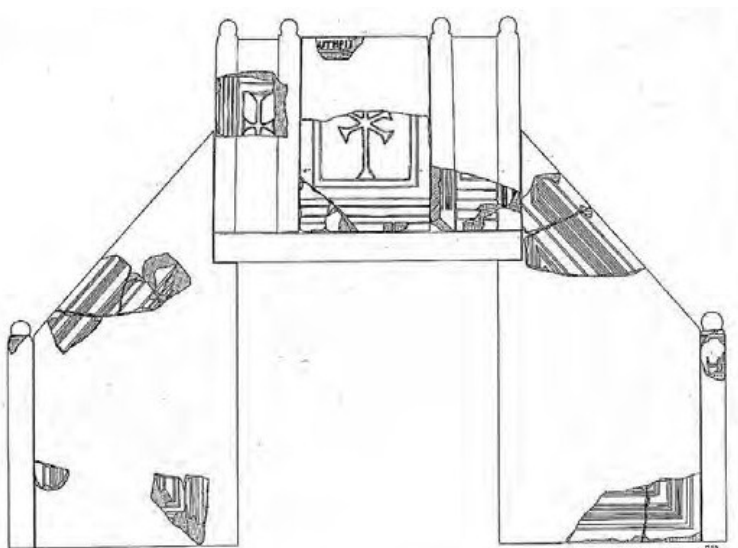
La *basílica A*: ha sido excavada entre los años 1952-1955. El complejo basilical “A” es el más antiguo, en torno al siglo V. El conjunto está compuesto por dos partes unidas: una basílica a tres naves, *atrium* y espacios anexos en la parte norte; y una basílica menor al oeste con bautisterio al sur y una habitación algo oblicua anexada a la pequeña basílica. Esta última es considerada como una reconstrucción de un espacio ya existente. La *basílica A I* (la mayor) a tres naves con transepto, se observan aún las bases de las columnas de un *ciborium* del altar de frente al ábside. No se conoce

¹ La isla estaba en una de las principales rutas comercio del Mediterráneo. Unía Egipto con Constantinopla, era la denominada ruta *annonaria*. Cfr. C. Morisson, *L'Empire byzantin I*, pp. 215-217. Ver Ch. Bakirtzis, *Les basiliques de Ayios Yeoryios*, en *Le monde de la Bible* 112, 1998, pp. 46-49.

exactamente la función de las habitaciones anexas, se conjetura que podrían ser o bien salas para catecúmenos o una residencia. Al sur de la nave se extiende el bautisterio que comunica con la basílica menor¹.

La *basílica A II*, de menor dimensión (27, 80 m de largo), constituida de tres naves separadas por columnas y atrio con cuatro puertas. El *impluvium* del atrio estaba decorado con mosaicos. Esta segunda basílica muestra un modelo arquitectónico ya encontrado en la región de Palestina (Iglesia de la “multiplicación de los panes” <Et Tabgha>, y la Iglesia de los “santos Pedro y Pablo” en Gerasa). A lo largo de los muros de la nave había bancos.

Entre los elementos encontrados en las ruinas vale la pena mencionar los restos de un ambón. La placa marmórea del Proconeso tiene seguramente factura constantinopolitana. El fragmento, encontrado durante las excavaciones de Peyia entre el 1952-1955 (pertenece al *Museo Arqueológico de Pafos*, inv. M II 3845). Fue datado en la segunda mitad del siglo VI (sus medidas: alto 88. 2 cm; ancho 54-57, 4 cm).



Reconstrucción del ambón de Peghia (Megaw)

Este fragmento constituía la parte central del parapeto de la plataforma a la cual se accedía por dos escaleras simétricas ubicadas en los costados. La placa central estaba decorada con un *chrisme* (con la rho ciertamente estilizada). Cuenta con una significativa inscripción precedida de una cruz: YΠΕΡ ΕΥΧΗΣ ΝΑΥΤΩΝ (el espaciado

¹ D. Nicolaou, *Liturgical Furnishings from Early Christian Basilicas of Cyprus (4th-7th Century)*, en *Cahiers d'Études Chypriotes* 43, 2013, pp. 155-174.

entre las palabras es nuestro). En un fragmento del segundo parapeto se encuentra la continuación del epígrafe: [KAI Σ]ΩΤΗΡΙΑ[Σ]. La inscripción obedecía a los tipos habituales y constituye un testimonio votivo de un grupo de marineros que ofrecen el don del ambón en voto por su salud¹.



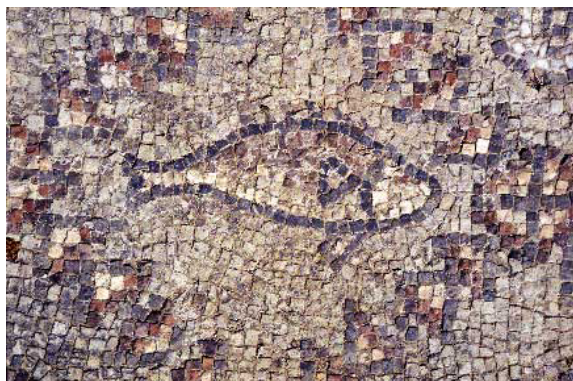
Frontis del ambón de Peghia con inscripción dedicatoria (Museo de Pafos, foto Arfuch)

La *Basílica B* estaba construida al suroeste de la primera. La planta basilical estaba formada por tres naves, nártex (sin atrio) con dimensiones inferiores a la “A”. Datada a fines del siglo VI. Ignoramos todo detalle relativo al culto desarrollado en la misma.

La *Basílica C*, también una planta a tres naves, de pequeña dimensiones, con un nártex abierto a la calle. Probablemente del siglo VII debido a la forma estilizada de los restos de capiteles².

¹ Para más detalles ver F. Hadjichristophi, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, pp. 48-49. También ver Ch. Delvoye, *L'art paléochrétien de Chypre*, pp. 37-38. La Universidad de Tesalónica dirige desde 1991 una misión arqueológica en proximidad de las termas y las *basílicas A-C*.

² D. Pallas, *Les Monuments*, pp. 278-279.



Mosaico rafigurando un pez, basílica de Peghia (foto Arfuch)

El siglo VII marcó el destino de la ciudad; su puerto -esencialmente de escalas entre Constantinopla y Alejandría- quedó desactivado con la conquista árabe del Egipto en el 640. La numismática confirmó que las monedas más recientes encontradas en las excavaciones se remontan a Heraclio, sin ejemplares posteriores o del Medioevo, indicio del abandono de la ciudad en el siglo VII.

Soli

La ciudad, ubicada en la costa noroccidental, en la bahía de Morfú limitando con la parte oeste de la fértil Mesaoria, fue próspera gracias a la explotación minera durante el periodo romano¹. Tuvimos oportunidad, en el apartado hagiográfico, de considerar la *Vida de San Auxibio (VAux)* y su santuario situados intencionalmente en el siglo I en la ciudad de Soli (o también Solos, o Solia, Soloi) en las proximidades de Lefka².

Los estudios arqueológicos fueron clarificando y precisando nuestros conocimientos sobre la ciudad. De hecho, a inicios del siglo XX el bolandista H. Delehayé, hablando del santuario, declaraba que « la date reste indécié entre le VI^e et le XI^e siècle »³. Seguidamente, entre 1927 y 1931 se realizaron las primeras excavaciones

¹ La misma habría sido fundada por consejo de Solón hacia el 580 a. C y de quien la ciudad tomaría el nombre. Era una de las capitales de los reinos de Chipre, fue la única en enfrentar a los Persas que la sitiaron por cuatro meses. Estrabón hablaba de la presencia de santuarios dedicados a Afrodita y a Isis (XIV, 6, 3). Jean Des Gagniers presenta una panorámica sobre la geografía y situación histórica de Soloi en tiempos arcaicos, clásicos y helenísticos a la cual remitimos: J. Des Gagniers; V. Tran Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes de fouilles*, pp. XIII-XXIII.

² D. Pallas, *Monuments*, p. 273.

³ H. Delehayé, *Saints de Chypre...*, p. 237. Algunos años después, D. Pallas la colocaba « entre la fin du V^e <au plus tôt> et le VII^e siècle (D. Pallas, *Monuments*, p. 273).

a cargo de una *Expedición arqueológica Sueca*, que despertaron el interés y entusiasmo por el sitio arqueológico. En 1929 excavaron un teatro romano¹ y dos años después un complejo con cinco templos², datados entre el 250 a. C y el siglo IV d. C³. Hasta que finalmente, entre 1965-1974, la panorámica de este importante centro arqueológico fue despejada gracias a las excavaciones de la *Université de Laval* de Quebec⁴. El equipo de Laval continuó las excavaciones en la acrópolis y la basílica paleocristiana. Desde la ocupación turca de 1974 las expediciones arqueológicas extranjeras no pudieron acceder al sitio. En 2005 el estadounidense David Neal en un proyecto de *Preservation by Record* recatalogó los repertorios, continuó las excavaciones y fotografiaron todas las colecciones⁵.

Los vestigios del sitio arqueológico permiten delinear la existencia de una zona industrial y comercial en la región baja que comunicaba con el puerto, estructuras datadas en época helenística. La región era activa en la explotación del cobre. En época de Augusto, Chipre se convirtió en provincia imperial y sabemos por Flavio Josefo (*Ant. Judaicas* XVI) que Herodes obtuvo de Augusto, en el año 12 a. C. el derecho de percibir la mitad del producto de las minas pagando una suma de 300 talentos. En el predio se excavó un templo –probablemente a Afrodita-, diversas inscripciones, estatuas, y otro templo consagrado a Isis. Durante los Antoninos y los Severos la ciudad conoció una gran expansión, evidente por el grado de refinamiento del repertorio encontrado. La prosperidad estaba ligada, sin dudas, al comercio y explotación del cobre. Es de esta época la reorganización urbana de la ciudad.

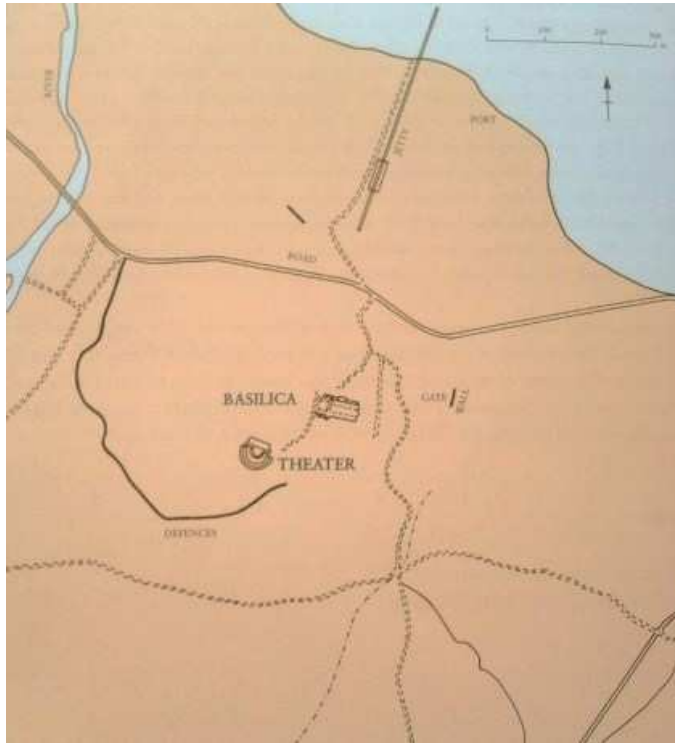
¹ Teatro romano: ocupa el lugar de un teatro griego que estaba a la base. El romano fue construido entre los siglos II y III y contaba con una capacidad de casi cuatro mil espectadores. Fue restaurado entre 1962-1964 y puede visitarse actualmente. Desde lo alto se puede ver la costa y el lugar donde estaba situado el puerto que servía para exportación del cobre.

² Al oeste del teatro se encuentran los restos de templos dedicados a Serapis, Isis y Afrodita. Estrabón (*Geographia* XIV, 6, 3) informaba de la existencia de un templo a Afrodita y otro a Isis. El *Museo de Nicosia* conserva el famoso y magnífico torso de la “Afrodita de Soloi”.

³ Cfr. E. Gjerstad, J. Libndros, E. Sjöqvist, A. Westholm, *The Swedish Cyprus Expedition, 1927-1931*, t. III, Stockholm, 1937.

⁴ J. Des Gagniers; V. Tran Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes de fouilles (1964-1974) I*, *Les presses de L'Université Laval*, Sainte-Foy, 1985. Cuatro años más tarde es publicada la segunda parte de los estudios: V. Tran Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes de fouilles (1964-1974) II*, *Les presses de L'Université Laval*, Sainte-Foy, 1989. En el segundo volumen se publican los estudios de la “ciudad baja” de Soloi. La investigación con numerosas ilustraciones del trabajo arqueológico *on-going* fue dirigida por René Ginouvès. Los métodos empleados se detallan ordenadamente. La exploración *vertical* (análisis de edificios arcaicos, clásicos, del helenismo, romanos en diferentes *couches d'occupation*). Y finalmente la exploración *extensiva* (las calles, boutiques, el ágora, el ninfeo y su decorado). En lo que a nuestra investigación concierne: esta segunda parte del estudio de la expedición canadiense no retiene mayormente nuestra atención.

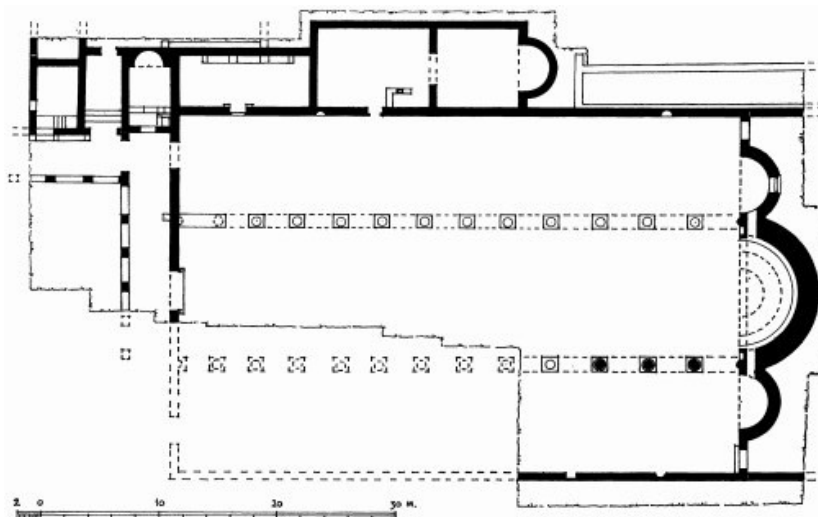
⁵ D. S. Neal, *Basilica at Soli Cyprus: A Survey of the Buildings and Mosaics*, International Ressources Group, 2010.



Plano de Soloi (D. Neal)

El *hagiógrafo* de la *VAux*, como vimos, colocó la implantación del cristianismo en la primera mitad del siglo I y da a su sede un fundador ilustre, instalado por los apóstoles. Las fuentes histórico-literarias nos transmiten muy pocos datos sobre los obispos de esta sede: la participación activa de Evagrio en el concilio de Éfeso en la defensa de la autonomía chipriota y posteriormente en Calcedonia (451), la presencia del obispo soliota Epifanio que representaba al metropolitano Olympios y firmó las actas del concilio. En el 680 Stratonikos asistió al concilio II de Constantinopla (680) y Eustathios firmó las actas de II Nicea del 787¹.

¹ Le Quien (1071-1074) presenta como *episcopi Solorum* para el periodo que nos ocupa a: Auxibius I; Auxibius II; Themistagoras; Petrus; Evagrius, Epiphanius, Stratonicus. Los tres primeros comparecen en la *Vita Auxibii*, (Themistagoras es mencionado también en *Acta Sanctorum*); Petrus es mencionado en un Menologio de la iglesia de Abisina, el día 2 de enero (*Menologium Aethiopum Mabessinorum*); Evagrius participante a Éfeso; Epiphanius en Calcedonia y Stratonicus, junto con su arzobispo, en la XII sesión del concilio Constantinopolitano del 680. Fedalto (*HEO II*, p. 887) pudo –gracias a V. Laurent, *Les Corpus des sceaux*, V, 2. 1489- situar al obispo *Epimachus* a fines del VI o inicios del VII entre Epiphanius y Stratonicus. G. Hill (*A History*, p. 269) recaba el nombre de “Ioannes” que habría vivido entre el VI y el VII siglo y cuyo sello se encuentra en el *Cyprus Museum* (cfr. V. Laurent, *Les Corpus des sceaux*, V, 2. 1490). Le Quien también recabó algún dato sobre *Eustathius* del s. VIII, *Leontius* del s. XIII y *Teófanés el Confesor* según informaciones del *Lusignan*. Por su parte, J. Hackett (*The History*, pp. 323-326) repite la noticia de Le Quien.



Plano de la basílica (Chotzakoglou)

Ahora bien, estos escasos datos son valiosísimos, pero no se puede saber mucho más desde lo textual sobre la vida de la iglesia protobizantina. La voz de la arqueología, sin embargo, nos aporta significativas informaciones.

Tran Tam Tinh descubrió las ruinas de dos basílicas sucesivas, superpuestas sobre una terraza que domina sobre la ciudad antigua. La primera (basílica A) contaba con cinco naves, de la cual se ha encontrado una grande parte del pavimento en mosaicos de diversos estilos y de diversa época¹. Construida entre el 335-337 probablemente en la segunda mitad del siglo IV². A esta primer basílica, quizás destruida por un terremoto, le sucedió una segunda (basílica B) a inicios del siglo VI. Esta última contaba con tres naves y era de mayores dimensiones que la basílica A.

El segundo templo estaba circundado de un complejo arquitectural (ἐπισκοπεῖον), un atrio en el cual los arqueólogos descubrieron una larga inscripción de importancia capital, en el epígrafe se especifica la fecha exacta del ataque musulmán a la Isla. Otro ataque aún más desastroso se sucedió tiempo después. La basílica que parece haber sufrido graves daños e incendio, fue restaurada en el 655. El templo fue definitivamente destruido en una época difícilmente determinable, y abandonado en torno al siglo XIII³.

¹ D. S. Neal, *Basilica at Soli Cyprus: A Survey of the Buildings and Mosaics*, pp. 23-31: estudió las cuatro fases del presbiterio de la *basílica A*.

² J. Des Gagniers; T. Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes...*, pp. 30; 34.

³ J. Des Gagniers; T. Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes...*, pp. 115-125; 81-84; J. Noret, *L'expédition canadienne...*, p. 447.

Los resultados de las excavaciones confrontados con el texto hagiográfico de la *Vita Auxibii* dan interesantes informaciones. El futuro obispo de Soloi, el romano Auxibio, desembarcó en el puerto de Limnitis, hoy Yesilirmak (*VAux* § 6) al este de la ciudad.

En la *VAux* también se habla de dos iglesias sucesivas. La primera, de pequeñas dimensiones, construida por Auxibio al inicio de su apostolado con un plano que habría sido trazado por Heráclides¹, y la segunda de mayor tamaño igualmente construida por Auxibio posteriormente, cuando el número de fieles aumentaba y las dimensiones del templo “A” resultaron pequeñas². Este dato “propagandístico” es difícilmente conciliable con la evidencia arqueológica, ya que las dimensiones de la *basílica B* no justifican tal empresa.

J. Noret había analizado el pasaje de la *VAux* (ἀνήγειρεν τὸν ναὸν τὸν μέγα καὶ θαυμαστὸν τοῦτον, τὴν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν ταύτην, κοσμήσας αὐτὴν παντὶ κόσμῳ § 21) y concluyó que el empleo de los demostrativos τοῦτον y ταύτην mostraba que el hagiógrafo hablaba, real o de modo ficticio, en la iglesia de Soli o en proximidad a la misma³.

El templo en cuestión estaría situado en un lugar elevado ya que cuando llegan Temistágoras y Timón, hermano y cuñada del santo, lo encuentran en el momento en el que “suben a la iglesia” (ἀνελθόντες § 20) y luego permanecen en el ἐπισκοπεῖον (§ 20).

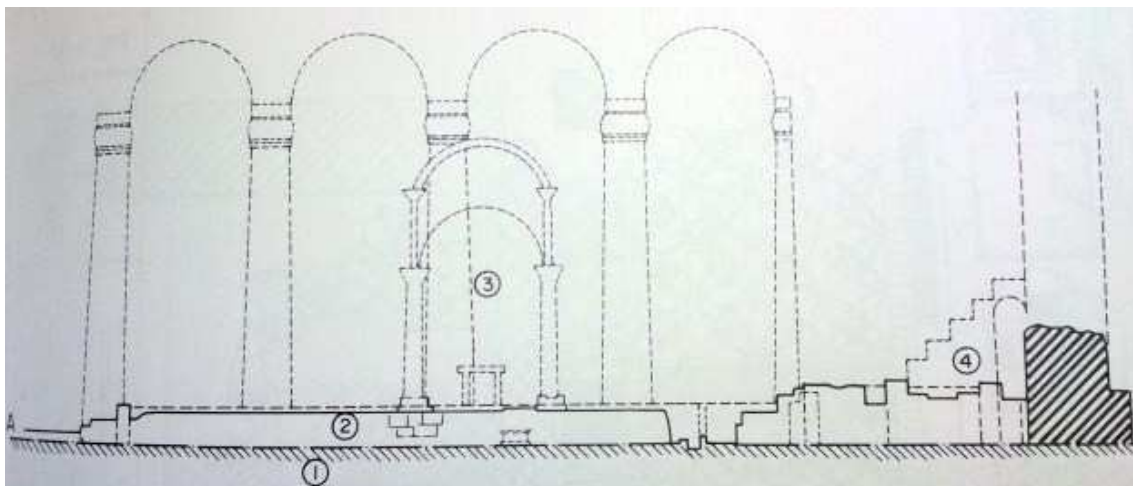
El resultado de la excavación de la *basílica de san Auxibio*, al NE del teatro de la ciudad antigua de Soloi, puso en evidencia una *basílica* a tres naves que remontaría, en su primera fase, al siglo IV⁴. Se cree que es la más antigua *basílica* paleocristiana de Chipre, de la segunda mitad del siglo IV.

¹ *VAux* § 14, § 15.

² *VAux* § 21.

³ J. Noret, *L'expédition canadienne...*, p. 449.

⁴ D. Pallas, *Monuments*, N. 158. V. Tran Tan Tinh, *Rapport préliminaire sur la fouille de la basilique de Soloi, Chypre*, pp. 581-585. *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana* (Barcelona, 5-11 octubre 1969), en *Studi di Antichità Cristiana*, XXX, Roma-Barcelona, 1972.



Reconstrucción de la *basílica de Soli* (T. Tam Trin). 1: nivel *mosaicos* *basílica "A"*; 2: *presbiterium* *basílica "B"*; 3: *Ciborium*; 4: *Synthronon*.

La *basílica A* de la primera fase había sido construida según el modelo de *basílica* constantiniana a cinco naves con ábside. Las naves estaban separadas por columnas a arquivolta de madera y un ábside semicircular. El santuario estaba edificado en una terraza a 20 metros del nivel del mar. Pero la *basílica A* fue arrasada para la construcción de la *basílica B*¹. Estaba orientada al este con 45 m de largo y 22,50 m de ancho. La nave central medía 6,75 m, la nave lateral interior 4 m y la lateral exterior 4,50 m.

Como notaba T. Tam Tinh

Le choix du site était certes très judicieux. C'était l'emplacement idéal pour y bâtir un vaste édifice destiné au rassemblement des fidèles et dont la somptuosité devait glorifier le Dieu de l'Eglise triomphante des IV^e-V^e siècles. De par sa position élevée, la basilique dominait les quartiers les plus peuplés et les plus animés de la ville. Elle devait être vue de loin par les navigateurs qui s'approchaient du port et par les paysans qui venaient de la plaine de Morphou².

¹ Una gran cantidad de mosaicos de la primera *basílica*, en su mayoría muy damnificados, se encontraron debajo de la *basílica B*. Tam Tinh notaba que si bien los mosaicos de la nave central y de la nave lateral norte son de la misma factura y parecen contemporáneos hay dos inspiraciones estilísticas diferentes. En la nave central los motivos son de índole mayormente geométrica, intercalados y con motivos yuxtapuestos, sin figuras de animales o vegetales que distraigan la vista de la "beauté régulière de chaque tapis". En la nave norte, el esquema geométrico adopta la forma de medallones con pequeños motivos animales (pájaros y delfines) y vegetales. Aunque si se piensa a la proliferación de motivos animales en las iglesias de Siria y Palestina, se constata que en Soloi, como en Chipre, ese tipo de decorado es menos difuso. Cfr. J. Des Gagniers; T. Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes*, pp. 26, 32-34.

² J. Des Gagniers; T. Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes*, p. 8.

Delante del ábside se encontraron tres fuentes semicirculares de 1, 70 de diámetro. El equipo de Laval, durante la fase de excavación pensó que “il s’agit probablement d’une *thalassa*. Il semble que la clôture primitive du sanctuaire était en bois; lors d’une phase postérieure elle a été remplacée par un chancel fait de petits piliers et de plaques de marbre, érigé sur le sol en mosaïque”¹.

En el ábside se encontró un mosaico de un ganso-cisne, rodeado de flores y cuatro delfines y un epígrafe compuesto de caracteres en rojo y negro sobre un fondo blanco, con la inscripción “ΧΡΙΣΤΕ ΒΟΗΘΕΙ ΤΩ ΨΗΦΩΣΑΝΤΕΙ”. El epígrafe en unciales de 55 mm de alto y 2 mm de espesor. La inscripción no informa ni sobre el nombre ni sobre el motivo de la dedicación pero nos transmite una oración simple, tipo jaculatoria, encontrada a menudo en textos del II al IV siglo². “ΧΡΙΣΤΕ ΒΟΗΘΕΙ” encontrado con frecuencia en Siria y en Grecia³.



Opus sectile, Basílica A (foto de T. Tam Tinh, actualmente la inscripción está muy dañada)

Sobre el mosaico de la *basílica A* se encontraron monedas de Valente, Graciano y de Teodosio I que ayudan a colocar un *terminus post quem* para las reformas de la segunda *basílica*. Antedichas monedas eran acuñadas en Esmirna, Antioquía y Constantinopla, entre los años 367-392⁴.

La *basílica B*, sin los anexos, es un edificio a tres naves con un *atrium* cuadrangular bordeado de un cuadripórtico. Durante los trabajos de la *basílica B* se

¹ D. Pallas, *Monuments*, p. 270. Los arqueólogos discuten sin mayores acuerdos la utilización del *thalassa* o *thalassidia* de las basílicas bizantinas. J. Des Gagniers; T. Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes*, pp. 12-14.

² V. Tran Tan Tinh, *Rapport préliminaire sur la fouille de la basilique de Soloi, Chypre*, p. 582. La imagen de la inscripción: figura 4, plancha CCLV. También J. Des Gagniers; T. Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes*, pp. 7; 15; M. Guarducci, *Epigrafia Greca IV*, Roma, 1978, 417, n. 1, fig. 121; D. S. Neal, *Basilica at Soli Cyprus: A Survey of the Buildings and Mosaics*, p. 22.

³ J. Des Gagniers; T. Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes*, pp. 35-36.

⁴ V. Tran Tan Tinh, *Rapport préliminaire sur la fouille de la basilique de Soloi, Chypre*, p. 582. Más detalladamente J. Des Gagniers; T. Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes*, pp. 29-30.

reemplazaron las columnas primitivas por otras de mayor diámetro (1, 10 m) y semicolumnas pegadas a los pilares en las extremidades de las columnatas. En parte, el mosaico fue destruido por la erección de las nuevas columnas. El edificio renovado fue provisto de nártex, atrio¹ y pórticos al oeste. Al norte un gran anexo absidal. La basílica medía 53, 76 m de largo, 31, 40 m de ancho, y las naves laterales 8, 50 m. El muro del ábside central, un semicírculo perfecto de 8, 90 m de diámetro, tenía 1, 72 m de espesor² y contenía un *synthronon*. Los pilares estaban perforados en los lados para permitir la comunicación con los ábsides, característica propia de la arquitectura chipriota, según A. S. Megaw y seguido por T. Tram Tinh, sin que se pueda por otro lado, comprender la utilización litúrgica del ambulatorio³. No se ha podido determinar la forma que presentaba el *ambón*.



Mosaico marmóreo, *Basílica B* (foto Arfuch)

Las puertas abiertas hacia el oeste. Delante de la entrada central había una pequeña inscripción en el mármol. El grabado es discreto, de 0, 83 m con letras desiguales (con variaciones de 18 mm a 45 mm). Un cierto Jacobo Pótamon (nombre frecuente en Egipto) que pide por su salud: YIIP YΓΙΑΣ ΙΑΚΒ ΠΙΟΤΑΜΟΝΟΣ⁴.

En la nave norte, un pasillo bajo el nivel del suelo, lleva a una puerta, probablemente una construcción subterránea que da al Este de la nave, se trata de una *confessio* casi en el medio de la nave (?),⁵ y también un pozo que funcionaba en tiempos en que la basílica era utilizada.

¹ Recientemente, D. Neal, continuó la excavación e identificó en medio del *atrium* una piscina bautismal. No hace referencia al sistema hídrico que la conectaba. El estudioso desliza la idea de que no fue terminada y que luego de algún terremoto fue cubierta. D. S. Neal, *Basilica at Soli Cyprus: A Survey of the Buildings and Mosaics*, pp.35-36.

² D. Pallas, *Monuments*, p. 271.

³ J. Des Gagniers; T. Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes*, p. 55.

⁴ J. Des Gagniers; T. Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes*, pp. 51, 100-101.

⁵ Esta es la pregunta que se hace D. Pallas, *Monuments*, p. 272.

La compleja y prácticamente indescifrable estratigrafía que presenta la zona del *presbiterio* hizo suponer una conexión con la veneración de san Auxibio y una sepultura en forma de *martyrium*, al cual se accedería por un lado adyacente al presbiterio¹. Sobre los anexos (una decena de salas) no disponemos de informaciones sobre su uso. El del norte, quizá era un *diakonikon*, decorado con mosaicos a figuras geométricas, pájaros, peces².

Mosaicos en *opus sectile* que reflejan la moda de la época, en blanco, negro, azul, rojo y verde; con una repartición en paneles cuadrados o rectangulares ornamentados con motivos diversos propio de los siglos V y VI en Asia menor y en Grecia³.



Mosaico basílica de Soloi (foto Arfuch)

Gracias a una moneda de Honorio (395-423) encontrada en la fundación del mosaico de la nave norte, los arqueólogos pudieron encontrar un *terminus post quem*, ya que el examen estilístico de los mosaicos no permite descender más que al siglo VI debido a la naturaleza geométrica de los mismos (y con muchas similitudes a los de Tremitunte, san Epifanio en Salamina, y motivos que se encuentran también en

¹ D. S. Neal, *Basilica at Soli Cyprus: A Survey of the Buildings and Mosaics*, pp. 17; 20-21.

² La expedición de Laval pudo recolectar cientos de fragmentos de mosaicos de vidrio, algunos dorados que con toda probabilidad decorarían el fondo de los ábsides, el nártex y algunas partes de la iglesia. Cfr. V. Tran Tan Tinh, *Rapport préliminaire sur la fouille de la basilique de Soloi, Chypre*, p. 584.

³ J. Des Gagniers; T. Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes*, p. 48.

Antioquía en el V siglo)¹. Pero cuándo fue levantada la *basílica B* no podemos saberlo, como tampoco puede determinarse la causa de destrucción de la *basílica A*².

Un gran problema para el estudio del siglo VII chipriota es reconciliar las evidencias con la devastación causada por las invasiones musulmanas, y con la continuación de la vida normal acabadas las invasiones. Todo indica que luego de la invasión del 649 comienza el declinar económico. Se comienza a utilizar un material más económico para reconstruir, la *marmara* (yeso local) y en una técnica mucho más simple a grandes placas³.

Luego de las invasiones, testimoniadas de modo especial por dos *epígrafes*, poco es lo que sabemos de Soloi⁴.

¹ J. Des Gagniers; T. Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes*, p. 54.

² Los terremotos que azotaron el siglo V, y que por ejemplo destruyeron casi la totalidad de Antioquía, pueden haber presentado réplicas en la Isla (24 de septiembre del 458 y más tarde durante cuatro años, del 525 al 529) puesto que fuertes temblores causaron en Cilicia, Seleucia de Siria, Constantinopla, Antioquía, Laodicea de Siria, Amasea en Asia Menor. J. Des Gagniers; T. Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes*, p. 77. La *Vita Auxibii* no nos informa directamente sobre esto, ya que el texto es del s. VI y quiere contar otra versión de los hechos, pero se percibe el deseo de querer argumentar sobre el por qué de la construcción de la última *basílica* (la *B*), información que junto con el material numismático permitiría proponer una fecha de conclusión de la *basílica B* anterior al año 550.

³ Un pequeño *epígrafe* fragmentado, estudiado por T. B. Mitford (*Some New inscriptions from early Christian Cyprus*, en *Byzantion* 20, 1950, pp. 150-151; fig. 16), presente en el *Cyprus Museum*, de 0, 25 m de alto, ancho 0, 255 m y 0, 05 m de espesor. Por el análisis de los caracteres fue datado a fines del s. VI o inicios del VII. La fragmentada inscripción reconstruida por Mitford: + Καὶ τοῦ[το τὸ ἔργον] Ἰωάννη[ς (...)] ἐπίσκο[πος (...)] ττ ἡμ[ῶν (?)] o quizá ἡμετέρω (? (...)). Esto coincide con un sello, también en el *Cyprus Museum* del siglo VI o VII y que reza: Ἰωάννου ἐπισκόπου Σόλων. Lo que podría ayudar a reconstruir una jerarquía desconocida de la sede de Soloi. Estos *epígrafes* fragmentarios fueron reconsiderados por D. Feissel, *Jean de Soloi, un évêque chypriote au milieu du VII^e siècle*, en *Constructing the seventh century*, ed. C. Zuckerman (Travaux et mémoires 17), Paris, 2013, pp. 219-236. Feissel comparó cuatro diversos *epígrafes* y concluyó que con toda probabilidad se trata de *epígrafes* contemporáneos, aunque de distinta mano, y relacionables con la figura del obispo Juan de Soloi, de quien nada más sabemos. El *epígrafe* que cubría la mesa del altar de Korakou descubierto en 2009 (pp. 220-222) testimonia la acción edilicia del obispo “Juan, tercero de nombre” quien renovara un edificio y podría ser identificado con el homónimo obispo que restauró la *basílica* luego de las invasiones. Otros dos *epígrafes*, publicados por T. B. Mitford en 1950, se refieren a la reconstrucción de una *hotelaría* y de otro predio no identificable (pp. 222-226), y finalmente las inscripciones de la *basílica* de Soloi exfoliados por la expedición canadiense, y recientemente reconsiderados por Feissel (pp. 227-234).

⁴ También ver J. Noret, *L'expédition canadienne...*, pp. 445-452. A. Papageorgiou en dos oportunidades, 1988 (Μια σύγχρονη πηγή για τις δύο πρώτες αραβικές επιδρομές κατά της Κύπρου, en *Στασίνας* 9, 1986-1988, pp. 167-175) y 2000 (Η Επισκοπή Σόλων, Ιερά μητρόπολις Μόρφου, 2000 χρόνια τέχνης και αγιότητας, Πολιτιστικό Ίδρυμα Τραπεζες Κύπρου Ιερά μητρόπολις Μόρφου, Nicosia, 2000, pp. 38-50) estudió el *epígrafe* de la *basílica* de Soloi. En el último estudio restituyó la II placa de modo diverso. Pueden confrontarse las divergencias anotadas por D. Feissel (*Jean de Soloi, un évêque chypriote au milieu du VII^e siècle*, en *Constructing the seventh century*, ed. C. Zuckerman (Travaux et mémoires 17), Paris, 2013, p. 229) ya que no hemos conseguido el material del estudioso chipriota.

Inscripciones sobre la invasión musulmana

1ª inscripción del complejo basilical de Soloi



Epígrafe I de Soloi

(Foto F. Ioakeim)

+ΠΟΛΛΗΤΟΦΙΛΑΝΘΡΩΠΟΘΥΗΧΡΗΣΤΟΤ
 ΚΑΦΑΤΟΣΧΑΝΕΞΙΚΑΚΙΑΑΝΕΞΙΧΗΙΑΣΤΑΔΕΚ
 ΤΑΚΡΙΜΑΤΑΜΑΚΡΟΘΥΜΕΙΜΕΝΓΑΡΕΩΣΚΒΟΛΕΤ
 ΩΣΑΓΑΘΟΣΠΑΙΔΕΥΕΙΔΕΠΑΛΙΝΩΣΦΙΛΟΣΤΟΡΓ

ΠΑΤΗΡΜΕΤΕΛΕΟΥΣΠΡΟΣΕΠΙΣΤΡΟΦΗΝΑΓΩΝ

ΚΔΙΟΡΘΩΣΙΝΟΥΤΕΓΑΡΗΚΡΙΣΙCΑΝΕΛΕΟΣ

ΟΥΤΕΟΕΛΕΟΣΑΚΡΙΤΟCΕΝΧΡΟΝΟΙCΤΟΙΝΥΝ

ΙΝΔΖΤΟΤΞΕΔΙΟΚΛΗΤΙΑΝΟΕΤΟΥCΓΕΓΟΝΕΝ

ΗΕΞΗΜΕΤΕΡΩΝΑΜΑΡΤΙΩΝΚΑΤΑΤΗCΝΗCΟ

ΕΠΕΛΕΥCΙΚΑΝΑΙΠΟΥΝΤΑΙΜΕΝΠΟΛΛΟΙ

ΑΠΑΓΟΝΤΑΙΔΕΑΙΧΜΑΛΩΤΟΙΧΙΛΙΑΔΕCΩCΕΙ

ΕΚΕΤΟΝΚΕΙΚΟCΙΠΑΛΙΝΔΕΤΩΠΕΑΘΟΝΤΙΧΡΟ

ΝΩΕΤΕΡΑΝΥΠΕΜΕΙΝΕΝΕΛΕΕΙΝΟΤΕΡΑΝΗΝΗCΟC

[¹]ΦΟΔΟΝΚΑΘΗΝΠΙΠΤΟΥΕΙΜΕΝΜΑΧΑΙΡΑ

[²]ΛΕΙΟΥCΗΤΟΠΡΟΤΕΡΟΝΗΡΘΗCΑΝΔΕ³

“+ grande es la bondad de Dios que ama a los hombres e inefable es su resignación y también insondables son sus juicios. Porque como (él es) bueno y paciente tanto cuanto él lo desea, como un padre afectuoso él corrige nuevamente conduciendo con misericordia al arrepentimiento y al enderezamiento. En efecto, ni su juicio es sin piedad, ni su piedad sin discernimiento. Así en el año 7 de la indicción, 365 año de la era de Diocleciano, sucedió, a causa de nuestros pecados, el ataque contra la isla. Muchas (personas) fueron asesinadas, alrededor de ciento veinte mil fueron llevados como prisioneros. De nuevo la isla sufrió una segunda invasión más digna de piedad que la precedente. Un número más grande (de personas) que precedentemente fueron pasadas por la espada y fueron llevadas prisioneras”.

¹ Pegible. Reconstrucción [ἔ]φοδον.

² Pegible. Reconstrucción[π]λείους.

³ 1^a Inscrpción: + Πολλή τοῦ φιλανθρώπου Θεοῦ ἢ χρηστότης| κ(αι) ἄφατος ἢ ἀνεξικακία, ἀνεξιχνίαστα δὲ κ(αι)| τὰ κρίματα. Μακροθυμεῖ μὲν γὰρ ἕως κ(αι) βούλεται| ὡς ἀγαθός, παιδεύει δὲ πάλιν ὡς φιλόστοργος| πατήρ μετ' ἑλέους πρὸς ἐπιστροφὴν ἄγων| κ(αι) διόρθωσιν· οὔτε γὰρ ἡ κρίσις ἀνέλεος,| οὔτε ὁ ἔλεος ἄκριτος. Ἐν χρόνοις τοίνυν| ἰνδ(ικτίωνος) ζ' τοῦ τξε' Διοκλητιανοῦ ἔτους γέγονεν| ἡ ἐξ ἡμετέρων ἀμαρτιῶν κατὰ τῆς νήσου| ἐπέλευσις κ(αι) ἀναιροῦνται μὲν πολλοί,| ἀπάγονται δὲ αἰχμάλωτοι χιλιάδες ὥσει| ἑκατὸν κ(αι) εἴκοσι. Πάλιν δὲ τῷ ἐπελθόντι χρόνῳ ἑτέραν ὑπέμεινεν ἑλεεινότεραν ἢ νήσου| [ἔ]φοδον καθ' ἣν πίπτουσι μὲν μαχαίρα| πλείους ἢ τὸ πρότερον, ἤρθησαν δὲ.



Epígrafe II de Soloi

(al momento de la excavación, 1974, T. Tam Tinh)

2ª inscripción del complejo basilical de Soloi

[-----] ΔΕΩΣΕΠΕΝΤΗΚΟΝ

[-----] ΛΑΚΠΥΡΙΑΛΩΤΟΣ

[-----] ΗΣΥΝΟΛΩΤΩΕΠΙΣ

[-----] ΩΤΩΝΑΓΙΩΝ

[-----] ΤΕΡΟΙΣΕΥΠΡΕΠΕΣΙ

Π [- - - - -] ΚΟΙΚΟΣΓΕΓΕΝΗ
 ΚΕΝ [- - - - -]ΔΕΙΝ [- - - - -] ΕΡ ΟΙΚΤΟ
 ΠΟΙΣΤΗΣΝΗΣΟΥΟΕ [- - - - -] ΩΣΓΕΓΟΝΕΝ
 [- - - - -] ΣΜΟСАΛΛΟ [- - - - -] Η ΤΟΥ ΘΥ
 [- - - - -] ΤΗΣΣΠΛΑΓ [- - - - -] ΕΥΔΟ
 [- - - - -] ΤΗΝΑ [- - - - -] ΝΑΙΤΗΝ
 [- - - - -]ΛΗΣΙΑΝΔΙΗΓΕΙ [- - - - -] ΟΝ
 ΚΠΡΟΘΥΜΙΑΝΙΩΑ [- - - - -]..ΕΙΟΝ
 ΑΥΤΗΣΝΗΣΟΕΛΘΟΝΤΟΝΚΠΟΛΛΗ ΤΗ
 ΣΠΟΥΔΗ [- - - - -] ΟΣΤΗ ΤΟ
 [- - - - -] ΤΑ ΠΕСΟΝΤΑΑΥΤ
 ΟΙΚΟΔΟΜΗΜΑΤΑΑΝΗΓΕΡΕΝΚΣΤΕ
 ΓΑΣΑΣΕΚΟΣΜΗΣΕΝΚΤΟΕΡΓΟΝΕΤΕΛΙ
 ΩΣΕΝΕΙΣΔΟΞΑΝΤΟΠΡСКΤΟΥΙΟΥ
 ΚΤΟΑΓΙΟΠΙΝΣΙΔΙΓ ΤΟ ΤΟΑΚΑΤΑ
 ΔΙΟΚΛΗΤΙΑΝΟΝΕΤΟΥΣ +¹

¹ Reproducimos la reconstrucción de A. Papageorgiou del año 2000 que fue la retenida por D. Feissel (*Jean de Soloi, un évêque chypriote au milieu du VI^e siècle*, p. 229). 2^a Inscripción:-[αἰχμάλωτοι χιλιά]δες ὡσει πεντήκον[τα κ(αἰ) χρήματα πολ]λά κ(αἰ) πυριάλωτος[ἡ ἐκκλησία αὐτ]η σὺν ὄλω τῶ ἐπισ[κοπέω κ(αἰ) τῶ ...] φ τῶν ἁγίων[.....ων κ(αἰ) ἐ]τέροις εὐπρεπέσι[προ [...ca 11] κ(αἰ) οἴκοι<ς>; γεγένητ(αἰ) κ(αἰ) ΕΝΑ [...]ΜΗΔΕΤΙ. [.. ὡς ἐν ἐ]τέροις τό[ποῖς τῆς νήσου ὁ εἰ]ρημέν[ος γέγονεν] [ἐμπρη]σμός. Ἀλλ' ὁ[μω]ς ἡ τοῦ Θε(ο)ῦ[χρηστό]της σπλαγγ[νισθεῖ]σα εὐδό[κ]ησε ταύ[την ἀν]ακαινισθ[ῆ]ναι τῆν[ἐκ]κλησίαν, διήγει[ρε δὲ εἰς ζῆ]λον κ(αἰ) προθυμίαν Ἰωάν[νην τ]ὸν ὄσιον[αὐτῆς πρ[ό]εδρον τὸν κ[αἰ] πολλῆ[τῆ] σπουδῆ[..]. σα [...]ησει ὅς τῆ α[ὐ]τοῦ[συνε]ργία τά [τ]ε καταπεσόντα αὐτ[ῆς] οἰκοδομήματα ἀνήγειρεν κ(αἰ) στεργάσας ἐκόσμησεν κ(αἰ) τὸ ἔργον ἐτελί[ω]σεν εἰς δόξαν τοῦ Π(ατ)ρ(ὸ)ς κ(αἰ) του Υἱοῦ κ(αἰ) τοῦ Ἁγίου Πν(εύματο)ς, ἰνδ(ικτίωνι) ἰγ' τοῦ τοα' κατὰ Διοκλητιανὸν ἔτους +.

“[- - - - -] salva cincuenta, [- - - - -] destruye por fuego [- - - - -] el conjunto del obispo [- - - - -], [- - - - -], [- - - - -], [- - - - -], en otro lugar | de la isla [- - - - -] tuvo lugar [- - - - -] otro terremoto [- - - - -] , [- - - - -], el ardor de Juan [- - - - -] [- - - - -] y con gran celo [- - - - -] se reconstruyó los edificios, que estaban destruidos, se rehicieron los techos, se los decoró y terminó el trabajo para la gloria del Padre, del Hijo, y del Santo Espíritu, el año 13 de la indicción, 371 año de la era de Diocleciano +”

El *primer epígrafe*, partido en dos pedazos, compuesto en 15 líneas completas se encontraba en el suelo del atrio. Las letras, grabadas sobre una placa calcárea, perfectamente legibles excepto dos de ellas¹. El texto inicia con fórmulas ya clásicas de la literatura cristiana². El epigrafista se hace eco de los modos y figuras del siglo VI y entonces el autor se humilla delante de las calamidades y los sufrimientos son previstos por Dios como un modo para purificar al pueblo por sus pecados³. La fe del pueblo está puesta en un Dios que es “misericordioso”, y cuyo “juicio no es sin piedad”.

El *segundo epígrafe* comparece muy dañado con 21 líneas. Habría sido colocado en el atrio de la basílica de Soloi por el obispo como *epígrafe conmemorativo* con ocasión de la reparación del complejo basilical luego de los ataques árabes⁴. El obispo, como autoridad es quien comisiona o entroniza las inscripciones en su iglesia. La cualidad estética de los caracteres unciales es de fuerte impronta clásica. La segunda

¹ J. Des Gagniers; V. Tran Tan Tinh, *Soloi. Dix campagnes de fouilles*, p. 120. Se debe tener en cuenta que la sigma es epigráfica lunar, por lo tanto, en los dos epígrafes no la transcribimos como “Σ”, sino “C” para conservar la grafía original. La placa I se conserva en el *Museo episcopal de Morfu*.

² Dios es φιλανθρώπος (Clemente Alejandrino, *Protreptikon* 10); ή χρηστότης indicativo de la bondad divina (Cfr. *I Clem* 9. 1; Orígenes, *Contra Celso*, 5. 12; Clemente, *Stromateis*, 5. 1). Su paciencia, άνεξικακία, es indecible (Cfr. *Paedagogus*, 1. 9; Cirilo de Jerusalén, *Catech.* 8, 4; Juan Crisóstomo, *Hom. in gen.* 22, 1). Su juicio es siempre con piedad (Salmo 18, 3: τὰ κρίματα σου ἐπὶ πασῶν τῆν γῆν μετ’ ἐλέου). Es más afectuoso que las madres (Juan Crisóstomo, *Hom.* 4. 9) o que los padres (Clemente, *Protreptikon* 10). Cfr. V. Tran Tan Tinh, *Soloi. Dix campagnes de fouilles* (1964-1974) I, p. 124.

³ Hemos notado ya que la interpretación calamidad-castigo por los pecados es un tema recurrente, ver también la *vida* siríaca de Máximo el Confesor (§ 23) que ve en la invasión árabe una manifestación de la ira de Dios que castigó cada lugar que había aceptado el error de Máximo. S. Brock, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, en *AB* 91, 1973, pp. 299-346, aquí p. 324: “For, following the wicked Maximos, the wrath of God punish every place which had accepted his error”.

⁴ Curiosamente una copia idéntica de la inscripción estaba dentro de la catedral, como lo nota Sodini (*Les inscriptions de l’aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, en *EYΨYXIA. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler* II, pp. 619-633, aquí pp. 624-625).

inscripción nos informa de la reconstrucción “πολλή τῆ σπουδῆ” bajo la acción del obispo Juan (προθύμιαν Ιωα[--]), del cual nada sabemos.

¿Por qué dos copias? La única explicación, de sentido común, es que una sería el reemplazo de la otra, según la argumentación de David Metcalf¹. ¿Cuál sería la inscripción original? Difícil responder estos interrogantes. Es claro que las dos inscripciones no fueron cortadas al mismo tiempo, una comparación entre ellas muestra dos manos diversas. También es cierto que los textos de ambas inscripciones son complementarios, por lo que podrían ser una continuación de la otra. Hecho que encierra cierta verosimilitud, ya que la segunda inscripción nos refiere la reconstrucción de los lugares quemados y destruidos, el techo de la iglesia, la decoración interior para *gloria de la Trinidad*².

La atención de los epigrafistas se enfocó en las fechas que proporcionan las inscripciones ya que entre las placas hay una diferencia de fechas: 365 y 371. Corresponden a las fechas del primer y del segundo ataque y a la fecha en la cual se colocó la segunda placa. Metcalf notó que el año de Diocleciano en la indicción no era utilizado fuera de Egipto³.

Las opiniones de los estudiosos divergen en cuanto a la interpretación de la fecha. Así, por ejemplo, para Denis Feissel la indicación es sin lugar a dudas “al año siguiente”, es decir en el 649-650, mientras que para Kyrris la indicación de *año (etos)*

¹ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 221.

² D. S. Neal (*Basilica at Soli Cyprus: A Survey of the Buildings and Mosaics*, 2009, p. 15) presenta una traducción inglesa de la segunda inscripción. Lamentablemente, no nos informa de dónde, ni cómo ha reconstruido el texto del epígrafe tan fragmentado. No sabemos si la traducción es una reconstrucción o tiene base epigráfica cierta. Tampoco hemos obtenido más información sobre el destino de los epígrafes, ni confrontarlos personalmente. El primer epígrafe, según informa D. Feissel (*Jean de Soloi, un évêque chypriote au milieu du VII^e siècle*, p. 229) está en el museo del obispado de Morfú.

Transcribimos, por comodidad, la reconstrucción-traducción de David Neal: “the goodness of God, the lover of mankind, is great | And His forbearance ineffable, His judgment unsearchable | Because He is long-suffering as much as He wills | As being good, he disciplines, again as a loving | Father, he shows himself with mercy for a return | And amendment; because neither is [His] judgment without mercy, | nor mercy without judgment. In the year | seven of the edict, of TΞE of Diocletian occurred | by reason of our sins an attack against the island and many were killed | others were carried off as prisoners, around 120,000, | again the following year the island suffered another worse | attack, during which were slaughtered | more than the previous time and there were taken away | thousands more, around fifty [...] and | the basilica and all the bishop’s household and the place of the holy | bishops and other notables... | and the house became a holocaust of fire | and in [...] other places on the island there occurred the accursed | earthquake, another, [...] (της) of God | [...] της σπλα [...] good | Pleasure so as to demolish the holy | Church. He raised up in zeal | and readiness John the holy, the leading person of [...] and with much care [...] | [...] he built those buildings which had fallen | he erected them and he roofed | them and he adorned them and completed | the task to glory of the Father and of the Son | and of the Holy Spirit, XIII year of the indict of TOA | the year of Diocletian”.

³ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 223.

es usada en referencia al primer raid y que *chronos* es utilizado en referencia a la segunda lo que cambia la traducción a “algún tiempo después”, es decir, dos o tres años después. Feissel coloca la inscripción en torno al 654-655. Si así fuere, entonces, la inscripción no sería comisionada para la reparación o restauración de la basílica, sino que tendría un carácter más funerario, más de recuerdo de las víctimas de las incursiones¹.

La primera placa informa que la invasión fue “durante el 7 año de la indicción, 365 de la era de Diocleciano” (es decir entre agosto del 648 y agosto del 649). La primera *indicción* fue establecida por Constantino en el 312 (*Chronikon Paschale*); Justiniano hizo obligatoria la mención de la *Indicción* para la redacción de los documentos oficiales a partir del 537. En Oriente el punto de partida de la *Indicción* era el 1º de septiembre, con el inicio del año griego².

Pero volvamos a las inscripciones encontradas en el atrio de la “basílica II (B)” de Soloi. La basílica situada en la costa noreste de la isla fue destruida. El epígrafe informa que tanto la basílica como la casa del obispo y de otros notables se convirtieron en un “holocausto de fuego”, al ataque, además lo siguió un terremoto. La inscripción fue datada en el año 655 y evidencia la rápida reconstrucción de la iglesia destruida por el raid. El mismo debe haber sido de gran magnitud e impacto en la Isla, que desde hacía siglos gozaba de la *pax romana*.

Los muertos fueron numerosos y el número de los deportados ascendió a los 120.000. Es el primer documento –cristiano o árabe- que nos da un número de prisioneros. Sin lugar a dudas el número de prisioneros y de muertos es una perífrasis fuertemente simbólica (10 veces 12 por mil) que indica más bien la amplitud de la masacre y no tanto el número concreto de víctimas (según nuestra mentalidad)³. De

¹ D. Feissel, *Chroniques d'épigraphie byzantine 1987-2004*, Collège de France-CNRS, Paris, 2006, n. 545, pp. 169-172; Ibid, *Jean de Soloi, un évêque chypriote au milieu du VII^e siècle*, en *Constructing the seventh century*, ed. C. Zuckerman (Travaux et mémoires 17), Paris, 2013, p. 220 ; Kyrris, p. 637.

² Costumbre también difundida en Italia, de hecho Ambrosio lo testimonia (*De Noe et Arca*: “etsi a septembri mense annus videtur incipere, sicut indictionum praesentium usus ostendit”, PL 14, 390); *Epis.* 23, 16: “indictio Septembri mense incipit”, PL 16, 1032). En Egipto, y especialmente Alejandría, la era de Diocleciano comenzaba el 1 de enero del 284, pero para los astrónomos la era comenzaba el 29 de agosto del 284 (primer día de la estela Sothis, primer día del año egipcio). La divergencia del empleo de estos cómputos da una pequeña variación en el cálculo de la era de Diocleciano: el 647, 648, o 649.

³ Las inscripciones son el único documento que nos informan sobre el número de víctimas o deportados, ya que las ningún texto cristiano o musulmán nos proporciona número de prisioneros.

hecho, luego de las invasiones muchas ciudades fueron abandonadas y sus edificios no fueron reconstruidos (como en Alassa, en Carpasia, y Kalavassos-Sirmata-Kopetra)¹.

El epigrafista de la primer placa se hace eco de la teología y piedad corriente en la época e interpreta la invasión musulmana como “un castigo de Dios por los pecados de los hombres” (ἐξ ἡμετέρων ἀμαρτίων κατὰ τῆς νήσου ἐπέλευσις); pero la fe del pueblo reposa en el “juicio misericordioso de Dios”².

La inscripción habla también de una segunda invasión, peor que la primera. Diversas fuentes denunciaban también el pretexto de una invasión punitiva por una supuesta ayuda o colaboración de los chipriotas a los bizantinos por lo que Muawiyah con 500 navíos había invadido nuevamente, y para impedir toda rebelión de los chipriotas habría establecido una guarnición de 12 mil soldados³.

¹ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 496; M. Rautman, *The context of rural innovation: an early monastery at Kalavassos-Sirmata* en RDAC, 2001, pp. 307-318. Por eso, deberían ser matizadas algunas afirmaciones un tanto entusiastas de L. Zavagno, *At the Edge of Two Empires*, en DOP 66, 2011, pp. 121-155.

O también L. Zavagno, *Two hegemonies, one island*, pp. 7-8: “The archaeological evidence from Paphos allows us to adjust the focus of Balâdhurî’s narrative: he reports that in 680 A.D. the Arab garrison was ordered back by Mu’awiya’s successor (his son Yazid), who also ordered the city destroyed. It is indeed possible that the (partial) Arab military occupation of Cyprus had a temporary character and hinged on its strategic position as the first of a chain of naval outposts on the route to Constantinople. In fact, after the failed siege of the capital of the Empire (674-678 A.D.) and the destruction of his fleet, Mu’awiya had to come to terms with the Byzantines, who were now on the offensive through a series of counter-attacks targeting the coasts of Syria in which the maritime-corps of the Mardaites was involved; the thirty years as peace was signed by Constantine IV and Mu’awiya in 679-680 A.D. did not mention Cyprus, which instead was included in the renewal of the treaty later ratified by Justinian II and Yazid (686-688 A.D.). This treaty reflected the new political conditions of the late seventh century: the Muslim navy defeated and dispersed local insurgency in the Levant triggered by a Byzantine raid against the Lebanese coasts and the Caliphate on the verge of a succession crisis. Therefore, in 685-686 A.D.: ‘Abimelech sent emissaries to Justinian to ratify the peace which was concluded on these terms: that the Emperor should remove most of the Mardaites from Lebanon and prevent their incursions; that Abimelech would give the Romans 100 gold pieces, a horse and a slave a day and that both would share in equal parts the tax revenues of Cyprus, Armenia and Iberia”.

² Hemos tratado las diversas lecturas de la voluntad de Dios frente a las invasiones musulmanas: *Fiat voluntas tua? Invadidos, ¿“por nuestros pecados” o por “la impiedad de ellos”? Lecturas de las invasiones musulmanas desde Sofronio de Jerusalén y Anastasio Sinaíta*, en *XLIV Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana, Cristianesimo e violenza: gli autori cristiani di fronte a testi biblici ‘scomodi’*, Augustinianum, Roma, 5-7 maggio 2016.

³ A las fuentes árabes y cristianas y temáticas relacionadas con la invasión musulmana le dedicamos un apartado al cual remitimos.

Capítulo 34: Departamento de Kyrenia

Lapitos

De la ciudad de Kyrenia (o Kerynia), que jugará un rol importante durante la dominación Franca, casi no tenemos informaciones de los primeros siglos, excepto la mención de su obispo Theodotus, que habría sido martirizado bajo Licinio (314-324). No parece ocupar un lugar importante en la historia chipriota hasta la época de los Lusignans¹.

La gruta denominada *Kornos*, en Vassilia, era una ermita en la segunda mitad del siglo VII, donde se ha encontrado cerámica, lámparas y diversos objetos de metal².

Lapithos, también conocida como Lapethos, Lapathos o Lamboussa, ocupó un lugar importante en el cristianismo de los primeros siglos. El obispo Didymus participó en el concilio de Calcedonia del 541 y en el 653 fue asolada por los musulmanes. Es en las inmediaciones de esta sede que se han encontrado un número significativo de valiosos objetos. Presentaremos una breve reseña de los mismos, en especial del material que puede presentar puntos de contacto con nuestro estudio del cristianismo chipriota.

Haghia Trias en Ghialoussa

En esta pequeña localidad de la región de Karpasia se excavó una importante basílica³. La misma estaba formada por tres naves y tres ábsides semicirculares, precedidos de un nártex, un atrio y diversos anexos en los costados. Sobre las columnas

¹ La tumba de este obispo local, confesor era venerada en Kyrenia desde tiempos históricamente inciertos. Cfr. *Passio acephala Theodoti*, 10 (BHG 2934; en AB 99, p. 246). En un lugar desconocido de la misma ciudad se veneraba también a San Artemón. La *Pasión* de este santo mártir en Laodicea de Siria, testimonia en Chipre la existencia de un santuario consagrado a sus reliquias. Con un baptisterio que se llenaba milagrosamente el día de Pascua, después de la liturgia de la noche pascual, y en el cual se bautizaban los niños. Cfr. *Passio Artemonis*, 19 (BHG 175). El texto no está datado, habla de bautismo de párvulos, de peregrinos venidos de la capital (Constantinopla) lo que la colocaría antes de la invasión árabe. Cfr. La idea de los bautisterios milagrosos también aparecía en Juan Mosco, *Prado*, 214, 215 <PG 87, III, 3105 C, 3108 A>.

² D. Pallas, *Les Monuments*, p. 306.

³ D. Pallas, *Les Monuments*, pp. 301-303.

de las naves se alzaban tribunas¹. El nártex, la *nao* y el santuario estaban decorados con mosaicos a motivos geométricos².

En habitaciones adjuntas al templo se encontraron una serie de dependencias de difícil interpretación. Una era el bautisterio con fuente en forma de cruz. Otra de las salas, se piensa que podría haber servido de *salutatorium* o locutorio. Sobre la fecha de construcción no hay muchas precisiones. Un *terminus ante quem non* es dado por una moneda encontrada entre los mosaicos perteneciente al emperador Honorius (395-423), lo que muestra que la basílica es posterior a la primera mitad del siglo V.

¹ Las *tribunas* pueden ser debidas a la acción conjugada del estilo del Santo Sepulcro de Jerusalén con el estilo de Constantinopla. Cfr. Ch. Delvoye, *L'art paléochrétien de Chypre*, p. 21.

² A. H. S. Megaw (*Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or provincial?*, en DOP 28, 1974, p. 67) nota en el mosaico una influencia antioquena.

Capítulo 33: Departamento de Karpasia

Haghios Philôn

En la península de Carpasia (Karpasia, o Carpasios) estaba el puerto de la zona norte de la isla y era la sede episcopal de Filón (Philón), obispo del siglo IV¹. En la *Vita Epiphanii* de Polibio se hace mención a Philón, obispo de Carpasios cerca de Rizokarpaso. El mismo Epifanio le habría conferido la consagración episcopal². De Filón, no tenemos mayores noticias, pero nos ha llegado un *Comentario sobre el Cantar de los cantares*³. Epifanio lo cita en la *carta a Juan de Jerusalén* entre los obispos de la Isla⁴.

En la península de Carpasia, a inicios del siglo XX, se encontraron ruinas de una iglesia denominada “Hagios Philonos” a él dedicada. Antiguos sinaxarios colocaban su fiesta el 24 de junio, pero hoy día cayó en desuso⁵.

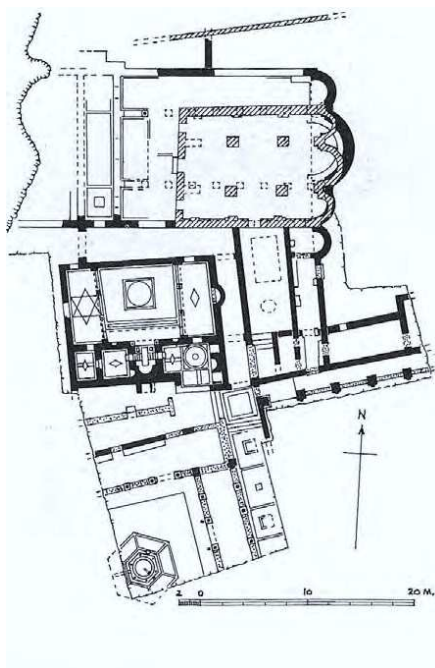
¹ R. Janin, *Carpasia*, en *DHGE* XI, 1949, col. 1110-1111.

² De hecho, es el único obispo de esta sede del cual disponemos una fecha de consagración episcopal. Kyprianos, p. 36; J. Hackett, *A History of Cyprus*, p. 320.

³ Ver la voz de E. Prinzivalli, *Filone di Carpasia*, en *NDPAC*.

⁴ Jerónimo, *Epístola* 51, 2, (CSEL 54, *Epistulae I-LXX*; San Jerónimo, *Obras completas Xa. Epistolario*, BAC, 2013, pp. 449-469.).

⁵ D. G. Hogarth, *Devia Cypria*, pp. 57, 90; A. Papageorghiou, *Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ*, en *ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ*, 1969, pp. 153-156.



Plano de la *Basilica de san Filón* de Carpasia (Megaw)

La ciudad antigua fue abandonada y la población se habría mudado a Rhizokarpaso a causa de los *raides sarracenos*. Debajo de la iglesia de *san Filón* del siglo X se encontraba una basílica paleocristiana a tres naves, separadas por columnas, tres ábsides, nártex y *atrium* no separados. Los ábsides estaban perforados por corredores. Estaba dotada de un *bautisterio* similar al de Kourion y de Ghialoussa anexo al templo principal. Los neófitos partirían del *apodyterium*, pasaban por la sala llamada *illuminatorium* donde recibían el bautismo de manos del obispo que se encontraba en un pequeño ábside y luego se reunían en el *consignatorium*¹.

Hay un epígrafe encontrado en 1935 (hoy en el *Cyprus Museum*) de un mármol amarillento (alto 0,32 m; ancho 0,175 m; espesor 0,05 m), con una inscripción en cuatro líneas de la que se conserva solo el inicio, de letras regulares y una cruz en la 4ª línea. El carácter de las letras permitió datar la inscripción en torno a finales del V o inicios del VI (en base a comparaciones entre la “omega y ómicron bizantina”). Esto, según la reconstrucción de T. B. Mitford, indicaría la *dedicace* de la misma a un obispo del lugar, del cual no se conservan más informaciones².

¹ D. Pallas, *Les Monuments*, p. 305; A. H. S. Megaw, *Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or provincial?*, en *DOP* 28, 1974, p. 65-66.

² T. B. Mitford, *Some New Inscriptions from Early Christian Cyprus*, en *Byzantion* 20, 1950, pp. 125-127 (Fig. 6).



Vista aérea, basílica Hagios Philon, siglo X;

a la derecha ruinas basílica paleocristiana (foto Th. Sagory)

Capítulo 34: Partes de un todo

El interior de las basílicas

En el ábside central donde se sitúa la *bêma* (santuario) se encuentran ejemplos de *synthronon*, una especie de escalinata en destinada al clero, apoyado sobre el hemiciclo. Delante, un lugar para la tabla del altar (de *cara al pueblo* diríamos hoy) en general hecho de mármol¹. No se ha encontrado mobiliario litúrgico como vasos sagrados (cálices y patenas) solo algunas lámparas e incensarios (los cuales demuestran una influencia del arte sirio del siglo VI).



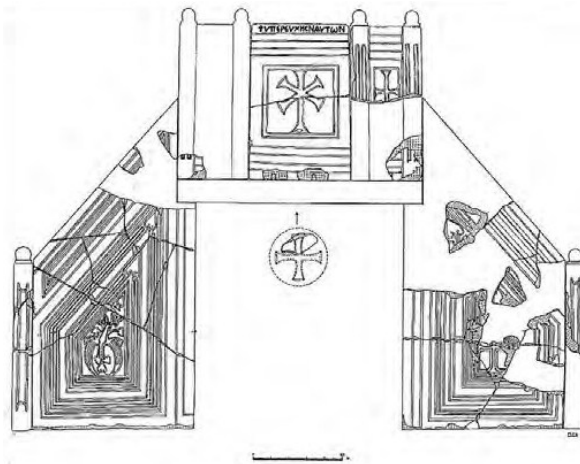
Escalinatas del *synthronon* de Kalavassos Sirmata (Chotzakoglou)

El santuario estaba aislado del resto del templo por unas placas adornadas con motivos geométricos, vegetales o animales y que formaban un recinto *templon* al cual tenían acceso los sacerdotes².

¹ H. -I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-VIe siècle*, p. 110 : « On s'est étonné quelquefois de la prééminence architecturale de la *cathedra* sur la *mensa*, sur l'autel : c'était oublier que le repas antique se contentait d'un léger guéridon et ne connaissait pas la solennelle « table de salle à manger » chère à la bourgeoisie du XIXe siècle ! C'est seulement par suite du développement du culte des martyres que progressivement toute église chrétienne devint en quelque sorte un *martyrion*, étant sacralisée par la présence de reliques ; l'autel sera désormais fixe, étant superposé au tombeau du martyr –mais cette évolution mettra plusieurs siècles pour s'accomplir ».

² El estuco también era utilizado para la decoración de las basílicas ya que resultaba menos costoso y menos pesado que el mármol.

En las basílicas chipriotas se encontró una preponderancia por un tipo de *ambón* dotado de dos escaleras simétricas, una de cada lado, que indica una práctica procesional para la lectura de la Biblia¹.



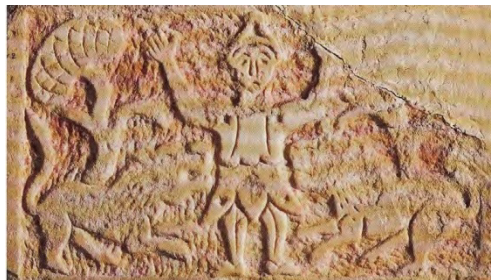
Ambón de la basílica A, Peghia (Michaelides)

La vida sacramental cristiana exigía que los ambientes de las basílicas civiles se fueran adaptando progresivamente. Así, se agrega una sala contigua al templo que será el baptisterio, en general por inmersión, una sala para la preparación catequística de los catecúmenos. Se han encontrado baptisterios en Kourion, san Epifanio en Salamina, san Filón en Karpasia, Ayia Trias en Yialoussa, Mazotos-Petounta en la región de Larnaca².

Los estudios han revelado un periodo de bienestar económico durante el lapso de los siglos IV hasta las invasiones del siglo VII y esto se nota en la riqueza de las decoraciones, el uso de mármol del Proconeso, que eran expedidos después de haber sido esculpidos o cuando ya estaban listos para ser colocados *in situ*. Por ejemplo, la placa conservada en el Museo Medieval de Limassol que contiene la figura de Daniel en la fosa con los leones.

¹ Un texto útil para el estudio de los ambones en la Grecia continental y las islas, donde se sintetiza la inmensa bibliografía dispersa: P. H. F. Jakobs, *Die frühchristliche Ambone Griechenlands*, Habelt, Bonn, 1987.

² Los mismos presentan similitudes con los construidos en la región de Siria y Palestina. Cfr. R. Michail, *The Early Christian Baptisteries of Cyprus*, en *Rivista di Archeologia Cristiana* 87-88, Città del Vaticano, 2011-2012, pp. 249-284; también de modo más sintético: *ibid*, *The Early Christian baptisteries of Cyprus (4th-7th Century): Typological analysis of the architecture and of the baptismal structure*, en *Cahiers d'Études Chypriotes* 43, 2013, pp. 137-153.



Daniel en el foso de los leones.
Museo Medieval Limassol (foto Arfuch)

Los mosaicos de los pavimentos en Chipre se caracterizan por la simplicidad de las líneas geométricas¹. A veces se encuentran cruces, *chrismas* (chi+ rho). Prácticamente no se conservan epígrafes dedicatorios de los donadores (llegaron hasta nosotros el epígrafe de la iglesia de *Hagia Trias* en Yialoussa (o también Ghialoussa), o el mosaico de la basílica de san Espiridón en Trimitunte).

Se nota una evolución en la forma de los capiteles de mármol, también originarios de la misma cantera: los capiteles “teodosianos” del siglo IV muestran dos filas de hojas de acanto superpuestas y trabajadas (restos en Salamina, Kourion, Amatonte, la *Crysopolitissa* de Pafos)², mientras que desde el siglo V el número de detalles disminuye, los capiteles se simplifican, las hojas de acanto se tocan entre ellas. En el siglo VI la simplificación avanza y sobre una forma cónica lisa es ornamentada con una cruz estilizada (ver el capitel de la *Basílica “C”* de Pégghia).



Capitel “teodosiano” en la zona arqueológica de la *Crysopolitissa* Pafos (foto Arfuch).
A la derecha capitel basílica C de Paghia (foto del catálogo del Louvre)

¹ D. Michaelides, *Mosaic Pavements from Early Christian Cult Buildings in Cyprus*, en *Mosaic Floors in Cyprus* (ed. V. Daszewski; D. Michaelides), Ravenna, 1988, pp. 81-151.

² A. H. S. Megaw, *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, 2007, p. 190; Tran Tam Tinh, *Soloi. Dix campagnes de fouilles*, 1985, p. 79; F. Hadjichristophi, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, pp. 44-45.

Solamente tres basílicas chipriotas han conservado en parte vestigios de sus mosaicos del siglo VI. De modo particular nos ofrecen tres representaciones de la Virgen que responden a los tres principales tipos desarrollados en la época¹. Estos tres mosaicos son llamados entre los estudiosos chipriotas las *Tria Hagíai Maríai* y nos introducen en un mundo teológico propio².

En Kiti (Citium o Kition³), a 14 Km al sur de Larnaca, se encuentra el mosaico de la *Panagia Angeloktisti (construida por los ángeles)*. Es la advocación más difundida: la Theotókos con el niño está de pie, a su lado los arcángeles Miguel y Gabriel, sobre un fondo de oro. La actual iglesia data del siglo XI sobre las ruinas del templo paleocristiano. En el siglo XIII fue adicionada una capilla gótica al sur en el periodo de los Francos⁴.

Es el único mosaico que se ha conservado intacto luego de la invasión turca de 1974. La posición de la Virgen trae reminiscencias del arte paleocristiano en las figuraciones de *la orante* en las catacumbas. Las características del *manto* de la Madre

¹ F. Hadjichristophi, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 33. El estudio de la decoración interior de los monumentos paleocristianos es harto complejo ya que muchas veces el proceso de construcción-reconstrucción-restauración puede diferir por múltiples factores. Un mosaico o pavimento puede ser anterior a un templo ampliado o restaurado o *viceversa* puede cambiarse el pavimento sin necesidad de cambios estructurales en el edificio. Como lo ha mostrado claramente A. H. S. Megaw, *Interior decoration in Early Christian Cyprus*, en *Chypre dans le Monde Byzantin*, Atenas, 1976, pp. 2-29.

² D. Demosthenous, *Affreschi bizantini di Cipro*, Eparchia di Piana degli Albanesi, Palermo, 1999, pp. 93-97.

³ Digamos al menos una palabra sobre el sitio arqueológico de Kition. Es prácticamente imposible realizar excavaciones ya que la actual ciudad de Larnaca está enclavada en la antigua ciudad. De hecho, la misma acrópolis –cerca del actual museo Arqueológico– está rodeada de casas y centros de sport. En el centro arqueológico de “Ancient Kition” pueden verse vestigios de templos dedicados a Hércules y a Apolo, la muralla de protección. Era un centro de comercio en época micena y desde el siglo IX a. C se convirtió en la residencia de una dinastía fenicia. La ciudad sucesivamente conoció un periodo Asirio (fin del VII a. C), Egipto (VI a. C) y Persa (525 a. C). Con Alejandro Magno la ciudad entró bajo la órbita de los Tolomeos de Egipto. La tradición medieval colocó a Lázaro (en torno al siglo IX), el resucitado por Jesús, como el primer obispo de la ciudad. De ahí derivaría el nombre de Lárnaca: *Larnax*-tumba. En el año 890 fue encontrada una sepultura con el epígrafe: “Lázaro de los cuatro días, amigo de Cristo”. Las reliquias fueron transferidas por el emperador León VI el sabio (886-912) quien también financió la construcción de una iglesia ricamente decorada. El actual edificio sufrió diversas reformas y restauraciones conservando el plano basilical a tres naves, las dos laterales son del siglo XVII. En el interior capiteles paleocristianos fueron reutilizados para embellecer la nave. En 1970 trabajos de restauración descubrieron debajo del iconostasio una serie de tumbas y en una de ellas una inscripción en griego con la sola palabra: “Amigo”. Los restos mortales encontrados allí fueron colocados en un relicario expuesto a la veneración.

⁴ A. Papageorghiou, Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ, en ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ, 1966, pp. 17-19; *ibid.*, 1969, pp. 218-221.

de Dios muestran no casuales semejanzas con las figuraciones de la emperatriz Teodora en la basílica san Vital de Ravena¹.



En Livadia, *Panaghia Kyra (Señora)*, en un costado se encontraban restos de una imagen de la Virgen orante, en posición frontal con el Cristo dentro de un círculo². El *chitón* de la Virgen en azul y *maphorion* púrpura. El estilo era el de una *Theotókos Blachernítissa* (como la que se encuentra presente en la basílica de san Marcos en Venecia). La figura del Cristo dentro del círculo remite a la teología del concilio de Nicea donde el Hijo es definido *homoousios* con el Padre, realidad indicada por el círculo que engloba al Hijo.

Hasta 1974 en la península de Karpasia, en la iglesia de la *Panaghia Kanakaria*³ en Lythrankomi se encontraba un gran mosaico con una representación de la Virgen

¹ A. Papageorgiou, *Ο ΧΑΡΑΚΤΗΡ ΤΗΣ ΠΡΩΤΟΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΤΕΧΝΗΣ ΤΗΣ ΚΥΠΡΟΥ*, en *ΑΝΑΤΥΠΩΣΙΣ ΕΚ ΤΟΥ “ΣΤΑΣΙΝΟΥ”*, Nicosia, 1965, pp. 40-41; D. Demosthenous, *Affreschi bizantini di Cipro*, p. 95; A. Stylianos, *The Painted Churches of Cyprus*, p. 49.

² La zona no es visitable, dada la situación política de la Isla. Por tanto, se desconoce el estado del mosaico.

³ El origen del nombre parece provenir de *κανακάρης-κανακάρισσα* que significa “amada”. Sería una derivación del gesto de la Virgen que acaricia al Niño, imagen que es denominada habitualmente *Glykophilousa*. Cfr. A. H. S. Megaw, E. J. W. Hawkins, *The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus*, p. 7 (Es interesante la pintoresca historia narrada por los chipriotas, según la cual un turco llamado Agarênós había arrojado una flecha al mosaico de la Theotókos y de éste brotó sangre. El prodigio de las imágenes que sangran al ser golpeadas no es extraño en la hagiografía y mucho menos en Chipre. De hecho, recordamos de paso que V. Déroche <*Les dialogues adversus Iudaeos face aux genres parallèles*, en *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*, Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011, Collections des Études Augustiniennes, S. Antiquité 196, Paris, 2013, pp. 257-266, especialmente pp. 263-264> hace referencia al episodio de una imagen que sangra al ser golpeada por una flecha, información contenida en un breve pasaje de Leoncio de Neápolis, de factura anti-judaica en torno a la polémica de las imágenes, había sido leído durante el concilio de Nicea II del 787).

sedente con el Niño¹. Esta *majestad* del siglo VI estaba rodeada de arcángeles y palmeras en una concha luminosa². El arco absidal, decorado con hojas de acanto y trece medallones con los bustos de los apóstoles y en un decimotercero habría una cruz o un Cristo³.

La basílica de Kanakaria, a una distancia de 54 km de Famagusta, ha tenido diferentes periodos de edificación, como se observa en los testimonios de la construcción y también en los fragmentos musivos. Una basílica primitiva sería anterior al edificio de tres naves abovedadas y habría estado iluminada por pequeñas ventanas perforadas en lo alto del muro⁴.

¹ Dos años después de la invasión turca de 1974 el último sacerdote partió y los mosaicos fueron bárbaramente desmontados y fueron objeto de ventas ilegales a cargo del turco Aydin Dikmen. Algunos fragmentos fueron repatriados desde Alemania y los EEUU al Museo Bizantino de Nicosia, donde hoy pueden apreciarse fragmentados y mutilados, el daño y la devastación en estas piezas del siglo VI ya son irreparables. Numerosas ilustraciones y la historia de las vicisitudes de los robos y expoliaciones desde 1974 pueden verse en: Ch. Chotzakoglou, *Les Monuments religieux de Chypre sous occupation turque. Aspects et réalités d'un desastre ininterrompu*, ed. Musée du Saint Monastère de Kykkos, Lefkosia, 2009², pp. 95-99.

² A. H. S. Megaw (*Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or provincial?*, en DOP 28, 1974, p. 73) creyó ver también en las palmeras una alusión a las *palmeras de Palmira*. Las palmeras en los mosaicos de Occidente también están presentes en *san Apollinare Nuovo*, Ravenna como también en *santi Cosme e Damiano* en Roma (526-530). A. H. S. Megaw, E. J. W. Hawkins, *The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus*, p. 80.

³ A. H. S. Megaw, E. J. W. Hawkins, *The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus*, pp. 49-61. También ver D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 313-316.

⁴ D. Pallas, *Les Monuments*, p. 301; A. H. S. Megaw, E. J. W. Hawkins, *The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus*, pp. 30-33. Algunas notas sobre la basílica también las da V. Ruggieri, *L'architettura religiosa nell'impero bizantino (fine VI-IX secolo)*, Rubbettino, Messina, 1995, p. 160.



Mosaico de los Apóstoles; Kanakaria
 (luego de 1974, salvajemente arrancados, foto Chotzakoglou)
 Izquierda, detalle: san Andrés, y san Mateo.
 Hoy presentes en el Museo Bizantino Nicosía (fotos Chotzakoglou)

I. Eliades nota que la iconografía de la concha absidal estaba en relación con el dogma de la Encarnación, exaltando la figura de la Virgen y la naturaleza divina y humana de Cristo y esto manifiesta un eco de las controversias doctrinales del siglo V, y en particular la reacción monofisita¹.

Las decisiones del concilio efesino iniciaron una serie de basílicas dedicadas a la *Theotókos*, y la iconografía la representa a María sedente en el trono de Dios con Cristo su Hijo², el mosaico de Kanakaria es colocado en el primer tercio del siglo VI, lo que lo

¹ I. Eliades, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 50; A. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus*, pp. 45 ss.

² En Constantinopla entre el 450 y el 453 se funda la basílica de la Virgen en Blachernae por la acción de Pulqueria, y poco después la de Chalkoprateia.

convierte en una de las figuraciones más antiguas en Oriente, como fruto del impulso *mariano* originado en el concilio del 431¹.

La imagen de la Theotókos como símbolo de la Encarnación se convirtió en uno de los temas favoritos de las decoraciones. El Occidente, al no sufrir la tempestad iconoclasta, ha conservado ejemplos tempranos de esta representación²: es conocido el ejemplo de *Santa Maria Maggiore* en Roma, donde inmediatamente posterior al concilio de Éfeso -bajo el papa Sixto III (432-440)- realizan el grandioso mosaico de la Theotokos con su Hijo³.

La Virgen está encerrada en una *mandorla* que deviene también un motivo recurrente en la iconografía bizantina. La *mandorla* es característica en mosaicos con la *Transfiguración* (como en el mosaico del monasterio del Sinaí), en la *Ascensión del Señor*, y en este caso indica la *Teofanía de la Encarnación*.

La estudiosa Marina Sacopoulo sostenía que la utilización de la *mandorla* era un eco de las doctrinas cristológicas y las controversias en torno a la aplicación del concilio de Calcedonia del 451 en épocas del emperador Justiniano⁴. De hecho, el *monofisismo* tenía fuertes y convencidos defensores en Siria y Egipto. Chipre geográficamente estaba en el límite, en las fronteras de la ortodoxia⁵.

En efecto, el elemento que llama la atención en el mosaico es la *mandorla* que incluye a la Virgen en la esfera de la divinidad. La maternidad sugerida por el contacto físico de la Madre con el Hijo: la *carne* (en sentido bíblico joanino) ofrecida al Verbo. El elemento humano es ofrecido al Verbo por medio de María. La humanidad del Verbo es *enhypostaseada* en la divinidad del Logos, por tanto la *mandorla* declara la dualidad de naturalezas en la única persona del Hijo: verdadero Dios y verdadero Hombre, es una confirmación explícita del concilio ecuménico del 451.

¹ A. H. S. Megaw, E. J. W. Hawkins, *The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus*, p. 76. Tampoco duda del origen calcedonense del mosaico D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 315.

² En Oriente los mosaicos absidales con el motivo de la *Theotokos* mejor conservados se encuentran en la iglesia de *Hosios David* en Tesalónica de finales del siglo V. Otro de los mosaicos más antiguos conservados es el de la basílica justineana del *Monasterio de Santa Catalina en el Monte Sinaí* pero aunque la iglesia está dedicada a la *Theotokos*, sin embargo, el mosaico del ábside central representa la *Transfiguración del Señor*.

³ Es también contemporáneo el mosaico de la basílica de Capua o también se podrían citar el ciclo de mosaicos de Ravenna. Para mayores detalles: A. H. S. Megaw, E. J. W. Hawkins, *The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus*, p. 64.

⁴ M. Sacopoulo, *Mosaïque de Kanakaria (Chypre). Essai d'exégèse de la 'mandorla'*, en *Actas del VIII Congreso internacional de Arqueología cristiana*, Barcelona, 1972, pp. 445-446.

⁵ A. H. S. Megaw, E. J. W. Hawkins, *The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus*, p. 78.

	Humanidad = La Madre	Jesús
Dos naturalezas		Una única hypóstasis
	Divinidad = La <i>mandorla</i>	Cristo

De este modo la naturaleza del *Theanthropos* es declarada en Lythrankomi. María abrazando a Cristo¹, símbolo de la humanidad del Salvador; todo el motivo recubierto en la esfera de la *mandorla*, es decir de la majestad divina².

Era en esta basílica de Kanakaria, donde también se encontraba el *mosaico de san Mateo*. El medallón de este apóstol-evangelista (con 51 cm de alto, 52 cm de largo y 2, 5 cm de espesor) es uno de los mejores conservados y se expone en el Museo de Nicosia (Inv. IAM. 233). Las figuras llevan un nimbo realizado con vidrio dorado, son bustos frontales. Los rostros tienen una sutil gradación de colores, juegos de luces y sombras, grandes ojos abiertos propios del arte bizantino y vestidos con un *chitón*³. Los mosaicos están datados en la primera mitad del siglo VI, en los primeros tiempos del reino de Justiniano (527-565)⁴.

El estilo de los mosaicos oscila entre dos tendencias propias del arte del fin de la Antigüedad: la tendencia clasicista, caracterizada por la dulzura del modelado y la fluidez de los vestidos y por otro lado, una tendencia más abstracta, casi icónica, caracterizada por la frontalidad de la imagen, los rostros severos y de mirar intenso. El hecho de que los mosaicos daten de los primeros años del emperador Justiniano, concuerda con otro valioso elemento cronológico: la probable reconstrucción de la ciudad de Salamina en torno del 526-527⁵.

¹ La iconografía posterior para acentuar la divinidad de Cristo, lo coloca sedente en las rodillas de su Madre, sin el gesto del abrazo. Podría indicar un pasaje, una suerte de evolución en la iconografía protobizantina.

² M. Sacopoulo, *Mosaïque de Kanakaria (Chypre)*, pp. 445-446.

³ Para una descripción de las figuras de los Apóstoles ver: A. H. S. Megaw, E. J. W. Hawkins, *The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus*, pp. 40-47.

⁴ A. H. S. Megaw, E. J. W. Hawkins, *The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus*, p. 81.

⁵ Seguimos de cerca la presentación de I. Eliades, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 50. Ver además A. H. S. Megaw, E. J. Hawkins, *The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus. Its Mosaics and Frescoes*, Dumbarton Oaks Center, Washington, 1977, pp. 45, 82, 84-85, 140.



Mosaicos de la Kanakaria. Destruídos después de 1974, fragmentos en el Museo Bizantino de Nicosia (fotos Chotzakoglou)

Estas figuraciones de la Virgen sedente y con el Niño Jesús en brazos, sobre un cielo color oro están en la línea de los decretos y la práctica litúrgica del siglo V, luego del concilio de Éfeso, donde María fue proclamada *Theotókos*. Los tres santuarios pertenecen a comunidades rurales, del interior de la isla. Esto es un indicio de la capilaridad del cristianismo en el siglo V en las zonas más distantes de los centros

urbanos como Pafos o Salamina, y de la actividad edilicia estimulada por los obispos locales¹.

Consideraciones en torno a los bautisterios

Una de las adquisiciones más importantes de la arqueología ha sido el testimonio de los bautisterios chipriotas de fines del siglo IV y del V, situados sea al este o al oeste de la Isla bajo la forma de *bautisterios procesionales*. El uso de *bautisterio procesional* estaba ya en uso en Jerusalén en el siglo IV² y en Constantinopla a partir del V. Los encontramos en las basílicas de *san Epifanio* (no totalmente excavado), *san Filón* de Karpasia, *Hayia Trias*, y el del *precinto episcopal* de Kourion³.

En ellos la fuente bautismal es *cruciforme*. Las salas estaban dotadas de un ábside donde se sentaría el obispo. Se descendía por una escalera desde el *apodyterium* (vestuario) al oeste y se subiría por una escalera al este hacia el *chrismarion* donde los neófitos recibían las vestimentas blancas y eran ungidos con los oleos bendecidos por el obispo que los esperaba ya en el ábside de la nave principal: “le parcours accompli par le baptisé imitait symboliquement celui du Christ, qui, étant descendu dans l’obscurité de la nuit à l’O., est remonté des profondeurs de l’Hadès à l’E. vers le ciel du ciel”⁴.

El *bautisterio de Kourion* es el mejor preservado, y también el mejor excavado, ya que en Salamina las excavaciones se interrumpieron bruscamente en 1974. Parece haber sido construido junto con el *atrium* de la basílica⁵. La basílica y el nártex formaban una unidad sin galerías a las cuales se les agregan los recintos del *bautisterio* y el *atrium*. Claramente los espacios estaban pensados para la conversión de adultos a gran escala en la región de Kourion: *apodyterion*, *sala de la fuente*, el *chrismarion*

¹ A. H. S. Megaw, E. J. W. Hawkins, *The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus*, pp. 26-30.

² Como lo explicita Cirilo de Jerusalén en las *Catecheticae orationes quinque*, PG 33, 1089-1093.

³ Este tipo de *bautisterio procesional* en Chipre ya no se construye luego del siglo V, quizá por influencia de la arquitectura constantinopolitana. Los bautisterios han sido recientemente estudiados por R. Michail, *The Early Christian Baptisteries of the Island of Cyprus*, en *Rivista di Archeologia Cristiana* 87-88, Città del Vaticano, 2011-2012, pp. 249-284.

⁴ Ch. Delvoye, *L’art paléochrétien de Chypre*, p. 28. Como ya notamos estos baptisterios están muy emparentados con el estilo de las basílicas de San Teodoro de Gerasa y del Santo Sepulcro. ver también R. Michail, *The Early Christian baptisteries of Cyprus (4th-7th Century): Typological analysis of the architecture and of the baptismal structure*, en *Cahiers d’Études Chypriotes* 43, 2013, pp. 137-153.

⁵ Ver A. H. S. Megaw, *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, *Dumbarton Oaks Studies* 38, 2007, pp. 108-112; 172; 558.

(conforme al ritual descrito por Cirilo de Jerusalén en la *Catequesis* 19), la sala separada, *exoteros oikos*, estaba indicada también en las catequesis de los ritos preliminares en Jerusalén. Ahora bien, no obstante estas semejanzas, no se podrían identificar absolutamente con los bautisterios palestinos, ni siquiera con el de Geresa con el que guarda numerosos puntos de contacto, como veremos en los párrafos siguientes¹.

Es casi emblemático el complejo bautismal de *Hagios Philón* en la península de Karpasia, y cercano al puerto, era de menores dimensiones que el de Kourion y podría datarse en los primeros años del siglo V². La decoración en *opus sectile* se ha conservado admirablemente. Estaba revestido de mármol y ricamente decorado. La basílica y el bautisterio estuvieron en uso hasta el siglo VII, tiempos de la primera invasión musulmana. Digna de toda mención es una reforma-adaptación hecha al bautisterio de *Hagios Philón*, probablemente en el siglo VI.

En el ábside de la sala, donde se sentaba el obispo durante los ritos prebautismales hubo una supresión del ábside:

“the baptistery at Ayios Philon was arranged for the Syrian-Antiochene practice which performed a pre-baptismal chrismation and then, probably in the early 6th century, this changed because of political and ecclesiastical reasons (...) and so the Jerusalem practice was adopted in the later phase”³.

En efecto, fue el irlandés Arthur Megaw quien sugirió que esta modificación a la arquitectura del complejo bautismal se debía a la práctica de la *única crismación* según el rito Siro-Antioqueno y luego en el siglo VI se habría cambiado la práctica por razones de “política eclesiástica”. El cambio en el ritual del sacramento se vio plasmado en la conversión de la sala *exoteros oikos* en un *chrismarion* con la construcción de un

¹ Cfr. A. H. S. Megaw, *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, p. 172. Siempre debemos tener en mente que Chipre es un *carrefour* de culturas, como lo notamos en numerosos lugares de nuestro trabajo. La proximidad geográfica entre la Isla y la Tierra Santa facilitó innumerables contactos y relaciones: basta recordar a san Hilario, la elección de Epifanio como obispo de Salamina, los contactos de Jerónimo durante su periodo palestinese con Epifanio, el intercambio de los peregrinos, etc.

² R. Michail, *The Early Christian Baptisteries of the Island of Cyprus*, p. 262. La fecha había sido propuesta por A. H. S. Megaw al estudiar la evidencia numismática y la cerámica encontrada en el complejo.

³ R. Michail, *The Early Christian Baptisteries of the Island of Cyprus*, p. 263.

ábside independiente en la estructura original¹. El nuevo ábside marcaba la posición del obispo mientras ungía los neófitos con el crisma luego de la inmersión en la fuente, una práctica ya atestiguada a mediados del siglo IV por Cirilo de Jerusalén.

Pero cuándo ocurrió este cambio de la adaptación de la sala del lado este en un *chrismarion*:

Is not known but it may not have been before the development of closer ties with the capital in the sixth century. Such must have been encouraged in 535 by the transfer of the administration of Cyprus and other territories from the count of the Orient at Antioch to the *quaestor* of the army, nominally at Constantinople².

Algunos objetos destacables

Mesa-credencia marmórea

En primer lugar señalamos los *fragmentos de una mesa de ofrendas*³ encontrados en la región de Lapithos. Se trata de tres relieves marmóreos que presentan figuraciones bíblicas: *el sacrificio de Abraham* (24, 8 cm. de alto, 48, 2 cm. de largo, y un espesor de 2 a 3 cm.); *Daniel en la fosa de los leones* (20, 4 cm. de alto, 21 cm. de largo, y un espesor de 2 a 3 cm.) *David y Goliat* (19 cm. de alto, 11 cm. de largo, y un espesor de 2 a 3 cm.)⁴.

¹ A. H. S. Megaw (*Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, p. 173) refiriéndose a la última crismación en las Iglesias Orientales del siglo V era tolerada y luego se hizo obligatoria: “the Syriac translation of Theodore of Mopsuestia’s textbook for *catechumena* at Antioche (made after his death in 428 or 429) countenances a second chrismation after baptism, which the *Testamentum Domini* prescribes exclusively and the Nestorian rite ignored until the 7th c.”.

² A. H. S. Megaw, *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, 559. Ver también R. Michail, *The Early Christian Baptisteries of the Island of Cyprus*, p. 259.

³ Nos servimos también del estudio sobre las mesas de época paleocristiana de Eugenia Chalkia, *Le mense paleocristiane. Tipologia e funzioni delle mense secondarie nel culto paleocristiano*, PIAC XLVII, Città del Vaticano, 1991. Sobre la *mensa* de Palithos ver: *Chypre, entre Byzance et l’Occident...*, p. 42. Y también D. Nicolaou, *Liturgical Furnishings from Early Christian Basilicas of Cyprus (4th-7th Century)*, en *Cahiers d’Études Chypriotes* 43, 2013, pp. 155-174.

⁴ Los dos primeros forman parte de la colección del Museo medieval de Limassol (inv. 559A\MM420, 559B\MM431, respectivamente) y fueron encontrados fortuitamente en las inmediaciones de la basílica de “Acheiropoiète” en 1909. El tercer fragmento, conservado en el Museo del Louvre, cedido en 1906 al Departamento de Antigüedades griegas, etruscas y romanas (MND 743<MA 3372>). Cfr. *Chypre, entre Byzance et l’Occident...*, p. 42. Descripción y bibliografía en E. Chalkia, *Le mense paleocristiane. Tipologia e funzioni delle mense secondarie nel culto paleocristiano*, PIAC XLVII, Città del Vaticano, 1991, p. 136.

Los tres bajorrelieves formaban parte de la misma mesa que serviría para depositar las ofrendas, *prósfora*, cercana al altar principal (que hoy también llamamos *credencia*). Estaban en uso ya desde el siglo IV en adelante¹. La factura de los tres fragmentos es delicada y detallada, utilizando el mismo mármol y el mismo estilo. Este tipo de “mesas” era muy común en el Mediterráneo e incluso en la región de los Balcanes. Las figuraciones tienen inspiración en el AT y la morfología clásica de los personajes en las escenas coincide con el gusto y catequesis de la época del arte paleocristiano no posterior al siglo V².

El sacrificio de Abraham: una escena de gran movimiento. Abraham sujeta los cabellos de su hijo Isaac a quien está por ofrecer en sacrificio. En la otra mano Abraham tiene un cuchillo; su brazo está flexionado y ya listo para ejecutar la orden de Dios. Sin embargo, la mirada de Abraham se dirige hacia el macho cabrío y la mano de Dios Padre. Isaac se encuentra en una posición dinámica, está arrodillado pero solo con una rodilla, la otra acompaña el movimiento del cuerpo que se dirige hacia la derecha de la escena donde se encuentra una palmera contorsionada y el altar del sacrificio. En el medio de la escena, una mano perfectamente delineada baja desde el cielo, representando a Dios Padre que señala el carnero para el sacrificio. El animal –macho– se mueve decididamente hacia el altar siguiendo la indicación de la *Dextera Patris*. En el lado izquierdo de la escena, una sirvienta en movimiento indicando también con su mano derecha el animal que suplantará a Isaac en el sacrificio³.

¹ Aunque como notan Fr. Hadjichristophi; C. Metzger (*Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 43), no se excluye que haya sido una mesa de una casa privada y no de uso litúrgico. Ver también: K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1979, p. 423.

² Ch. Delvoye (*L'art paléochrétien de Chypre*, p. 38): « ces tables seraient des créations de l'époque de Théodose à la fin du IV^e s., dont la fabrication se serait prolongée au V^e s. »

³ Sobre el tema, la bibliografía es abundante. Recordamos solamente las palabras de H. -I. Marrou (*Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-VIe siècle*, éd. du Seuil, 1977, pp. 86-87): « S'il renonce d'abord à représenter Dieu, l'artiste de l'antiquité tardive essaie du moins d'évoquer son intervention dans l'histoire humaine par le symbolisme de la Main céleste, souvent issue d'un nuage : c'est cette Main, symbole de sa Puissance, de son Énergie efficace, qui retient Abraham au moment de sacrifier son fils Isaac, qui remet à Moïse le livre de la Loi, qui apporte une couronne, symbole traditionnel de victoire, à l'empereur qu'il protège, à la Croix triomphante du Christ, aux martyrs. La même solution sera parallèlement adoptée par l'art juif (ainsi dans le même sacrifice d'Isaac), lui aussi, et peut-être plus encore, réticent à toute représentation anthropomorphique de Dieu ».



Sacrificio de Abraham, Museo Medieval de Limassol (foto Catálogo Museo del Louvre)

Daniel en la fosa de los leones: la escena nos ha llegado muy fragmentada. Se unen los relatos veterotestamentarios de Dn 6, 17-25 con Dn 14, 31-42 como era consuetudinario en la iconografía después del siglo IV. Solo vemos al joven profeta Habacuc que dirige su mirada a Daniel (desaparecido del fragmento) que estaba rodeado de dos leones (sólo se conserva uno) en simetría. Las figuras están perfectamente delineadas de un borde al otro del fragmento. El joven lleva en su mano alimento “kosher” para Daniel y en la otra una *enócoe* (jarra de vino).



Daniel en la fosa de los Leones, Museo Medieval de Limassol (foto Catálogo Museo del Louvre)

David y Goliat: sumamente mutilado. Solo vemos al joven David que sostiene su honda, listo para el ataque de Goliat (desaparecido). A la izquierda del joven imberbe se ve un árbol sinuoso que serviría para separar las escenas del bajorrelieve¹.



David y Goliat, Museo del Louvre (foto Catálogo Museo del Louvre)

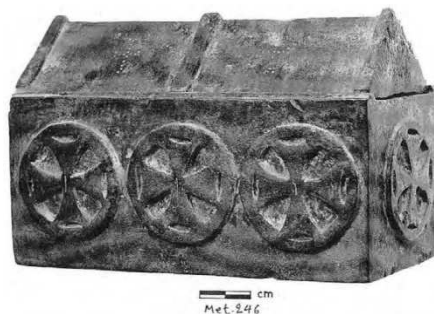
Relicario bronceo

Otro objeto interesante es un relicario de bronce, datado en el siglo VI, también encontrado en Lamboussa-Lapithos, en las inmediaciones del monasterio de “Acheiropoiète” en 1901. Conservado actualmente en el Museo Medieval de Limassol (inv. MM 503 <MET. 246>). El pequeño cofre (10, 2 cm de alto; 15, 5 cm de largo; 7, 1 cm ancho) en forma de pequeño sarcófago, seguramente estaba destinado a contener algún tipo de reliquia, decorado con tres cruces de cada lado. La cobertura se encastraba en el cuerpo del sarcófago, disponía de un sistema de cerradura (hoy desaparecida, cerca del espacio ocupado por dicho dispositivo se encuentra un monograma indescifrable

¹ Más bibliografía sobre la misma, ver: E. Chalkia, *Le mense paleocristiane. Tipologia e funzioni delle mense secondarie nel culto paleocristiano*, PIAC XLVII, Città del Vaticano, 1991, p. 137.

compuesto por las letras mayúsculas AEXIIM). Desgraciadamente desconocemos la ubicación que tendría este pequeño cofre en la basílica de “Acheiropoiète”¹.

En las regiones de Siria y Palestina estaba la costumbre de perforar los relicarios para permitir el pasaje del aceite sobre las reliquias que los peregrinos después utilizaban para ungirse².



Relicario bronceo, Museo Medieval de Limassol (Foto Chotzakoglou)

La voz de la numismática: la Isla, un punto de apoyo en el siglo VII

Chipre fue una de las bases de operación de Heraclio en su revuelta contra Focas. Entre 609-610 Heraclio hizo acuñar monedas con su efigie y la de su padre³. Durante el ataque contra Cosroes II en el 626, la isla se convirtió en uno de los puntos de ataque. Es cuando se estableció el atelier que comenzó a acuñar *folles* de cobre entre el 626 y el 629. En los años 627 y 639-640 se reconstruyó el acueducto de Salamina⁴.

Para el mundo bizantino, las guerras con los Persas -guiados por Cosroes II- y la consecuente pérdida de las provincias de Siria, Palestina y Egipto fue una catástrofe

¹ Ver más detalles E. Zachariou-Kaila, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 52.

² Ch. Delvoye, *L'art paléochrétien de Chypre*, p. 38.

³ Cfr. Ph. Grierson, *Numismatic Chronicle*, 6e série, 10, 1950, pp. 71-93 ; 15, 1955, p. 70.

⁴ La fecha de la construcción o reconstrucción del acueducto de Salamina es objeto de disputas entre los arqueólogos, dada la extensión del mismo (40 km). Reenviamos a los estudios de T. B. Mitford (*Some New inscriptions from early Christian Cyprus*, en *Byzantion* 20, 1950, pp. 116-125) y de J. P. Sodini (*Epigraphica. Notes sur quelques inscriptions de Chypre*, en *Travaux et Mémoires* 4, 1970, pp. 477-486; y posteriormente: *Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, en *EYΨYXIA. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler II*, Byzantina Sorbonensia 16, Paris, 1998, pp. 619-633).

geopolítica difícilmente comprensible. Estas provincias, reconquistadas solo por breve lapso de tiempo, pasarán bajo el control de la nueva fuerza surgida en los desiertos: el *califato musulmán*. De este modo, el *Mare nostrum* pasa a ser una zona de frontera y un escenario de luchas y estrategias militares entonces olvidadas: la batalla naval. El Mediterráneo se convirtió en el nuevo teatro de los acontecimientos y la isla de Chipre, por tanto, se transformó en una especie de “pivote” entre el Imperio romano de Oriente y el islam.

A inicios del siglo VII, Chipre conocía tiempos de esplendor, del que son testigos los magníficos vestigios arqueológicos y los tesoros escondidos ante la inminencia de las invasiones y que han sido encontrados en diversas regiones de la isla. Gran parte de esta prosperidad se debía al comercio y a la posición geográfica de los puertos chipriotas entre la capital imperial y Egipto o Siria.

El declive económico parece comenzar con las invasiones de los Persas cuando perdió fuerza el polo comercial Antioquía-Constantinopla. Chipre se convirtió, entonces, en uno de los centros del contraataque bizantino para recuperar las provincias perdidas. Un testimonio de esto son las numerosas monedas encontradas, signo del crecimiento del gasto público en la Isla que culmina con la apertura de un atelier para acuñar monedas entre 626 y 629¹. Como así también se han encontrados numerosos sellos de la cancillería imperial lo que muestra que los funcionarios se habían desplazado a la isla en épocas en que la armada imperial se movilizaba contra los Persas².

Los *folles* chipriotas del emperador Heraclio, según las conclusiones de Philippe Grierson, habían sido acuñados en Chipre³. El estudioso sugirió la posibilidad de que en Salamina, Heraclio, ya vencedor contra Focas (610), para resaltar la importancia de la Isla había instalando uno de los tres *ateliers* oficiales para acuñar monedas, destinadas especialmente a sostener los gastos bélicos del imperio⁴.

¹ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 163-164.

² Para un breve análisis de algunos sellos con ilustraciones de los mismos ver: J. -Cl. Cheynet, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, pp. 90-91.

³ P. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, 2: *Phocas to Theodosius III, 602-717*, 1968. Los otros ateliers eran Cartago y Alexandretta. Ver V. Prigent, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 58; se puede consultar también G. Hill, *A History*, pp. 282-283.

⁴ L. Zavagno, *Coinage and Economy in Cyprus*, p. 717: “As a consequence of its significance, Cyprus boasted a large quantity of copper coins as yielded by the excavations at Paphos-Saranda Kolones,

La moneda de bronce acuñada entre el 627-628 (diámetro 2 cm; peso 6, 82 gr) pertenece a la *segunda emisión* ordenada por Heraclio, cuyo fin parece haber sido “alimenter le circuit monétaire des provinces syriennes, pour le paiement des troupes impériales ou pour soutenir finacièremment le gouverneur perse, dont la diplomatie impériale avait obtenu le ralliement”¹.

La moneda presenta, a la derecha, la figura del emperador Heraclio flanqueado por otros dos personajes². Los tres están coronados y vestidos con la clámide. Con la mano derecha los tres sostienen un globo con la cruz. El personaje de la derecha fue identificado con Heraclio Constantino, hijo mayor del emperador. Sobre la identidad del personaje de la izquierda hay una cierta vacilación: o bien era la hija del primer matrimonio del emperador, Eudoxia; o la sobrina y segunda esposa del mismo, Martina³.

En el revés de la moneda hay una letra griega M que indica el valor de la pieza (cuarenta *nummi* que equivalían a un *follis*), sobre la M el monograma del emperador Heraclio y debajo el atelier de confección: KYIP, por Chipre.

La moneda, independientemente de su valor monetario, gracias a su *procedencia* nos indica un dato significativo: la isla de Chipre para Heraclio, en medio de las guerras con los Persas y en vísperas de las invasiones árabes, era un punto de apoyo estratégico para la administración de la zona del mediterráneo oriental⁴.

Kourion (basilica) and Salamis-Constantia, a large amount of stray finds like those coming from Khlorakas and the different hoards discovered on the island between the 19th and 20th centuries”.

¹ Ver V. Prigent, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 58.

² Presente en el *Département des monnais, médailles et antiques*, de la Bibliothèque Nationale, inv. Anc. Fonds 753.

³ L. Zavagno, *Betwixt the Greeks*, pp. 456-457.

⁴ Hay muchos otros testimonios encontrados, como por ejemplo, los que llevan la inscripción NEA (seguramente por Neápolis-Limassol) datada entre el 634 y el 636. Denominados “*folles* enigmáticos”. Otros estudiosos identifican la sigla NEA como Nablus en Palestina. El estudioso italiano Luca Zavagno (*Betwixt the Greeks*, p. 459) piensa que “the presence of these coins in Cyprus would point to a (regular) movement of troops between the coast of the Levant and the island in the first year of the Arab invasions or to the retreat of part of the Byzantine troops to Cyprus after the defeat at the battle of Yarmuk”.



Follis chipriota del emperador Heraclio,
Bibliothèque Nationale de France (Catálogo Louvre)

El doble tesoro de Lamboussa-Lapithos

Con este nombre se designa a una de las más importantes colecciones de plata encontradas desde la antigüedad hasta hoy. En particular, una serie de *platos con la historia de David*, que son un luminoso ejemplo de arte protobizantino¹.

Se trata de dos descubrimientos sucesivos en la primera década del siglo XX en las inmediaciones del sitio de Lamboussa, la antigua Lapithos, cerca de la actual Karavas (o Karavostassi, que luego de la ocupación turca se llama Gemikonağı). La ciudad antigua estaba ubicada a una treintena de km al noroeste de Nicosia y era una ciudad episcopal antes de la mitad del siglo V². Los *raides* de los invasores árabes de los años 653 o 654 destruyeron la ciudad y probablemente sea ésta la fecha en la cual se enterraron los objetos para protegerlos.

Jannic Durand hace un resumen de los avatares de las colecciones, difícilmente trazable, ya que la compra-venta de estos objetos arqueológicos no siempre es “clara”, y esto es lo mínimo que podemos decir (!)³.

¹ J. Durand, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, pp. 59-77.

² Algunos estudiosos (como Ormonde Dalton) piensan que no son dos tesoros, sino que es un único tesoro encontrado en dos momentos diversos. Difícilmente se llegará a una solución ya que las crónicas de los descubrimientos son sumamente ambiguas y solo dicen –quizá para guardar el secreto y continuar con las excavaciones– que fue encontrado “en una colina cerca del monasterio”, o “cerca de la Acheiropoiète”, o en las “fundaciones de una iglesia en ruinas cerca del mar”. Cfr. J. Durand, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 60; D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 53 ss.

³ J. Durand, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, pp. 59-62.

Una parte de esta “argentería” se conserva en el *British Museum* y está constituida de 28 piezas de plata: compuesta por dos platos, un incensario hexagonal con cruces e imágenes de Cristo y la Virgen, y cucharas finamente labradas con motivos de animales en carrera (tigre, pantera, oso, jabalí, liebre, león). Otros objetos de plata y oro –incluyendo una colección de monedas– han sido dispersados en diferentes colecciones públicas y privadas, y en general se les ha perdido todo rastro. Algunas de estas piezas fueron consignadas al *Metropolitan Museum of Art*, y al *Museo Arqueológico de Nicosia*. En este último se conservan tres platos de plata que presentan la historia de David y que tienen sellos de épocas del reino de Focas (602-610) y de Heraclio (610-641), donde además, se consignaron otros objetos de oro, bronce, lámparas y un soporte de lámpara, que aunque de valor inferior desde el punto de vista económico, de gran valor para la historia del arte cristiano chipriota¹.

El tesoro (o los tesoros) de Lamboussa tiene las características de un tesoro civil –no religioso– destinado a un uso privado, como lo confirma la presencia de joyería masculina y femenina de una grandísima riqueza. Aunque se encuentren monogramas o algunos motivos religiosos en las piezas, el hecho de no tener una inscripción dedicatoria o litúrgica no permite que puedan ser considerados como objetos destinados al culto de una iglesia, sino que es un índice de la fuerza expansiva del cristianismo que llega a permear los diversos estratos sociales y la cultura cotidiana, hasta el lujo de la alta sociedad². Esto vale también para los platos con la historia de David, donde aunque la inspiración sea bíblica (las figuraciones reproducen las escenas de 1 Sam 16-17), el carácter pictórico-iconográfico de los grabados es de inspiración pagana³.

¹ La presencia de objetos de bronce lógicamente de inferior valor, presenta una pregunta obvia: ¿para qué guardar una jarra o una vasija ante la inminencia de una invasión? Indudablemente dentro de estos recipientes colocaban monedas de oro, joyas, u otro tipo de pequeños objetos que les hemos perdido el rastro. De hecho, es lo explica la presencia de los aguamaniles (*aiguières*), una lámpara de bronce, un soporte de lámpara de bronce y una “mano votiva” propias del mediterráneo oriental –especialmente Siria y Palestina– entre el fin del siglo V y el VII. Ver más detalles y la descripción de estos objetos bronceos en *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 74-77.

² Por ejemplo remitimos a K. Weitzmann, *Prolegomena to a Study of the Cyprus Plate*, en *Metropolitan Museum Journal*, 3, 1970, pp. 97-112; K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1979, pp. 312-313, donde puede apreciarse la presentación del “Medallón con la Virgen y el Niño” de fines del siglo VI. O una “patena en plata con monograma” perteneciente al mismo Tesoro (cfr. pp. 612-613); o el “incensario en plata” (cfr. pp. 625-626).

³ Es patente en el plato de “David luchando contra el león”: el gesto del brazo elevado, la postura de David, la rodilla apoyada sobre el animal... todos detalles iconográficos que evocan a Hércules combatiendo la Hidra de Lerna. Ver la reproducción de la figura del plato perteneciente a la colección del *Metropolitan Museum* (inv. 17. 190. 394) junto con otros ejemplos del mismo motivo iconográfico y abundante bibliografía: S. Wander, *The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath*, en *Metropolitan*



Argentería del Tesoro de Lamboussa,

Museo de Nicosia (fotos Arfuch)

Es muy probable que el tesoro perteneciera a una familia de clase alta que residía en la isla a fines del siglo VI y en la primera mitad del VII, y que a juzgar por las incisiones de los sellos imperiales (Focas, Heraclio, Teodoro, Tiberio II) sean vestigios de dones o favores concedidos directamente por el poder imperial¹.

Los platos son de peso y tamaño diverso, el mayor pesa seis kilos (el que representa la lucha entre David y Goliat). El peso en plata para el total de las nueve piezas es de trece kilos (!).

La iconografía de los platos de David, datados entre los años 612-629/630, ilustra la victoria de David contra Goliat en un momento en el cual Chipre, después de

Museum Journal, 8, 1973, pp. 89-104; K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1979, pp. 470-483. O también H. Evans, M. Holcomb, R. Hallman, *The Arts of Byzantium*, The Metropolitan Museum of Art Bulletin, 58, n. 4 (Spring 2001), New York, pp. 34-36. Como más recientemente: *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 69.

¹ De hecho, como notaba, Ph. Grierson, *The Kyrenia Girdle of Byzantine Medallions and Solidi*, en *The Numismatic Chronicle* XV, 1955, p. 69: "there can have been few dignitaries in the empire able to afford a girdle weighing nearly a pound of gold, the equivalent of a quarter of a year's salary of an average provincial governor, to say nothing of the other valuable objects included in the Kyrenia treasure".

la pérdida de Antioquía (610), de Jerusalén (614) y de Egipto (618-619), se convierte en un punto estratégico ante la ofensiva de los Persas en Siria y Palestina.



Argentería del Tesoro de Lamboussa, Museo de Nicosia (foto Arfuch)

Los discos podrían constituir una imagen simbólica del emperador, “segundo David”, vencedor de los Persas en el 627. Heraclio lucha “cuerpo a cuerpo” con el general Persa Ratzis, lo vence y le “corta la cabeza”. La resonancia con la historia bíblica es innegable: Heraclio el “nuevo David” escogido de lo alto para guiar el destino del pueblo aunque no fuera el legítimo “hijo de su predecesor”¹.

El historiador del arte Steven Wander, además, puso en relación la iconografía y la fecha de las obras gracias a los sellos imperiales, con la victoria de Heraclio en el 627 contra los Persas². Es sintomático que los cronistas bizantinos –como el patriarca Nicéforo en torno al año 800- relacionaran la hazaña de Heraclio con esta escena

¹ S. Alexander, *Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates*, en *Medieval Academy of America* 52, 2, pp. 217-237. D. Metcalf (*Byzantine Cyprus*, p. 54) es aun más categórico y para él no existen dudas de la atribución.

² S. Wander, *The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath*, en *Metropolitan Museum Journal*, 8, 1973, p. 103. El estudioso dispone la colección de los platos de manera tal que siguiendo el orden de las escenas se forma el monograma de Cristo. A. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus*, pp. 30-31.

bíblica¹ y que, además, Heraclio escogiera el nombre de David para su hijo nacido en el 630².

Las conclusiones de Wander tienen una gran verosimilitud³. De hecho, no era ajeno a la cultura bizantina relacionar las hazañas de los personajes de la Escritura con las del *imperator*. El mismo Heraclio es objeto de diversos panegíricos y poemas. Es comparado por Georgius de Pisidia con el Μωσῆς νέος que combate contra el segundo Faraón⁴; con el Δαυνηλ ὁ δεύτερος que “apaga el fuego de la caldera de Persia”⁵ o incluso es presentado como el ὁ Νῶε τῆς νέας οἰκουμένης que salva a la humanidad del diluvio de Cosroes⁶.

Otro curioso dato es aportado por el historiador Fredegarius (*Chronica, Liber 4*, cap. 65), *circa* 656, quien anotó que Heraclio luchaba con los leones en la arena y otras fieras sin especificar el lugar, por lo que no puede precisarse si estos combates, que en teoría ya estaban prohibidos, se llevaron a cabo en Armenia, Constantinopla, o en el norte de África, donde Heraclio pasó casi sus primeras tres décadas⁷.

Estos datos reenvían la confección de los objetos a los orfebres de Constantinopla y la *committenza* a un círculo muy próximo al mismo Heraclio⁸. La familia que poseía los platos seguramente era de alto rango y altísimo poder adquisitivo.

¹ Nicephorus, *Opuscula Historica*, ed. Charles de Boor, Leipzig, 1880, p. 19. También: Theophanes, *Chronographia*, CSHB 46, Bonn, 1851, pp. 489-492.

² Teófanos, *Cronografía*, AM 6122 (ed. De Boor, p. 335). Para el nombre del hijo de Heraclio ver A. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century I*, Amsterdam, 1968, p. 264. Sobre el número y el orden de los hijos de Heraclio, es difícil saber con claridad. Con Fabia Eudoxia tuvo al menos dos hijos y luego con Martina, algunos hablan de nueve hijos, otros de diez (de los cuales había dos discapacitados, hecho que fue interpretado como castigo divino por el matrimonio con su prima). Habría tenido también un hijo bastardo (Juan Atalarico) que conspiró contra él. Ver: S. Alexander, *Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates*, en *Medieval Academy of America* 52, 2, p. 230. W. Kaegi, *Heraclius, emperor of Byzantium*, p. 120. Para más detalles sobre las opiniones de los estudiosos del arte sobre la mayor o menor originalidad de las figuras, o sobre la existencia de modelos iconográficos preestablecidos ver: J. Durand, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, pp. 70-73.

El paralelo Heraclius-David fue también retomado por S. Borgehammar, *Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of 'Exaltatio Crucis'*, en *Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 6, de Gruyter, 2009, pp. 145-201, especialmente pp. 162-163, 196-197.

³ Desgraciadamente el poema con el cual Jorge conmemora la batalla de Heraclio contra Razatis (o Ratzis) se ha perdido y solo quedan algunos fragmentos. Cfr. Jorge de Pisidia, *Poemi, I Panegirici Epici*, en *Studia Patristica et Byzantina* 7, ed. A. Pertusi, 1959, pp. 31, 305.

⁴ Jorge de Pisidia, *Expeditio Persica* III, 1. 415.

⁵ Jorge de Pisidia, *Heraclias* I, 1. 16.

⁶ Jorge de Pisidia, *Heraclias* I, 1. 84.

⁷ CPL 1314; *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with Its Continuations*, ed. J. M. Wallace-Hadrill, Londres, 1960, pp. 52-54.

S. Wander (*The Cyprus Plates and the Chronicle of Fredegar*, en *DOP* 29, 1975, pp. 345-346) no lo discute. Ver también W. E. Kaegi, *Heraclius Emperor of Byzantium*, p. 26.

⁸ S. Wander, *The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath*, p. 103.

Lo más acertado es pensar que la colección era una muestra de agradecimiento, de parte del emperador, hacia quienes lo habrían ayudado económicamente en la campaña contra los Persas¹.

Esta colección de orfebrería nos testimonia el gusto que tenía la élite romana en los albores del siglo VII. Las formas, las técnicas de fabricación y de decoración son las mismas que las de la antigüedad. Los motivos de inspiración pagana se entremezclan con los bíblicos: David asume el movimiento y la gracia narrativa del helenismo, en otro tiempo aplicados al héroe mitológico. Así, los platos con la historia de David son “donc non seulement l’un des ultimes chefs-d’œuvre du premier art byzantin, mais aussi l’une des plus émouvantes expressions des dernières heures de la culture antique à la veille des invasions arabes”².

El Cáliz con las cuatro tyches

Hay una magnífica copa en oro con las representaciones de las *Poleis* de Constantinopla, Chipre, Roma y Alejandría descubierta en diciembre de 1904. El tesoro, con diversos elementos de arte islámico y sasánida, fue encontrado en Vrap, Albania y hoy está en el *Metropolitan Museum* de New York³.

Esta copa, según los estudiosos, ha sido fabricada en un atelier chipriota bajo el reino de Heraclio. La misma podría haber sido transportada hasta Albania por los

¹ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 58.

² J. Durand, *Chypre, entre Byzance et l’Occident...*, p. 65. Ver la conclusión de S. Wander, *The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath*, en *Metropolitan Museum Journal*, 8, 1973, p. 104.

³ J. Strzygowski, *Altai-Iran und Völkerwanderung*, Leipzig, 1917, pp. 1-2, 3-10. J. Breck; R. Meyric, *A Handbook of the Pierpont Morgan Wing*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1925, pp. 35-36: “The entire treasure is presumably the work of nomad craftsmen in the train of barbarian tribes migrating through the Balkans from central Asia. Many difficult questions are involved in the matter of dating, but in a general way the treasure may be assigned to a period from the sixth to the ninth century (...) the cup is probably a copy in gold of an earlier Byzantine original in silver”. Conclusiones similares se pueden encontrar en: V. K. Ostoia, *Byzantium*, en *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 26, n. 12 (February 1968). n 12, pp. 202-203, fig. 12. El vaso fue donado por J. Pierpont Morgan en 1917, (inventario 17.190.1710) y forma parte actualmente de la colección permanente: *Gallery 301*. Ver los estudios inherentes al tesoro de Vrap y el horizonte geográfico-cultural de los Ávaros y Balkanes (aunque no traten directamente del cáliz con las tyches) publicado por Éva Garam y Csanárd Bálint en: AAVV, ed. K. Reynolds Brown, D. Kidd, Ch. Little, *From Attila to Charlemagne. Arts of the Early Medieval Period in the Metropolitan Museum of Art*, Yale University Press, 2000, pp. 170-179; 180-187.

soldados albaneses que defendieron Chipre en épocas del dominio de los Venecianos (1489-1570)¹.



Cáliz con las cuatro Tyches, (vista de la poleis de Chipre y de Alejandría)

Metropolitan Museum New York

¹ Ch. Delvoye, *L'art paléochrétien de Chypre*, p. 46. Sobre la introducción de una armada de *stratiotai*, o de *estradiote* albaneses en épocas de dominación Veneciana ver el estudio de G. Hill, *A History of Cyprus* I, pp. 260-261.

El valioso vaso tiene 15,65 cm de alto y 12,10 cm de diámetro y fue realizado con tres cuartos de oro y algo de plata, con un peso de 422,2 gramos. En su superficie están representadas, con la técnica del repujado, las cuatro *tyches* con una inscripción en la parte superior:

+ ΚΩΝΣΤΑΝΤΗΝΟΥΠΩΛΗΣ

+ ΠΩΛΗΧ ΚΥΠΡΟΣ

+ ΠΩΛΗΣ ΡΩΜΗΣ

+ ΠΩΛΗΣ ΑΛΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΗΑ

Una *Tyche* es la representación de una ciudad. Era un motivo común y extendido representar las ciudades de ese modo: como la personificación de la “buena fortuna” (*tyche*), como protectora de la ciudad. En el cáliz, el busto de cada una está representado con cabellera ondulada y ropas sueltas que se despliegan como si fueran alas. Cada una lleva un cetro y no hay entre ellas características que las hagan diferenciables unas de otras, solo la inscripción las individualiza. Las *Poleis* son las metrópolis eclesiásticas. En el caso de Roma y Constantinopla sostienen esferas representando el orbe.

La copa o cáliz presenta una serie de dificultades prácticamente irresolubles para los historiadores del arte. El estilo es ecléctico, ya que si bien es típico del arte grecorromano representar las *Tyches*, estilísticamente parecen ser trabajadas en épocas de influencias orientales sasánidas o árabes¹. Una dificultad en la interpretación del vaso es la ausencia de cruces en la iconografía del mismo, por ejemplo rematando el orbe o en los cetros según era habitual en el arte bizantino². Si bien hay algunas en el vaso, éstas también podrían ser meros símbolos para separar la inscripción de una *tyche* de la otra.

¹ Las influencias estilísticas son muy difíciles de establecer. Los especialistas la han catalogado como propio del estilo *bizantino* (sin mayores precisiones), o de influencia sasánida, iraní, turca y hasta copta. Cfr. J. Strzygowski, *Altai-Iran und Völkerwanderung*, pp. 9-10.

² ¿Se trata acaso de una solución de compromiso entre un orfebre no cristiano (quizá musulmán) y un objeto que tiene un destinatario cristiano? No podemos saberlo. Se ha pensado que podría haber sido pensada como un regalo al metropolitano de Chipre en contexto búlgaro, donde, por otro lado, fue encontrada. Dora Piguët-Panayotova, *The gold and silver vessels from the Albanian treasure in a new light*. En *Mitteilungen zur spätantiken Archäologie und byzantinischen Kunstgeschichte* 3, 2002, pp. 37-74.

Como notaba ya Josef Strzygowski, el hecho de mencionar la ciudad de Constantinopla, la coloca obviamente luego del siglo IV. Podemos agregar que el mismo nombre de la sede constantinopolitana nos ubica incluso en pleno siglo V, en tiempos en que Constantinopla tenía ya influencia y dominio en el Oriente y estaba *in crescendo* el conflicto con la sede de Roma. Por tanto, es elocuente que tanto *Roma* como la *Nueva Roma* (como será denominada Constantinopla particularmente después del 476) estén representadas con *orbes* en una de las manos, hecho que muestra la preeminencia sobre las otras dos *tyches*¹.

El historiador J. Strzygowski, entonces, dató el cáliz como posterior al concilio efesino del 431, y de este modo el objeto habría sido confeccionado para conmemorar la *autocefalía*. Pero, si quiere celebrar la autocefalía de la isla: ¿por qué coloca ΠΩΛΗΧ ΚΥΠΡΟΣ cuando lo esperado hubiera sido colocar *Salamis-Constantia* que era la sede del metropolitano? No podemos saberlo.

El *terminus ante quem* de la confección: en general se admite a mediados del siglo VII, antes de la invasión del 647 y del intento de Justiniano II (685-695) de trasladar la sede del metropolitano chipriota a Nea-Justinianopolis (la actual Erdek)². La mención de Alejandría podría también ser un indicio temporal indirecto, ya que si es mencionada como ΠΩΛΗΣ ΑΛΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΗΑ quiere decir que es anterior a la invasión musulmana en la antedicha ciudad³.

Para Strzygowski, lo significativo es que Chipre figure entre Constantinopla y Roma y esto podría ser, entonces, un indicio del lugar donde se originó el cáliz-copa⁴. No obstante esta opinión del investigador, creemos que es una pista a tomar con cautela, ya que desde el punto de vista iconográfico da mayor armonía al conjunto de las representaciones dicho orden (+ ΚΩΝΣΤΑΝΤΗΝΟΥΠΩΛΗΣ + ΠΩΛΗΧ ΚΥΠΡΟΣ+

¹ J. Strzygowski, *Altai-Iran und Völkerwanderung*, p. 7: “Die seltsame Zusammenstellung der Städte Konstantinopel, Zypern, Rom und Alexandria weist den Becher in die Zeit nach Konstantin. Zwar ist Rom immer noch mit Konstantinopel zusammen durch die Kugel ausgezeichnet, steht aber an dritter Stelle. An zweiter erscheint Zypern, ausdrücklich als Stadt bezeichnet, an vierter Alexandria.”

² J. Strzygowski, *Altai-Iran und Völkerwanderung*, pp. 7-8. También ver la presentación de Kathleen J. Shelton en: K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1979, pp. 176-177.

³ La tendencia en los estudios hodiernos sobre la copa-cáliz es restringir la fecha de elaboración a los años 600-700 y a relacionarlo con botines o posesiones de jefes ávaros, así por ejemplo: H. Evans, M. Holcomb, R. Hallman, *The Arts of Byzantium*, The Metropolitan Museum of Art Bulletin, 58, n. 4 (Spring 2001), New York, pp. 32-33.

⁴ J. Strzygowski, *Altai-Iran und Völkerwanderung*, p. 6: “Es wird also Zypern eine besondere Bedeutung vor Rom zugewiesen und das mag vielleicht ein Fingerzeig auf den Ort der Entstehung des Bechers sein”.

ΠΩΛΗΣ ΡΩΜΗΣ + ΠΩΛΗΣ ΑΛΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΗΑ) puesto que sitúa las dos *tyches* muñidas del orbe intercaladas entre las otras ciudades.

El cáliz-copa rompe con la tradición iconográfica de las cuatro *tyches*: Roma-Constantinopla-Aleandría-Antioquía¹. Como es obvio, Antioquía no es representada. Una posibilidad, que impugnaría la hipótesis de la *committenza* para celebrar la autocefalía chipriota, es que la copa haya sido forjada en tiempos de la vacancia del patriarcado de Antioquía: los cuarenta años que van del asesinato de Anastasio II en el 610 y la entronización de Macedonio en el 639 luego de la invasión musulmana... Pero, entonces, ¿por qué habría sido confeccionada en Chipre?

Otro problema viene de los grandes errores ortográficos que no son fácilmente explicables en una pieza de tanto valor y que implicaba una manufactura de alto nivel. Los errores y confusión entre la *eta* y la *iota*, y entre *omega* y *ómicron* podrían entenderse desde la fonética iotacista, pero ¿cómo explicar dicho fenómeno en un vocabulario tan elemental y en una *committenza* de tanto valor?

Prácticamente un siglo después de su hallazgo, no es mucho lo que los estudiosos han podido descubrir de esta magnífica pieza. J. Strzygowski fue el primero que llamó la atención sobre el rol de Alejandría para datar el cáliz.

Permítasenos una hipótesis, no retomada a nuestro conocimiento, sobre una lectura diversa del ΠΩΛΗΣ ΑΛΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΗΑ, y que había sido propuesta por B. Keil y que era precisamente un punto de discusión entre los estudiosos².

Strzygowski era partidario de interpretar ἄλης como si significara ἄθροος, es decir como *la populosa-compacta Alejandría*, propuesta que no fue aceptada. Nosotros, en cambio, presentamos la hipotética lectura de ΑΛΗΣ como un apócope epigráfico de α(πο)λης, es decir, un modo perifrástico de llamar a la sede del Egipto, conocida como la πρωτόπολις, como queda claramente plasmado en los cánones de los concilios de Calcedonia o del *trullano* del 691³.

¹ Basta recordar el conjunto de *tyches* descubierto en Roma en el año 1793, en el monte Esquilino junto con otras piezas de plata. Las estatuillas de 14 cm cada una, están presentes en el *British Museum* (cat. 66. 12-29, 21-24). Cfr. K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1979, pp. 176-177.

² J. Strzygowski, *Altai-Iran und Völkerwanderung*, p. 8.

³ Título que heredará Constantinopla bajo la pluma de los escritores bizantinos: πόλις πρωτόπολις. No sería ajeno al uso dado a la metrópoli del Egipto, ya que la misma, de hecho, era cualificada con títulos

Esto, podría ser una suerte de *clin d'œil* del orfebre chipriota -o del mecenas que la comisionó- para con la sede de Alejandría: cuando los chipriotas luchaban por la independencia eclesiástica de la isla durante el concilio de Éfeso fueron confirmados por la acción política alejandrina.

Aunque, como es consuetudina a la fragilidad de toda hipótesis, creemos que la misma se puede ver afianzada por el contexto historiográfico de la segunda mitad del siglo V, posterior a Éfeso y al *crescendo* de la preponderancia de la “Nueva Roma”, en un recrudescimiento con la polémica Constancia-Antioquía, de la cual Chipre saldrá victoriosa, como la Copa a cuatro *Tyches* celebra conservando la jerarquía de sedes metropolitanas, un eje: Roma-Constantinopla, y el otro: Chipre-Alejandría.

Y una Lucerna oriental

En el Museo Medieval de Limasol se conserva una pequeña *lámpara* en terracota, de proveniencia mesopotámica (?), datada en el siglo VII (alto 4, 9 cm; diámetro 2, 6 cm). La misma es de simple confección, porosa y fue encontrada en el osario AMT 636 de la necrópolis oriental de Amatonte, situada en el barrio del ágora antigua. El osario, una gran sala funeraria, contenía los huesos calcinados de varias centenas de individuos de la época de las invasiones árabes, y sin lugar a dudas, sirvió de fosa común. Muchas lámparas, como ésta, fueron encontradas en el mismo lugar y es posible, concluye E. Procopiou, que hayan sido colocadas con los restos de las víctimas de un incendio que los árabes provocaron en la isla en medio del siglo VII y al cual estas lámparas contribuyeron. La lámpara, como otras del mismo tipo, podría haber sido traída desde la Mesopotamia con los primeros *raides* árabes¹.

como *μεγαλοπόλεις*. El *Canon XXX* del Concilio de Calcedonia del 451, dos veces la sede de Alejandría es invocada con este título de *μεγαλοπόλεις*. Posteriormente, durante el *concilio de Trullo* del 691, el mismo epíteto “*μεγαλοπόλεως*” es empleado para hacer referencia a las sedes de Alejandría y Antioquía, *megalopóleos*. *Canon 36*: hace referencia al *throno* de la Vieja-Roma y de la Nueva-Roma, y a las otras tres sedes que conformaban la *pentarquía*: “y después de la sede de Constantinopla sea considerada la sede de la gran ciudad de Alejandría (*μεθ’ ὃν ὁ τῆς Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλεως ἀριθμείσθω θρόνος*), después la sede de la gran ciudad de Antioquía (*εἶτα ὁ τῆς Ἀντιοχείων μεγαλοπόλεως*), y después aquella de la ciudad de Jerusalén (*καὶ μετὰ τοῦτον ὁ τῆς Ἱεροσολυμιτῶν πόλεως*)”. Cfr. C. Noce, *I canoni dei Concili della Chiesa antica* (ed. A. Di Berardino), pp. 84; 86; pp. 130-131.

¹ E. Procopiou, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 89.



Lámpara mesopotámica, Museo Medieval de Limassol
(Catálogo del Louvre)

Tras los rastros de Judaísmo en Chipre

Por el fenómeno de la *diáspora judaica*, había comunidades florecientes en la mayoría de las grandes ciudades del mundo mediterráneo¹. El *primer libro de los Macabeos* (15, 16-24) en el siglo II a. C., enumera a Chipre entre las ciudades a las cuales se envía una copia de la *Epístola de Lucio Cecilius Metellus*, en el 142 antes de la era cristiana, cuando aún la Isla estaba bajo el dominio de los Tolomeos. Flavio Josefo confirmaba la presencia de estas comunidades judías en Chipre (*Ant. Iud.* XIII, 284). Posteriormente, la presencia judaica fue testimoniada en la *Epístola de Agripa a Calígula*².

En los *Hechos* canónicos (11, 19), entre los judíos que creían en Jesús, se encontraban algunos chipriotas que estuvieron presente durante la lapidación de Esteban (año 37 aproximadamente) y regresaron a Chipre. Es muy verosímil pensar que fueron ellos mismos quienes recibieron la visita de Bernabé y Saulo (Hch 13, 5) pocos años después³.

¹ Ciertamente no es este el momento de desarrollar las causas, características y realizaciones del fenómeno de la *diáspora*; basta pensar al judaísmo helenista de Alejandría o al de Roma. De hecho, nos haríamos una idea equivocada si pensáramos que era un judaísmo encerrado en sí mismo, cuando, por el contrario, estaban ampliamente insertados en el tejido social y cultural de las ciudades. Así por ejemplo, Cleopatra III tenía generales de sus tropas que pertenecían al pueblo de Israel.

² Conservada por Filón, *Legatio ad Gaium*, 282. Los judíos parecen haberse asentado en épocas del reinado de Tolomeo Filadelfio. En Salamina había una gran sinagoga. La evidencia epigráfica del periodo helenístico es muy escasa. Algunos epígrafes indicarían que se dedicaban a la producción de vino (¿enviarían al Templo de Jerusalén?), un cierto “Ananías” se dedicaba en Amatunte a la fabricación de puertas de cedro, como la de la sinagoga de Amatunte. Hemos ya mencionado la concesión de Augusto para con Herodes el Grande de explotar la producción cuprífera de la Isla.

³ Somos conscientes de que la afirmación “judíos que creían en Jesús” abre perspectivas inmensas en el estudio del cristianismo primitivo. Remitimos a los estudios de J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways*

La colonia judía en Chipre, sin lugar a dudas, habrá aumentado de número luego de la destrucción de Jerusalén en el año 70 por el emperador Tito¹. En las comunidades de la diáspora de inicios del siglo II el *mesianismo* mostraba signos de vitalidad y de fuerte actividad política². La insurrección judaica del 115-116 (también llamada *guerra de Kitos* -deformación del nombre del general *Quietus*-, o también denominada *rebelión del exilio*, *mered ha'galoyot*) afectó enérgicamente Chipre. La rebelión chipriota es posterior a los otros focos de revuelta: Babilonia, Cirene y Egipto.

Los judíos chipriotas estaban bajo el mando de Artemión y según el testimonio de Dion Casio: “los judíos chipriotas participaron en un gran levantamiento contra los romanos bajo Trajano y ellos reportaron haber matado 240 000 griegos”³. Trajano envió a la legión VII, *Claudia*, para sofocar la rebelión, liderada por el general *Lusius Quietus*. La revuelta en la Mesopotamia terminó en una masacre y Lusius, recompensado por la victoria, fue enviado como gobernador de Palestina.

Nuestra fuente a disposición, como dijimos, es Dion Casio quien da una cifra enorme de muertos: 240 mil. Dicha cifra, creemos que no puede ser considerada *tout court*, sino como algo simbólico. Sin lugar a dudas, las víctimas fueron numerosas,

between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity, Londres, 1992 (2006 2ª ed.); O. Skarsaune –R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus: The Early centuries*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2007; AAVV. (ed. S. C. Mimouni, B. Pouderon), *La croisée des chemins revisitée : quand l'église et la synagogue se sont-elles distinguées? Actes du Colloque de Tours, 18-19 juin 2010*, Cerf, Paris, 2012; E. Prinzivalli, *Cristianesimo/Cristianesimi nell'Antichità, ovvero dell'attenzione alle tracce leggere*, en *Augustinianum* 52, 1, 2012, pp. 65-83.

¹ Las revueltas judías tuvieron consecuencias enormes para la Palestina: la estructura económica del país fue prácticamente destruida. Jerusalén de ahora en más será una *colonia romana*, cuyo nombre mismo era una profanación a la “Ciudad Santa” *Colonia Aelia Capitolina* (*Aelia* debido a la *gens* de Adriano y *Capitolina*, por Zeus Capitolino). Los judíos tenían prohibido “poner el pie” en la nueva ciudad romana (Eusebio, HE IV, 6. 3; Justino, *Apología* I, 47. 6; *Diálogo con Trifón* 16; Tertuliano, *Adv. Jud.* 13). En el lugar del Templo de Jerusalén fu construido un templo a Zeus y la ciudad adquiere los rasgos de una ciudad pagana (P. Schäfer, *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, p. 159). No obstante todo esto, el judaísmo continuó siendo una *religio licita* en el Imperio. Hasta el siglo V las comunidades judías disponen de un organismo central: el patriarcado (B. Flusin, *Le Monde Byzantin I*, p. 55). En el 335 una ley de Constantino protege a los judíos convertidos al cristianismo (*Codex Theod.* XVI, 8. 5). Constantino les prohíbe circuncidar a los esclavos (*Codex Theod.* XVI, 9. 1). En el siglo V ya aparecen leyes que prohíben la construcción de nuevas sinagogas, para evitar el incremento o proselitismo (Aunque de hecho la restricción es más bien de índole legal o teórica, ya que en la práctica se construyeron sinagogas. Ver M-H. Congourdeau, B. Martin-Hisard, *Le Monde byzantin II*, pp. 121-122). Justiniano en el 529 hace cerrar las sinagogas y les impone el bautismo (V. Déroche, *Les juifs dans l'Empire byzantin*, en *Le monde de la Bible* 129, 2000, p. 17-19). La hostilidad del Imperio para con Judíos y Samaritanos hará que más tarde, Persas y Musulmanes sean bien recibidos por la comunidad judía (B. Flusin, *Le Monde Byzantin I*, p. 56). Para la historia del judaísmo en Palestina en torno al siglo I, ver la tercera parte del estudio de S. C. Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère : des prêtres aux rabbins*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

² P. Schäfer, *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, Routledge, 2003 (1ª ed. 1983), p. 141.

³ Dion Casio, *HR* LXVIII, 32. La prohibición de habitar la isla: οὐδενὶ Ἰουδαίῳ ἐπιβῆναι αὐτῆς ἔξεστιν, ἀλλὰ κἄν ἀνέμῳ τις βιασθεὶς ἐς τὴν νῆσον ἐκπέσῃ θανοῦται (LXVIII, 32, 2)

tanto del lado greco-romano como judío, pero hay que considerar que los cálculos poblacionales de la Isla hasta inicios del siglo XX dan un total máximo de 350 mil habitantes. Es cierto que la ciudad de Salamina tenía un acueducto capaz de abastecer a 120 mil habitantes y que la cifra de Dion Casio podría referirse al total de la Isla, pero de todos modos es una hipérbole numérica¹.

En la ciudad de Salamina la comunidad judía debe haber sido considerable, sin que podamos saber cuánto. Luego de la masacre se prohibió a los judíos residir en la Isla bajo pena de muerte. La historia ha mostrado que este tipo de prohibiciones no pueden ser observadas por mucho tiempo, y de hecho, encontramos testimonios de judíos que vivían en la isla².

Si seguimos las huellas trazadas por el libro de los *Hechos* canónicos, éstas nos conducen a Salamina, donde estaría la comunidad judía más importante, junto a la de Pafos. La insurrección judaica en Salamina no puede ser confrontada en cuanto tal desde la arqueología, al menos hasta ahora. Pero, sí hay evidencias epigráficas de gratitud hacia Adriano que reconstruyó parte de Salamina³. Como las excavaciones se interrumpieron en 1974, hasta el día de hoy, no se ha podido encontrar el predio de la sinagoga de la cual hablan los *Hch* 13, 5 (ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν Ἰουδαίων). Sin embargo, hay testimonios positivos de la comunidad judaica en Salamina.

¹ J. Hackett (*A History*, pp. 5-6) habla también de la revuelta de los judíos y de la represión por parte de Adriano en el 115. Cita como fuente a Eusebio (*HE*, IV, 2), pero en el texto de Eusebio se habla de la revuelta en Alejandría y en Cirene, en ningún lugar deja a entender que sería en la isla de Chipre. J. Hackett afirma que “under the leadership of Artemion they flew to arms and committed incredible atrocities, massacring some 240.000 of their fellow-citizens, and reducing the flourishing town of Salamis to ruins (...) Thousands of the insurgents perished in the rising and the survivors were banished from the island. So great, indeed, was the prejudice excited in consequence against this unhappy people that for centuries afterwards no Jew was allowed under pain of death to land in Cyprus”. Del mismo modo, para G. Hill (*A History of Cyprus* I, p. 242) el número de muertos indicado por Dió Casio era verosímil, sin embargo, para nosotros se trata de una clara cifra metafórica y no de un cómputo exacto según nuestras categorías modernas.

² J. Hackett (*A History*, p. 6) relaciona la masacre de los judíos con el avance y la propagación del cristianismo en la región. Maestros venidos de Siria habrían reemplazado a aquellos que habrían muerto en los últimos conflictos así como monjes y también familias enteras habrían venido a vivir a la isla afianzando el cristianismo en la misma. No disponemos de fuentes que aseveren esta afirmación del historiador inglés. G. Hill, *A History of Cyprus* I, p. 243 en nota al pie colecciona algunos testimonios, que presentamos en detalle.

³ Adriano es recordado como πατήρ καὶ εὐεργέτης. Reconstruyó parte del *ágora* y del *gymnasium*. Ver T. B. Mitford; I. Nicolaou, *The Greek and Latin Inscriptions from Salamis*, Nicosia, 1974, inscripciones: 13, 92, 93.

Es el caso, por ejemplo, de una inscripción de Salamina: un cierto Archias, el hijo de Ananías que fuera jefe de la sinagoga (Ἀρχοντ<ος>) por cinco veces¹. La presencia de *arcontes* sinagogales es atestiguada entre los siglos I a IV d. C., en Antioquía, Alejandría, Cirene, y más tardíamente en el siglo VI en Roma. Las comunidades de la diáspora eran gobernadas por un concilio de arcontes, presididos por un γερουσιάρχης.

En Golgoi y Lapithos, otras inscripciones parecen indicar la presencia de sinagogas, posteriores el siglo II. Precisamente, en Lapithos, ciudad que en los *Hechos de san Bernabé* se resiste a recibir a Bernabé y Juan Marcos, se encontró una columna de mármol con capitel corintio que contiene un epígrafe, datado entre el III y IV siglo, que testimonia la existencia de un *rabí*, llamado *Attiko*². El título de *rabí* era raro en el judaísmo de la *diáspora*, pero su presencia en Lapithos indica una función en una comunidad organizada³.

La inscripción de Golgoi, con 1, 62 m de alto, 0, 39-0, 46 de diámetro, (Ἰωσῆς πρεσβ(ύτερος μετὰ τοῦ) | υἱοῦ συνεσίου | ἀνεπέωσαν | τὸ πᾶν ἔργον | τῆς Εβραϊκῆς) testimonia la restauración de un edificio que denomina *Εβραϊκῆ*, por Iosis, designado presbítero-anciano y por su hijo Sinesio. Si bien la fecha del epígrafe es discutida por los estudiosos (oscilan del siglo IV al VI), lo significativo es que el mismo conmemora la reconstrucción de una sinagoga manifiesta una comunidad organizada y estructurada⁴.

En resumidas cuentas, si estos magros resultados, nos encaminan a comunidades judías activas y organizadas, capaces de restaurar una sinagoga, de tener una jerarquía,

¹ Para más detalles sobre la fragmentada inscripción de la “sinagoga” de Constancia ver T. B. Mitford, *Some New Inscriptions from Early Christian Cyprus*, en *Byzantion* 20, 1950, pp. 110-116.

² La inscripción votiva (εὐχὴ | Παββὶ | Ἀττικοῦ) está hoy en el arzobispado de Nicosia εὐχὴ Παββὶ Ἀττικοῦ. La figura del *rabbí* está en la línea de lo estudiado por S. C. Mimouni (*Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère: des prêtres aux rabbins*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012) en su monumental obra, especialmente en lo que concierne al pasaje del “judaísmo sacerdotal” al “judaísmo de los *rabinos*” del II al VII siglo.

³ T. B. Mitford, *Some New Inscriptions from Early Christian Cyprus*, en *Byzantion* 20, 1950, pp. 115-116; E. Polyviou, *The Jewish Diaspora in Cyprus in Roman Times. The limitations of Evidence*, en *KYIPIAKAI ΣΠΟΥΔΑΙ*, 75, 2011, pp. 74-75.

⁴ T. B. Mitford, *Some New Inscriptions from Early Christian Cyprus*, en *Byzantion* 20, 1950, p. 113; E. Polyviou, *The Jewish Diaspora in Cyprus in Roman Times. The limitations of Evidence*, en *KYIPIAKAI ΣΠΟΥΔΑΙ*, 75, 2011, pp. 77-78.

en ciudades pequeñas como Golgoi y Lapithos, nada impide suponer una actividad similar en centros como Pafos o Salamina¹.

La prohibición de habitar la isla de Chipre languideció desde el inicio, y se encuentran inscripciones funerarias de carácter judaico de los siglos III-V². Es cierto que las inscripciones, en general, nos llegaron muy damnificadas y no siempre es clara la atribución judaica o cristiana; pero, de todos modos, como notaron T. B. Mitford, O. Masson y P. Aupert, se observa una tendencia al silencio, una falta de menciones explícitas al judaísmo. Este fenómeno podría relacionarse con la prohibición de habitar la Isla, y por tanto la necesidad de encriptar los mensajes. El empleo de los nombres propios de tradición judaica se vuelve fundamental para desentrañar la presencia del judaísmo en la región, como notó T. B. Mitford.

La presencia del pueblo judío en los escritos hagiográficos chipriotas será un factor fundamental para el desarrollo de las tramas narrativas y de los conflictos entre paganos-judíos-cristianos que constituirá un verdadero *topos* en la literatura hagiográfica³.

La polémica anti-judaica estará también presente en Chipre durante el siglo VII, de hecho, la *Apología contra los Judíos* de Leoncio de Neápolis⁴, muestra hasta qué punto la controversia estaba encendida⁵. Esto plantea la cuestión de la relación, no

¹ Recientemente el tema fue reestudiado, con magros resultados, por A. Krinkou (Κρυγκου), ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΛΑΤΙΝΙΚΕΣ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΥΠΡΟ, Cyprus University, 2008, pp. 233 ss.; y por E. Polyviou, *The Jewish Diaspora in Cyprus in Roman Times. The limitations of Evidence*, en ΚΥΠΡΙΑΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙ, 75, 2011, pp. 69-83. No podemos imaginar al “judaísmo sinagogal” en las comunidades de la diáspora como cerrado y sin contactos con los pueblos y culturas donde se enraizaba, sino por el contrario era un judaísmo que incorporaba influencias y que por su parte influenciaba los medios en los que se encontraba, como mostró S.C. Mimoumi en sus diversos estudios.

² Cfr. J. et L. Robert, *Bullétin Épigraphique*, 1958, 211; 1969, 206; J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum, I*, Geuthner, Ciudad del Vaticano-Paris, 1936, pp. 87-88.

³ Los encontraremos especialmente en la trama de los *Hechos de san Bernabé*, en la *Vita Auxibii*, en breves relatos de la *Vita Epiphanií*. En este último escrito, el relato nos refiere diversas conversiones de judíos, y cierto antagonismo entre los grupos étnicos. Interpelado ante el testimonio evangélico del monje Luciano, Epifanio lo interroga sobre la fe cristiana, y el monje le responde: Πῶς σὺ, Ἰουδαῖος ὢν, ἐπερωτᾷς Χριστιανὸν μαθεῖν τίς εἰμι; ὅτι βδέλυγμα οἱ Ἰουδαῖοι τοῖς Χριστιανοῖς, καὶ οἱ Χριστιανοὶ τοῖς Ἰουδαίοις (VEp 6, PG 41, 29). El origen judío de Epifanio atraviesa la *Vita*, desde el inicio donde se narra su origen pobre y su conversión del judaísmo a la fe cristiana, hasta el final, cuando el anciano Epifanio estaba ya muerto y uno de los marineros sucumbió ante la tentación de querer ver los genitales del anciano para constatar si era o no circunciso (VEp 66, PG 41, 109).

⁴ La autenticidad de la *apología* había sido propuesta por V. Déroche, *L'authenticité de l'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis*, en *Bulletin de correspondance hellénique* 110, 1986, pp. 655-669.

⁵ La temática anti-judaica ha estado siempre presente en la literatura cristiana antigua, desde tiempos de Justino en su *Diálogo con Trifón*, pasando al grupo de homilías pronunciadas por Juan Crisóstomo en Antioquía (PG 48, 843-942), y que sirvieron de modelo e inspiración a otros textos posteriores, como las

siempre fácilmente desentrañable, entre la literatura polémica y la realidad histórica. Nos parece elocuente, siguiendo a Vincent Déroche¹, que si se continúa en el siglo VII a responder a esas argumentaciones y enfrentamientos entre judíos y cristianos con los mismos *topoi* literarios, si los textos se traducen y se copian, etcétera, es un indicio de que al menos una confrontación literaria existe entre ambos grupos. Esta constatación de sentido común debería tener prioridad ante hipótesis de reconstrucción más complejas de los estudiosos contemporáneos².

Estamos mejor informados de la situación en otras áreas del Imperio, por ejemplo de la decisión de Heraclio, el 31 de mayo del 632 que ordenó el bautismo por la fuerza, especialmente de los judíos que habitaban el norte de África³.

Templos paganos y basílicas cristianas

Desde los trabajos de Friedrich W. Deichmann (*Vom Tempel zu Kirche*) en 1939 la temática de la transformación-pasaje del templo pagano a la basílica cristiana ha fascinado a los estudiosos⁴. Tarea ardua en lo que respecta a la Isla, ya que las pocas

Kephalaia epaporétika. Ver la presentación de V. Déroche, *Un manuel de polémique antijudaïque*, les Kephalaia epaporétika, (primero publicada en *Travaux et Mémoires* 11, 1991), en G. Dagron, V. Déroche, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Bilans de recherche 5, Paris, 2010, pp. 275-311 y del mismo investigador: *Les dialogues adversus Iudaeos face aux genres parallèles*, en *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*, Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011, Collections des Études Augustiniennes, S. Antiquité 196, Paris, 2013, pp. 257-266.

¹ V. Déroche, *Polémique antijudaïque et émergence de l'Islam (VIIe-VIIIe siècles)*, en G. Dagron, V. Déroche, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Bilans de recherche 5, Paris, 2010, pp. 465-483 (primeramente publicado en *Revue des études byzantines* 57, 1999, pp. 141-161).

² Después de las publicaciones de David Olster (*The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium*, Ámsterdam, 1993; y un año más tarde del mismo autor: *Roman Defeat, Christian Response and the Literary Construction of the Jew*, Filadelfia, 1994) tocantes a la literatura anti-judaica del siglo VII, Déroche realiza una relectura crítica de la impostación de Olster en torno a tres tópicos: hasta qué punto las fuentes cristianas sobre los judíos, especialmente los textos polémicos, son fiables y utilizables; si se puede avanzar en el estudio de esos textos y, finalmente, si éstos textos pueden ayudar a una mayor comprensión del primer siglo del islam. Más detalles: V. Déroche, *Polémique antijudaïque et émergence de l'Islam (VIIe-VIIIe siècles)*, en G. Dagron, V. Déroche, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Bilans de recherche 5, Paris, 2010, pp. 465-483 (primeramente publicado en *Revue des études byzantines* 57, 1999, pp. 141-161).

³ Miguel el Sirio (*Crónica* 11, 4, ed. Chabot p. 414) colocó el decreto de Heraclio en el 634, fecha demasiado tardía para W. Kaegi (*Heraclius. Emperor of Byzantium*, p. 217. Así también lo indica *Doctrina Jacobi nuper baptizati* I, 2: G. Dagron, V. Déroche, *Juifs et Chrétiens au VIIe siècle*, pp. 31-32; Dagron, pp. 70-71). V. Déroche, *Entre Rome et l'Islam. Les chrétientés d'Orient 610 - 1054*, 1996, pp. 73-82.

⁴ Ver Friedrich W. Deichmann, *Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern*, en *JDAI* 54, 1939, pp. 105-136.

fuentes plantean serias dificultades hermenéuticas en el vasto Imperio que desde Teodosio I, con el *edicto de Tesalónica* (*Cunctos populos: Codex Theod.*, XVI, 1, 2) del año 380 se muestra activo en la implantación de la fe cristiana y erradicación del paganismo¹. El hecho de la destrucción de un templo o transformación en algo diverso es un complejo fenómeno que involucra diversos niveles de percepción, intereses y significaciones para los participantes².

Simplificando, podemos decir que en general entre los cristianos había una cierta resistencia a la transformación de los edificios, porque era difícil aceptar el hecho de celebrar el culto cristiano en lugares dedicados a los dioses paganos, contaminados por los ídolos. Solo más tarde, si el estado de conservación de las estructuras lo permitía, las dimensiones y posición hacían posible la transformación que se hacía necesaria por el crecimiento del cristianismo, por tanto, la elección del templo principal de la ciudad antigua no solo era símbolo del triunfo de la nueva fe, sino además, una necesidad práctica edilicia³.

En el mundo grecorromano del Mediterráneo los templos paganos estaban concebidos con una arquitectura “hacia el exterior” y la comunidad religiosa asistía al sacrificio como espectador, de pie, fuera del edificio sin entrar nunca en el *sanctum sanctorum* del templo. El culto cristiano desde el inicio se entendió como un acto

¹ Esta temática está en concordancia con el debatido y nada fácil tema de la relación paganismo-cristianismo en la legislación de los primeros siglos. Remitimos a las presentaciones con bibliografía correspondiente de V. Ruggieri, *Byzantine Religious Architecture (582-867): its History and Structural Elements*, OCA 237, Roma, 1991. Numerosos artículos inherentes al tema se encuentran en: AAVV, *Lex et religio: XL Incontro de Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012)*, Studia Ephemeridis Augustinianum 135, Roma, 2013. Más resumidamente: S. Patitucci Uggeri, *Dal Tempio pagano alla Chiesa cristiana: il caso dell'Anatolia*, en *La Teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013)*, Studia Ephemeridis Augustinianum 140, Roma, 2014, pp. 841-866. Así también, en el caso descrito por V. Ruggieri; N. Loda (*Un caso di missionarietà monofisita in Asia Minore (VI secolo) nell'invio di Giustiniano. Aspetti storico-giuridici ed archeologici*, en *Apollinaris* 71, 1998, pp. 309-324, especialmente pp. 321-323) donde la iglesia y monasterio ocupaban exactamente los edificios paganos preexistentes. Ejemplo que traemos a colación para mostrar que cada caso, en definitiva, debe ser considerado *a se*.

² J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter, “*From Temple to Church*”: *Analysing a late Antique phenomenon of Transformation* en, *Ibid, From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Brill, Leiden-Boston, 2008, pp. 1-20, aquí pp. 3-4.

³ Un verdadero cambio en la relación de la iglesia con los edificios de culto del paganismo se dio con el papa Gregorio Magno que en el 601 escribiendo a Agustín le pide que en la evangelización de los *anglos* tratase de *commutare* los templos aún en uso en iglesias (*si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequio veri Dei debeant commutari*), previa aspersión con agua bendita, construcción de altar y deposición de reliquia. De este modo, el pueblo ya estaría familiarizado con la frecuentación del lugar. Cfr. Gregorio Magno, *Epistula* XI, 56; 76.

Para la transformación de los templos en Iglesias y el ritual confeccionado para tal ocasión, con abundante bibliografía en nota ver: V. Ruggieri, *Consacrazione e dedicazione di chiesa, secondo il Barberinianus graecus 336*, en *Orientalia Christiana Periodica* 54, 1988, pp. 79-118.

litúrgico del “pueblo de Dios” y necesitaba en consecuencia una estructura espacial sustancialmente diversa. Los creyentes se reunían al interior de un edificio de culto que debía ofrecer un espacio amplio. La fuerza decorativa, en consecuencia, estará en el interior mientras que el exterior podía o no estar decorado. Lo que en definitiva configuraba el *espacio* era el ajuar litúrgico: ambón, altar, *synthronon*, reliquias¹.

En muchos casos, a lo largo y ancho del Imperio, el declinar de los templos paganos no tenía conexión con el crecimiento del cristianismo². En el caso que nos ocupa, para los arqueólogos es prácticamente imposible determinar si en Chipre los templos se deterioraron como consecuencia normal del paso del tiempo, o por los numerosos terremotos que sacudieron la isla especialmente durante el siglo IV, o si se trató de acciones deliberadas³.

De este modo, un factor de primer orden a tener en cuenta es la particularidad de cada región geográfica: lo que pasó en Palestina, con Jerusalén y sus Lugares Santos para los cristianos, no puede aplicarse al Asia Menor, o al Norte de África, o a la destrucción emblemática del *Serapeum* de Alejandría⁴.

¹ Cfr. S. Heid, *Il contributo della Liturgia e dell'Agiografia all'archeologia cristiana*, en *Lezioni di Archeologia Cristiana*, p. 53. Las exigencias de la liturgia cristiana reclamaban transformaciones funcionales en la estructura del templo antiguo helenístico-romano. En general, al templo pagano se entraba al este, por tanto, el este era amurado y en adelante se transformaba en ábside y la entrada era al oeste. Esta regla general, tiene numerosísimas excepciones, especialmente los templos que daban al *fórum*. Ver la comunicación de S. Patitucci Uggeri, *Dal Tempio pagano alla Chiesa cristiana: il caso dell'Anatolia*, en *La Teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013)*, Studia Ephemerides Augustinianum 140, Roma, 2014, pp. 841-866, p. 856.

² J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter, “*From Temple to Church*”: *Analysing a late Antique phenomenon of Transformation* en, *Ibid, From Temple to Church*, p. 7.

³ Para el caso de Chipre, lamentablemente no poseemos, como para Alejandría, la *Notitia urbis Alexandrinae*, una suerte de registro municipal con los edificios que sirvieron para el culto pagano. Los cinco distritos de Alejandría, nombrados de la Alfa a la Épsilon daban un total de 2 478 templos. En Egipto hay ejemplos de segunda mitad del s. IV con grandes y cruentas resistencias. En Anatolia, aunque es poco lo que se sabe y se ha excavado, la transformación-pasaje del templo pagano al cristiano se dio entre finales del s. V y primera mitad del VII.

⁴ J. Hahn, *The Conversion of the Cult Statues: The Destruction of the Serapeum 392 A. D. and the Transformation of Alexandria into the “Christ-Loving” City*, en *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, S. Emmel, U. Gotter (ed.), Brill, Leiden-Boston, 2008, pp. 335-365.

Es iluminador el caso de Alejandría donde los elementos de fusión-convivencia-intolerancia entre paganismo y cristianismo no siempre son fácilmente identificables. Ver J. Gasco, *Les églises d'Alexandrie: questions de méthode*, en AAVV., *Alexandrie médiévale 1* (ed. Ch. Décobert, J.-Y., Empereur), Institut Français d'Archéologie Orientale, 1998, pp. 23-44, especialmente el tópico *topographie chrétienne et topographie païenne*. En el mismo volumen la estudiosa A. Martin (*Alexandrie à l'époque romaine tardive: l'impact du christianisme sur la topographie et les institutions*, en AAVV., *Alexandrie médiévale 1* (ed. Ch. Décobert, J.-Y., Empereur), Institut Français d'Archéologie Orientale, 1998, pp. 9-21) llega a conclusiones diversas a las de Gasco: mientras que este último estudia el tejido urbano *extra muros*, Annick Martin lo hace preferencialmente consagrándose a la ciudad *intra muros*. Lo

En Grecia se observó la supervivencia de pequeños santuarios rurales hasta los siglos V y VI. Chipre por su naturaleza insular, con la mayoría de sus ciudades marítimas y el culto concentrado en las mayores *poleis* facilitó el abandono gradual de la *chora* y de las tradiciones de la religión tradicional chipriota. No se observan en Chipre ejemplos de destrucción de templos como en Siria, Palestina y Egipto durante el mismo periodo. En Chipre la *des-consagración* de los templos tuvo un diverso derrotero¹.

Hemos de ser sumamente cuidadosos especialmente cuando las *fuentes* literarias son hagiográficas; es vital para el hagiógrafo presentar un carácter heroico, espectacular y triunfante del santo en relación al culto pagano con “sus dioses”. Además, la gran mayoría de las *Vitae* fueron escritas siglos después de la muerte de los santos que celebran, por tanto, la precisión histórica es incierta. De manera que,

Historians who are able to see the fate of temples in late antiquity in their sources almost exclusively in terms of destruction or transformation into churches are above all victims of the interested presentation (or, sometimes the other way around: of the indifference) of the available ancient authors; and this means, in the main, the Christian literature of the time, with its presuppositions and explanatory models regarding the theological meaning of history, and the rhetorical means that were used to achieve its ends².

A grandes rasgos, podríamos decir que en los escritos hagiográficos del temprano siglo IV la oposición al culto pagano aparece en concomitancia con la nueva política imperial. En los textos del siglo V los conflictos son de índole más personal entre los santos y los demonios (que personificaban los dioses del paganismo) y por

que muestra la dificultad del abordaje arqueológico y literario en estas ciudades que presentan una larga historia donde los periodos se superponen.

¹ En el 320 Constantino reemplazó el templo de Mamré con una iglesia, y arrasó el templo a Venus-Afrodita en Jerusalén para construir la Anástasis. Teodosio ordenó la destrucción del Serapeion de Alejandría en torno al 391. Es sintomática la agresión y la política de destrucción llevada a cabo por Marcelo de Apamea que derribó diversos templos en el área, en las afueras de Antioquía el templo de Apolo en Dafne fue quemado, como también el templo de Zeus en Apamea (Cfr. Teodoreto, *HE*, 5, 21, 1). En el 402 Porfirio de Gaza incitaba a la destrucción de los templos de la ciudad (La *Vita Porphyrii* está repleta de ejemplos). Los ejemplos son abundantes, ver: Eusebio, *Vita Const.* 3, 26-27; 58; Sócrates, *HE* 1, 18; Sozómeno, *HE* 5, 10.

² J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter, “From Temple to Church”: *Analysing a late Antique phenomenon of Transformation* en, *Ibid*, *From Temple to Church*. p. 11.

tanto los relatos son más intensos¹. En la segunda mitad del siglo V los templos paganos mencionados en las fuentes hagiográficas parecen en desuso, estaban en general ubicados en las zonas rurales. Hasta que en el VI la resistencia pagana está marginalizada a las zonas rurales, habitada por demonios².

En la sección arqueológica hemos presentado sucintamente grandes centros de la religión tradicional chipriota con sus grandes santuarios: el de Afrodita en Paleapaphos, el templo de Apolo en Kourion, la Afrodita de Amatunte, y el templo a Zeus Olímpico de Salamina³. Ahora bien, viene a nuestro espíritu el interrogante sobre lo sucedido en Chipre: si se dio el fenómeno, o no, de una transformación del *templo pagano a la basílica cristiana*; y en caso afirmativo, si fue un proceso pacífico o beligerante.

El cambio de la capital a Salamina tuvo sin dudas consecuencias para Paphos que, desprovista de su procónsul, habrá visto crecer la influencia y poder del obispo local. No es casual que, tanto en Nicea como en Constantinopla, Cirilo y Julio respectivamente, obispos de Pafos participaran de los concilios convocados por el emperador. Es sintomático que la gran basílica de la *Chrysopolitissa* comenzara a ser construida hacia finales del siglo IV, y junto con la *Limeniotissa* cercana al puerto, estaban ambas situadas en zonas periféricas de la *civitas romana*. Podemos decir que en Pafos, el cristianismo cambia, gradualmente, la configuración *sacra* de la ciudad, en una zona bien visible para todo aquel que llegaba al puerto.

En Kourion, el culto a Apolo parece haber sido abandonado a fines del s. III o inicios del IV, antes de que la basílica-catedral de la acrópolis comenzase a ser construida. En Amatunte el culto a Afrodita es testimoniado desde el s VII a. C. (Tácito remarcaba la importancia del lugar), había sido reconstruido a fines del s. I o inicios del s II d. C. Posteriormente, en tiempos de Pausanias (9, 41, 2-5) mitad del s. II, el templo parece no estar mantenido y en pobres condiciones. En Amatunte, el primer santuario cristiano es el de Tychon, *extra moenia* y la “ascensión” del cristianismo a la acrópolis - en el sentido más literal del término- parece más bien lenta y paulatina.

¹ El caso concreto de Chipre, la *Vita Hilarionis* de Jerónimo nos refiere que el monje Hilarión buscando la paz se estableció cerca a un jardín, en cuya proximidad había un templo que estaba habitado por demonios que lo molestaban día y noche, pero el santo luchó contra ellos...

² H. Saradi, *The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Texts*, en *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, S. Emmel, U. Gotter (ed.), Brill, Leiden-Boston, 2008, pp. 125; 129; 131-132.

³ Ciertamente resumiendo y sin contar, por cierto, los templos menores, o templos dedicados al culto imperial o a divinidades extranjeras...

El monumental templo de Zeus en Salamina, es mencionado por la *Vita Epiphanii* 53 (PG 41, 89 C-92B): conocido como Zeus Asphaleia cercano a la necrópolis, pero no es claro si aun estaba en funciones. En la *Vita Epiphanii* hay un episodio del santo metropolitano con un cierto Faustiniario, un rico pagano. Durante una hambruna, el obispo de Salamina no pudo convencer al pagano a que donara a la gente hambrienta parte del trigo que tenía almacenado. Epifanio fue hasta el cementerio durante la noche y rezó para que el pueblo fuera alimentado. Siguiendo un consejo divino, el santo fue hasta el santuario pagano, (*Zeus Asphaleia*), que se creía que causaba la destrucción de quien entrara en contacto con él. Epifanio neutralizó el poder malvado del lugar, se aproximó a las puertas del templo, los cerrojos cayeron y las puertas se abrieron. Al entrar, encontró suficiente oro como para comprar trigo a Faustiniario y alimentar el rebaño. Helen Saradi pensaba que “it is obvious that the pagan temple was not being used and that it was locked up with its treasures inside by the pagans, who were perhaps waiting for better days to reopen it”¹.

La pintoresca anécdota tiene bien poco de histórico y mucho de legendario, difícilmente podemos pensar en un templo repleto de oro, abandonado y en tiempos de hambruna... pero notemos, que a poquísima distancia del templo se alzaba la basílica “de Epifanio”. Notable convivencia de la *civitas* clásica con la cristiana, ya que desde las ruinas del templo de Zeus se observan las ruinas del templo de Salamina y viceversa.

Otro factor a considerar es la implantación de una estructura eclesiástica episcopal en la Isla, como en el resto del Imperio. Obviamente que el liderazgo de los obispos irá en una dirección contraria a los “intereses de los dioses de los templos paganos”, para decirlo en pocas palabras, e irán re-sacralizando la geografía como quien comienza una nueva historia. Mencionamos el impacto de los sismos que damnificaron gravemente los templos paganos, en épocas en que el Imperio adoptaba la fe cristiana y comenzaba a mostrarse hostil con el culto pagano en tiempos de Teodosio. ¡Cómo reconstruir esos espacios sin la intervención oficial!

La hagiografía confirma estos hechos de abandono paulatino y de convivencia pacífica en líneas generales. Las *Vitae* de Heráclides, Auxibio, Espiridón, aunque con diversas circunstancias, fechas y temáticas, nos testimonian relaciones pacíficas entre la

¹ H. Saradi, *The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Texts*, en *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, S. Emmel, U. Gotter (ed.), Brill, Leiden-Boston, 2008, p. 116.

comunidad cristiana y la pagana. Las tensiones parecen más vividas en Amatunte en la *Vida de Tychon*: que recuerda enfrentamientos entre el obispo y los paganos, en un lugar donde el culto a Afrodita tenía raíces profundas desde hacía siglos.

Entonces, ¿el cristianismo chipriota utiliza los templos paganos, las basílicas helenísticas *-aulas-* para utilizarlos como basílicas cristianas? Si bien las vicisitudes históricas y de la naturaleza hacen que la respuesta sea compleja y matizada, y no ha llegado hasta nosotros ninguna basílica-templo en su estado original, las basílicas paleocristianas excavadas son todas construidas *ex novo*, incluso las más antiguas de la segunda mitad del siglo IV. En Chipre, las basílicas de los centros urbanos datan de fines del siglo IV a inicios del siglo VII. En general, el proceso de construcción fue *ex novo*, aunque con material de expolio¹.

A modo de recapitulación

Ce que l'archéologue cherche dans les monuments,
c'est l'expression d'une pensée²

A lo largo de estas páginas hemos presentado las conclusiones de las excavaciones y los resultados arqueológicos de diversos estudiosos -A. Papageorghiou, Tram Tan Tihn, A. H. S. Megaw, Ch. Delvoye, G. Roux, D. Metcalf entre tantos otros-, sobre la arquitectura y planimetría, edificios varios, diversos objetos y su relación con la historia del arte, etcétera. Como toda síntesis tiene el inconveniente de lo parcial y lo arbitrario de las opciones en la presentación. Pero así mismo, aunque corremos el riesgo

¹ Si bien estudiando la región de Cilicia, vemos que en grandes líneas la situación chipriota coincide con la periodización de Richard Bayliss (*Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*, BAR International Series 1281, Archaeopress, Oxford, 2004) que nota una primera fase de purificación mediante la imposición de signos de la cruz (documentada en templos y estatuas), una segunda fase de abandono de los templos entre fines del IV y fines del s. V; una tercera fase donde las estructuras se transformaron, de fines del V a la primera mitad del VII.

² G. de Jerphanion, *La Voix des Monuments*, p. 650.

de la simplificación, creemos que el valioso aporte de los *monumenta* nos ofrece luces nada desdeñables para la historia que nos ocupa.

En líneas generales, las basílicas chipriotas muestran trazos familiares con la arquitectura de la vecina Palestina, de donde Hilario y Epifanio eran originarios. El santuario del *Santo Sepulcro* en Jerusalén y el de la *Natividad* en Belén han tenido un enorme peso en el Mediterráneo hasta llegar casi a una arquitectura por imitación¹.

Como notaba Ch. Delvoye: el *atrium* a 4 pórticos precediendo una iglesia sin *nártex*, fórmula característica de la Palestina, que seguramente la debía al estilo de edificios de Roma, lo reencontramos en Soli durante el siglo V y bajo Justiniano en la basílica I de Peyia, donde por otra parte, la intervención de Constantinopla se hacía sentir en los capiteles, columnas y ambón en mármol del Proconeso².

De todas maneras, las influencias de la región palestinense son más numerosas, mientras que los rasgos de arquitectura antioquena son más débiles. No se encuentran ni ambones de tipo sirio, ni los patios que preceden las iglesias al sur, o los *chevets* tripartitos. Casos como el de Lampousa pueden explicarse por la influencia del Santo Sepulcro o incluso de templo de Cilicia³.

Quizá en lo que los estudiosos encuentran una mayor influencia de Siria es en el culto y veneración a las reliquias: colocadas en el extremo oriental de las naves laterales, en proximidad al *bêma*, como en el caso de la *tumba de San Epifanio* en el colateral sur, el caso del relicario en la *basílica de san Bernabé* en el ábside sur de la iglesia, en la *Campanopetra* el relicario estaría en el colateral norte⁴. La ausencia de depósitos de reliquias debajo de las iglesias de Chipre las acerca a los templos de la zona siro-palestinense y los aleja del uso constantinopolitano.

¹ Por otro lado, hay que tener en cuenta la proximidad de la isla a la región de la Anatolia. De hecho, Éfeso dependía de la *diócesis de Antioquía*. El mismo Epifanio escribe su *Ancoratus* a pedido de sacerdotes y laicos de Panfilia que le pedían clarificaciones (Cfr. *Panarion haer.*, 51, 30, 2, PG 41, 941). Vemos que el estilo de la *Theotokos* de Éfeso con colaterales en tribunas también se encontraba en Chipre. Cfr. Ch. Delvoye, *L'art paléochrétien de Chypre*, p. 25.

² Ch. Delvoye, *L'art paléochrétien de Chypre*, p. 19. Recordamos que Megaw veía en Kourion y Salamina influencias siro-antioquenas, a los que se opuso Delvoye que notó paralelos con Panfilia, Cilicia, Constantinopla y Éfeso pero decididamente no con Antioquía. Notado también por C. Rapp, *Christianity in Cyprus in the Fourth to Seventh Century*, en *Cyprus and the Balance of Empires. Art and Archaeology from Justinian I to the Coeur de Lion*, pp. 29-38.

³ Así, el de la catedral de Kourion con dos salas de uno y otro lado del ábside se encuentra en Siria, pero también en Palestina, Anatolia, Panfilia y Cilicia.

⁴ Ch. Delvoye, *L'art paléochrétien de Chypre*, p. 22.

Entre el 332 y el año 342 grandes temblores sacudieron la isla. Las primeras basílicas se originan, entonces, dentro de un programa de reconstrucción después de las tragedias naturales. El modelo dominante es el de la basílica civil romana, como era usual en toda la cuenca mediterránea: un cuerpo amplio con un espacio interior dividido por naves y columnas. En general, al este, dotados de un ábside, al oeste de un vestíbulo o nártex abriéndose sobre un atrio dotado de tres o cuatro puertas. En el interior, las columnas remataban en capiteles de estilo corintio¹. Entre el V y el VI siglos el *opus sectile* fue una verdadera moda en Chipre, encontramos testimonios de magníficos pavimentos en toda la Isla, en basílicas, *villae* privadas, en los complejos termales².

En definitiva, es el modelo de santuario constantiniano el que se impuso en Roma, Jerusalén y Constantinopla³. Estos espacios tenían la virtualidad de una fácil circulación en el interior y una rápida comunicación con los anexos al templo⁴. Según las excavaciones, el modelo basilical más utilizado en Chipre era el constituido por tres naves separadas por columnas.

Las informaciones son escasas, pero al carecer de mártires locales, los cristianos dedicaron sus iglesias a *santos obispos* que estaban relacionados con la implantación y difusión del cristianismo chipriota: el *apóstol Bernabé* y *Epifanio* en Salamina-Constancia; *Auxibio* en Soloi, *Heráclides* en Támaso, *Filón* -ordenado obispo por Epifanio en el 382- en Karpasia.

El elemento fantástico y legendario también hace aparición. Así, en Lamboussa-Lapithos estaba la iglesia -luego monasterio- del *Acheiropoiète* (“no construido por mano humana”) y en Kiti-Kition, en las proximidades de Larnaca, el santuario mariano de *Angeloktisti* (“construido por los ángeles”).

Las primeras basílicas de los siglos IV-V se encontraban en los grandes centros urbanos de la isla: san Epifanio en Salamina y la de la *Chrysopolitissa* en Pafos. La primera con una longitud de 57 m y la segunda 52 m, estas impresionantes

¹ Seguimos muy de cerca el estudio de F. Hadjichristophi, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, pp. 28-37. A. Papageorgiou (Ο ΧΑΡΑΚΤΗΡ ΤΗΣ ΠΡΩΤΟΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΤΕΧΝΗΣ ΤΗΣ ΚΥΠΡΟΥ, en ANATYPIΩΣΙΣ EK TOY “ΣΤΑΣΙΝΟΥ”, Nicosia, 1965, pp. 37-42) insistía en el tipo e inspiración de basílica helenística, tanto en las ciudades como en las provincias.

² Como notó D. Michaelides, ‘*Opus Sectile*’ in *Cyprus*, en *The Sweet Land of Cyprus*, pp. 69-113.

³ Puede verse el artículo, con la correspondiente bibliografía sobre el tema de la estudiosa italiana I. Baldini, *Early Byzantine Churches in Crete and Cyprus, between local identity and homologation*, en *Cahiers du Centre d'études Chypriotes* 43, 2013, pp. 31-49.

⁴ Ch. Delvoye, *L'art paléochrétien de Chypre*, p. 12.

construcciones contaban con al menos siete naves. La basílica de la *Acheiropoietàe* de Lapithos y la de san Auxibio en Soloi contaban con cinco naves. Ya de menor tamaño la de Kourion, o la de San Espiridón en Tremitunte.

A. Papageorghiou argumentaba que el tamaño de las basílicas no se debía a una determinada proporción demográfico -dato que por otro lado no poseemos-, sino que formaba parte de un espíritu de optimismo heredado del proyecto arquitectónico del emperador Constantino, del cual se vieron beneficiadas muchas ciudades del Imperio como Roma, Jerusalén, Antioquía, Constantinopla¹.

A partir del siglo V, el número de basílicas aumentó, pero sus dimensiones disminuyeron: Amatonte, Peyia, Yialoussa (Karpasia). Las basílicas de los grandes centros urbanos costeros se distinguen por la calidad y la riqueza de sus construcciones y ornamentación (en especial el mármol, ya que en las iglesias del interior o de las montañas se utilizaban materiales más simples y menos costosos)².

La influencia de Constantinopla y la acción concreta de Justiniano, que junto con Teodora, intervinieron a favor de la reconstrucción de los monumentos dañados por catástrofes naturales de los años 526 y 528, se hizo particularmente tangible en Salamina-Constancia. En el 535 elevó a Chipre a la dignidad del *comes Orientis* para colocarla con las Cícladas, la Caria, Mesia y Scythia bajo la jurisdicción de un *quaestor Justinianus exercitus* con residencia en Tracia, en Odesa-Varna³.

Es precisamente en esta época en que el uso del *nártex* se volvió más común: San Epifanio en Salamina, la Campanopetra, la basílica de Kourion, Hagia Trias (inicio del s. V), la Panayia Liméniotissa de Pafos (s. V), san Heráclides (V o VI siglo), la basílica de Amatunte (fin del s. VI) y la II de Peyia (fines del siglo VI).

En palabras de G. Roux:

Se range donc dans la catégorie des basiliques érigées aux Ve et Vie siècles en bordure de la mer, quand l'ordre et la paix établis dans l'Empire bannissaient toute crainte d'agression de la part de pirates et autres envahisseurs virtuels. La fin du V^e siècle est pour Chypre une période faste. Elle a fait reconnaître l'autocéphalie de son église par

¹ A. Papageorghiou, *L'architecture paléochrétienne de Chypre*, en *Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, 32, 1985, pp. 299-324.

² F. Hadjichristophi, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 30. Una sumaria descripción de las basílicas también se puede consultar en C. Mango, *Architettura Bizantina*, Electa Editrice, Milano, 1978, pp. 36-37.

³ Cfr. G. Hill, *A History of Cyprus*, p. 258.

l'empereur Zénon et bénéficie des faveurs du pouvoir. Belle basilique dans un beau cadre naturel, la Campanopétra semble comme le symbole de cette période de prospérité et d'optimisme triomphant¹.

La imagen que la arqueología nos da de Chipre, como concluye Charles Delvoye, es el de una isla rica y activa que se recupera de las ruinas de los terremotos de los años 332 y 342. Con ciudades costeras muy activas en lo civil y religioso². La isla mantenía frecuente contacto con sus vecinos de Siria y Palestina y del litoral Sur y oeste de la Anatolia, y luego con Constantinopla, Grecia, Egipto, Roma³.

Kourion es un interesante ejemplo del pasaje del paganismo al cristianismo, la ciudad ya no está bajo la protección de Apolo sino de Cristo. Solo la ciudad de Amatunte contaba con cinco santuarios (!) en vísperas de la invasión árabe. El paisaje parece ya cristianizado, tanto en la ciudad como en el campo (*chora*). Concretamente en Amatunte, es muy significativo el indicio de la basílica de *hagios Tychonos*: la más antigua de la ciudad y situada *extra muros*, mientras que la basílica-santuario de la acrópolis solo es de fines del siglo VI o inicios del VII cuando el paganismo había cedido ante la ya religión imperial cristiana.

Chipre fue “sensible au prestige de la Terre Sainte, qui lui a proposé des modèles de dispositifs pour ses églises et ses baptistères, ainsi qu'à celui de la capital de l'Empire, qui lui a fourni tant d'éléments pour embellir le cadre de vie : narthex et tribunes dans les basiliques, sculptures architectoniques, objets des arts somptuaires”⁴.

Los reportorios arqueológicos testimonian una cierta distancia respecto del arte religioso antioqueno en general, y esta constatación refuerza nuestro conocimiento de los hechos a través de los *textos* sobre las disputas sobre la jurisdicción eclesiástica entre la Isla y Antioquía.

Es de lamentar el escaso número de testimonios del repertorio litúrgico. Durante el siglo IV no se observan elementos litúrgicos fijos, como por ejemplo altares. Los mismos están ausentes en Chipre antes del siglo V, y luego son raros en la arquitectura

¹ G. Roux, *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopétra*, p. 17.

² Ch. Delvoye, *L'Art paléochretien de Chypre*, p. 50.

³ Las influencias, en la mayoría de los casos, son difícilmente claras, ya que eran estrechos los contactos entre Chipre y la Anatolia meridional y occidental, de modo que muchas veces las influencias son recíprocas.

⁴ Ch. Delvoye, *L'Art paléochretien de Chypre*, p. 51.

permanente de la planta basilical. Las evidencias van en la línea de altares móviles, incluso confeccionados de madera, de los cuales no ha quedado testimonio arqueológico. En el siglo VI el altar se convierte en Chipre un elemento constitutivo de la basílica. Ciborios y ambones bien atestados en el siglo VI.

En la primera mitad del siglo VI la Isla fue una suerte de refugio durante las invasiones Persas que asolaron las provincias del Este del Imperio. Luego, la misma se convirtió en el punto de apoyo de la reconquista bizantina con Heraclio entre el 626 y el 629. Al surgir el poderío marítimo de los Sarracenos, Chipre fue un punto estratégico para conservar la supremacía del Mediterráneo. La Isla habría visto nacer un régimen de *condominium* con la repartición de los impuestos a las ganancias de los chipriotas entre Bizantinos y Árabes¹. La numismática mostró una escalada militar considerable durante este periodo y las investigaciones arqueológicas revelaron una amplia evidencia de destrucción y abandono en diversas ciudades durante el siglo VII.

La fuerte presencia de monedas acuñadas durante el reino de Heraclio refleja la posición de la isla como pivote comercial y económico entre Siria y Constantinopla. Se encontraron monedas de cobre del tiempo de Heraclio en Pafos-Saranda Kolones, Soloi, Kourion, Lemessos, Kornos, Kyrenia, Kenchra, Salamis-Constantia. El rol logístico de Chipre continúa durante las invasiones árabes, como testimonia el flujo constante de monedas venidas desde Constantinopla. La isla representaba además una fuente de materia prima y de reabastecimiento. La madera del monte Troodos era indispensable para la construcción de barcos².

¹ El *condominium* entre bizantinos y musulmanes es un tema controvertido entre los historiadores contemporáneos. Digamos que al estado actual de la documentación difícilmente puede admitirse un *condominium* entre las dos primeras invasiones a la Isla, sino que solo después a finales del siglo VII las fuentes son más explícitas.

² L. Zavagno, *Coinage and Economy in Cyprus*, p. 723: "Furthermore, one should also consider that, like in Syria and Palestine, continuous level of wealth could be sourced from and expressed within different lifestyles on the part of local elites. In Cyprus this is shown by the large number of rural and urban churches rebuilt and decorated in the first half of the 8th century, the importance of the local pilgrimage centers like Paphos and Salamis-Constantia continuously attracting visitors in the 7th, 8th and 9th centuries and the persistence of state officials and members of the high clergy, revealed by the large amount of lead-seals found on the island, who must have underpinned a good level of continuity of the urban economic functions, as enhanced by the 8th century artisanal quarters built in Salamis-Constantia (Huilerie) and Polis-Arsinoe. Finally, we must consider the role of Cyprus as exporter as well as a net importer of amphoras and pottery from the neighboring regions, although the scale and frequency of such connections is difficult to assess. Indeed ceramic evidence suggesting that intra-regional commerce used Cyprus and its harbors as convenient hub couples with both the coinage record including specimens issued by Byzantine Imperial authority (dated to the reigns of Justinian II, Leontios and Tiberios III) and late-7th and early 8th century Arab-Byzantine coins and Islamic post-reform coins as yielded by excavations in Salamis-Constantia and elsewhere in Cyprus".

D. Metcalf y J. Lilie al estudiar el conjunto de xilografías coincidieron en otorgar un lugar de gran importancia a la iglesia chipriota del siglo VII¹. Los obispos ejercían sin lugar a dudas roles de administración y de patrocinio en las obras públicas y de infraestructura de sus sedes episcopales².

La tendencia hodierna en los estudios históricos chipriotas propende a reconsiderar la importancia y el rol desenvuelto por Chipre en las estructuras de poder del Imperio Bizantino: por la magnitud de las fuerzas bélicas asentadas en la Isla, el rol fiscal que tenían los puertos chipriotas en las rutas interregionales (especialmente entre Siria-Palestina, y Egipto con Constantinopla) como muestran las evidencias numismáticas.

Por otro lado, además, la estratigrafía y la epigrafía mostraron que en el siglo VII las obras públicas realizadas con el auspicio imperial fueron de una relevancia extraordinaria³. Es interesante notar que durante el mismo periodo de desolación y destrucción hay una pujante actividad pública edilicia en diversos lugares de la isla⁴:

¹ D. Metcalf, *Byzantine Lead Seals from Cyprus*, Nicosia, 2004, pp. 75-104; J. Lilie, *Zypern zwischen Byzantinern und Arabern*, pp. 76-83.

² También puede verse el estudio de Mundell Mango, *Continuity of fourth/fifth century silver plate in the sixth/seventh centuries in the Eastern Empire*, en *Antiquité Tardive* 5, 1997, pp. 83-92. En el artículo se ponen en evidencia los elementos que permiten situar los objetos cronológica y geográficamente, timbres de los *ateliers*, los temas decorativos, etc., y llegar de ese modo a entrever la posibilidad de un control imperial sobre la producción plateresca en diversos centros mediterráneos.

Aunque refiriéndose a ejemplos del mundo latino ver: C. Sotinel, *Le personnel épiscopal. Enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité*, en *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde de Rome (dic. 1995)*, École Française de Rome (248), Roma, 1998, pp. 105-126; C. Lepelley, *Le patronat épiscopal aux IVe et Ve siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique*, en *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle...*, pp. 17-33. El rol de los obispos en la administración bizantina: B. Moulet, *Évêques, pouvoir et société...*, *passim*.

³ Ver para más detalles: L. Zavagno, *Betwixt the Greeks*, p. 461; J. P. Sodini, *Epigraphica. Notes sur quelques inscriptions de Chypre*, en *Travaux et Mémoires* 4, 1970, pp. 477-486.

⁴ A. H. S. Megaw, *Archaeology on Cyprus*, p. 50; D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 42-43; 171-175. Es la conclusión a la cual llega L. Zavagno, *Betwixt the Greeks*, pp. 467-469: "These activities allow us to affirm that the Cypriot capital was not suffering from a supposedly fatal blow stroke by the Arab incursions in 649 and 653 A.D. To the contrary, upon pairing the analytical results of the (still unpublished) excavations, with the results of the analysis of numismatic evidence, one could state that the island remain a quite vital and multifunctional (military, religious, fiscal, political) hub along the eastern Mediterranean shipping routes even during the second half of the seventh century ; if the Egyptian link seemed less viable, the relationships (of different nature) with the lost provinces of the Arab Levant were still much in place, and the role of Constantinople as main supplier of cash for the local troops and market was left unabated. This was indeed partially reversed when the island returned fully in Byzantine hands. Indeed, locally countermarked copper coins of the reign of Constantine IV (668-685 A.D.) have been yielded by the excavators in Salamis-Constantia, *Saranda Kolones* (Paphos) and Kourion. This practice was virtually limited to the *folles* emitted by Emperor Constans II (but also found on Cypriot *folles* of Heraclius of years 17-18) and took the form of an imperial monogram impressed on the face of the coin with a circular or slightly oval die. It goes without saying that this process could have different political and economic purposes: from prolonging coin life (by avoiding the complete re-striking process of new coins) to distinguish between bad and good issues; from marking the accession of a new ruler to

construcción y reparación de baños públicos, numerosas dependencias en torno al *gymnasium*, basílicas (como la de san Epifanio) en la región de Salamina-Constancia, se construyen muros de protección, un acueducto con cisternas dentro del foro de la ciudad de Salamina¹.

El acueducto de Constancia que recorría unos 40 km trayendo el agua desde Kythrea fue completado en el año 631. Una serie de inscripciones² jalonan las etapas de la construcción: 619-631. Una obra de tal magnitud no se realizaba en un par de años sino en décadas, pero lo que retiene nuestra atención es la importancia dada por Heraclio a la construcción de obras públicas a favor de la capital provincial de los chipriotas. Esta inversión de la capital en la finalización del acueducto y otras obras públicas en Constancia³ nos autorizan a relacionarlas con el reconocimiento del emperador para con la población chipriota inmediatamente después de haber vencido a los Persas, que también es un indicio de la importancia que revestía Constancia desde el punto de vista estratégico militar en el Mediterráneo.

Las ciudades chipriotas ciertamente pierden el esplendor del que gozaban antes de las invasiones, como lo muestran los restos de las basílicas del siglo VI. Sin embargo, muchas basílicas del interior y de las ciudades fueron restauradas bajo la iniciativa del clero local y la vida retomó su curso⁴. Como así también la producción de cerámicas y ánforas chipriotas continuó *grosso modo* su actividad en el mediterráneo⁵.

Solo digamos que Chipre de los siglos VII-X atraviesa un particular periodo de negociaciones entre las dos potencias y pasa a ser una “zona desmilitarizada”⁶. La Isla, al quedar en esa situación de *impasse*, conoció una gran recesión económica. Lo que

reinforcing the local acceptability of coins (a plausible function, since as will be seen- Arab Byzantine coinage were circulating in Cyprus in the last decades of the seventh century)”.
¹ J. -P. Sodini, *Epigraphica*, pp. 372-384; D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 387.

² Cfr. T. B. Mitford, *Some New Inscriptions from Early Christian Cyprus*, en *Byzantion* 20, 1950, pp. 116-125; D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 386. En la inscripción final se lee, “con la ayuda de Dios también estos siete arcos fueron hechos gracias a los subsidios ofrecidos por nuestro divino emperador, Flavio Heraclio, desde el hipódromo... el sexto mes indicción cuarta”.

³ El acueducto podía proveer agua a los baños públicos, el hipódromo, las cisternas, las letrinas y el teatro que se encontraban en la misma zona.

⁴ A. H. S. Megaw, *Byzantine Architecture*, pp. 57-75. Los resultados de las excavaciones aún no son completos y hay inmensas áreas por estudiar. Una de las dificultades es la reconstrucción de los edificios con despojos (*spolia*) de teatros, templos, etc., fenómeno que puede llevarnos a conclusiones apresuradas en la datación de los repertorios analizados.

⁵ L. Zavagno, *Two hegemonies, one island*, pp. 18-20. La cerámica chipriota a *cobertura roja* aparece especialmente en las ciudades costeras del Mediterráneo como influencia lógica del comercio marítimo. Ch. Delvoye, *L'Art paléochretien de Chypre*, p. 49.

⁶ V. Prigent, *Chypre, entre Byzance et l'Occident...*, p. 80.

explica, por otro lado, la grande escasez de datos disponibles en el entretiempos hasta la reconquista por el Imperio bizantino. Nuestras informaciones se reducen a fuentes literarias medievales, monedas, cerámicas y sellos de plomo¹.

Fue Marcus Rautman quien durante décadas ha estudiado la producción cerámica chipriota mostrando una relación cronológica según el desarrollo o retroceso económico. La producción y uso de cerámicas y mercancías importadas de gran valor tuvo su zenit entre los años 550-650, con un notable y brusco descenso en la segunda mitad del siglo VII. El 60 % del material estudiado provenía del continente. Comienza a aparecer, a inicios y mediados del siglo VII, una producción local de vasos y utensillos para la cocina, que antes provenían de los talleres de Palestina; región con la cual se dificultó el comercio evidentemente con la realidad de las invasiones².

En este punto, las conclusiones de los investigadores son difícilmente conciliables. El hecho de encontrar monedas musulmanas en las inmediaciones, por ejemplo de *Saranda Kolones* no es determinante para concluir que hubo una ciudadela árabe en Chipre en el siglo VII (de hecho, se encontraron monedas del califato en Constancia, pero no por eso podría concluirse que hubo una guarnición)³. En efecto, la evidencia numismática puede inducir a equívocos si es aislada del resto de los documentos y evidencias.

Efectivamente, Megaw no dudaba de la existencia de esta guarnición musulmana en Pafos, en barrios diferentes de la ciudad con el resto de la población bizantina

¹ Más elementos sobre el arte entre los siglos VIII-XI ver A. Papageorghiou, Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ, en ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ, 1966, pp. 25-35.

² Ver por ejemplo: M. Rautman, *Handmade Pottery and Social Change: The View from Late Roman Cyprus*, en *Journal of Mediterranean Archaeology*, vol. 11. 1, 1998, pp. 81-104.

Como contrapunto a esta afirmación, y siempre teniendo presente que la constatación es tres siglos posterior a estos acontecimientos, recordemos que la influencia de la Tierra Santa en Chipre durante el medioevo bizantino será grande. En efecto, se ve incluso en los tipos de escritura (notarial o letrada de influencia occidental) en los manuscritos chipriotas que denotan una fuerte ascendencia de los monasterios palestinos desde el siglo X en adelante que marcó fuertemente la Isla. Ver J. Darrouzès, *Notes pour servir à l'histoire de Chypre*, en ΚΥΠΡΙΑΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙ, Lefcosia, (1^a) 1954, pp. 83-102; (2^a) 1957, pp. 33-63; (3^a) pp. 223-250; (4^a) 1959, pp. 27-56

³ D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, p. 256.

(cristiana) que habrían convivido¹, pero que según D. Metcalf es “fruto de la fantasía”, los cristianos en torno a la basílica y los musulmanes en la el oeste².

La arqueología ha mostrado que en Palestina y Siria las invasiones, en general, respetaron las instituciones y los complejos basilicales y monásticos. En Chipre la arqueología no ha sido tan afortunada...Las fuentes literarias ofrecen muy pocas especificaciones y no describen el desarrollo de las campañas militares, duración, ofensivas, como hemos dicho en el apartado anterior. Solo un par de fuentes pueden basarse en conocimientos de primera mano. Para Metcalf la ausencia de evidencia arqueológica en Chipre es un *argumento ex silentio* de la virulencia de la devastación sufrida. Cuando las ruinas de la basílica de san Epifanio fueron descubiertas en 1924, Jeffrey notó que había sido destruida enteramente por el fuego y las columnas calcinadas a causa de la alta temperatura. En Lapithos (hoy Lamboussa) el fuego hizo su trabajo incluso fundiendo el material vítreo. En la iglesia de Limeniotissa, Paphos, cuando el templo fue excavado se encontró en el nártex evidencia de un incendio. Igualmente en Amathus, la acrópolis fue incendiada. En Kourion, la basílica episcopal fue destruida y abandonada. De hecho, en Kourion la evidencia numismática llega hasta el 648 con monedas de Constancio³.

Creemos que lo más equilibrado es aceptar una presencia musulmana en la Isla, aunque aún no se pueda establecer la fecha exacta: si en el contexto de las primeras invasiones de Mu'awiya o a finales del siglo VII⁴.

¹ A. Megaw, *Reflections on Byzantine Paphos*, en *ΚΑΘΗΜΕΡΑ. Essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday*, Prophyrogenitus, Atenas, 1988, p. 144.

² D. Metcalf, *Byzantine Cyprus*, pp. 254-256. Lo mismo se puede decir de la hipótesis de Megaw, según la cual, los cristianos de Pafos habrían sido exiliados del 654 hasta la retirada de la guarnición, que es una suposición con la cual Metcalf no está de acuerdo (*Byzantine Cyprus*, p. 287). En la línea de Megaw está también A. Papageorghiou (*Cities and Countryside at the end of Antiquity and the beginning of the Middle Ages in Cyprus*, en *The Sweet Land of Cyprus*, pp. 35-36) dice que Pafos luego de los terremotos reprende su actividad. En torno a los siglos V y VI la población aumenta, pero “it was not until the second Arab raid against Cyprus in 653 and the installation of an Arab garrison there that the city of Paphos was temporarily deserted by its population. The Greek population returned after the removal of the Arab garrison by Yez-id in 681. This is attested by the re-erection of the basilica of Limeniotissa and the remodeling of the north inner aisle of the basilica around Ayia Kyriaki as a church”.

³ L. Zavagno, *Coinage and Economy in Cyprus*, p. 715: “if monetary circulation was really intense during the reign of Heraclius and Constans II, the impact of the Arab raids and tax division (and eventually the transfer of part of the Cypriot population to Nea Justinianoupolis on the Hellespont in 691 A.D.), caused a dramatic diminution of coins finds in the island from the 680s onwards, which signaled the irreversible decline of the Cypriot economy for almost three centuries”. Ver también D. Metcalf, *Imperial involvement in the governance of Cyprus during the years 653-965: Archaeological evidence from lead seals*, en *Cahiers d'Études Chypriotes* 43, 2013, pp. 127-136.

⁴ Según un registro medieval en el año 653-654 Mu'awiya había mandado a construir en Chipre una guarnición árabe situada, la cual habría sido destruida y no ya han quedado rastros. Cfr. Lusignan,

CONCLUSION

Description, 31v: “anciennement y auoit (en Nicosia) un Temple de Mahomet, edifié du temps que les Sarrasin occuperent ceste Isle, par l’espace de quinze anos, vuant l’Empereur Charlemaigne”. G. Hill, *A History of Cyprus I*, pp. 285-286. El estudioso C. Mango siguió esta opinión y colocaba la guarnición musulmana en Nicosia, pero ¿dónde? Como vemos, la presencia del mundo árabe en la isla es un tema que aún debe ser estudiado y que escapa a nuestros límites temáticos y temporales. Pero, queremos señalar sin embargo, que el material arqueológico encontrado (mármoles, columnas con inscripciones) puede testimoniar el pasaje de una colonia militar árabe en Pafos que, por un cierto tiempo, habría coexistido en el “medio ambiente” bizantino y que la vida cotidiana había continuado su normal curso después de las invasiones.

Hemos recorrido un largo camino. Las piezas del mentado mosaico se alinean para darnos una imagen más cabal del cristianismo chipriota de los siglos V al VII en tiempos en que se consolida en Chipre la autocefalía.

Las fuentes documentales pasan del texto canónico de los Hechos de los Apóstoles a la participación de chipriotas en los concilios del siglo IV. Este silencio estremecedor, que tampoco es ajeno a otras regiones de la Antigüedad, nos impulsó a reconsiderar lo que en cambio sí conservamos pertenecientes a los siglos V al VII, con los necesarios reenvíos a periodos o actores anteriores o posteriores al marco de tiempo escogido.

Nos complace constatar que una vez que los chipriotas entran en la escena del mundo eclesial con el concilio del 325 estarán constantemente presentes como actores y partícipes en la historia y teología del siglo IV en adelante, con participación diversificada por cierto. Desde la primera asamblea de obispos de la *ecúmene* convocada y presidida por Constantino, inaugurando tiempos nuevos para la Iglesia, el polo Antioquía-Chipre mantendrá tensas relaciones que se plasman en la legislación canónica.

La mirada sobre Nicea nos permite cotejar que los padres conciliares no buscaban determinar la precedencia de las sedes episcopales, sino regular las jurisdicciones eclesiásticas de las principales sedes. En cada concilio ecuménico, comenzando por Nicea, se observa una preocupación por adaptar, *aggiornare*, las estructuras eclesiales a las circunstancias.

Nicea otorgaba a las mayores sedes una jurisdicción territorial y un puesto de *presbeia*. En el caso de Antioquía, su territorio comprendía las provincias de la *diócesis de Oriente*. El concilio de Antioquía del 341 afianzó el *canon* 4 de Nicea, declarando en el *canon* 9 que el metropolitano es el *episcopus* de la metrópolis de la provincia (*eparchia*) civil, a quien le corresponde la cura de toda la provincia eclesiástica, y que tenga por tanto el honor de preeminencia. El precedente niceno sobre los derechos antioquenos -que no es casual sea reafirmado en el sínodo del 341- estará

presente de uno u otro modo, más o menos velado, a lo largo de la disputa entre las sedes de Antioquía y Salamina-Constancia.

Notamos una cierta discontinuidad entre la pertenencia a la *diócesis de Oriente* y por otro lado los lábiles datos que denotan una práctica, una *consuetudo*. La influencia real de Antioquía sobre Chipre no es fácilmente demostrable desde la documentación disponible. En los *cánones* nicenos 4 y 6 emerge la importancia del metropolitano en toda la provincia en relación a los otros obispos locales, presentes en cada ciudad y sobre los cuales tiene la autoridad para confirmar la elección. Lo que nos lleva a matizar afirmaciones como las de Glanville Downey respecto a lo sancionado en Nicea sobre el metropolitano de Antioquía aplicado a la jurisdicción chipriota. El antioqueno, según el *canon 6* tenía derecho sobre las ‘sufragáneas’, pero arguye Downey:

In fact the contrary would appear to have been the case, for in the signatures at the Council of Nicaea, Cyprus does not form part of the jurisdiction of Antioch and is not listed among the provinces which belong to the Diocese of the Oriens, but appears in a widely separated position in the list¹.

La observación es tentadora, pero no puede ser dirimente, ya que sabemos, que en especial lo que toca el primer concilio del 325, las listas de obispos participantes con las “acomodaciones” y retoques a lo largo de los siglos no puede ser un argumento que permita zanjar la cuestión. Por otro lado, el paralelo *división imperial* equivalente a *jurisdicción eclesiástica* no es siempre aplicable puesto que el *consularis* de Chipre no lo nombraba el *Comes Orientis*, sino que era el mismo emperador quien lo hacía, quizá como un modo de limitar el poder o influencia del *Comes*. De otro modo, éste último hubiera tenido demasiado poder al nombrar a los gobernadores de las provincias.

Sobre el *canon árabe XXXVII* nos parece un intento de Antioquía por retener el privilegio de jurisdicción en territorio chipriota, según lo establecido en Nicea y según la división *civil* de las diócesis en el Imperio. Colocamos el *canon*, por la temática que aborda, en una fecha anterior a la *inventio Barnabae*, es decir anterior al último cuarto del siglo V, y con toda probabilidad posterior al concilio de Éfeso del 431, donde el derecho de elegir y consagrar el propio metropolitano les es concedido, *sub conditione*.

¹ G. Downey, *The Claim of Antioch to Ecclesiastical Jurisdiction over Cyprus*, en *Proceedings of the American Philosophical Society (PAPS)*, 102, 1958, pp. 224-228, p. 225.

El título de patriarca oficialmente aparece solo en la segunda mitad del siglo V: entre 451 y el 475, aunque como se ve en Nicea y Constantinopla, algunas sedes comienzan a mostrar preeminencia sobre otras (en sentido estricto aun no se puede hablar de *patriarcados* como entidad administrativa).

Cuando Epifanio se convierte en el metropolitano de Salamina en el 366, en Jerusalén, Cirilo estaba en el esplendor de su poder. En Antioquía el cisma había socavado el prestigio e influencia de esta sede. De hecho, en ese orden de cosas, vimos cómo Jerónimo (*epist. 28 ad Pammach.*) recordaba que el obispo de Cesarea era el metropolitano de la provincia de Palestina, y el antioqueno de todo el Oriente. Se podría decir que Epifanio lleva adelante una política de liderazgo que permitió que Chipre gozara de una libertad y autonomía que la colocaban en diálogo con las grandes sedes. El silencio de Epifanio sobre la *gesta Barnabae*, que le habría dado grandes oportunidades en su accionar político y religioso, es ciertamente elocuente.

En *canon 3* del I Constantinopolitano concedió un *primatum honoris* al obispo de la *nueva Roma*, inmediatamente después del obispo de la *antigua Roma*. Las prerrogativas del metropolitano constantinopolitano evolucionan rápidamente: Juan Crisóstomo interviene como verdadera autoridad en las diócesis de Asia, Tracia y Ponto, jurisdicción confirmada posteriormente en el problemático *canon 28* de Calcedonia.

Es sintomático que el movimiento de reivindicación de los antioquenos frente a los chipriotas aparezca testimoniado por primera vez en la *epístola* del papa Inocencio al metropolitano Alejandro (413-421), como si Antioquía hubiera demorado en usufructuar del privilegio del cual gozaban desde Nicea las otras dos principales sedes: Roma y Alejandría. Esa *epístola* del papa Inocencio es la evidencia más antigua sobre la dependencia-autonomía eclesiástica de Chipre al patriarca de Antioquía.

Papa Inocencio encuentra dentro del marco de lo “legal” el pedido-reclamo de jurisdicción del antioqueno de reservarse la potestad de ordenar los obispos chipriotas ante la amenaza del arrianismo que evidentemente denota una *consuetudo*, una práctica pero del lado chipriota de ordenar a sus obispos independientemente del consentimiento del metropolitano de Antioquía. El *canon 6°* de Nicea establecía que las iglesias de Alejandría, Roma y Antioquía tenían derechos sobre las provincias eclesiásticas a ellas subordinadas, pero en Nicea Chipre no es mencionada. El reclamo de Antioquía deriva

del *ius* de la división administrativa del Imperio y por ende se reclamaba como única autoridad para ordenar los metropolitans de Chipre.

Juan de Antioquía (421-441) siguió la ‘política externa’ de su predecesor Alejandro y reclamó nuevamente sus derechos jurisdiccionales sobre la iglesia de Chipre que serán debatidos en el concilio de Éfeso. El 28 de junio del 431 Regino pronunció su violenta y breve homilía contra Nestorio, presentándolo como hereje incurable, merecedor de una muerte en la hoguera o por ahogamiento. El alineamiento chipriota a la esfera alejandrina-ciriliana era evidente. El novel metropolitano de Chipre Regino se plegó decididamente a la política anti-antioquena del partido de Cirilo.

Durante la sesión efesina se afirma que a favor de la causa chipriota está el hecho de que “*nunca* el obispo de Antioquía había ido a la isla para realizar una ordenación del metropolitano” (versión griega: ACO 1, 1, 7, p. 122, versión latina: ACO 1, 1, 5, p. 360). En efecto, este argumento demuestra que si hubieran querido los metropolitans antioquenos podrían haberlo hecho, pero el hecho no se registró, como si entre líneas se afirmara el derecho, aunque la *consuetudo* siempre haya sido otra.

Teodosio II reconoció las decisiones de Éfeso por lo que la independencia de la isla podría parecer asegurada de modo permanente. Y en general, se ha pensado que los chipriotas habían obtenido una victoria inaudita e insospechada: que un concilio ecuménico había reconocido su autonomía por medio de un *canon* que la definía y establecía. No obstante, el concilio de Éfeso, como vimos, terminó disuelto, sin haber llegado a un acuerdo, sin verdaderos y profundos debates teológicos y sin la proclamación en común del *símbolo*, en un claro indicio de que los “cánones efesinos” tendrán escasa o nula recepción. Y, de hecho, la ‘victoria’ chipriota del *psephos* sobre la elección del propio metropolitano será cuestionada poco tiempo después.

Cuando se arguye en Éfeso, la *apostolicidad* no entra en el juego de los argumentos de los chipriotas, sino solo “una larga tradición” (ἔθος ἀρχαῖον, ἀρχαία συνήθεια). Recordemos, además, que la decisión de Éfeso insistía en que no solo los chipriotas, sino también otras iglesias de una gran tradición tenían derecho de elegir sus metropolitans: vemos los indicios de un movimiento o tendencia de autonomía a lo largo del siglo V.

En la discusión, el obispo Zenón de Kourion solo menciona de modo genérico y sin desarrollo alguno el argumento de la apostolicidad de los obispos chipriotas: ἀπὸ τῶν ἁγίων Ἀποστόλων. En efecto, Éfeso pasó por alto la figura del “hijo de la consolación” y resolvió la cuestión chipriota-antioquena con base a la *consuetudo*. Por tanto, si colocamos la “victoria condicional” de los chipriotas en Éfeso en el conjunto de los acontecimientos, antes y después del *psephos* efesino, podemos dimensionar de modo más justo la lucha por la autonomía-autocefalía y su paulatina consolidación, de la *consuetudo* a la *apostolicidad*.

Con la llegada al trono de Pedro Fulón la controversia sobre la jurisdicción chipriota se reavivó. Antioquía argumentaba con base al 6º *canon* de Nicea y las jurisdicciones de cada provincia eclesiástica, y además sobre una base discursiva diversa, el argumento de peso se desplaza hacia el *principio de apostolicidad*: la Palabra de Dios desde Antioquía había creado los lazos apostólicos con Chipre. Pedro debe haber significado una poderosa amenaza a los intereses chipriotas, ya que contaba con el apoyo del emperador Zenón.

En este contexto los chipriotas recordaron al “hijo de la consolación” de los *Hechos de los Apóstoles* después de siglos de silencio. Ningún autor de las cuatro primeras centurias hace referencia alguna a una prolongada o específica actividad de Bernabé en su isla natal y mucho menos de su martirio. En efecto, en los primeros siglos hemos encontrado sólo unas pocas las alusiones erráticas sobre Bernabé en la literatura cristiana primitiva. Primero en Clemente Alejandrino (*via* Eusebio) como uno de los *setenta discípulos de Jesús*, y poco después Tertuliano y Jerónimo que mencionan al héroe chipriota como siendo el autor de la *epístola a los Hebreos*. El primero lo asevera otorgándole tintes ascéticos y el último ya se muestra dubitativo sobre la atribución.

Otro fue el camino pseudo-epigráfico recorrido por la *Epístola de san Bernabé* que fuera atribuida desde Clemente Alejandrino al “apóstol Bernabé” y hasta el siglo IV formó parte del *Canon* de las Escrituras. Todo esto, sin dudas, gracias a la *auctoritas* que le otorgó la paternidad apostólica de Bernabé.

Es revelador que el testimonio con mayor contundencia sobre la figura de Bernabé, lo encontremos en la literatura *pseudo Clementina* puesto que es un texto de fuerte matriz judaica, de ambiente siríaco y en polémica con la figura paulina. De algún

modo, tanto el autor (o autores) de las *Homilías* como el de las *Recognitiones* parecen “simpatizar” con Bernabé por su fuerte ascendencia judaica que, al fin de cuentas, lo distancia de Pablo, con quien había tenido una “fuerte discusión” en los viajes misioneros, según vimos en los *Hechos* canónicos. Aunque este aspecto no haya sido explícitamente evidenciado y el autor lo haya unido al apóstol Pedro y a la Iglesia de Jerusalén, donde en definitiva “Clemente es educado”.

El autor de los *Hechos de Heráclides* no parece haberse interesado al tema de la *inventio Barnabae* y la autocefalía, sino que toda la obra más bien parece estar embebida de una problemática interna a la comunidad de Tamaso con Pafos. En definitiva, la figura de Bernabé autoriza y posiciona a Heráclides, verdadero héroe del relato. Pablo, Marcos y Bernabé le son “funcionales”, y son de algún modo “instrumentalizados” para valorizar la autoridad de Heráclides. Esto hace de *HchHe* una *amplificación* de algunos datos ocasionales de *HchBern* sobre la figura de Heráclides.

Hemos visto que los *HchHe* presentaban la *delegación apostólica* solo a Heráclides y que apoyándonos en la sucesión de los personajes presentados podíamos esbozar una posible línea sucesoria de obispos en la sede de Tamaso: *Heráclides, Mnasón, Rodón, Gregorio*.

Los *HchHeAr* van más bien en la línea de un pastoreo ejercido colegialmente, *in solidum*. La *cura animarum* de la ciudad de Tamaso e incluso de los tamesianos que vivían en Pafos, confirmada por la autoridad de Pablo y Bernabé, parece ejercida en comunidad. La prioridad la tenía Heráclides, luego *Mnasón* y finalmente *Gregorio*.

Vera von Falkenhausen pensaba que Heráclides era funcional a la leyenda de Bernabé y la autocefalía. Hipótesis interesante *a priori*, pero que al considerar los textos no se ven tales indicios con tanta claridad, como sí lo son en *HchBern* y por tanto resulta poco sostenible.

Los relatos de *HchHe* y *HchHeAr* no presentan ninguna mención o vínculo con Salamina-Constancia, que es la *sede apostólica*. Si bien es cierto que, la autoridad de Bernabé es invocada junto a la de Pablo, *HchHe* y *HchHeAr* nos reenvían a Pafos y Tamaso con problemáticas diversas a la *autocefalía*.

El hagiógrafo de *HchBern* hace terminar su saga en Salamina con el martirio de Bernabé. Mientras que *HchHe* testimonia una problemática completamente diversa, en

la parte occidental de la isla y en competencia franca con la región de Pafos. No es fruto del azar que en Salamina se dé la *inventio* de la tumba del apóstol-mártir en épocas en que la teología romana de las sedes apostólicas como principio de organización eclesiástica, aparece en Oriente: los chipriotas que hasta ahora no habían hecho mención, recuerdan a Bernabé.

No obstante las divergencias encontradas entre *HchHe* y *HchBern* hay numerosos puntos de contacto. Enumeramos algunos.

HchBern § 12-13 presenta el tema del vestido bautismal (περιβόλαιον) que rasgan y comparten. Puede verse un paralelo con *HchHe* § 4 que desarrolla mucho más la temática bautismal y sacramental. En *HchBern* § 16 ante los espectáculos paganos idolátricos los apóstoles no entran en las ciudades, al igual que en *HchHe* § 9, § 16, § 20. El autor de *HchBern* § 17 claramente indica que Heráclides es ἐπίσκοπος de Tamaso, mientras que *HchHe* tiene un vocabulario *a se* para referirse a la jerarquía eclesiástica. En *HchBern* § 18 los evangelizadores pasan a Pafos donde tiene lugar la conversión de Rodón. En *HchBern* Rodón solamente es mencionado de paso en un par de oportunidades, cuando junto con Timón reciben a Bernabé y Juan Marcos en su casa y luego al final acompañando a Marcos mientras huían de los judíos. Rodón es llamado *hieródulo*, pero no es especificada ninguna función o rol en la comunidad, y por su lado, *HchHe* desarrolla mucho más su figura. Finalmente, *HchBern* muestra una polémica mayor con el judaísmo y *HchHe* con el paganismo.

No tenemos cómo demostrar las fuentes de *HchBern* o la ocasión del escrito, aunque las motivaciones de *propaganda política* queden claramente manifestadas. *HchHe* forma parte del *corpus hagiográfico del ciclo de Bernabé*, como afirmaba ya el bolandista Delehayé, pero se relaciona indirectamente con *HchBern* y *Laudatio Barnabae*.

El resultado de toda esta actividad literaria fue la leyenda del milagroso descubrimiento de la tumba de Bernabé con las reliquias del Apóstol y del Evangelio de Mateo utilizado-copiado por el apóstol chipriota. Los *Hechos de Bernabé* presuponen implícitamente un conocimiento de este hallazgo o lo crean como si fuera un *primer estadio de la leyenda*.

La prueba de la tumba del apóstol en el territorio de la Iglesia chipriota representó el testimonio decisivo del *fundamento apostólico* de la isla con igual derecho a Antioquía a ser independiente. Y es éste el punto de inflexión del razonamiento del monje Alejandro. De hecho, la *Laudatio Barnabae* detalla cómo el obispo Antemio descubrió gracias a una revelación onírica el lugar de la tumba de Bernabé. En la *Laudatio*, el hallazgo de la tumba y del cuerpo se ve reforzado por la prueba del evangelio de Mateo, por las curaciones milagrosas, el reconocimiento oficial y la celebración litúrgica de la comunidad y el culto y veneración del pueblo.

En el *enkomion* del monje chipriota, el razonamiento se desliza hacia la *fundación apostólica* de la iglesia, y de este modo, la figura de Bernabé adquiere rasgos sorprendentes: como fundador de las mayores *sedes patriarcales* del mediterráneo, Roma, Antioquía, Alejandría.

Bernabé hizo que la sede de Salamina-Constancia fuera apostólica, él es la garantía del ἀποστολικὸς θρόνος. El obispo de Salamina-Constancia es el *sucesor en el trono de Bernabé* (*Laud.* 49). El sínodo constantinopolitano, donde Antemio rindió cuentas de su visión y de su apóstol, también declaró que “el trono de Antioquía es patriarcal y apostólico, y las otras eparquías le deben estar sujetas”. Valiosa afirmación sobre la recepción en Oriente de la teología romana de la *apostolicidad de las sedes* durante el siglo V. Según vimos en la *Laudatio*, el Fulón retomaba el argumento para arremeter en la expansión de su ‘influencia patriarcal’.

El principio es magistralmente recibido y utilizado por los chipriotas: hacen aparición los *Hechos de Bernabé* y las ‘cenizas del apóstol’, y más aún: el acontecimiento de la *inventio corporis* y los testimonios que venían a testificar la veracidad de lo acaecido.

Alejandro en su *Laudatio* testimonia este proceso de independencia y arduo camino hacia la autocefalía. De ahí en más, el argumento chipriota había ya tomado otro rumbo: el *apostólico*. Es lo que coloca Alejandro en primer plano: el Apóstol que evangelizó Antioquía, Roma, y Alejandría también evangelizó Chipre y de hecho era un chipriota (!). Así como las otras sedes fundamentaban sus derechos en el origen apostólico de sus iglesias *a fortiori* Chipre tenía de qué enorgullecerse. La isla, gracias al insigne apóstol chipriota, había triunfado finalmente en la lucha por su independencia religiosa.

Todo nos lleva a considerar que los *Hechos de Bernabé* del pseudo Marcos son anteriores al descubrimiento de la tumba (*inventio*). Los investigadores están de acuerdo con esto, ya que el pseudo Marcos no conoce las reliquias de Bernabé y lo explica con el relato del martirio de Bernabé y la práctica de la “incineración” por parte de los judíos. Para decirlo en dos palabras: ante las buenas relaciones entre el emperador Zenón y Pedro Fulón que intentaba recuperar el poder y prestigio de su sede antioquena, surge la “necesidad” de un accionar concreto. Un autor anónimo nos deja los *Hechos de Bernabé* y marca así el comienzo de la *leyenda barnabita en un primer estadio*.

Un *segundo estadio de la leyenda* que no poseemos, sino que reconstruimos con base a las fuentes documentales, está jalonado por la aparición en sueños de Bernabé al obispo de Salamina Antemio, la *inventio* del cuerpo y del evangelio en “el lugar de la salud” y el posterior viaje a Constantinopla de Antemio para rendir cuentas de las hazañas en la capital imperial.

Posteriormente a estos acontecimientos, unos 40 o 50 años después tiene lugar el *panegírico* de Alejandro, cuando ya la iglesia y el monasterio de san Bernabé estaban construidos y la *autocefalía* era un hecho y los acontecimientos como los personajes evocados pertenecen al pasado. Este sería el *tercer estadio de la leyenda*.

Entre la acción política de Antemio en Constantinopla y su regreso a Chipre y la construcción del santuario y la obra de Alejandro el monje hay un lapso de tiempo en el cual el santuario y el monasterio se construyen, el culto se difunde, la fiesta litúrgica se enraíza.

Hay dos axiomas que se reclaman en todo este avatar: para ser libres hay que tener un apóstol; para dedicarle un templo al apóstol hay que tener un cuerpo. Sería imposible invocar el principio de la apostolicidad sin un cuerpo, como tampoco se podría construir un santuario sin reliquias. A la luz de este razonamiento entendemos también la importancia otorgada por *HchBern* y luego testimoniada por *Laudatio* a la copia del *evangelio de Mateo*. Los “cuerpos sepultados”, en definitiva, son todos iguales, pero un cuerpo con la prueba del *evangelio mateano* en el pecho se vuelve identificable de modo inequívoco.

Tanto *HchBern* como *Laud* describen la actividad misionera del apóstol en Chipre, pero con matices u orientaciones diversas. En los *Hechos* está la impresión de

que la fundación apostólica viene dada por los numerosos viajes de Bernabé por la Isla nombrando un sucesor. Mientras que para el monje Alejandro, los *viajes* solo se mencionan de paso y el centro de gravedad del relato es la muerte y sepultura de Bernabé, que fundamentará la autonomía de la Isla.

La hagiografía nos informa de la maniobra del Fulón y así reconstruimos los acontecimientos históricos y la recepción teológica de la apostolicidad. La reivindicación ya no se asienta más sobre el *canon* 6 de Nicea, sino que el *principio de apostolicidad* se presentará como más eficaz para reclamar los derechos de Antioquía: claramente la primacía la tenía Antioquía, de fundación petrina, sobre Chipre. Esto es fundamental, hasta el reclamo del Fulón los chipriotas asentaban su autonomía en una *consuetudo*, pero no invocaban el *principio de apostolicidad*. La *inventio Barnabae* otorga a Chipre el mismo *fundamento apostólico* que Antioquía. De ahí en más el argumento chipriota era indiscutible. La isla había finalmente triunfado y conseguido su independencia religiosa.

El canon efesino colocado en “condicional” da un indicio de que la cuestión no estaba dirimida. De hecho, la prueba está que en las ambiciones políticas de Pedro Fulón estaba el someter a la isla a su jurisdicción. La *Laudatio* es una prueba fehaciente de que Antioquía no admitía la “derrota efesina” y es el único texto que nos refiere el acontecimiento. El argumento esgrimido por Fulón ya no es el de la administración civil heredada de Diocleciano, sino el *principio apostólico*: la evangelización llegó a Chipre desde Antioquía (*Laud.* 37). Con la *Laudatio* la defensa del *θρόνος ἀποστολικός* insiste en argumentos de otra índole, no sólo la antigua costumbre o venerable tradición, sino que la posesión del *cuerpo del apóstol* es lo que determina.

Del culto barnabita o de sus sucesores y coetáneos no tenemos ninguna noticia hasta el siglo V. Ahora, una vez que la “leyenda floreció” se formó en torno a ella un *corpus* hagiográfico que vino en auxilio del silencio de la historia. De hecho, los nombres de: Aristoclianos, Aristón, Rodón, Timón, Heráclides, Auxibio, Tíquico, Épafras, son parte del patrimonio cultural y hagiográfico chipriota. Casi todos son solo nombres, solo se encuentra una simple mención en el *Sinaxario Constantinopolitano*, o en el *Jeronimiano* sin dar ningún otro detalle más que la genérica mención *in Cypro, in insula Cypri, apud Cyprum*.

Además, el *corpus* hagiográfico sobre la *traditio apostolorum* nos delinea las tareas episcopales que podrían resumirse en algunos puntos que enumeramos: predicar la fe en Jesús, convertir a los herejes y destruir los templos paganos. Asimismo, convertir a los judíos, hostiles y que habían martirizado a Bernabé y perseguían a sus discípulos, especialmente a Juan Marcos. También ordenar obispos, sacerdotes, diáconos, diaconisas, lectores, en otras palabras, establecer una jerarquía por medio de la oración y el culto litúrgico. En lo que respecta al pueblo encomendado debían proveer las necesidades del rebaño, a los males, enfermedades o inclemencias climáticas o económicas. Y finalmente, a los obispos les estaba encomendada la tarea de custodiar el *sepulcro* del santo que se convierte en fuente de milagros para la ciudad y la región.

El movimiento de recepción de la apostolicidad en Chipre, se da también en concomitancia con la acción del emperador Justiniano que impulsó la organización *pentárquica* de las sedes. El emperador sancionó que el “papa de la antigua Roma” fuera el “*primus omnium sacerdotum*” y que el beatísimo “*archiepiscopus*” de Constantinopla la “nueva Roma” tuviera su lugar “*post sanctissimam apostolicam sedem veteris Romae*” (*novella* 131, del año 545).

Jerusalén obtuvo, ‘según la antigua tradición’, el grado de una preeminencia de honor, salvando los derechos del metropolitano de Cesarea. En Éfeso, Juvenal había encarnado el movimiento de la sede jerosolimitana de independencia de la antioquena. Solo será durante Calcedonia que la sede de Jerusalén tendrá jurisdicción sobre las tres provincias de Palestina, y el antioqueno sobre las otras provincias de Arabia y Fenicia.

El nacimiento de la literatura hagiográfica en torno a la figura de Bernabé tiene lugar precisamente en tiempos en que el Oriente se muestra más sensible al énfasis con el cual los ambientes romanos fundan -sobre la dignidad de los apóstoles- la preeminencia de la sede. Se distingue, desde el testimonio de Eusebio de Cesarea, la figura del apóstol fundador de la del *proto-obispo*. Esta noción está en la línea de lo sucedido en Chipre, según lo que los documentos hagiográficos nos transmiten: Bernabé, *apóstol fundador*, realiza solo la consagración episcopal de Heráclides de Támasos (*HchBern* 17) quien tendrá la misión de predicar y entronizar obispos en toda la isla¹.

¹ F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, pp. 40-42. Según *HchHe* Pablo y Bernabé bautizan a Heráclides y es consagrado obispo de Tamasos por Bernabé en su segundo viaje misionero a Chipre acompañado de

La *Vita Auxibii* (4) denominaba a Heráclides *arzobispo de la Isla*, y lo mostraba consagrando obispos bajo el mandato de Pablo (Bernabé ya habría muerto) y los discípulos del Señor: Tíquico y Épafras, obispos de Neápolis y de Pafos respectivamente. Es Heráclides quien constituyó a Auxibio -consagrado obispo por Marcos- como obispo de Soloi (*VAux* 8).

Esta visión es reafirmada en el siglo VI como lo notó Teodoro Lector al entrelazar los dos eventos, ἐξ ἧς προφάσεως καὶ περιγεγόνασι, como si fuera una verdadera relación causa-efecto¹. Esta información pasa casi sin variaciones a la posteridad: *autocéfala* porque está el *corpus* de Bernabé. Y de hecho, como vimos, así es recogida por el *Sinaxario*² y por los cronógrafos posteriores: Kedrenos³, Joel Cronógrafo⁴, Nicéforo Calixto⁵.

A lo largo de estas cuantiosas páginas descubrimos la consonancia entre *hagiografía* y desarrollo eclesiológico del *principio de la apostolicidad*. Lo que nos llama poderosamente la atención es el derrotero seguido por la historia en lo que se refiere a la recepción y a la memoria, incluso litúrgica, de la propia tradición apostólica y autocéfala por parte de los mismos chipriotas. La ausencia de esa tradición hagiográfica que consolidó la autocefalía en las *listas episcopales chipriotas* no tenemos cómo explicarla.

La *voz de los monumentos* arqueológicos, entre otras muchas adquisiciones nos ha permitido constatar gracias al esplendor y magnificencia de los repertorios presentados. La paulatina penetración del cristianismo en la ‘geografía urbana’ de ciudades como Pafos, Amatunte. El desarrollo cultural de Salamina con sus santuarios en el camino a la Tierra Santa.

El siglo VI chipriota, según los monumentos nos lo indican, fue un siglo de gran prosperidad. Cada una de sus quince ciudades estaba bajo el cuidado pastoral de un obispo y los representantes imperiales. La prosperidad y grandilocuencia de los edificios mostraba la herencia de la era de Justiniano y la existencia de una clase urbana

Marcos (según *HchBern* 17). Para la *VAux* 4 la consagración episcopal habría acontecido durante la primera visita de Bernabé y Pablo.

¹ Esta es la interpretación que ya había sido puesta en relieve por E. Morini, *Apostolicità ed autocefalia*, p. 34.

² *Synaxarium*, 11 Iun., c. 746, l. 8-11.

³ Kedrenos, *Historiarum Compendium*, PG 121, 673 B 1-10.

⁴ Joel, *Chronographia*, PG 139, 264 C 6-13.

⁵ Nicéforo Calixto, *HE* 16, 37; PG 147, 200 C 3-12.

dirigente y cultivada que serán protagonistas de los eventos de fines del siglo VI e inicios del VII.

Por el contrario, el difícil siglo VII se presenta en gran contraste con el VI y la época de Justiniano. Las fuentes escritas para el siglo VII están lejos de los hechos mismos, no son testimoniales, por eso en ocasiones hay contradicciones entre las mismas, o han sido modificadas con relecturas de lo acaecido en los siglos sucesivos.

La guerra entre el Imperio Persa y el Bizantino debilitó en extremo a ambos rivales. Las batallas con los sasánidas, la necesidad de proveer de hombres y recursos para las tropas, los nuevos impuestos -siempre antipopulares-, y combates durante un periodo prolongado de tiempo (610 al 628) fragilizaron las estructuras dejando el camino abierto al islam, al punto que Heraclio fue considerado como el ‘precursor de Mahoma’¹.

El concilio de Calcedonia había dejado una difícil herencia teológica que se convirtió a lo largo de los siglos V al VII en una “piedra de tropiezo”. Las confesiones divididas preanunciaron las debilidades del imperio y las fuerzas centrífugas que alejaban las sedes orientales de Constantinopla. El contexto de grandes amenazas militares que vivía el Imperio en tiempos de Heraclio no favorecía ciertamente los debates o las profundizaciones teológicas, como fue la querrela cristológica del monoenergismo.

No hay modo de saber cuántos numéricamente eran los partidarios del monoenergismo y del monotelismo en las diversas regiones del Imperio, durante los siglos VII y VIII. Lo que no puede sostenerse es que el monoenergismo-monotelismo se habría tratado de un movimiento de unos pocos, ideado por algún teólogo, un emperador y sin incidencia en la vida real de las comunidades, ya que el grado de violencia entre las comunidades era real y lamentable.

Los debates en torno al monoenergismo-monotelismo, gestados en la primera mitad del siglo VII, resultarán determinantes para la definición cristológica del concilio constantinopolitano del 681. En efecto, hubo una tendencia a interpretar la problemática del siglo VII como si fueran una prolongación del dogma de Calcedonia, viendo en la

¹ Expresión de L. Drapeyron, *L'empereur Héraclius et l'Empire byzantin au VIIe siècle*, 1869, Paris, p. 347.

afirmación de las *dos voluntades* solo una consecuencia secundaria de las *dos naturalezas*. Sin embargo, lo que está al centro de la controversia monoteleta es la misma Pasión de Cristo, su agonía en Getsemaní, la *libertad humana* de Cristo manifestada en su propia historia.

El chipriota Marino, ilustre desconocido, está al origen de una serie de *opúsculos* dogmáticos. Esto muestra indirectamente el interés teológico y la fineza de especulación que tenía el monje-díacono-presbítero, pero que no tuvo mayores ecos en las discusiones del sínodo presidido por Sergio de Constancia en el 643. Podemos ver con gran sorpresa que, de todo el contenido teológico, la fineza terminológica en la controversia cristológica del *corpus* dirigido a Marino de Chipre, nada de todo eso se refleja en la declaración del *segundo sínodo chipriota*. Sin embargo, nos parece muy significativo que susodicho sínodo ratifique la recepción ‘teología petrina de Máximo’, si se nos permite la expresión, y declare la “superioridad de la sede romana”.

De hecho, los escritos de Máximo el Confesor gozaban de una enorme resonancia. Incluso los *opúsculos* a Marino, lo vemos claramente, tenían un fuerte eco y despertaban resistencia y objeciones y por su vez, con ellos elaboraban panfletos para combatirlo con las mismas expresiones que Máximo había utilizado, por ejemplo, el *opúsculo* XVI manifiesta la existencia de un texto espurio dirigido a Marino donde el Confesor afirmaría incluso tres voluntades en Cristo (!).

En efecto, teniendo en cuenta el conjunto de la documentación -siempre fragmentaria- el único y solitario texto que nos presenta un Arcadio monoenergista, un Sofronio débil y claudicante en el “misterioso sínodo chipriota” es la *Vida siríaca de Máximo*, e insistimos: si este texto fuera fidedigno, la historia del siglo VII tendría que ser reescrita nuevamente, ya que todo el resto sería erróneo. Supongamos por un instante que en verdad la información del autor sirio de la *Vita Maximi* fuera cierta y verdadera, y que Arcadio hubiera efectivamente apoyado el monoenergismo, cómo explicar, entonces, que los autores mismos, artífices de esta “solución”, nada hayan dicho al finalizar la sesión. No hay cómo justificar, pues, el silencio de Sofronio, o incluso de Sergio de Constantinopla, o de Ciro de Alejandría para quienes el presunto sínodo hubiera sido una victoria sonante para el monoenergismo propuesto por Heraclio. Creemos que el silencio de los coetáneos es dirimente. De hecho, la conjetura de historicidad del ‘sínodo monoenergista’ es impensable, incluso ante la posibilidad de

formular la hipótesis según la cual en Chipre no se habría hablado de este sínodo monoenergista por una especie de *damnatio memoriae*.

Sofronio es intransigente; para él, aceptar la fórmula del *trisagio* era caer en el monofisismo y negar Calcedonia. Recordemos que en Chipre, la fórmula del *trisagio* según el *modus celebrandi* antioqueno estaba enraizada, y era algo que precisamente el monje chipriota Alejandro recriminaba en sus oyentes en la *Laudatio*.

Nuestra propuesta es relacionar la *epístola de Sofronio* con la problemática de los acéfalos y de Pablo el Tuerto trasladado a Chipre. El novel patriarca usa con abundancia temas cirilianos, indicio a favor de nuestra hipótesis para advertir sobre los acéfalos y severianos. No es la única vez que Sofronio se avoca al tema del *Trisagion*, en el sermón *sobre la Anunciación* también se dedica a la innovación aportada por el Fulón¹. ¡Tal sería el origen de la *epístola de Sofronio a Arcadio*! El autor de la *Vida siríaca de Máximo* conocería la existencia de una *epístola a Arcadio*, pero no informa en absoluto sobre su contenido, y en la misma en ningún momento se habla de la convocación de un sínodo.

La concepción de la *apostolicidad* o del *primado* de la sede romana que encontramos en Sofronio y Máximo, creemos que puede haber influenciado a los chipriotas. La declaración sinodal, con mucho de elíptico, no presenta de modo directo el ditelismo ni condena el monotelismo, sino que reafirma una y otra vez la autoridad de la *sedes apostolica* de Roma, bajo la doctrina del *Tomo del santo y teóforo papa León* (κατὰ τὸν ἅγιον καὶ θεοφόρον πάπαν Λέοντα). Los chipriotas se declaran dispuestos a aceptar el martirio como también a reconocer y condenar lo que el “pastor bueno” (τὸν ποιμένα τὸν καλόν) de la sede romana considerare, a quien quiera Dios “conservar para estabilidad” y “solidez de la fe ortodoxa” (πρὸς σύστασιν τῶν ἁγίων αὐτοῦ ἐκκλησιῶν καὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως).

En la vorágine de documentos producidos sobre el monoenergismo, el autorizado monje Sofronio de Jerusalén nos ofrece una *epístola* dirigida al metropolitano chipriota. Proponemos una reinterpretación de los móviles y temáticas de este texto para concluir que la *epístola de Sofronio a Arcadio* no está en relación con el monoenergismo y su condenación -como es la opinión de los estudiosos en general-, puesto que reinaba el *Psephos*, y Sofronio en la *epístola* del tema no habla. El monje-

¹ Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem*, pp. 101, 103.

patriarca apunta directamente al tema del *trisagion*. Sabemos que Sofronio había presenciado en Alejandría el *Pacto de unión* llevado adelante por Ciro, llamado también “Ciro el Caucásico”, y no es casual que fuera un armenio, quien firmara la unión con los severianos-teodosianos. Para el viejo monje Sofronio, ya patriarca, era otro combate dogmático el que se libraba en Chipre con la llegada de esos armenios acéfalos severianos cuyo líder Pablo el Tuerto había sido enviado por el emperador Heraclio bajo la tutela de Arcadio de Chipre. A esto hemos agregar lo dicho sobre la presencia de los armenios exiliados por Mauricio a fines del siglo VI y que constituían otro problema dogmático, en relación con el monoenergismo ciertamente, pero de diverso tenor: condensado en torno a la controversia del canto del *Trisagio*.

Si bien esta controversia cristológica, plasmada en el culto litúrgico, tenía con puntos de contactos con el monofisismo-monoenergismo, Sofronio en su *epístola* al metropolitano de la Isla, quiere interpelarlo para evitar que en Chipre se consagre el uso del Fulón, es decir de los severianos-armenios, desplazados en Chipre por Heraclio, a quien evidentemente no menciona. Este silencio sobre el emperador y la delicada situación de Sofronio, patriarca prácticamente ‘cismático’ -puesto que no su *sinódica* no había sido reconocida- nos lleva a reafirmar nuestra propuesta con una constatación que nos posibilita dar el paso en la comprensión del contexto.

En la *homilía sobre la Anunciación*, Sofronio también advertía contra la introducción cristológica en el *trisagio*. Inferimos que, a los ojos del novel patriarca de Jerusalén, los armenios exiliados por Heraclio en Chipre podrían crear un nuevo foco de herejía. Por eso escribe para no dejar colar la heterodoxia de los armenios, acéfalos de “los mil labios y mil lenguas”. Toda la *epístola a Arcadio* gravita en torno al *trisagio*. Este punto de vista, creemos ‘independiza’ el texto de Sofronio del supuesto sínodo chipriota de la *Vita Maximi*.

Creemos que hay que relacionar la ‘prudencia’ de Sofronio con los resultados de la investigación arqueológica, que mostró la influencia que tenía Heraclio en Chipre: testimoniada por el acueducto de Constancia, por el Tesoro de Lamboussa, la posibilidad de acuñar monedas en la Isla, la elección de Juan Limosnero como patriarca en Alejandría. El *evergetismo* de Heraclio y su intervención en Chipre, asimismo, también nos ayuda a dimensionar el “silencio” de Arcadio ante las iniciativas de la capital imperial en los diversos ámbitos.

Para nosotros, carecen de todo posible sustento histórico y literario las hipótesis construidas a partir de la *Vita* siríaca de Máximo, y que los investigadores citan como *realia* cuando no se tiene en cuenta el carácter de *vituperatio-denigratio* del texto hagiográfico sobre Máximo que intentan relacionarlo con la *epístola* de Sofronio. Por tanto, cada dato o información de la *Vita Maximi* debería ser sopesado *cum granu salis*.

El concierto de voces orientales en torno a la preeminencia de la sede de Pedro, *corifeo de los apóstoles*, nos reafirma hasta qué punto las comunidades eclesiales buscaban un asidero en la sede de Roma, vinculada estrechamente con la ortodoxia. Esa afirmación del principio apostólico-petrino, de la “santísima Iglesia de los romanos” (*sanctissimae romanorum Ecclesiae*), no era solo patrimonio chipriota, sino que es una temática común en la época y que, creemos, podría aún ser profundizada y puesta en relación entre las diversas disciplinas históricas, filológicas y teológicas.

El líder musulmán Mu’awiya, gobernador de Siria, vio la significación estratégica de Chipre como punto de apoyo para la avanzada hacia Constantinopla. El ataque a Chipre había sido ambicionado por años y otras regiones ya se le habían sometido y otras conocerán el avance de su estrategia: Cos, Esmirna, Cízico, hasta llegar a la capital y allí, delante de los muros de Constantinopla, ser derrotado. En esas condiciones firma un *tratado* de paz por 30 años. Chipre no es mencionada en él, pero un compromiso de retirar las guarniciones de Chipre y Rodas fue convenido posteriormente con el Califa Yazid en el 680-681.

Como evidencia la arqueología, las ciudades costeras de Chipre fueron las más damnificadas por las incursiones árabes. El impacto fue enorme considerando que la mayoría de las ciudades estaban fundadas en el litoral marítimo. La economía chipriota no parece retomar su cauce de prosperidad hasta la reconquista bizantina en el 965 (la renovación vino de la explotación rural que se desarrolló “tierras adentro” entre los siglos XI y XII).

Sería absurdo querer presentar consideraciones conclusivas del amplio dossier arqueológico que hemos esbozado, incluso a modo de síntesis. Por tanto, remitimos a las consideraciones finales del mismo. No obstante, si tuviéramos que presentar una visión de conjunto de los estudios arqueológicos, podríamos decir que a grandes rasgos los mismos han demostrado que la arquitectura paleocristiana en Chipre, se ha desarrollado principalmente bajo la influencia de Constantinopla y de Palestina,

mientras que el influjo de Siria, aunque presente (por ejemplo en la costumbre del óleo que tocaba las reliquias de santos) no muestra signos de preponderancia.

Los datos arqueológicos parecen indicar que mientras la Isla está bajo la órbita de la diócesis civil de Oriente, la influencia antioquena *-sensu lato-* marcaría un horizonte cultural como se muestra en los ábsides o en la sobreelevación de los santuarios; y a partir de la reforma administrativa de Justiniano, la influencia artística mostraría rasgos más constantinopolitanos, un ejemplo elocuente es el incremento de los mármoles del Proconeso, de la isla de Mármara.

La constatación de esta tendencia debe ser sopesada, ya que sería totalmente absurdo pensar que cuando Chipre entra en “conflicto” de jurisdicción eclesiástica con Antioquía, por eso el comercio con antedicha ciudad debería detenerse, los barcos dejarían de partir, las personas se abstendrían de viajar, la cerámica o todo repertorio de origen antioqueno debería desaparecer, etcétera (¡La vida continua, incluso si los eclesiásticos se pelean entre ellos!).

Efectivamente, la naturaleza insular determinó un gusto artístico abierto a diversas influencias y contactos durante toda la historia inclusive en diversos puntos de la misma isla: podemos relevar una influencia de los pueblos de Asia Menor al norte, de Siria y Palestina al este y del Egipto al litoral sur de Chipre. La Grecia continental estaba demasiado lejos, solo hay una mayor proximidad con la isla de Rodas que formaba una etapa en la ruta comercial hacia el Egeo.

Luego de los raides musulmanes en Chipre y en diversas provincias del Imperio, la situación había cambiado considerablemente. Los chipriotas y su metropolitano fueron exiliados a Nueva Justinianópolis en el Helesponto. Se hacía imperiosa una *declaración* que confirmara los derechos del metropolitano de Chipre, ésta se remonta a una *consuetudo* que había tomado cuerpo en el concilio de Éfeso. Una vez más, se silencia al héroe de la autocefalía: Bernabé. En efecto, el *principio de apostolicidad*, la *inventio corporis* no se ven reflejados en los cánones del *concilio trullano* que parece volver al “punto cero” de la *consuetudo*.

Esos vocablos *-apostolicidad, autocefalía-* que en Chipre se reclaman e iluminan mutuamente, nunca fueron para los isleños términos de un discurso simplemente especulativo, sino que los vemos encarnados en la historia de un pueblo que busca y

lucha por su identidad y libertad. En el reconocimiento de esas raíces apostólicas, paulinas y barnabitas, los chipriotas encontraron la identidad más profunda que los impulsaba a una libertad en medio de un complejo entramado de sedes, que también se reconocerán apostólicas, y constituidas en una organización *pentárquica*. Al ocupar la sede autocéfala, el rango del metropolitano de Salamina-Constancia se situaba inmediatamente después de los patriarcas.

Y paradojas de la historia o grandezas de la espiritualidad, el Bernabé que vimos en los *Hechos* canónicos dejar su lugar y pasar a la sombra de Pablo durante el primer viaje misionero en su misma isla natal, lo vemos aparecer para auxiliar y asegurar la independencia de su tierra, y desaparecer poco después cuando ya no era requerida su autoridad apostólica.

En el día de la memoria litúrgica de san Bernabé apóstol

11 de junio de 2017

BIBLIOGRAFIA

Principales fuentes utilizadas

- A New Ethiopic Version of the Acts of St. Mark*, ed. G. Haile, en AB 99, 1981, pp. 117-134.
- Abu Ishák (Ishaq) al-Fárisí al-Istakharí, *Viae Regnorum. Descriptio Ditionis Moslemicae*, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, ed. M. J. De Goeje, Brill, Leyde, 1927.
- Acta Apostolorum apocrypha*, ed. R. Lipsius, A. M. Bonnet, vol. II, Hermannum Mendelssohn, Leipzig, 1903.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum I. Concilium universale Ephesenum*, ed. E. Schwartz, Berlín-Leipzig, 1922-1930, 5 vol.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum II. Concilium universale Chalcedonense*, ed. E. Schwartz, Berlín-Leipzig, 1932-1938, 6 vol.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum III. Collectio Sabbaitica contra acephalos et Origenistas destinata, insunt acta synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae a. 536*, ed. E. Schwartz, Berlín, 1940.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum IV, Concilium universale sub Iustiniano habitum*, ed. E. Schwartz, J. Straub, R. Schieffer, Berlín, 1943-1984, 3 vol.
- Actes Apocryphes de s. Héraclide de Chypre*, intr. F. Halkin, en AB 82, 1964, pp.135-170. Para la versión metafrástica ver: I. Tsiknopoullou, 'Ο ἅγιος Ηρακλείδιος καὶ ὁ ἅγιος Μνάσων, en Απόστολος Βαρνάβας 30, 1969, pp. 259-269.
- Actes inédits de saint Marc*, ed. F. Halkin, en AB 87, 1969, pp. 343-371.
- Aetheria, Journal de voyage*, ed. H. Pétré, du Cerf, SCh 21, París, 1948.

- Agapios Kitab al Umm, *Kitab al-`unvan = Histoire universelle*, ed. A. Vasiliev, PO 5 (1910); 7 (1911); 8 (1912); 11 (1915); *Agapius episcopus Mabbugensis. Historia universalis*, ed. L. Cheikho, CSCO 65, 1912.
- Acolouthía de san Bernabé, Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἀποστόλου Βαρνάβα, ed. B. Tzortzatos, Atenas, 1953.
- Al-Baladhuri, *Kitâb Futûh al-Buldân (Libro de la Conquista de los Territorios)*, ed. Ph. K. Hitti, F.C. Murgotten, The Origins of the Islamic State, New York, 1916-1924.
- Al-Baladhuri, *The Origins of the Islamic State*, ed. Ph. Khuri Hitti, Columbia University, New York, 1916.
- Alejandro el monje, *Sancti Barnabae laudatio*, en *Hagiographica Cypria. Sancti Barnabae laudatio, auctore Alexandro Monacho, et Sanctorum Bartholomaei et Barnanae vita e menologio imperiali deprompta*, ed. P. Van Deun, CSSG 26, Turnhout, Brepols, Lovaina, 1993. Traducción alemana: *Lobrede auf Barnabas*, introd. B. Kollmann, et W. Deuse, Turnhout, Brepols, 2007 (Fontes christiani 46).
- Al-Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa'l Muluk* (Historia de los profetas y reyes), ed. M. Ibrahim, 10 vol., 1960-1969.
- Al-Tabari, *The History of al-Tabarî*, trad. C. E. Bosworth, Albany, 1989.
- Ambrosio, *De obitu Theodosii*, ed. O. Faller, CSEL 73, Viena, 1955.
- Anastasio Sinaíta, *Anastasii Sinaitae Viae Dux (Hodegos)*, ed. K. H. Uthemann, CCG 8, Brepols, Turnhout-Lovaina, 1981.
- Anastasio Sinaíta, *Anastasios Sinaites. Byzantinisches christentum in den Ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, ed. K. H. Uthemann, 2 vol., De Gruyter, Berlín-Boston, 2015.
- Anastasio Sinaíta, *Quaestiones et responsiones*, ed. M. Richard, J. Munitiz, CCG 59, Turnhout, Brepols, 2006.
- Anastasio Sinaíta, *Récits inédits du moine Anastase*, ed. F. Nau, en *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 1902, p. 57; *Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaité)* 49, ed. F. Nau, en *Oriens Christianus* 3, 1903, pp. 69-70;

Récits utiles à l'âme 2, (CPG 7758 BC), ed. y trad. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte. Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme*, Sorbonne, 2001, París.

Apócrifi del Nuovo Testamento. Atti degli Apostoli II, ed. L. Moraldi Piemme, Casale Monferrato, 1999; *Gli Apócrifi del Nuovo Testamento*, II, ed. M. Erbetta, Marietti, 1966. Traducción española: *Apócrifos de los Apóstoles*, III, A. Piñero y G. del Cerro, BAC, Madrid, 2011.

Apophthegmata Patrum relativos a Epifanio de Salamina: PG 65, 161-168.

Arcadio de Chipre, *Laudatio s. Georgii: Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung*, ed. K. Krumbacher, *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse XXV*, 3, Munich, 1911, pp. 78-81.

Atanasio, *Athanasius Werke* II-1 (1935-1941), H. G. Opitz, H. Ch. Von Brennecke, U. Heil, A. Von Stockhausen, A. Wintjes, Walter de Gruyter, Berlín-New York, 2007.

Cánones árabes: Le Concile de Nicée d'après les documents coptes: Première série de documents, ed. E. Revillout, en *Journal Asiatique*, ser. 7, 1, 1873, pp. 210-288; *Le Concile de Nicée d'après les textes coptes. Nouvelle série de documents, le manuscrit Borgia*, en *Journal Asiatique*, ser. 7, 5, 1875, pp. 5-77; 209-266.

Cánones conciliares: Ecclesiae Occidentalis Monumenta Juris Antiquissima, ed. C. H. Turner, 1899, vol. I; *Discipline générale antique*, ed. P.-P. Joannou, Grottaferrata, 1962-1963; *I canoni dei concili della Chiesa antica. I concili greci*, a cura di A. Di Berardino, SEA 95, Roma, 2006.

Chronicon paschale ad exemplare vaticanum, 2 vol., ed. L. Dindorf, Bonn, 1832; *Chronicle ad a. 1234*, II, ed. J.-B. Chabot, *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, CSCO 82, 1916; *Chronicon paschale 284-628 AD.*, intr. y trad. inglesa M. y M. Whitby, Liverpool, 1989.

Cirilo de Jerusalén, *Catéchèses mystagogiques*, ed. A. Piedagnel, SCh 126, París, 1966.

Clemente de Alejandría, *Stromata* I (ed. C. Mondésert, SCh 30, 1951); II (ed. C. Mondésert, SCh 38, 1954); IV (ed. A. Van Den Hoek, *et alii*, SCh 463, 2001); V

(ed. A. Le Boulluec, SCh 278-279, 1981); VI (ed. P. Descourtieux, SCh 446, 1999); VII (ed. A. Le Boulluec, SCh 428, 1997).

Código Teodosiano, Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis. I. Prolegomena. II. Textus cum apparatu. III. Leges novellae ad Theodosianum pertinentes, ed. Th. Mommsen, P. Krüger, P. Meyer, Berlín, 1906 (1962³).

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed. J. Alberigo; P. Joannou, *et alii*, Herder, 1967; *Conciliorum Oecumenicorum generaliumque decreta*, I, from Nicaea I to Nicaea II (325-787), ed. crítica G. Alberigo, A. M. Ritter, L. Ambramowski, *et alii*, Brepols, Turnhout, 2006.

Constantino Pofirogenitos, *De Administrando Imperio, Die Byzantiner und ihre Nachbarn. Die De Administrando Imperio genannte Lehrschrift des Kaisers Konstantinos Porphyrogennetos für seinen Sohn Romanos*, ed. K. Belke, P. Soustal, Byzantinische Geschichtsschreiber 19, Viena, 1995.

Constantino Porfirogenitos, *De administrando imperio*, ed. G. Moravcsik, trad. R. J. H. Jenkins, Dumbarton Oaks Texts I, Washington, 1967 (PG 112-113).

Constituciones Apostólicas, Les constitutions apostoliques, trad. M. Metzger, du Cerf, París, 1992.

Corpus Inscriptionum Judaicarum I, J. B. Frey, Geuthner, Ciudad del Vaticano-París, 1936.

Corpus Iuris Civilis, Novellae, vol. III, ed. R. Schoell, Berlín, 1954.

Daniel Adomnán, *De locis sanctis*, en *Itinera et alia geographica*, ed. L. Bieler, CCSL 175, Turnhout, 1965.

Datiana Historia Ecclesiae Mediolanensis vel Anonymi Mediolanensis, ed. A. Biraghi, Typographia Boniardo-Poliana, Milán, 1848.

De inventione crucis, PG 87, 3, 4013-4106 (ed. J. Gretser, año 1734). P. C. Pennachini, *Discorso storico dell'invenzione della Croce del monaco Alessandro*, Grottaferrata, 1913, correcciones en G. Mercati, RSBN 4, 1935, pp. 297-298.

Der heilige Tychon, ed. H. Usener, Leipzig-Berlín, 1911.

- Die Περίοδοι Βαρνάβα, en *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, II, II, ed. R. Lipsius, pp. 276-297.
- Dionisio Areopagita, *Epistula 4 ad Gaium*, en *Corpus Dionysiacum*, ed. G. Heil, A. Ritter, *Patristische Texte und Studien* 36, vol. 2, Berlín-New York, 1991.
- Discipline générale antique (IV-IX sec.)*, ed. P. P. Johannou; *Les canons des Conciles oecuméniques (II-IX s.)*, fasc. IX, t. I,1a Parte, Grottaferrata-Roma, 1962; *Les canons des Synodes particuliers*, fasc. IX, t. I 2a Parte (=CSP), Grottaferrata-Roma, 1962.
- Douze récits byzantins sur Saint Jean Chrysostome*, ed. F. Halkin, *Subsidia Hagiographica* 60, Bruselas, 1977.
- Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, ed. S. Brock, en *AB* 91, 1973, pp. 299-346.
- Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Ed. Dehoniane Bologna, 20003.
- Epifanio de Salamina, (PG 41-43), *Ancoratus*, ed. K. Holl, *GCS* 25, 1915; *Anacoratus und Panarion*, *Griechische Christliche Schriftsteller* 10, Hinrichs, Leipzig, 1915. Traducciones: *L’Ancora della fede*, intr. C. Riggi, *Collana Testi Patristici* 9, Città Nuova, 1993². *Ancoratus*, tr. Y. R. Kim, The Catholic University of America Press, Washington, 2014.
- Epifanio de Salamina, *Les versions géorgiennes d’Épiphane de Chypre. Traité des poids et des mesures*, tr. M. J. Van Esbroeck, *CSCO* 20 (*Scriptores Iberici*), Peeters, Lovaina, 1984.
- Epifanio de Salamina, *Panarion*, ed. K. Holl, *GCS* 25: *Epiphanius I*, 1915, pp. 153-464 (*Panarion* 1-33); K. Holl-J. Dummer, *GCS* 59. 2: *Epiphanius II*, 1980, pp. 1-524 (*Panarion* 34-64); K. Holl-J. Dummer, *GCS* 59. 3: *Epiphanius III*, 1985, pp. 1-496 (*Panarion* 65-80). Traducciones: *Panarion. Libro primo*, G. Pini, G. Aragione, *Morcelliana*, Brescia, 2010; *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I* (Seets 1-46), trans. F. Williams, Brill, Leiden-Boston, 2009; *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book II and III. De Fide*, trans. F. Williams, Brill, Leiden-Boston, 2013.

Epístola de Bernabé (Pseudo), *Epître de Barnabé*, ed. P. Prigent, A. Kraft, SCh 172, París, 1971; *Epistola di Barnaba*, ed. F. Scorza Barcellona CP 1, Torino, 1975; *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, K. Wengst, Darmstadt, 1984; *Didaché. Doctrina Apostolorum, Epístola del Pseudo-Bernabé*, J. Ayán, Madrid, 1992; *Der Barnabasbrief übersetzt und erklärt*, ed. F. R. Prostmeier, Göttingen, 1999; *Seguendo Gesù II*, ed. E. Prinzivalli, M. Simonetti, Fondazione Valla, Milano, 2015 (reciente traducción francesa en: *Premiers écrits chrétiens*, ed. B. Pouderon, J.-M. Salamito, V. Zarini, Gallimard, París, 2016, pp. 782-809).

Escritos pseudo-clementinos, *Homiliae XX*, PG 2, 57-468. B. Rehm-F. Paschke, *Die Pseudoklementinen. I. Homilien*, GCS 42, Berlín, 1969², pp. 23-281. *Versio syriaca (homiliae X-XIV)*: BHO 198-201. Traducción inglesa de la versión siríaca: F. Stanley Jones, *The Syriac Pseudo-Clementines. An Early Version of the First Christian Novel*, Collection Apocryphes 14, Brepols, Turnhout, 2014.

Recognitiones: PG 1, 463-472. B. Rehm-F. Paschke, *Die Pseudoklementinen. II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, GCS 51, Berlín, 1965, pp. 375-387. Traducción francesa: *Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, ed. L. Cirillo; A. Schneider, Collection Apocryphes 10, Brepols, Turnhout, 1999.

Estrategios, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614*, ed. Garitte, en CSCO 202-203, cap. IX-X; *La Prise de Jérusalem par les Perses en 614*, ed. A. Couret, en *Revue de l'Orient Chrétien* 2, 1897, pp. 125-164

Eusebio de Cesarea, *Histoire ecclésiastique*, ed. G. Bardy, du Cerf, París, 1952-1960, 1984-1987, 4 vol. (SCh 31, 41, 55, 73).

Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini, Über das Leben des Kaisers Konstantin*, ed. F. Winkelmann, Berlín, 1975, 1991². Traducción francesa: SCh 559, du Cerf, París, 2013.

Eusebius, *Les Martyres en Palestine*, ed. G. Bardy, SCh 55, du Cerf, París, 1958.

Evagrio Escolástico, *Excerpta historica iussu imperatoris Constantini Porphyrogeniti confecta. I. Excerpta de legationibus*, ed. C. De Boor, Berlín, 1903; II. *Excerpta*

de virtutibus et vitiis, ed. Th. Büttner-Wobst, A. G. Roos, Berlín, 1906-1910; III. *Excerpta de insidiis*, ed. C. De Boor, Berlín, 1905; IV. *Excerpta de sententiis*, ed. U. Ph. Boissevain, Berlín, 1906.

Evagrio Escolástico, *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scolia*, ed. J. Bidez, L. Parmentier, Londres, 1899 (reimpreso en Ámsterdam, 1964); *Histoire ecclésiastique*, ed. A.-J. Festugière, G. Grillet, G. Sabbah, L. Angliviel de la Beaumelle, du Cerf, SCh 542, París, 2011.

Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle, ed. E. Honigmann, CSCO 127, Subsidia 2, Lovaina, 1951.

Facundo de Hermiane, *Pro defensione Trium Capitulorum*, en *Facundi episcopi ecclesiae Hermianensis opera omnia*, ed. J.-M. Clément, R. van der Plaeste, Turnhout, Brepols, 1974, CCL 90A; *Défense des Trois Chapitres* (à Justinien), ed. A. Fraïsse-Betoulières, París, du Cerf, 2002-2006 (SCh 471, 478, 479, 484, 499).

Filón de Carpasia, PG 40, 27-154 (M. Giacomelli); *Il commento al "Cantico dei cantici" di Filone di Carpasia*, ed. A. Cerasa Gastaldo, Corona patrum 6, Torino, 1979 (versión latina).

Filoxeno de Mabbug, *Textes inédits de Philoxène de Mabboug*, ed. y trad. latina J. Lebon, en *Museon* 43, 1930, pp. 17-84; 149-220.

Focio, *Bibliothèque*, ed. R. Henry, *Les Belles Lettres*, Collection des Universités de France, París, 1959-1991.

Fredegario, *Chronicles*, ed. B. Krush, *MGH Scriptores Rerum Merovingicarum* 2, Hanover, 1888 (reimpr., 1984); *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with Its Continuations*, ed. J. M. Wallace-Hadrill, Londres, 1960.

Georgius Kedrenus, *Historiarum Compendium*, PG 121-122.

Hechos de los Apóstoles apócrifos, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*, II-2, ed. R.-A. Lipsius, Brunswick, 1884; *Acta Apostolorum Apocrypha*, vol. II, ed. R.-A. Lipsius, M. Bonnet, Hermannum Mendelssohn, Leipzig, 1903; *Les Actes Apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, F. Bovon (*et alii*), Labor

et Fides, Genève, 1981; *Hechos de Andrés, Juan y Pedro I*, ed. A. Piñero Sáenz, G. Calderón, BAC, Madrid, 2013; *The Acts of Barnabas*, ed. G. E. Snyder, pp. 317-326; traducción inglesa: *New Testament Apocrypha. II. Writings relating to the Apostles Apocalypses and related subjects*, ed. W. Schneemelcher, 1992; *New Testament Apocrypha. More Noncanonical Scriptures*, vol. 1, ed. T. Burke, B. Landau, Michigan, 2016.

Histoire d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l'Orient, ed. F. Nau, PO 3 (1), 1909.

Histoires édifiantes géorgiennes, ed. G. Garitte, en *Byzantion* 46, 1966, pp. 396-423.

Honorio papa, *Cartas a Sergio*, ACO ser. Sec. II, 2, 548-558; 620-624.

Huneberc of Heidenheim, *The Hodoeporican of St. Willibald*, ed. O. Holder-Egger, en MGH XV, 1, 1887; *Hodoeporicon, Itinera et descriptiones Terrae Sanctae*, ed. T. Tobler, A. Molinier, Genève, 1877.

Ibn A'Tham Al-Kûfi, *Kitâb al-Futûh*, eds. M.'Abd Al-Mu'id Khân *et alii*, 8 vol., Hydera bad, 1968-1975.

Inocencio I papa, *Epistula ad Alexandrum Antiochenum episcopum*, PL 20, 547-548 (*epistolas*, PL 20, 468 ss).

Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes (IGR) 3, V. Henry, G. Lafaye, Paris, E. Leroux, 1901.

Isidoro de Sevilla, *Chronicon*, ed. J. C. Martin, CCSL 112, 2003.

Jerónimo, *De viris illustribus*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte del altchristlichen Literatur, Akademie-Verlag, Gruyter, 1903, 14. Traducción italiana: *Gli uomini illustri*, 12, A. Ceresa-Gastaldo, Nardini, Firenze, 1988.

Jerónimo, *Epístolas*, CSEL 54-55, ed. I. Hilberg-Reiter, 1912; *Epistula CXXIX ad Dardanum* CSEL 56 (ep. 121-154), ed. I. Hilberg, 1996². Traducciones: *San Jerónimo. Obras completas, Xa. Epistolario I (cartas 1-85**)*, introd. y trad. J. B. Valero, BAC, Madrid, 2013; *San Jerónimo. Obras completas, Xb. Epistolario II (cartas 86-154**)*, introd. y trad. J. B. Valero, BAC, Madrid, 2015. Traducción

francesa: Saint Jérôme, *Correspondance* (8 vol), ed. J. Labourt, Belles Lettres, Collection des Universités de France, París.

Jerónimo, *Liber ad Pammachium contra Johannem Hierosolymitanum*, CCL 79 A, ed. J.-L. Feiertag, Turnhout, 1999.

Jerónimo, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, ed. P. de Lagarde, CCSL 72, 1959.

Jerónimo, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, int. P. Leclerc, E. Morales, A. de Vogüé, SCh 508, du Cerf, 2007, París.

Joel, *Chronographia*, PG 139.

Jorge de Pisidia, *De expeditione Heraclii imperatoris contra Persas acroases tres*, PG 92, 1197-1260.

Jorge de Pisidia, *Heraclias*, PG 92, 1298-1332.

Jorge de Pisidia, *Poemi I, Panegirici epici*, ed. A. Pertusi, *Studia Patristica et bizantina* 7, Ettal, 1959.

Juan Damasceno, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, en *Die Schriften des Johannes von Damaskos III*, ed. B. Kotter, *Patristische Texte und Studien* 17, Berlín-New York, De Gruyter, 1975.

Juan de Antioquía, *Epístola* 197, en PG 84, 810-812.

Juan de Éfeso, *Historia eclesiástica, Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae Pars Tertia*, ed. E. W. Brooks, 2 vol., Lovaina, 1935-1936 (CSCO 54-55); *Historia eclesiástica*, ed. E. W. Brooks, CSCO 105-106; *Scriptores syri* 54-55, 1952; PO 17, 1974.

Juan de Nikiou, *Chronique*, ed. H. Zotenberg, *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque nationale XXIV*, París, 1883; *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, trans. from Zotenberg's Ethiopic Text*, ed. R. Charles, Oxford University Press, 1916.

Juan Diacromeno, *Historia ecclesiastica, Fragmente aus Johannes Diakrinomenos und Epitome*, ed. G. C. Hansen en Teodoro Lector, pp. 152-157.

- Juan Malalas, *Ioannis Malalae Chronographia*, ed. I. Thurn, Berlín-New York, De Gruyter, 2000. Traducción inglesa: *The Chronicle of John Malalas*, tr. E. Jeffreys, M. Jeffreys, R. Scott, *et alii*, Melbourne, Australian Association for Byzantine Studies, 1986 (Byzantina Australiensia 4).
- Juan Mosco, *Pratum*, PG 87, 3, 2852-3112. Traducción francesa: *Le Pré Spirituel*, ed. M. J. Rouët de Journal, SCh 12, du Cerf, París, 1946; Traducción italiana: *Giovanni Mosco. Il Prato*, ed. R. Maisano, M. D'Auria, Nápoles, 2002².
- Juan Rufo, *Plérophories. Témoignages et Révélations contre le Concile de Chalcédoine*, PO 8, ed. F. Nau, Recueil de Monographies IV, Brepols, Turnhout, 1971.
- Juan Zonaras, *Ioannes Zonaras Epitome Historiarum*, ed. L. Dindorfius, Leipzig, 1870.
- Justiniano, *Drei dogmatische Schriften Justinianus*, ed. E. Schwartz, Munich, 1939.
- Kedrenos, ver *Georgios Kedrenos*.
- L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis*, ed. V. Déroche, en TM 12, 1994, pp. 45-104. Reeditado con un complemento sobre las tradiciones de la Apología de Leoncio: *Juifs et Chrétiens en Orient Byzantin*, ed. G. Dagron, V. Déroche, Bilans de Recherche 5, París, 2010, pp. 381-451.
- La chronique de Michel le Syrien*, ed. I.-B. Chabot, 4 vol. París, 1899-1910.
- La legende crétoise de Saint Tite*, ed. F. Halkin, en AB 79, 1961, pp. 241-256.
- La légende des Saints évêques Héraclides, Mnason et Rhodon, ou L'apostolicité de l'Église de Chypre*, ed. F. Nau, en *Revue de l'Orient Chrétien* 12, 1907, pp. 127-138.
- La vie ancienne de s. Syméon stylite le jeune (521-592)*, ed. P. Van den Ven, Subsidia Hagiographica 32, 2 vol., Bollandistes, Bruselas, 1962, 1970.
- La vie de s. Maxime le Confesseur et ses recensions*, ed. R. Devreesse, en AB 46, 1927, pp. 5-49.
- La vie de saint Triphyllios*, ed. F. Halkin, en AB 66, 1948, pp. 11-26.

La vision de Kaïoumos et le sort éternel de Philentolos Olympiou, ed. F. Halkin, en AB 63, 1945, pp. 56-64.

Le Costituzioni giustinianee nei papiri e nelle epigrafi, ed. M. Amelotti, L. Zingale, Milán, 1985.

Le Synaxaire arabe-jacobite, ed. R. Basset, PO 16, París, 1922.

Le synaxaire arménien de Ter Israël, XII mois de Hrotits, ed. G. Bayan, en PO 21, pp. 751-758.

Le Synodicon de Chypre au XIIe siècle, ed. N. Cappuyns, en *Byzantion. Revue internationale des Études Byzantines* X, 1935, pp. 489-504.

Le Traité des transferts: Edition critique et commentaire, ed. J. Darrouzès, en *Revue des études byzantines* 42, 1984, pp. 147-214.

Leoncio de Bizancio, *Contra Nestorianos et Eutychianos* I, PG 86, 1280-1305; *Adversus argumenta Severi*, PG 86, 1924-1928.

Leoncio de Neápolis, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, ed. L. Rydén, Uppsala, 1963; *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, ed. A. J. Festugière, L. Ryden, Librairie orientaliste Paul Geuthner, París, 1974.

Leoncio de Neápolis, *L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Neápolis*, ed. V. Déroche, en TM 12, 1994, pp. 45-104.

Leoncio de Neápolis, *Leontios von Neapolis. Leben des heiligen Joannes des Barmberzigen. Erzbischofs von Alexandrien*, ed. H. Gelzer, Freiburg-im-Breisgau, Leipzig, 1893.

Leoncio de Neápolis, *Vida de Espiridón*, ed. y trad. P. Cavallero, et alii, Textos & Estudios 16, Buenos Aires, 2014.

Leoncio de Neápolis, *Vita Ioannis*, PG 93, 1613-1668.

Les Actes Apocryphes de saint Héraclide de Chypre disciple de l'apôtre Barnabé, ed. F. Halkin, en AB 82, 1964, pp. 133-170.

- Les Actes Apocryphes de Saint Hércalide de Chypre disciple de l'apôtre Barnabé*, ed. F. Halkin, en AB 82 (1964), pp. 133-170. Ciclo de Heráclides con la versión metafrástica ver la edición del texto realizada por I. Tsiknopoullou, Ὁ ἅγιος Ηρακλείδιος καὶ ὁ ἅγιος Μνάσων, en Απόστολος Βαρνάβας 30, 1969, pp. 259-269.
- Les Actes Arméniens de Saint Héraclide de Chypre*, ed. M. Van Esbroeck, en AB 103, 1985, pp. 115-162.
- Les évêques jacobites du VIIIe au XIIIe siècle d'après la Chronique de Michel le Syrien*, ed. J. B. Chabot, ROC IV, 1899, pp. 444-451, 495-511; V, 1900, pp. 605-636; VI, 1901, pp. 189-220.
- Les saints stylites (Vita Sancti Danielis stylitae)*, intr., ed. H. Delehaye, Bruxelles, en *Subsidia hagiographica* 14, 1923, 1962.
- Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, París, 1886 (reimp. anastática 1955).
- Liberatus de Cartago, *Causae nestorianorum et eutychianorum breviarium*, ACO II, 5, pp. 98-141.
- Mansi, G. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 vol., Paris-Arnheim-Leipzig, 1901-1927 (2ª ed.).
- Martyrologium Romanum*, Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2005.
- Máximo el Confesor, PG 90-91.
- Máximo el Confesor, *Epistolae*, PG 91, 362-650. Traducción francesa: *Saint Maxime le Confesseur. Lettres*, int. J.-C. Larchet, trad. E. Ponsoye, Sagesses chrétiennes, du Cerf, París, 1998.
- Máximo el Confesor, *Opúsculos Dogmáticos y polémicos*, PG 91, 9-245. Traducción francesa integral: *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques*, intr. J.-C. Larchet, trad. E. Ponsoye, Sagesses chrétiennes, du Cerf, París, 1998; *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, ed. y comentario M. Doucet (tesis dactilografiada), Montreal, 1972.

- Miguel el Sirio, *Chronique de Michel le Syrien. Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, ed. J.-B. Chabot, 4 vol., París, 1899-1910 (reimpresión Bruselas, 1963).
- Miracula S. Demetrii. Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, ed. P. Lemerle, vol. I, texto; vol. II, comentario, ed. CNRS, París, 1979-1981.
- Nicéforo Calixto, *Historia Ecclesiastica, libri XV-XVIII*, PG 147, 9-418.
- Nicéforo de Constantinopla, *Historia Breve* (Ἱστορία σύντομος), *Nicephorus, Short History*, ed. C. Mango, Dumbarton Oaks, Washington, 1990.
- Nicéforo de Constantinopla, *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica, accedit Ignatii diaconi vita Nicephori*, ed. Ch. De Boor, Leipzig, 1880.
- Nicetas Choniates, *Thesauri Orthodoxae Fidei*, PG 140, 9-284.
- Nicolás Místico (de Constantinopla), *epístolas*, PG 111, 33-392.
- Paladio, *Dialogus de vita Ioanni Chrysostomi*, ed. A. M. Malingrey, Ph. Leclercq, París, 1988 (SCh 341-342).
- Patrum Nicaenorum Nomina. Latine graece coptice syriace arabice armeniace*, ed. H. Gelzer; G. Hilgenfeld; O. Cuntz, Stuttgart-Lepzig, 1898 (reedición: C. Marksches, Stuttgart, 1995).
- Procopio de Cesarea, *Bella*, ed. K. W. Dindorf, C. Maltret, *Corpus Scriptorum Historiae Bizantinae*, Pars II, vol. 1, 1893.
- Procopio, *De aedificis*, K. W. Dindorf, C. Maltret, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Pars 2, vol. 3, 1838.
- Pseudo Dionisio Areopagita, *Carta IV a Gaius*, PG 3, 1072; *Corpus Dionysiacum*, vol. 2, ed. G. Heil, A. M. Ritter, *Patristische Texte und Studien* 36, W. de Gruyter, Berlin, 1991.
- Pseudo Sebeos, *Histoire d'Héraclius, Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebéos, traduite de l'arménien et annotée*, ed. F. Macler, París, 1904.
- Pseudo-Clemente, ver *escritos pseudo-clementinos*.

Pseudo-Dionisio de Tell Mahrê, *Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, ed. y trad. latina J.-B. Chabot, CSCO 91 y 121, París-Lovaina, 1927-1949.

Pseudo-Dionisio de Tell Mahrê, *Incerti auctori chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, ed. J.-B. Chabot; *Accedunt Iohannis Ephesini fragmenta*, ed. E. W. Brooks, CSCO 104, París-Lovaina, 1933. Traducción francesa: *Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, ed. R. Hespel, CSCO 507, Lovaina, 1989. Traducción inglesa: *Chronicle. Part III*, ed. W. Witakowski, Liverpool, 1996.

Recognitiones, ver escritos pseudoclementinos.

Rufino, *Historia eclesiástica* (Eusebius Werke. II, Die Kirchengeschichte. 2. Die lateinische Übersetzung des Rufinus), ed. Th. Mommsen, Leipzig, 1908, GCS 9. 2. Traducción italiana: *Storia della Chiesa*, ed. de L. Dattrino, Città Nuova, Testi Patristici 54, Roma, 1986.

Sacrorum Conciliorum, ed. Ph. Labbe, vol. IV, Florencia, 1760.

Sacrorum Conciliorum, ed. Ph. Labbe, vol. V, Florencia, 1761.

Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle, ed. B. Flusin, 2 vol, CNRS, París, 1992.

Severo de Antioquía, *A collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts*, ed. y trad. E. W. Brooks, PO 12, París-Lovaina, 1916, pp. 162-342; PO 14, 1920, pp. 1 -310.

Severo de Antioquía, *History of the patriarchs of the Coptic church of Alexandria*, ed. Evetts, PO, I, pp. 487-518; 502.

Sócrates de Constantinopla, *Historia eclesiástica: Sokrates Kirchengeschichte*, ed. G. Ch. Hansen, Berlin, Akademie Verlag, 1995, LXII, GCS, nueva serie 1. Traducción francesa: *Histoire ecclésiastique*, ed. y trad. G. Ch. Hansen, P. Périchon, P. Maraval, du Cerf, París, 2003-2007 (SCh 477, 493, 505, 506).

Sofronio de Jerusalén, *epigramas*, PG 87, 3, 4009.

Sofronio de Jerusalén, *Epístola Sinódica*, ed. Riedinger, en ACO 2-2, sec I, 410-494.

Traducción inglesa: *Sophronios of Jerusalem, Synodical Letter and Other Sixth-Century Texts*, ed. P. Allen, Oxford Early Christian Studies, Oxford, 2010 (traducción francesa parcial ver bibliografía general: Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem...*).

Sofronio de Jerusalén, *Homilías*, PG 87-3, *passim*. Traducción italiana: *Le Omelie*, ed.

A. Gallico, Collana di Testi Patristici 92, Città Nuova, 1991. Traducción francesa: *Fêtes Chrétiennes à Jérusalem*, intr. J. de la Ferrière, ed. Les Pères dans la foi, Migne, Paris, 1999.

Sofronio de Jerusalén, *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre. Version*

syriaque inédite du texte grec perdu, ed. M. Albert, C. von Schönborn, en PO 39-2, 1978, pp. 169-250.

Sofronio de Jerusalén, *Los milagros de los santos Ciro y Juan: Los «Thaumata de*

Sophronio». *Contribución al estudio de la «incubatio» cristiana*, ed. N. Fernández Marcos, A. de Nebrija, Madrid, 1975. Traducción francesa: *Miracles de saints Cyr et Jean (BHGI 477-479)*, trad. J. Gascou, De Boccard, París, 2006.

Sozómoeno, *Historia eclesiástica: Sozomenus Kirchengeschichte*, ed. J. Bidez, G. Ch.

Hansen, GCS neue Folge 4, Berlín, 1960 (1995²). Traducción francesa: *Histoire ecclésiastique*, G. Sabbah, L. Angliviel de la Baumelle, B. Grillet, A.-J. Festugière, du Cerf, París, 1983, 1996, 2005, 2008 (SCh 306; 418; 495; 516). Traducción alemana: *Historia ecclesiastica. Kirchengeschichte. Griechisch-Deutsch*, 4 vol., ed. y trad. G. Ch. Hansen, Turnhout, Brepols, 2004.

Suda, Suidae Lexikon, Lexicographi Graeci (5 vol.), ed. A. Adler, Leipzig, 1928, 1931,

1933, 1935, 1938.

Synaxarium alexandrinum, ed. I. Forget, CSCO 67, París, 1912.

Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi

adiectis synaxariis selectis, ed. H. Delehaye, *Propylaeum ad acta sanctorum novembris*, Bruselas, 1902.

Synodicon Vetus, ed. J. Duffy, J. Parker, Dumbarton Oaks, 1979.

Teodoreto de Ciro, *Compendium*, PG 83, 336-556.

Teodoreto de Ciro, *Correspondence*, ed. y trad. Y. Azéma, E. Shwartz, du Cerf, París, 1940, 1964, 1965, 1998 (SCh 40, 98, 111, 429).

Teodoreto de Ciro, *Expositio*, PG 6, 1208-1240.

Teodoreto de Ciro, *Histoire philothée*, ed. P. Canivet, A. Leroy-Molinhen, du Cerf, París, 1977, 1979 (SCh 234, 257).

Teodoreto de Ciro, *Historia eclesiástica, Kirchengeschichte*, ed. L. Parmentier, GCS neue Folge 5, Berlín, 1911, 1998 (completada por G. Ch. Hansen). Traducción italiana: *Storia ecclesiastica*, intr. y notas A. Gallico, Città Nuova, Roma, 2000. Traducción francesa: *Histoire ecclésiastique*, intr. A. Martin, ed. y trad. M. P. Canivet- M. J. Bouffartigue, du Cerf, Paris, 2006; 2009 (SCh 501, SCh 530).

Teodoro de Pafos, *La Légende de s. Spyridon, évêque de Trimithonte*, ed. P. van den Ven, Bibliothéque du Muséon 33, Lovaina, 1953.

Teodoro Lector, *Historia Ecclesiastica, Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte*, ed. G. Ch. Hansen, Berlin, 1971, 19952, XLI (GCS neue Folge 3).

Teófanos el Confesor, *Cronografía, Theophanis chronographia*, ed. C. De Boor, 2 vol., Leipzig, 1883-1885. Traducción inglesa: *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, C. Mango; R. Scott, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Teófanos el Recluso, *Sur les malheurs du pays de Chypre*, ed. princeps, Ecclesiae graecae monumenta, t. 2, París, 1681, pp. 457-462 = PG 135, 495-502.

Teofilacto Simocates, *Historiarum*, en *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, ed. Niebuhrii, Bonn, 1834.

Tertuliano, *De pudicitia*, ed. Ch. Munier-C. Michaeli, du Cerf, SCh 394, París, 1993.

Tertuliano, *De baptismo*, ed. F. Refoulé, M. Drouzy, SCh 35, París, 2002.

The Acts of Barnabas, ed. G. E. Snyder, en *New Testament Apocrypha. More Noncanonical Scriptures*, vol. 1, ed. T. Burke, B. Landau, Michigan, 2016, pp. 317-336. Ver *Hechos de los apóstoles apócrifos*.

The Earliest Account of a Martyrdom in Coptic, ed. P. Van Minnen, en AB 113, 1995, pp. 13-38.

Three Byzantine Saints (St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon, St. John the Almsgiver), trad. E. Dawes, N. H. Baynes, Blackwell, Oxford, 1948 (reimp. New York, 1996).

Traité des transferts, ed. J. Darrouzès, en *Revue des études byzantines* 42, 1984, pp. 147-214.

Un Épitomé inédit de la vie de S. Jean l'Aumonier par Jean et Sophronios, ed. E. Lappa-Zizicas, en AB 88, 1970, pp. 265-278.

Un Martyrologe et douze ménologes syriaques, ed. F. Nau, PO 10, París, 1915.

Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire, ed. P. Devos, en AB 83, 1965, pp. 157-177.

Une vie arménienne de saint Cyrille, ed. E. Bihain, en *Muséon* 76, 1963

Une vie grecque du pape s. Martin I, ed. P. Peeters, en AB 51, 1933, pp. 225-262

Une vie inédite de saint Jean l'Aumônier, ed. H. Delehayé, en AB 45, 1927, pp. 5-74.

Víctor de Tonnona (Tunnuna), *Chronicon cum reliquiis ex consularibus Caesaraugustanis*, ed. C. Cardelle de Hartmann, R. Collins, I. Biclarensis, CCL 173A, Brepols, Turnhout, 2002.

Vita Epiphanií, PG 41, 23-114.

Vita of St. Therapon, en AASS, Mensis Mai VI, Atenas, 1904, pp. 681-692.

Vita Sancti Auxibii, ed. J. Noret, en *Hagiographica Cypria*, CCG 26, Turnhout, Brepols, Lovaina, 1993.

Zacarías escolástico, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta. Accedit fragmentum historiae ecclesiasticae Dionysii Telmahrensis*, ed. y trad. latina E. W. Brooks, CSCO 83, 84, 87, 88, París, 1919-1924 (reimpresión Bruselas, 1953). Traducción inglesa: *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War*

in Late Antiquity, trad. G. Greatrex, R. Phenix, C. Horn, S. Brock, W. Witakowski, Liverpool, 2010.

Zacarías escolástico, *Vie de Sévère*, ed. F. Nau, PO 2, París, 1907.

Zósimo, *Historia Nova*, F. Paschoud, París, 1986.

Principales estudios consultados

- AAVV, *XV^e Congrès International d'études byzantines: V. Chypre dans le Monde Byzantin*, Atenas, 1976.
- AAVV, *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century* (ed. K. Weitzmann), The Metropolitan Museum of Art, New York, 1979.
- AAVV, *Les Actes Apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, ed. F. Bovon; M. van Esbroeck, R. Goulet (et alii), Labor et Fides, Ginebra-París, 1981.
- AAVV, *Gli Apocrifi cristiani e cristianizzati*, en *Augustinianum* 23, XI *Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 1983.
- AAVV, *Biblia Patristica* 4, ed. J. Allenbach, A. Benoit, et al., París, 1987.
- AAVV, *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio, Atti del Symposium Storico-Teologico (Roma, 9-13 Ottobre 1989)*, Collana Atti e Documenti 4, Libreria Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano.
- AAVV, *Saints. Studies in Hagiography* (ed. S. Sticca), Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton, New York, 1996.
- AAVV, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours: II. Naissance d'une chrétienté (250-430). III. L'Églises d'Orient et d'Occident (432-610)* dir. J.-M. Mayeur, Ch. Pietri et al., Desclée, París, 1995, 1999.
- AAVV, *From Attila to Charlemagne. Arts of the Early Medieval Period in the Metropolitan Museum of Art* (ed. K. Reynolds Brown, D. Kidd, Ch. Little), Yale University Press, 2000.
- AAVV, *Alexandrie médiévale 1* (ed. Ch. Décobert, J.-Y., Empereur), Institut Français d'Archéologie Orientale, 1998; *Alexandrie médiévale 2* (ed. Ch. Décobert), Institut Français d'Archéologie Orientale, 2002.

- AAVV, *Le Monde Byzantin II. L'Empire byzantin (641-1204)* (dir. J. C. Cheynet), Nouvelle Clio-PUF, Paris, 2006.
- AAVV, *Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge, mélanges offerts à Pierre Maraval*, (ed. B. Caseau, J. C. Cheynet, V. Déroche), Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 23, Paris, 2006.
- AAVV, *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, S. Emmel, U. Gotter (ed.), Brill, Leiden-Boston, 2008.
- AAVV, *The Pseudo-Clementines*, Jan N. Bremmer (ed.), Peeters, Leuven, 2010.
- AAVV, *Centre d'Études Chypriotes, Dossier: Chypre et l'Europe* (ed. A. Hermay), Cahier 42, De Boccard, Paris, 2012.
- AAVV, *La croisée des chemins revisitée: quand l'église et la synagogue se sont-elles distinguées? Actes du Colloque de Tours, 18-19 juin 2010*, ed. S. C. Mimouni, B. Pouderon, Cerf, Paris, 2012.
- AAVV, *Le Monde Byzantin I. L'Empire romain d'orient (330-641)* (dir. C. Morrisson), Nouvelle Clio-PUF, Paris, 2012².
- AAVV, *San Pietro e san Marco. Aspetti, Luoghi della santità e della agiografia tra Oriente e Occidente*, ed. S. Boesch Gajano, P. Tomea, L. Caselli, Antichità Altroadriatiche LXXII, Trieste Editreg, 2012.
- AAVV, ΑΓΙΟΣ ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΑΣ, ΠΑΤΗΡ ΚΑΙ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ, Πρακτικά συνεδρίου, Paralimni, 8-11/05/ 2008, ed. Th. Yangou, Chr. Nassis, Haghia Napa-Paralimni, 2012.
- AAVV, *Lex et religio: XL Incontro de Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012)*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 135, Roma, 2013.
- AAVV, *Cyprus and the Balance of Empires. Art and Archaeology from Justinian I to the Coeur de Lion*, ed. Ch. A. Stewart et alia, American Schools of Oriental Research, Boston, 2014.
- AAVV, *Lezioni di Archeologia Cristiana. Sussidi allo studio delle Antichità Cristiane XXVII* (ed. F. Bisconti, O. Brandt), PIAC, Città del Vaticano, 2014.

- AAVV, ΚΥΠΡΙΑΚΗ ΑΓΙΟΛΟΓΙΑ, ΠΡΑΚΤΙΚΑ Α' ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ, Agia Napa, Paralimni, 2015.
- AAVV, *L'Impero costantiniano e i Luoghi Sacri*, ed. T. Canella, Il Mulino, Bologna, 2016.
- Aigrain, R. *L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Bloud et Gay, 1953. Reedición (con un complemento bibliográfico por R. Godding), Société des Bollandistes, Bruselas, 2000.
- Alciati. R., Fatti, F., *La controversia origenista: un affare mediterraneo. Introduzione*, en *Adamantius* 19, 2013, pp. 7-9.
- Alexakis, A., *Before the Lateran Council of 649: The Last Days of Herakleios the Emperor and Monotheletism. Based on a new Fragment from his Letter to Pope John IV (CPG 9382)*, en *Annuario Historiae Conciliorum* 27-28, 1995-1996, pp. 93-101.
- Alexakis, A., *The Greek Patristic Testimonia presented at the Council of Florence (1439) in Support of the Filioque Reconsidered*, en *Revue des études byzantines* 58, 2000, pp. 149-165.
- Alexakis, A., *The epistula ad Marinum Cypri presbyterum of Maximos the Confessor (CPG 7697, 10) revisited: A Few Remarks on Its Meaning and Its History*, en *Byzantinische Zeitschrift* 94, 2001, pp. 545-554.
- Alexander, S., *Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates*, en *Medieval Academy of America* 52, 2, pp. 217-237.
- Alivisatos, H., *Die Kirchenordnung der autokephalen Kirche von Cypem*, en *Θεολογία* 35, Atenas, 1965, pp. 3-15.
- Allen, P., *Blue-print for the Edition of Documenta ad Vitam Maximi Confessoris Spectantia*, en *OLA* 18 (*After Chalcedon. Studies in Theology and Church History*), 1985, pp. 11-21.
- Allen, P., *The sixth-Century Greek Homily: a Re-assessment*, en *Preacher and the Audience: Studies in Christian and Early Byzantine Homiletics*, edita M. B. Cunningham-P. Allen, Leiden-Boston-Köln, 1998.

- Allen, P., Neil, B., *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, Oxford University Press, 2002.
- Allen, P., *Sophronios of Jerusalem, Synodical Letter and Other Sixth-Century Texts*, Oxford Early Christian Studies, Oxford, 2010.
- Allen, P., *Life and Times of Maximus the Confessor*, en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, 2015.
- Alon, G., *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70-640 CE) II*, Jerusalén, 1984.
- Alzati, C., *Gerusalemme, Roma, Bisanzio: traslazioni di un ideale*, en *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX-XIII*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, pp. 189-207.
- Amelotti, M.; Zingale, L., *Le Costituzioni giustiniane nei papiri e nelle epigrafi*, Milán, 1985.
- Arfuch, D. E., *Confesar a Cristo. San Sofronio patriarca de Jerusalén y el debate monoenergista en la Epístola Sinodal*, I^a parte, en *Estudios Trinitarios*, Salamanca, vol. 48, n. 1/2 (2014) pp. 161-233; II^a parte, en *Estudios Trinitarios*, Salamanca, vol. 48, n. 3 (2014) pp. 479-548.
- Arfuch, D. E., *Los poemas anacreónticos para la Anunciación y la Natividad de San Sofronio de Jerusalén. Aspectos literarios y teológicos*, en *Studia Monastica*, LVI-2, (2014) pp. 221-255.
- Arfuch, D. E., *Una nota sulle donne diacono nell'agiografia cipriota*, en *Augustinianum* 56, 2016, pp. 431-437.
- Arfuch, D. E., *Fiat voluntas tua? Invadidos, ¿“por nuestros pecados” o por “la impiedad de ellos”? Lecturas de las invasiones musulmanas desde Sofronio de Jerusalén y Anastasio Sinaíta*, en *XLIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Cristianesimo e violenza: gli autori cristiani di fronte a testi biblici 'scomodi'*, Augustinianum, Roma, 5-7 maggio 2016. En curso de publicación.
- Arfuch, D. E., *Cyprus*, en *The Brill Encyclopedia* (en curso de publicación).

- Aubineau, M., *Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen XIV, 14) et le nombre des pères au concile de Nicée (325)*, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 61, 1966, pp. 5-43.
- Aupert, P., Masson, O., *Inscriptions d'Amathonte I*, en *Bulletin de correspondance hellénique* 103, 1979, pp. 361-389.
- Aupert, P., Hellmann, M.-C., *Amathonte I. Testimonia I*, École française d'Athènes - Éditions Recherches sur les Civilisations, Paris, 1984.
- Aupert, P. (*et alia*), *Guide to Amathus*, Bank of Cyprus-Department of Antiquities, Nicosia, 2015².
- Avi-Yonah, M., *The Jews under Roman and Byzantine Rule*, Jerusalén, 1984.
- Bailey, D. M., *A catalogue of the Lamps in the British Museum III: Roman Provincial Lamps*, London, 1988.
- Baldini, I., *Early Byzantine Churches in Crete and Cyprus, between local identity and homologation*, en *Cahiers du Centre d'études Chypriotes* 43, de Boccard, Paris, 2013, pp. 31-49.
- Bardy, G., *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano, 1981.
- Barnard, L. W., *Studies in Athanasius' Apologia Secunda*, serie XXIII, vol. 467, Peter Lang, Bern-Frankfurt a. M-New York-Paris-Wien-, 1992.
- Barnard, L. W., *The Council of Serdica: Some problems re-assessed*, en *Annuario Hist. Con.* 12, 1980.
- Barnard, L. W., *The Date of the Epistle of Barnabas. A Document of Early Egyptian Christianity*, en *Journal of Egyptian Archaeology* 44, 1958, pp. 101-107.
- Barnard, L. W., *The Problem of the Epistle of Barnabas*, en *Church Quarterly Review* 159, 1958, pp. 211-230.
- Barnard, L. W., *The Epistle of Barnabas and the Dead Sea Scrolls: Some Observations*, en *Scottish Journal of Theology* 13, 1960, pp. 45-59.
- Barnard, L. W., *The Site of the Council of Serdica*, SP 17, Oxford, 1982.
- Baslez, M.-F., *Saint Paul, artisan d'un monde nouveau*, Fayard, Paris, 2008.

- Batiffol, P., *L'attribution de l'Épître aux Hébreux à saint Barnabé*, en *Revue Biblique* 8, 1899, pp. 270-283.
- Batiffol, P. *Les présents de Saint Cyrille à la cour de Constantinople*, en *Bulletin de l'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* 1, 1911, pp. 247-265.
- Batiffol, P., *Cathedra Petri. Études d'Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1938.
- Baur, F. Ch., *Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Paulus in Rom*, en *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4, pp. 61-206.
- Bausi, A., *La collezione aksumita canonico-liturgica*, en *Adamantius* 12, 2006, pp. 43-70.
- Bayliss, R., *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*, BAR International Series 1281, Archaeopress, Oxford, 2004.
- Beihammer, A. D., *The first naval campaigns of the Arabs against Cyprus (649, 653): a reexamination of the Oriental Source material*, en *Graeco-Arabica IX-X*, Atenas, 2004, pp. 47-68.
- Bellinger, A. R., *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection (DOC), I: Anastasius I to Maurice, 491-602*, 1965.
- Bellini, E., *Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Analyse de l'Ambiguum ad Thomam 5*, en *Maximus Confessor. Actes du Symposium*, ed. F. Heinzer, Ch. von Schönborn, Friburgo, 1982, pp. 37-49.
- Beltjens, A., *Qui est le premier patron de l'Ordre de l'Hôpital de saint-Jean de Jérusalem?*, en *Studi Melitensi* VI, 1998, Taranto, pp. 9-37.
- Bingham, J., *Origines Ecclesiasticae I*, William Straker, Londres, 1834.
- Blaudeau, Ph., *Timothé Aelure et la direction de l'Empire post-chalcédonien*, en *Revue des études byzantines* 54, 1996, pp. 107-133.
- Blaudeau, Ph., *Pierre et Marc. Remarques sur la revendication d'une relation fondatrice entre sièges romain et alexandrin dans la seconde moitié du Ve siècle*,

en *Pietro e Paolo, il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 4-6 maggio 2000), SEA 74, 2001, pp. 577-591.

Blaudeau, Ph., *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, École française de Rome, Roma, 2006.

Blaudeau, Ph., *Rome contre Alexandrie? L'interprétation pontificale de l'enjeu monophysite (de l'émergence de la controverse eutychienne au schisme acacien 448-484)*, en *Adamantius. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici* 12, 2006, pp. 140-216.

Blaudeau, Ph., *Autour du prétendu césaropapisme durant l'Antiquité tardive: la question du repentir de l'empereur chrétien*, en *Églises et pouvoirs. Actes de la XIVe université d'été du Carrefour d'histoire religieuse*, Poitiers 11-14 juillet 2005, ed. B. Béthouart, J. Grévy, en *Cahiers du littoral*, 2007, pp. 21-42.

Blaudeau, Ph., *Motifs et structures de divisions ecclésiales. Le schisme acacien (484-519)*, en *AHC* 39, 2007, pp. 65-98.

Blaudeau, Ph., *Accueillis au service du Siège Apostolique. L'Église romaine et les ministres d'origine orientale (V^e –VI^e s)*, en *Les Pères de l'Église et les ministères. Évolution, idéal et réalités. Actes du IIIe colloque de La Rochelle (7-9 septembre 2007)*, ed. Pascal-Grégoire Delage, La Rochelle, Association Histoire et culture, 2008, pp. 451-465.

Blaudeau, Ph., *Quand les papes parlent d'exil: l'affirmation d'une conception pontificale de la peine d'éloignement durant la controverse chalcédonienne (449-523)*, en *Exil et relégation. Les tribulations du sage et du saint durant l'antiquité romaine et chrétienne (Ier-VIe s. ap. J.-C).* Actes du colloque 2005, ed. De Boccard, Paris, 2008, pp. 273-308.

Blaudeau, Ph., *Hors du dyptique point de salut?*, en *Les Pères de l'Église et les dissidents. Dessiner la communion. Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles. Actes du VIe colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009)*, ed. P.-G. Delage, Caritas Patrum, La Rochelle, 2010, pp. 343-360.

- Blaudeau, Ph., *Un archevêque d'Alexandrie assassin? Retour sur une incrimination lancée à l'encontre de Dioscore Ier*, en *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi* (ed. P. Buzi, A. Camplani) *Studia Ephemeridis Augustinianum* 125, 2011, pp. 87-100.
- Blaudeau, Ph., *Between Petrine Ideology and Realpolitik. The See of Constantinople in Roman Geo-Ecclesiology (449-536)*, en *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, ed. L. Grig, G. Kelly, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 364-384.
- Blaudeau, Ph., *Le Siège de Rome et l'Orient (448-536). Etude géo-ecclésiologique*, Rome, École française de Rome, 2012.
- Blaudeau, Ph., *Qu'est-ce que la Géo-ecclésiologie? Eléments de définition appliqués à la période Tardo-Antique (IV^e-VI^e S.)*, en *Costellazioni geo-ecclesiali*, SEA 147, Roma, 2017, pp. 39-56.
- Boesch Gajano, S., *La santità*, ed. Laterza, Bari, 1999.
- Borgehammar, S., *Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of 'Exaltatio Crucis'*, en *Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 6, de Gruyter, 2009, pp. 145-201.
- Boudignon, Ch., *Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?*, en *Orientalia Lovaniensia Analecta* 137, 2004, pp. 11-43.
- Bouquillon, S.(et al.), *Une nouvelle étude de l'Apollon Chatsworth*, en *Révue Archéologique* 42 (2006/2), pp. 227-261.
- Bouvy, E., *Poètes et Mélodes. Études sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise Grecque*, Lafare frères, Nimes, 1886.
- Brands, G., *Antiochia in der Spätantike. Prolegomena zu einer archäologischen Stadtgeschichte*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2016.
- Braunsberger, O., *Der Apostel Barnabas. Sein Leben und der ihm beigelegte Brief wissenschaftlich gewürdigt*, Mainz, 1876.

- Breck, J., Meyric R., *A Handbook of the Pierpont Morgan Wing*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1925.
- Breydy, M., *Abraham Ecchelensis et les canons arabes de Nicée*, en *Parole de l'Orient* 10, 1981-1982, pp. 223-255.
- Brinkmann, A., *Johannes des Mildtätigen Leben des hl. Tychon*, en *Rheinisches Museum* 63, 1908, pp. 304-310.
- Brock, S. *The provenance of the British Museum Or. 8.606*, en *Journal of Theological Studies*, N. S. XIX, 1968, pp. 622-623.
- Brock, S., *Notes and Studies. ΒΑΡΝΑΒΑΣ ΥΙΟΣ ΠΑΡΑΚΛΗΣΕΩΣ*, en *Journal of Theological Studies*, NS 25, 1974, pp. 93-98.
- Brock, S., *A Monothelite Florilegium in Syriac*, en *Orientalia Lovaniensia Analecta* 18, 1985, pp. 35-45.
- Brooks, E. W., *A Synod at Caesarea in Palestina in 393*, en *Journal of Theological Studies*, 1902, pp. 433-436.
- Brown, J.-P., *Israel and Hellas I*, De Gruyter, Berlín, 2012.
- Brown, P., *The Rise and Function of the Holy man in Late Antiquity*, en *The Journal of Roman Studies* LXI, 1971, pp. 80-101.
- Brown, P., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino, 1983.
- Burnet, R., *Barnabé et les processus de construction de la légitimité apostolique*, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 108, 2013, pp. 595-625.
- Caetani, L., *Annali dell'Islam*, vol. IV (Dell'anno 18 al 22 H), Ulrico Hoepli, Milán, 1911.
- Callot, O., *Du temple païen au martyrium chrétien*, en *Le monde de la Bible* 112, 1998, pp. 42-43.
- Callot, O., *Salamine de Chypre XVI. Les monnaies. Fouilles de la ville 1964-1974*, De Boccard, París, 2004.

- Camelot, P. Th., *Éphèse et Chalcédoine*, Histoire des Conciles Œcuméniques 2, ed. de l'Orante, Paris, 1962.
- Cameron, A., *Cyprus at the time of Arab conquests*, en *Changing Cultures in Early Byzantium*, Aldershot, 1996.
- Campbell, D. A., *Possible Inscriptional Attestation to Sergius Paul[l]us (Acts 13, 6-12) and the Implication for Pauline Chronology*, en *Journal of Theological Studies* 56, 2005, pp. 1-29.
- Camplani, A., *L'autorappresentazione dell'episcopato di Alessandria tra IV e V secolo. Questioni di metodo*, en *Annali di storia dell'esegesi* 21, 2004, pp. 147-185.
- Camplani, A., *L'identità del patriarcato alessandrino, tra storia e rappresentazione storiografica*, en *Adamantius* 12, 2006, pp. 8-42.
- Camplani, A., *Atanasio (recensión a Athanasius Werke)*, en *Adamantius. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici* 14, 2008, pp. 656-663.
- Cappuyns, N., *Le Synodicon de Chypre au XII^e siècle*, en *Byzantion. Revue internationale des Études Byzantines* X, 1935, pp. 489-504.
- Carcione, F., *Enérgeia, Thélema e Theokínetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo*, en *Orientalia Christiana Periodica* 51, 1985, pp. 263-276.
- Carcione, F., *Sergio di Costantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo*, Roma, 1985.
- Carrié, J.-M., *Séparation ou cumul? Pouvoir civil et autorité militaire dans les provinces d'Égypte de Gallien à la conquête arabe*, en *Antiquité Tardive* 6, 1998, pp. 105-121.
- Caruso, G., *Ramusculus Origenis. L'eredità dell'antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 130, Roma, 2012.
- Cavallera, F., *Le schisme d'Antiochie (IVe-Ve siècle)*, Picard, Paris, 1905.
- Cavallera, F., *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, 2 vol., *Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents*, 1-2, Lovaina-Paris, 1922.

- Cavallero, P., *La Vida de Espiridón de Leoncio de Neápolis. Algunas observaciones*, en *Byzantion Nea Hellás* 31, 2012, pp. 133-143.
- Cavallo, G. (ed.), *La cultura Bizantina, I, Lo spazio letterario del medioevo*, Salerno, 2004.
- Cervellin-Chevalier, I., *Une histoire du doux pays de Chypre. Traduction du manuscrit de Venise de Leontios Machairas*, Institut d'études néo-helléniques, Collection Lapithos 18, Praxandre, Nancy, 2002.
- Cesnola (Palma di), L., *Cyprus: Its Ancient Cities, Tombs and Temples*, New York, 1878.
- Chadwick, H., *Faith and Order at the Council of Nicaea: A Note on the Background of the Sixth Canon*, en *The Harvard Theological Review* 53 n. 3, 1960, pp. 171-195.
- Chadwick, H., *John Moschus and his friend Sophronius the sophist*, en *Journal of Theological Studies*, N.S, vol. XXV, 1, 1974, pp. 41-74.
- Chalkia, E., *Le mense paleocristiane. Tipologia e funzioni delle mense secondarie nel culto paleocristiano*, PIAC XLVII, Ciudad del Vaticano, 1991.
- Charanis, P., *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century*, en *Dumbarton Oaks Papers* 13, 1959, pp. 23-44.
- Charanis, P., *The Transfer of Population as a Policy in the Byzantine Empire*, en *Comparative Studies in Society and History* 3, 1960-1961, pp. 140-154.
- Chatzipsalti (Χατζηψαλτη), Κ., ΟΙ ΕΝΤΙΠΡΟΣΩΠΟΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΥΠΡΟΥ ΣΤΗΝ ΠΡΩΤΗΝ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗΝ ΣΥΝΟΔΟΝ ΤΗΣ ΝΙΚΑΙΑΣ, en *ΚΥΠΡΙΑΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙ* 1, 1948, pp. 3-7.
- Chatzipsalti (Χατζηψαλτη), Κ., ΟΙ ΕΠΙΣΚΟΠΟΙ ΣΑΛΑΜΙΝΟΣ ΤΟΥ 5^{ου} ΑΙΩΝΟΣ. ΔΥΟ ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΩΝ ΠΡΑΚΤΙΚΩΝ ΤΗΣ 7^{ης} ΣΥΝΕΔΡΙΑΣ ΤΗΣ Γ' ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗΣ ΣΥΝΟΔΟΥ, en *ΚΥΠΡΙΑΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙ* 3, 1948, pp. 3-12.
- Chavane, M-J.; Yon, M., *Salamine de Chypre X. testimonia Salaminia 1*, de Boccard, París, 1978.

- Chitty, D., *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford, 1966.
- Chotzakoglou, Ch., *Church of Saint Lazarus in Larnaka. History, Architecture and Art of the Church of Saint Lazarus in Larnaka*, Lekkosia, 2004.
- Chotzakoglou, Ch., Ο ΑΓΙΟΣ ΛΑΖΑΡΟΣ, ΟΙ ΜΑΡΤΥΡΙΕΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΒΙΟ ΤΟΥ ΚΑΙ Η ΣΧΕΣΗ ΤΟΥ ΜΕ ΤΟ ΚΙΤΙΟΝ, en ΚΥΠΡΙΑΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙ, 2004, pp. 33-42.
- Chotzakoglou, Ch., *Les Monuments religieux de Chypre sous occupation turque. Aspects. Et réalités d'un desastre ininterrompu*, ed. Musée du Saint Monastère de Kykkos, Lefkosia, 2009².
- Chotzakoglou, Ch., *Cyprus in the Sea Routes of the Mediterranean*, en *Sailing from and to Byzantium. Medieval Ports from Euxeinos Pontos to Eastern Mediterranean II, Catalogue of the Exhibition*, Society of Cyprus Studies-European Centre for Byzantine and Post-Byzantine Monuments, Atenas, 2014, pp. 168-183.
- Chotzakoglou, Ch.; Procopiou, E. (et al.), *Byzantium-Early Islam Project: The Cypriot partnership*, en *Byzantium-Early Islam. Cultural heritage management: Shared experience beyond boundaries*, Tesalónica, 2008.
- Chrysos, E., *Die Akten des Konzils von Konstantinopel I (381)*, en G. Wirth ed., *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet*, Berlín-New York, 1982.
- Chrzanovski, L., *Les lampes chypriotes*, en *Chypre. D'Aphrodite à Mélusine* (ed. M. Martiniani-Reber et al), Milán, 2006, pp. 89-91.
- Cipriani, N., *La retorica negli scrittori cristiani antichi. Inventio e Dispositio*, Sussidi Patristici 18, Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 2013.
- Cirillo, L., *Le Pseudo-Clementine e il Vangelo di Barnaba della Biblioteca nazionale di Vienna*, en *Asprenas* 18, 1971, pp. 333-369.
- Cirillo, L., *Un nuovo vangelo apocrifo: il Vangelo di Barnaba*, en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* XI, Florencia, 1975, pp. 391-412.

- Cirillo, L., *Evangile de Barnabé. Recherche sur la composition et l'origine*, Paris, 1977.
- Cirillo, L.; Frémaux, M., *L'évangile de Barnabé. Recherches sur la composition et l'origine*, Paris, 1977.
- Clark, E., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton Legacy Library, 1992 (2014²).
- Cobham, C. D., *Excerpta Cyprica. Materials for a History of Cyprus*, Cambridge University Press, 1908.
- Cobham, C. D., *The Churches and Saints of Cyprus*, William Clowes & Sons, Londres, 1910.
- Colonna Ceccaldi, G., *Monuments antiques de Chypre, de Syrie et d'Égypte*, Didier et Cie, Paris, 1882.
- Comte, M. Ch., *Les reliquaires du proche-Orient et de Chypre à la période protobyzantine (IV-VIII siècles). Formes, emplacements, fonctions et cultes*, Bibliothèque de l'antiquité tardive, 20, Brepols, Turnhout, Belgium, 2012.
- Conca, F., *La narrazione nell'agiografia Tardo Greca*, en *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, ed. M. Mazza, C. Giuffrida, vol II, Roma, 1986, pp. 647-661.
- Conterno, M., *Three unpublished texts on Christ's unique will and operation from the Syriac florilegium in the ms. London, British Library, Add. 14535*, en *Millenium, Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends N. Chr.* 10, 2013, pp. 115-144.
- Counts, D. B., *Prolegomena to the Study of Cypriote Sculpture*, en *Cahier du centre d'Études Chyprïotes*, 31, Paris, 2001, pp. 128-181.
- Counts, D. B., *Master of the Lion: representation and Hybridity in Cypriote Sanctuaries*, en *American Journal of Archaeology* 112, 2008, pp. 3-27.
- Counts, D. B., *Excavations at Malloura (1990-2010)*, en *Crossroads and Boundaries: The Archaeology of Past and Present in the Malloura Valley, Cyprus*, M. K.

Kardulias, D. B. Counts (eds.), *Annual of ASOR 65*, American Schools of Oriental Research, Boston, 2012.

Counts, D. B., *New Approaches to the Elusive Iron Age Polities of Ancient Cyprus: An Introduction*, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 370 (November 2013), pp. 1-13 (cfr. www.jstor.org).

Counts, D. B., Toumazou, M., *Artemis at Athienou-Malloura*, en *Cahier du centre d'Études Chypriotes* 33, Paris, 2003, pp. 237-251.

Counts, D.; Iacovou, M., *New Approaches to the Elusive Iron Age Polities of Ancient Cyprus: An Introduction*, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 370 (November 2013), pp. 1-13.

Crabbe, A., *The Invitation List to the Council of Ephesus and Metropolitan Hierarchy in the Fifth Century*, en *Journal of Theological Studies*, N. S. XXXII, 2, Oct. 1981, pp. 369-400.

Croke, B., *Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration*, en *Byzantion* 51, 1981, Bruselas, pp. 122-147.

Crown, A., *The Parting of the Ways. Pathways to Understanding. A Handbook on Christian Jewish Relations*, 1994.

D'Aiuto, F., *La questione delle due redazioni del 'Menologio Imperiale', con nuove osservazioni sulle sue fonti agiografiche*, en *Rivista di Studi Bizantini e Neollenici*, NS 49, 2012, Roma, 2013, pp. 275-361.

Dagens, C., *L'Église universelle et le monde oriental chez saint Grégoire le Grand*, en *Istina* 20, 1975, pp. 457-475.

Dagron, G., *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)*, en *Travaux et Mémoires* 4, 1970, pp. 229-276.

Dagron, G., *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Bibliothèque byzantine. Études VII, Paris, 1974.

Dagron, G., *Empereur et prêtre. Étude sur le 'césaropapisme' byzantin*, Gallimard, 1996.

- Dagron, G., *Quand la terre tremble...*, en *Idées byzantines*, vol. 1, Bilans de recherche 8/I, Paris, 2012, pp. 3-22.
- Dagron, G., Déroche, V., *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Bilans de recherche 5, Paris, 2010.
- Daley, B., *Position and Patronage in the Early Church: the original meaning of 'Primacy of Honour'*, en *Journal of Theological Studies*, N.S. 44, 1993, pp. 529-553.
- Dalmais, I.-H., *La Vie de s. Maxime le Confesseur reconsidérée?*, en *Studia Patristica* 17, 1, Oxford, 1982, pp. 26-30.
- Darrouzès, J., *Évêques inconnus ou peu connus de Chypre*, en *Byzantinische Zeitschrift* 44, 1951, pp. 97-104.
- Darrouzès, J., *Autres manuscrits originaires de Chypre*, en *Revue des études byzantines* 15, 1957, pp. 131-168.
- Darrouzès, J., *Notes pour servir à l'histoire de Chypre*, en ΚΥΠΡΙΑΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙ, Lefcosia, (1^a) 1954, pp. 83-102; (2^a) 1957, pp. 33-63; (3^a) pp. 223-250; (4^a) 1959, pp. 27-56.
- Darrouzès, J., *Bulletin critique*, en *Revue des Études Byzantines* 25, 1967, pp. 280-283.
- Darrouzès, J., *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Institut français d'études byzantines, Paris, 1981.
- Daszewski, W. A., Michaelides, D., *Guide to the Paphos Mosaics*, Bank of Cyprus-Department of Antiquities, Nicosia, 1988.
- David, W., J. Gill *et al.*, *The book of the Acts in its first Century Setting*, vol. II, Grand Rapids, 1994, pp. 279-289.
- Davis, Th., Stewart, Ch., *A Brief History of Byzantine Archaeology on Cyprus*, en *Cyprus and the balance of Empires. Art and Archaeology from Justinian I to the Coeur de Lion*, pp. 17-28.
- Dawes, E., Baynes, N. H., *Three Byzantine Saints*, London, Oxford, 1948.

- Dawkins, R., *The Nature of the the Cypriot Chronicle of Leontios Machairas*, Oxford, 1945.
- De Clercq, V. C., *Ossius of Cordova*, Catholic University of America Press, Washington, 1954.
- De Epalza, M., *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, 1999.
- De Halleux, A., *La profession de l'Esprit-Saint dans le symbole de Constantinople*, en *Revue Théologique de Louvain* 10, 1979, pp. 5-39.
- De Halleux, A., *Le Concile de Chalcédoine*, en *Revue des Sciences Religieuses* 67, (2), 1993, pp. 3-18.
- De Jerphanion, G., *La Voix des Monuments. Notes et études d'archéologie chrétienne*, Les éditions van Oest, Paris-Bruselas, 1930.
- De Jerphanion, G., *Observations sur le calendrier de Salamine de Chypre à l'époque chrétienne*, en *L'Antiquité Classique* 1-2, 1932, Lovaina, pp. 9-24.
- De Mas Latrie R. (ed), *Chroniques d'Amadi et de Strambaldi*, Paris, 1891 (traducción inglesa: R. Dawkins, *Recital Concerning the Sweet Land of Cyprus Entitled Chronicle*, Oxford, 1932).
- Debidour, A., *Théodora. Étude critique*, 1885.
- Dechow, J. F., *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanies of Cyprus and the Legacy of Origen*, North American Patristic Society, Patristic Monograph Series XIII, Macon, 1988.
- Deichmann, F. W., *Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern*, en *Jahrb. Dt. Arch. Inst.* 54, 1939, pp. 105-136.
- Delehaye, H., *Les Ménologes grecs*, en *AB* 16, 1897, pp. 311-329.
- Delehaye, H., *Le témoignage des Martyrologues*, en *AB* 26, 1907, pp. 78-99.
- Delehaye, H., *Saints de Chypre*, en *AB* 26, Bruselas, 1907, pp.161-301.
- Delehaye, H., *Les légendes hagiographiques*, Bollandistes, Bruselas, 1927.

- Delehaye, H., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1927 (Subs. Hagiogr., 17).
- Delehaye, H., *L'ancienne hagiographie byzantine. Les sources, les premiers modèles, la formation des genres*, (Conférences prononcées au Collège de France en 1935. Prefacio de G. Dagron), Subsidia Hagiographica 73, Bruselas (reimpresión 1991).
- Dell'Osso, C., *Il Calcedonismo. Leonzio di Bisanzio*, Tradizione e vita 13, ed. Vivere In, Roma, 2003.
- Dell'Osso, C., *L'inno Trishagion: origini e dispute teologiche*, en *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica*. XXXVI Incontri di Studiosi dell'Antichità cristiana, Roma, 3-5 mayo 2007. (SEA 108), Roma, 2008, pp. 545-576.
- Dell'Osso, C., *Cristo e Logos, Il Calcedonismo del VI secolo in Oriente*, St. Eph. Aug. 118, Roma, 2010.
- Dell'Osso, C., *Monoenergismo e monotelismo: rappresentanti, opere e teologia*, en *La Teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppi e crisi*. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 9-11 maggio 2013, SEA 140, 2014, pp. 93-116.
- Dell'Osso, C., *Monoenergiti/Monoteliti del VII secolo in Oriente*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 148, Roma, 2017.
- Delvoye, Ch., *L'Art paléochrétien de Chypre*, en *Chypre dans le Monde Byzantin*, V. 4, Atenas, 1976.
- Delvoye, Ch., *La place des grandes basiliques de Salamine de Chypre dans l'architecture paléochrétienne*, en *Bulletin de l'Accadémie Royale de Belgique*, ser. 5, 64, 1978, pp. 75-89.
- Demosthenous, D., *Affreschi bizantini di Cipro*, Eparchia di Piana degli Albanesi, Palermo, 1999.
- Déroche, V., *L'authenticité de l'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis*, en *Bulletin de correspondance hellénique* 110, 1986, pp. 655-669.

- Déroche, V., *La polémique anti-judaïque au VI^e et au VII^e siècle. Un mémento inédit, les Képhalaia*, en *Travaux et Mémoires* 11, Collège de France, Paris, 1991, pp. 275-311.
- Déroche, V., *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995.
- Déroche, V., *Entre Rome et l'Islam. Les chrétientés d'Orient 610 - 1054, Sedes*, Paris, 1996.
- Déroche, V., *Les juifs dans l'Empire byzantin*, en *Le monde de la Bible* 129, 2000, pp. 17-20.
- Déroche, V., *Les Variantes italiques de la Folie en Christ*, en *Néα Πόμη. Rivista di ricerca bizantinistica* 2, 2005, Roma, pp. 193-203.
- Déroche, V., *Vraiment anargyres? Don et contredon dans les recueils de miracles protobyzantins*, en *Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge, mélanges offerts à Pierre Maraval* (B. Caseau, J. C. Cheynet, V. Déroche), Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 23, Paris, 2006, pp. 153-158.
- Déroche, V., *L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis*, en G. Dagron, V. Déroche, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Bilans de recherche 5, Paris, 2010 (primeramente publicado en *Travaux et Mémoires* 12, 1993, pp. 45-104).
- Déroche, V., *Polémique antijudaïque et émergence de l'Islam (VIIe-VIIIe siècles)*, en G. Dagron, V. Déroche, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Bilans de recherche 5, Paris, 2010, pp. 465-483 (primeramente publicado en *Revue des études byzantines* 57, 1999, pp. 141-161).
- Déroche, V., *Le Saint Sépulcre et les Lieux Saints vu de Byzance jusqu'aux invasions arabes*, en *Études sur les Terres Saintes et les pèlerinages dans les religions monothéistes*, Honoré Champion, Paris, 2012, pp. 55-74.
- Déroche, V., *Les dialogues adversus Iudaeos face aux genres parallèles*, en *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011,

- Collections des Études Augustiniennes, S. Antiquité 196, Paris, 2013, pp. 257-266.
- Devreesse, R., *La vie de s. Maxime le Confesseur et ses recensions*, en *AB* 46, 1927, pp. 5-49.
- Devreesse, R., *Le Christianisme dans la péninsule Sinaitique, des origines à l'arrivée des musulmans*, en *Revue Biblique* 49, 1940, pp. 205-223.
- Devreesse, R., *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Études Palestiniennes et Orientales, Paris, 1945.
- Di Berardino, A. (ed.), *Patrología*, vol. III, Inst. Patristicum Augustinianum, BAC, Madrid, 1993.
- Di Berardino, A. (ed.), *Patrologia*, vol. V, Inst. Patristicum Augustinianum, Marietti 1820, Génova-Milán, 2000.
- Di Berardino, A., *Missione, conversione e diffusione del cristianesimo prima di Costantino*, en *Augustinianum* 52, 2012, pp. 9-64.
- Di Berardino, A., *Organizzazione geografica delle comunità cristiana al tempo del concilio di Nicea (325)*, en *Costellazioni geo-ecclesiali*, SEA 147, 2017, pp. 7-38.
- Dijkstra, J., Greatrex, G., *Patriarchs and Politics in Constantinople in the Reign of Anastasius (with a Reedition of O.Mon.Epiph. 59)*, en *Millenium* 6, De Gruyter, 2009, pp. 223-264.
- Dolbeau, F., *Listes Latines d'apôtres et de disciples, traduites du grec*, en *Apocrypha* 3, 1992, pp. 259-279.
- Dolbeau, F., *Sanctorum societas. Récits latins de sainteté (III^e-XII^e siècles)*, vol. 1, Subsidia hagiographica 85, Société des Bollandistes, Bruselas, 2005.
- Dorfmann-Lazarev, I., *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie*, CSCO 609, Subsidia 117, Lovaina, 2004.
- Dossetti, G. L., *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, ed. critica, Roma, 1967;

- Doucet, M., *Est-ce-que le monothélisme à fait autant d'illustres victimes? Réflexions sur un ouvrage de F.-M. Léthel*, en *Sciences et Esprit* 35, 1983, pp. 53-83.
- Doucet, M., *La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture*, en *Science et Esprit* 37, 1985, pp. 123-159.
- Dovrnik, F., *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge (Massachusetts), 1958.
- Downey, G., *A History of Antioch in Syria, from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, New Jersey, 1961.
- Downey, G., *The Claim of Antioch to Ecclesiastical Jurisdiction over Cyprus*, en *Proceedings of the American Philosophical Society (PAPS)* 102, 1958, pp. 224-228.
- Downey, G., *The Size of the population of Antioch*, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89, 1958, pp. 84-91.
- Drijvers, J. W., *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leyde-New York-Copenhague-Colonia, 1992.
- Drijvers, J. W., *The Protonike Legend, the Doctrina Addai and Bishop Rabbula of Edessa*, en *Vigiliae Christianae* 51, 1997, pp. 298-315.
- Drijvers, J. W., *Helena Augusta, the Cross and the Myth: some, new reflections*, en *Millennium* 8 (Jahrbuch zu Kultur und Geschichte), De Gruyter, 2011, pp. 125-174.
- Duchesne, L., *Saint Barnabé*, en *Mélanges G. B. De Rossi*, École Française de Rome, Supplément XII, Ernest Thorin-Spithöver, Paris-Roma, 1892, pp. 41-71.
- Duffy, J., *Observations on Sophronius' Miracles of Cyrus and John*, en *Journal of Theological Studies*, NS 35 (1984), pp. 71-90.
- Dunn, J. D. G., *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, Londres, 1992 (2006 2^a ed.).
- Dvornik, F., *Pope Gelasius and Emperor Anastasius I*, en *Byzantinische Zeitschrift* 44, 1951, pp. 111-116.

- Dvornik, F., *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, 1958.
- Efthymiadis, S., *Re-reading the Life of St Demetrianos of Chytri/ Kythrea (BHG 495)*, en *Rivista di Studi bizantini e neoellenici*, NS 42 (2012), Roma, 2013, pp. 263-274.
- Ehrhard, A., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, 3 vol. (I, 1939; II, 1943; III, 1952), Leipzig, Berlín.
- Ehrman, B. D., *Forgery and Counterforgery. The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Emilianidès, A., *Histoire de Chypre*, Presses Universitaires de France, París, 1963.
- Englezakis, B., *Studies on the History of the Church of Cyprus 4th–20th Centuries*, Variorum-Ashgate Publishing, Brookfield, 1995.
- Eno, R. B., *Forma Petri-Petrus, figura ecclesiae: The Uses of Peter*, en *Augustiniana* 41 (Heverlee, Bélgica), 1991, pp. 659-676.
- Evans, H., Holcomb, M., Hallman, R., *The Arts of Byzantium*, The Metropolitan Museum of Art Bulletin, 58, n. 4 (Spring 2001), New York.
- Evdokimov, P., *L'art de l'Ícône. Théologie de la beauté*, Desclée, París, 1972.
- Fatti, F., “*Eretico, condanna Origene!*”. *Conflitti di potere ad Alessandria nella tarda antichità*, ASEs 20, 2003, pp. 383-435.
- Fatti, F., *Tra Costantinopoli e Alessandria: l'edilizia filantropica cristiana al Concilio di Calcedonia*, en *Cristianesimo nella Storia* 24, 2003, pp. 257-296.
- Fatti, F., *Trame mediterranee: Teofilo, Roma, Costantinopoli*, en *Adamantius* 12, 2006, pp. 105-139.
- Fatti, F., ‘*Pontifex tantus*’. *Giovanni, Epifanio e le origini della prima controversia origenista*, en *Adamantius* 19, 2013, pp. 30-49.
- Fedalto, G., *Hierarchia ecclesiastica orientalis*, Padua, 1988.

- Fedalto, G., *Le Chiese d'Oriente. Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, Jaca Book, Milán, 1991.
- Feissel, D., *Chroniques d'épigraphie byzantine 1987-2004*, Collège de France-CNRS, París, 2006.
- Feissel, D., *Jean de Soloi, un évêque chypriote au milieu du VII^e siècle*, en *Travaux et mémoires* 17, *Constructing the seventh century* (ed. C. Zuckerman), París, 2013, pp. 219-236.
- Feissel, D., *Trois notes sur l'empereur Maurice*, en *Mélanges Cécile Morrison. Travaux et Mémoires* 16, París, 2010, pp. 253-272
- Fernández Sangrador, J. J., *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Plenitudo Temporis, Salamanca, 1994.
- Ferrari, G., *Early Roman Monasteries*, Studi di Antichita Christiana 23, Rome, 1957.
- Festugière, A. F., *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, París, 1982.
- Festugière, J., *La Sainteté*, Bloud-Gay, París, 1949.
- Fitzmyer, J., *Los Hechos de los Apóstoles*, vol I y II, ed. Sígueme, 2003 (original inglés: 1998).
- Flusin, B., *Démons et sarrasins. L'auteur et le propos des Diègèmata stèriktika d'Anastase le Sinaïte*, en *Travaux et Mémoires* 11, 1991, pp. 381-409.
- Flusin, B., *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle. Tome I, Les textes*, CNRS, París, 1992.
- Flusin, B., *Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine*, en *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, A. Vauchez (ed.), Roma, 2000, pp. 119-132.
- Follieri, E., *Dove e quando morì Giovanni Moscho?*, en *Rivista di Studi bizantini e neoellenici*, NS 25 (1988).
- Foulias, A., *Ο ναός της Παναγίας της Αγγελόκτιστης στο Κίτι Λάρνακας*, Nicosia, 2004.

- Fraschetti, A., *La conversione. Da Roma pagana a Roma christiana*, Laterza, Bari, 1999 (2004²).
- French, F. H., *Roman Roads and Milestones of Asia Minor*, fasc. 2, Oxford, 1981, (1988).
- Frend, W.H.C., *The Rise of Monophysite Movement*, Cambridge, 1972.
- Frenkel, L. M., *Theodotus of Ancyra's Homilies and the Council of Ephesus (431)*, en *Studia Patristica. Supplement 4*, ed. Peeters, 2015.
- Frolow, A., *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, en *Revue des études byzantines* 11, 1953, pp. 88-105.
- Frolow, A., *La Relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un cult*, Institut Français d'Études byzantines, Paris, 1961.
- Galatariotou, C., *Leontios Machairas' Exegesis of the Sweet Land of Cyprus: Towards a Re-appraisal of the Text and its Critics*, en *The Sweet Land of Cyprus*, Nicosia, 1993, pp. 393-413.
- Garitte, G., *L'édition des Vies de saint Spyridon par M. van den Ven*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 50, 1, Lovaina, 1955, pp. 125-141.
- Garrigues, J. M., *La Personne composée du Christ d'après S. Maxime le Confesseur*, en *Revue Thomiste* 74, 1974, pp. 181-204.
- Garrigues, J.-M., *Le sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur*, en *Istina* 21, 1976, pp. 6-24.
- Garrigues, J.-M., *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme*, Théologie historique 38, Beauchesne, Paris, 1976.
- Garrigues, J.-M. , *Deux martyrs de l'Église indivise saint Maxime le Confesseur et le pape saint Martin*, Cerf, Paris, 2011.
- Garsoïan, N., *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, CSCO 574, Subsidia 100, Peeters, Lovaina, 1999.
- Gascou, J., *Miracles des Saints Cyr et Jean*, De Boccard, Paris, 2006.

- Gatti, M. L., *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafísico e religioso*, Milán, 1987.
- Geary, P., *Saints, Scholars, and Society: The Elusive Goal*, en *Saints. Studies in Hagiography*, (ed. S. Sticca), Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton, New York, 1996, pp. 1-22.
- Gibson, S.; Taylor, J., *Beneath the church of the Holy Sepulchre, Jerusalem: the archaeology and early history of traditional Golgotha*, Londres, 1994.
- Giudice, F., *Memoria paleocristiana a Nea Paphos (Cipro)*, en *Casiodorus* 1, 1995, pp. 243-252.
- Gjerstad, E.; Libndros, J.; Sjöqvist, E., Westholm, A., *The Swedish Cyprus Expedition, 1927-1931*, t. III, Stockholm, 1937.
- Godding, R., *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989). Opere di Gregorio Magno Complementi/1*, Roma, 1990.
- Godding, R. et al., *Bollandistes, saints et légendes. Quatre siècles de recherche*, Société des Bollandistes, Bruselas, 2007.
- Gordini, G. D., Orienti, S., *Barnaba*, en *Bibliotheca sanctorum* II, col. 798-816.
- Grech, P., *Pietro e Marco*, en *San Pietro e san Marco. Aspetti, Luoghi della santità e della agiografia tra Oriente e Occidente*, ed. S. Boesch Gajano, P. Tomea, L. Caselli, 2012, pp. 15-18.
- Grego, I., *La Reazione ai Giudeo-Cristiani nel IV secolo. Negli scritti patristici e nei canoni conciliari*, Franciscan Printing Press, Jerusalén, 1983.
- Grégoire, R., *La funzione dei calendari nel culto dei santi*, en *Augustinianum* 24, 1984.
- Grégoire, R., *Manuale di agiologia*, Monastero S. Silvestro abate, Fabriano, 1987.
- Grierson, Ph., *The consular coinage of Heraclius and the revolt against Phocas of 608-610*, en *The Numismatic Chronicle*, Ser. 6, vol. 10, 1950, pp. 71-93.

- Grierson, Ph., *The Kyrenia Girdle of Byzantine Medallions and Solidi*, en *The Numismatic Chronicle*, Ser. 6, vol 15, 1955, pp. 55-70.
- Grierson, Ph., *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection (DOC) II: Phocas to Theodosius III, 602-717*, 1968.
- Grierson, Ph., *Byzantine Coins*, University of California Press, 1982.
- Griffiths, S., *The Church in the Shadow of a Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton, 2008.
- Grillmeier, A., *Jesús el Cristo en la fe de la Iglesia, desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia (451)*, Salamanca, 1997.
- Grillmeier, A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1. 2 (trad. E. Norelli, S. Olivieri), Paideia, Brescia, 1982; vol. 2-4, Brescia, 2001.
- Grivaud, G., *Les minorités orientales à Chypre (époque médiévale et moderne)*, en *Travaux de la Maison de l'Orient Méditerranéen 31 (Actes du colloque: Chypre et la Méditerranée orientale. Formations identitaires: perspectives historiques et enjeux contemporains, 1997)*, 2000.
- Grossi, V., *Testimonianze patristiche su Pietro, vescovo di Roma. Coordinate di una lettura storico-teologica*, en *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo* (ed. W. Kasper), Roma, 2004, pp. 93-131.
- Grumel, V., *Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur*, en *Échos d'Orient* 26, 1927, pp. 24-32.
- Grumel, V., *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, en *EO* 27, 1928, pp. 6-16, 257-277; 28, 1929, pp. 19-34, 272-282; 29, 1930, pp. 16-28.
- Grumel, V., *Recherches récentes sur l'iconoclasme*, en *Échos d'Orient* 29, 1930, pp. 92-100.
- Grumel, V., *Le titre de patriarche œcuménique sur les sceaux byzantins*, en *Revue des études grecques* 58, 1945, pp. 212-218.
- Grumel, V., *Traité d'Études byzantines. I La Chronologie*, PUF, Paris, 1958.

- Grumel, V., *La Reposition de la Vraie Croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année*, en *Byzantinische Forschungen* I, Ámsterdam, 1966, pp. 139-149.
- Gryson, R., *Les élections épiscopales en Orient au IV^e siècle*, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 74, 1979, pp. 301-345.
- Guillaud, R., *Les fastes épiscopaux de l'Église de Chypre*, en *Revue des Études Byzantines* 6, Paris-Budapest, 1948, pp. 167-180.
- Guillaumont, A., *Les six Centuries des "Kephalalaia gnóstica"*, PO 134, 1954¹.
- Guillaumont, A., *Les 'Kephalalaia gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, *Patristica Sorbonensia* 5, Paris, 1962.
- Guillou, A., *La géographie historique de l'île de Chypre pendant la période byzantine (IV^e-XII^e s.)*, en *Études balkaniques* 5, 1998, pp. 9-32.
- Guinot, J. N., *L'apôtre Pierre dans la tradition antiochienne*, en *XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Pietro e Paolo e il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*, Roma 4-6 maggio 2000, Roma, 2001, pp. 518-537.
- Gwiazda, M., *Le Sanctuaire de Saint-Syméon-Stylite-le-Jeune au Mont Admirable à la lumière de la documentation photographique du père Jean Mécérian*, en *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 65, 2013-2014, Beirut, pp. 317-340.
- Hackett, J., *A History of the Orthodox church of Cyprus from the coming of the apostles Paul and Barnabas to the commencement of the British occupation (a. D. 45-A. D. 1878)*, Meuthuen & Co, Londres, 1901.
- Hadjipsaltis, K., ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΙΣ ΚΑΙ ΕΠΙΣΚΟΠΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΥΠΡΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΣΧΕΤΙΚΟ ΚΕΙΜΕΝΟ ΤΡΙΩΝ ΚΩΔΙΚΩΝ, en *ΚΥΠΡΙΑΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙ*, 1950, pp. 31-37.
- Hahn, J., Emmel, S., Gotter, U., "From Temple to Church": *Analysing a late Antique phenomenon of Transformation* en, *Ibid, From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Brill, Leiden-Boston, 2008.

- Haldon, J. (ed.), *Byzantium in the Seventh Century. The transformation of a culture*, Cambridge, 1990.
- Halfmann, H., *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jh. N. Chr.*, *Hypomnemata* 58, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979.
- Halkin, F., *Distiques et Notices propres au Synaxaire de Chifflet*, en *AB* 66, 1948, pp. 5-32.
- Hamilton, H., *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford Theological Monographs, 2002.
- Hanriot-Coustet, A., *Grégoire de Nazianze et un agraphon attribué à Barnabé*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 63, Strasbourg, 1983, pp. 289-292.
- Hanson, R., *The Transformation of pagan Temples into Churches in the Early Christian Century*, en *Journal of Semitic Studies* 23, 1978, pp. 257-287.
- Hanson, R., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*, T&T Clark, Edinburgh, 1988.
- Hartmann, W., Pennington, K., *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, The Catholic University of America Press, Washington, 2012.
- Hefele, C.-J. von, *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas*, Tübingen, 1840.
- Hefele, C.-J. von, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, trad. H. Leclercq, Paris, 1907-1952 (abreviamos: Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*).
- Herman, L., *Autochéphale*, en *Dictionnaire de Droit Canonique* I, dir. R. Naz, 1935, col. 1475-1480.
- Hermay, A., *Amathonte II. Testimonia 2, la sculpture*, École française d'Athènes - Éditions Recherches sur les Civilisations, Paris, 1981.
- Hermay, A., *Amathonte V, Les figurines en terre cuite archaïques et classiques, les sculptures en pierre*, École française d'Athènes - Fondation Leventis, Athènes, 2000.

- Hermay, A.; Mertens, J. (eds.), *The Cesnola Collection of Cypriot Art. Stone Sculpture*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 2014.
- Hess, H. *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Hill, G., *A History of Cyprus*, Vol. I: *To the Conquest by Richard Lion Heart* (ed. 1940, reed. en 1972); Vol. II: *The Frankish period, 1192-1432* (ed. 1948); Vol. III: *The Frankish period, 1432-1571* (ed. 1948); Vol. IV: *The Ottoman Province. The British Colony, 1571-1948* (ed. 1952, reed. en 2010).
- Hogarth, D. M., *Devia Cypria. Notes of an Archaeological Journey in Cyprus in 1888*, H. Frowde, A. Corner, Londres, 1889.
- Holl, K., *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, en *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1916, pp. 828-868.
- Holl, K., *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits*, en *Sitzungsberichte der Berliner Akademie des Wissenschaften*, 1916, pp. 226-275.
- Holzner, J., *Paul de Tarse*, ed. Alsatia, 1950.
- Hombergen, D., *The second Origenist controversy*, *Studia Anselmiana* 132, Roma, 2001.
- Honigmann, E., *La liste originale des Pères de Nicée*, en *Byzantinische Zeitschrift* 14, 1939, pp. 17-76.
- Honigmann, E., *The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon*, en *Byzantion* 16, Boston, 1942-1943, (1944), pp. 20-80.
- Honigmann, E., *Juvenal of Jerusalem*, en *Dumbarton Oaks Papers* V, 1950, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 209-279.
- Honigmann, E., "Asataneta" in Cyprus, an alleged burial-place of St. John Eleemon of Alexandria (Died 620 A. D.), en *Studi e Testi* 173, 1953, pp. 229-230.
- Horn, S., *La 'sedes apostolica': Point de vue théologique de l'orient au commencement du sixième siècle*, en *Istina* 20, 1975, pp. 435-456.

- Hort, F. J. A., *Two Dissertations in Scripture and Tradition: On the Constantinopolitan Creed and Other Eastern Creeds of the Fourth Century*, Cambridge, 1876.
- Impara, P., *Gli Stromateis di Clemente Alessandrino ed il pensiero Greco*, Roma, 1989.
- Inglebert, H., 'Interpretatio Christiana'. *Les mutations de savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'antiquité chrétienne 3-630 après J.-C.*, Institut d'Études augustiniennes (Série Antiquité 166), 2001, Paris.
- Ioannou, Y.; Métral, F.; Yon, M. (ed.), *Chypre et la Méditerranée Orientale*, en *Actes du Colloque tenu à Lyon 1997*, Université Lumière-Lyon 2 - Université de Chypre, *Travaux de la Maison de l'Orient Méditerranéen* 31.
- Jaffé, Ph., *Regesta Pontificum Romanorum*, Veit et Comp., Leipzig, 1885.
- Jakobs, P. H. F., *Die frühchristliche Ambone Griechenlands*, Habelt, Bonn, 1987.
- Janin, R., *Carpasia*, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* XI, 1949, col. 1110-1111.
- Janin, R., *Chypre*, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* XII, 1953, col. 791-820.
- Janin, R., *Curium*, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* XIII, 1956, col. 1114-1115.
- Jankowiak, M., Booth, P., *An Updated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, en *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen, B. Neil, Oxford, 2015.
- Jasper, D., Fuhrmann, H., *Papal Letters in Early Middle Ages*, The Catholic University of America Press, Washington, 2001.
- Jedin, H., (ed.) *Manual de historia de la Iglesia II*, Herder, Barcelona, 1990.
- Jeffery, G., *A Description of the Historic Monuments of Cyprus*, Nicosia, 1918.
- Jenkins, R. J. H., *Cyprus between Byzantium and Islam, A. D. 688-965*, en *Studies presented to David Moore Robinson*, St. Louis, 1953, pp. 1006-1014.

- Joassart, B., *Hippolyte Delehaye. Hagiographie critique et modernisme*, Subsidia hagiographica 81, Société des Bollandistes, Bruxelles, 2000.
- Joassart, B. (ed.), *De Constantinople à Athènes. Louis Petit et les Bollandistes. Correspondance d'un archevêque savant (1902-1926)*, Société des Bollandistes, Bruselas, 2010.
- Kaegi, W. E., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge University Press, 1992.
- Kaegi, W. E., *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge University Press, 2003.
- Kaegi, W. E., *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, Cambridge University Press, 2010.
- Kaplan, M., *Les Saints en pèlerinage à l'époque protobyzantine*, en *Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge, mélanges offerts à Pierre Maraval*, (ed. B. Caseau, J. C. Cheynet, V. Déroche), Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 23, Paris, 2006, pp. 249-262.
- Karageorghis, V., *A Guide to Kourion*, Bank of Cyprus-Department of Antiquities, 2009⁴.
- Kardulias, M. K., Counts, D. (eds.), *Crossroads and Boundaries: The Archaeology of Past and Present in the Malloura Valley, Cyprus*. Annual of ASOR 65, American Schools of Oriental Research, Boston, 2012.
- Kelly, J. N. D., *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, Duckworth, Londres, 1975.
- Kim, Y. R., *The Pastoral Care of Epiphanius of Cyprus*, en *Studia Patristica* 67, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, 2013, pp. 247-255.
- Klaniczay, G., *Hagiography and Historical Narrative*, en *Chronicon. Medieval Narrative Sources. A chronological guide with introductory essays*, ed. J. M. Bak; I. Jurkobic, Brepols, 2013, pp. 111-117.
- Klug, S., *Alexandria und Rom. Die Geschichte der Beziehungen zweier Kirchen in der Antike*, Munster, 2014.

- Kollmann, B., *Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte (Stuttgarter Bibelstudien 175)*, Stuttgart, 1998.
- Kreuzer, G., *Die Honoriusfrage in Mittelalter und in der Neuzeit, Päpste und Papsttum*, 8, Stuttgart, 1975.
- Krinko, A. (Κρυγκου), ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΛΑΤΙΝΙΚΕΣ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΥΠΡΟ, Cyprus University, 2008.
- Krueger, D., *Symeon the Holy Fool. Leontius's Life and the Late Antique City*, California Press, 1996.
- Krumbacher, K., *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897².
- Krumbacher, K., *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse XXV, 3), Munich, 1911.
- Kurtscheid, B., *Historia iuris canonici. Historia institutorum*, vol. I, Roma, 1941.
- Kyprianos, *Ιστορία χρονολογική της νήσου Κύπρου*, Lefcosía, 1902.
- Kyrris, C., *Cypriot Ascetics and the Christian Orient*, en Βυζαντινός Δόμος 1, 1987, pp. 95-108.
- Laffineur R., *Amathonte III. Testimonia 3, l'orfèvrerie*, École française d'Athènes-Recherches sur les Civilisations, Paris, 1986.
- Lange, Ch., *Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, (Studien und Texte zu Antike und Christentum 66).
- Larchet, J.-C., *Maxime le Confesseur médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Cerf, Paris, 1998.
- Laurence, P., *Marcella, Jérôme et Origène*, en *Revue des Études Augustiniennes* 42, 1996, pp. 267-293.

- Laurent, V., *Le titre de patriarche œcuménique et la signature patriarcale. Recherches de diplomatie et de sigillographie byzantines*, en *Revue des études byzantines* 6, 1948, pp. 5-26.
- Laurent, V., *Les fastes épiscopaux de l'Église de Chypre*, en *Revue des études byzantines*, 1958, pp. 153-166.
- Laurent, V., *L'œuvre canonique du concile in Trullo (691-692), source primaire du droit de l'Église orientale*, en *Revue des Études Byzantines* 23, 1965, pp. 7-41.
- Laurent, V., *Les Corpus des sceaux de l'Empire Byzantin*, vol. V. 2, Institut Français d'Études Byzantines, Paris, 1965.
- Le Boulluec, A., *Justinien*, en *La théologie byzantine et sa tradition I/1*, ed. C. G. Conticello, Brepols, Paris, 2015, pp. 47-113.
- Le Guillou, M.-J., *Principe apostolique et principe impérial. Quelques réflexions sur le sens de la primauté romaine aux premiers siècles*, en *Istina* 21, 1976, pp. 142-153.
- Lebon, J., *Le monophysisme sévérien, étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Lovaina, 1909.
- Leclercq, H., *Ambon*, en *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie I*, Paris, 1907, col. 1330-1347.
- Lempire, J., *Le calcul de la date de Pâques dans les traités de s. Maxime le Confesseur et de Georges, moine et prêtre*, en *Byzantion* 77, 2007, pp. 267-304.
- Lepelley, C., *Le patronat épiscopal aux IVe et Ve siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique*, en *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde de Rome (dic. 1995)*, École Française de Rome (248), Roma, 1998, pp. 17-33.
- Lequeux, X., *Vignes, élevages et piété populaire en Chypre vers la fin du Moyen Âge. Les conseils pratiques du ms. 'Parisinus Gr.2244'*, en *AB* 128, 2010, pp. 163-172.
- Lequeux, X., *L'Index apostolorum discipulorumque Domini du Pseudo-Dorotheé. Contenu-Datation-Diffusion*, conferencia pronunciada en el congreso *Ancient*

Christian Literature and Christian Apocriphal, Tesalónica, 26-29 junio del 2014, en curso de publicación.

Léthel, F.-M., *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime Confesseur*, *Théologie historique* 52, París, 1979.

Léthel, F.-M., *La prière de Jésus à Gethsémani dans la cotnroverse monothélite*, en *Maximus Confessor. Actes du Symposium*, ed. F. Heinzer, Ch. von Schönborn, Friburgo, 1982, pp. 207-214.

Lifshitz, B., *Césarée de Palestine, son histoire et ses institutions*, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (Mélanges J. Vogt)*, II-8, Berlín, 1977.

Lilie, J., *Zypern zwischen Byzantinern und Arabern*, en *Beiträge zur Kulturgeschichte Zyperns, von der Spätantike bis zur Neuzeit*, J. Deckers, M.-E., Mitsou, S. Rogge (eds.), Waxmann, München, 2005.

Longo, A., *Vite, passioni, miracoli dei santi*, en *La cultura Bizantina* (ed. G. Cavallo), I, Salerno, 2004, pp. 183-227.

Louth, A., *Maximus the Confessor*, Londres-New York, 1996.

Luisier, Ph., *Il culto di san Marco ad Alessandria fino al XV secolo*, en *San Pietro e san Marco. Aspetti, Luoghi della santità e della agiografia tra Oriente e Occidente*, ed. S. Boesch Gajano, P. Tomea, L. Caselli, 2012, pp. 37-67.

Lusignan, *Chorografia et breve historia universale dell'isola de Cipro principiando al tempo di Noè per in fino al 1572*, Bologna, 1573.

Maas, P., *Die ikonoklastische Episode in dem Brief des Epiphanius an Johannes*, en *BZ* 30, 1930, pp. 279-286.

Maassen F., *Der Primat des Bischofs von Rome un die alten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechsten Canons des ersten allgemeinen Concils von Nicäa*, Bonn, 1853.

Maisano, R., *Tradizione orale e sviluppi narrativi nel 'Prato' di Giovanni Mosco*, en *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata*, NS 38, 1984, pp. 3-18.

- Malaherbe, A., *Physical description of Paul*, en *Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-Fifth Birthday* (Jan.-Jul, 1986), vol. 79, 1/3, pp. 170-175.
- Malamut, E., *Les îles de l'Empire byzantin, VIII^e-XII^e siècles*, I-II Byzantina Sorboniensia 8, Publications de la Sorbonne, Paris, 1988.
- Mango, C., *Chypre, Carrefour du monde byzantin*, en *Congrès International d'études byzantines. Rapports et co-rapports V. 5*, Atenas, 1976.
- Mango, C., *Architettura Byzantina*, Electa Editrice, Milano, 1978.
- Mango, C., *Le développement urbain de Constantinople (IV^e-VII^e siècles)*, Travaux et Mémoires, Paris, 1990.
- Mango, C., *La civiltà bizantina*, Laterza, Bari, 1991 (título original: *Byzantium. The Empire of New Rome*, 1980).
- Mansouri, T., *Chypre dans les sources arabes médiévales*, Nicosia, 2001.
- Mansouri, T., *Chypre et les Arabes avant les Croisades à la lumière des Sources Arabes*, en *Cyprus and the Balance of Empires*, 2014, pp. 99-106.
- Marano, Y., *Il commercio del marmo nell'Adriatico tardoantico (IV-VI secolo d. C.). Scambi, maestranze, committenze*, Tesi di dottorato in Scienze storiche, Università degli Studi di Padova, 2008.
- Maraval, P., *Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage: l'exemple des Miracles de Cyr et Jean*; en *Hagiographie cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles*, Actes du Colloque Nanterre-Paris (2-5 mai 1979), Études Augustiniennes, 1981, Paris, pp. 383-397.
- Maraval, P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Cerf, Paris, 1985.
- Maraval, P., *Épiphanie, Docteur des Iconoclastes*, en *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du Colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris 2-4 Octobre 1986*, ed. F. Boespflug, N. Lossky, Cerf, Paris, 1987, pp. 51-62.

- Marcel, S., *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)*, 1964.
- Marconi, G., *Giacomo e il giudeo-cristianesimo nel I secolo*, en *Il giudeo-cristianesimo nel I e II sec. D. C.*, Atti del IX Convegno di studi neotestamentari. Napoli, 13-15 sept. 2001, ed. Dehoniane Bologna, pp. 45-73.
- Marguerat, D., *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli apostoli*, Cinisello Balsamo, Milán, 2002 (original francés del 1999).
- Markesinis, B., *Les débuts du monoénergisme. Rectifications concernant ce qui s'est passé entre Cyrus d'Alexandrie, Serge de Constantinople et S. Sophrone de Jérusalem*, en *AB* 133, 2015, pp. 5-22.
- Marrou, H. I., *Un lieu dit 'Cité de Dieu'*, en *Augustinus Magister I*, 1954.
- Marrou, H. -I., *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-VIe siècle*, du Seuil, 1977.
- Marrou, H. -I., *L'Église de l'Antiquité tardive. 303-604*, du Seuil, 1985.
- Martimort, A. G., *L'Église en prière*, vol. II, Desclée, Paris, 1983.
- Martin, A., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-372)*, Roma, 1996.
- Martin, A., *Alexandrie à l'époque romaine tardive: l'impact du christianisme sur la topographie et les institutions*, en *AAVV, Alexandrie médiévale I* (ed. Ch. Décobert, J.-Y., Empereur), Institut Français d'Archéologie Orientale, 1998, pp. 9-21.
- Martin, J. P., *L'interpretazione allegorica nella Lettera di Barnaba e nel giudaismo alessandrino*, en *Studi storico-religiosi* 6, 1982, pp. 173-183.
- Masson, O., *Kypriaka I. Recherches sur les antiquités de Tamassos*, en *Bulletin de correspondance hellénique* 88, 1964, pp. 199-238.
- McGuire, M. R. P., *Cyprus*, en *New Catholic Encyclopedia*. IV, Catholic University of America, Washington, 1967, pp. 566-570.

- Megaw, A. H. S., *Early Byzantine Monuments in Cyprus in the light of recent discoveries*, en *Akten des XI. Internationalen byzantinistenkongresses. München 1958*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1960, pp. 345-351.
- Megaw, A. H. S., *Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or provincial?*, en *Dumbarton Oaks Papers* 28, 1974, pp. 58-88.
- Megaw, A. H. S., *Excavations at the Episcopal basilica of Kourion in Cyprus in 1974 and 1975: a preliminary Report*, en *Dumbarton Oaks Papers* 30, 1976, pp. 345-377.
- Megaw, A. H. S., *Interior decoration in Early Christian Cyprus*, en *Chypre dans le Monde Byzantin*, Atenas, 1976.
- Megaw, A. H. S., *Le fortificazioni bizantine a Cipro*, en *Corso di Cultura sull'arte ravennate e bizantina*, 32, 1985, pp. 199-231.
- Megaw, A. H. S., *Betwixt the Greek and the Saracens*, en *Acts of the International Symposium 'Cyprus between the Orient and the Occident'*, Nicosia, 1986, pp. 505-519.
- Megaw, A. H. S., *Reflections on Byzantine Paphos*, en *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. Essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday*, Prophyrogenitus, Atenas, 1988, pp. 135-150.
- Megaw, A. H. S., *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct*, *Dumbarton Oaks Studies* 38, 2007.
- Megaw, A. H. S.; Hawkins, E. J., *The Church of the Panagia Kanakariá at Lythrankomi in Cyprus. Its Mosaics and Frescoes*, Dumbarton Oaks Center, Washington, 1977.
- Metcalf, D., *Byzantine Lead Seals from Cyprus*, en *Cyprus Research Center Texts and Studies in the History of Cyprus*, 47, Nicosia, 2004.
- Metcalf, D., *Byzantine Cyprus 491-1191*, Cyprus Research Centre. Texts and Studies in the History of Cyprus LXII, Nicosia, 2009.

- Metcalf, D., *Imperial involvement in the governance of Cyprus during the years 653-965: Archaeological evidence from lead seals*, en *Cahiers d'Études Chypriotes* 43, 2013, pp. 127-136.
- Metzger, M., *Seventy or seventy-two disciples?*, en *New Testament Studies* 5, 1958-1959, pp. 299-306.
- Meyendorff, J., *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church ad 450-680*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1989.
- Michaelides, D., *Mosaic pavements from Early Christian Cult Buildings in Cyprus*, en *Mosaic Floors in Cyprus*, V. Daszewski, D. Michaelides (ed.), Ravenna, 1988, pp. 81-151.
- Michaelides, D. *The Ambo of Basilica A at Cape Drepanon*, en *Mosaic, Festschrift for A. H. S. Megaw*, J. Herrin, M. Mullett, C. Otten-Froux (ed.), Londres, 2001.
- Michaelides, D., Kassianidou, V., Merrillees, R. S., (eds.), *Egypt and Cyprus in Antiquity, Nicosia, 3-6 April 2003*, Oxbow Books, 2009.
- Michail, R., *The Early Christian Baptisteries of the Island of Cyprus*, en *Rivista di Archeologia Cristiana* 87-88, Città del Vaticano, 2011-2012, pp. 249-284.
- Michail, R., *The Early Christian baptisteries of Cyprus (4th-7th Century): Typological analysis of the architecture and of the baptismal structure*, en *Cahiers d'Études Chypriotes* 43, 2013, pp. 137-153.
- Migliardi Zingale, L., *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, Milán, 1977.
- Mimouni, S. C., *Les juifs palestiniens dans la guerre, 603-62*, en *Le monde de la Bible* 129, 2000, pp. 46-47.
- Mimouni, S. C., *Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère: des prêtres aux rabbins*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- Mitford, T. B., *Some New Inscriptions from Early Christian Cyprus*, en *Byzantion* 20, 1950, pp. 105-175.
- Mitford, T. B., *The Inscriptions of Kourion*, 1971, Philadelphia.

- Mitford; T. B.; Nicolaou, I., *The Greek and Latin Inscriptions from Salamis*, Nicosia, 1974.
- Mitsidi, A., ΣΥΝΤΟΜΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΚΥΠΡΟΥ, Lefcosía, 1994.
- Molinari, P., *Santo*, en *Nuovo Dizionario di Spiritualità* (S. De Fiores-T. Goffi), Roma, Paoline, 1979, col. 1369-1386.
- Möller, C., *Das Konzil von Chalkedon*, vol. 1, Würzburg, 1951.
- Monaci Castagno, A., *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Morcelliana, Brescia, 2010.
- Moreschini, C., Norelli, E., *Storia della letteratura Cristiana antica greca e latina*, I, Brescia, 1995.
- Morini, E., *Apostolicità ed autocefalia in una Chiesa orientale: la leggenda di s. Barnaba e l'autonomia dell'arcivescovato di Cipro nelle fonti dei secoli V e VI*, en *Studi e ricerche sull'Oriente cristiano*, II. 1, 1979, Roma, pp. 23-45.
- Morini, E., *Roma nella Pentarchia*, Spoleto, 2002 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 49), pp. 833-942.
- Morrisson, C., *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1970.
- Morrisson, C., *Byzantine Money: Its Production and Circulation*, en A. E. Laiou (ed.) *The Economic History of Byzantium*, 2007.
- Moulet, B., *Évêques, pouvoir et société à Byzance (V^e-XI^e siècle). Territoires, communautés et individus dans la société provinciale Byzantine*, Publications de la Sorbone, Paris, 2011.
- Mouriki, D., *The Cult of Saints in Medieval Cyprus as Attested by Church Decoration and Icon Painting*, en *Sweet Land of Cyprus*, pp. 238-245.
- Mullen, R. L., *The Expansion of Christianity*, Brill, Leiden-Boston, 2004, pp. 74-83.
- Mundell Mango, M., *Continuity of fourth/fifth century silver plate in the sixth/seventh centuries in the Eastern Empire*, en *Antiquité Tardive* 5, 1997, pp. 83-92.

- Murphy, F. X., Sherwood, P., *Histoire des Conciles Oecuméniques, Constantinople II et III*, éd. De l'Orante, Paris, 1974.
- Nautin, P., *Épiphane de Salamine*, en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* XV, 1963, col. 617-631.
- Nautin, P., *Études de chronologie hiéronymienne (393-397)*, en *Revue des Études Augustiniennes* 18, 1972, pp. 209-218; 19, 1973, pp. 69-86; pp. 213-239; 20, 1974, pp. 251-284.
- Neal, D. S., *Basilica at Soli Cyprus: A Survey of the Buildings and Mosaics*, International Ressources Group, 2010.
- Nesbitt, J., *A Geographical and Chronological Guide to Greek Saint Lives*, en *Orientalia Christiana Periodica* 35, 1969, pp. 443-489.
- Nesbitt, J., *Alexander the Monk's Text of Helena's Discovery of the Cross (BHG 410)*, en *Byzantine Authors: Literary Activities and Preoccupations. Texts and Translations dedicated to the Memory of Nicolas Oikonomides*, ed. J. Nesbitt, Leiden 2003, pp. 23-39.
- Nicolaou, D., *Liturgical Furnishings from Early Christian Basilicas of Cyprus (4th-7th Century)*, en *Cahiers d'Études Chypriotes* 43, 2013, pp. 155-174.
- Nikolou-Konnari, A., *La Chronique de Léontios Machéras. Historicité et identité nationale*, en *Études Balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 5, 1998, pp. 55-80.
- Nola, A., Di, *Santi e santità*, en *Enciclopedia delle religioni* V, 1973, col. 816-825.
- Noret, J., *Ménologes, synaxaires, ménées. Essai de clarification d'une terminologie*, en *AB* 86, 1968, pp. 21-24.
- Noret, J., *Deux avatars du panégyrique de S. Georges par Arcadius de Chypre*, en *AB* 92, 1974, pp. 165-170.
- Noret, J., *L'expédition canadienne à Soli et ses résultats pour l'intelligence et la datation de la Vie de s. Auxibe*, en *AB* 104, 1986, pp. 445-452.
- Noret, J., *La rédaction de la Disputatio cum Pyrrho (CPG 7698) de saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655?*, en *AB* 117, 1999, pp. 291-296.

- Oberhummer, E., *Die Insel Cypern. Eine Landeskunde auf historischer Grundlage I*, Theodor Ackermann, München, 1903.
- Öhler, M., *Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte*, Tubinga, 2003.
- Ohnefalsch-Richter, O., *Kypros, The Bible and Homer. Oriental civilization, art and religion in ancient times*, Asher, London, 1893.
- Olster, D., *The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium*, Ámsterdam, 1993.
- Olster, D., *Roman Defeat, Christian Response and the Literary Construction of the Jew*, Filadelfia, 1994.
- Olszewski, M., *L'allégorie, les mystères dionysiaques et la mosaïque de la maison d'Aiôn de Nea Paphos à Chypre*, en *Bulletin de l'Association internationale pour l'étude de la mosaïque antique (AIEMA)* 13, París, 1990-1991, pp. 444-463.
- Olszewski, M., *The iconographic programme of the Cyprus mosaic from the House of Aion reinterpreted as an anti-Christian polemic*, en *Et in Arcadio ego. Studia memoriae professoris Thomae Mikoci dicata*, Varsovia, 2013, pp. 207-239 (ilustraciones: LXXIV-LXXXVI).
- Orlandi, T., *Les papyrus coptes du Musée Égyptien de Turin*, en *Le Muséon* LXXXVII, 1974, pp. 115-127.
- Orselli, A. M., *Il santo patrono cittadino fra tardo antico e alto Medioevo*, en *La cultura in Italia fra tardo antico e alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 12-16 Novembre 1979, II*, Roma, Herder, 1981, pp. 771-784.
- Ortiz de Urbina, I., *Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles œcuméniques I*, ed. de l'Orante, París, 1963.
- Ostoia, V. K., *Byzantium*, en *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 26, n. 12 (February 1968), pp. 202-203.

- Ostrogorsky, G., *Die Pseudo-epiphanischen Schriften gegen die Bilderverehrung als Bindeglied zwischen den ikonoklastischen Synoden von 754 und 815*, en *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929, pp. 61-113.
- Ostrogorsky, G., *Storia dell'Impero bizantino*, Einaudi, 2005, (1^a ed. 1940).
- Palachkovsky, V., *Une interpolation dans l'Anchoratus de S. Épiphane*, SP VII, 1966, Berlín, pp. 265-273.
- Pallas, D., *Les monuments paléochrétiens de Grèce découverts de 1958 à 1973*, PIAC, Roma, 1977.
- Papaconstantinou, A., *Le Culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, CNRS, París, 2001.
- Papaconstantinou, A., 'They shall speak the Arabic Language and take pride in it': *Reconsidering the Fate of Coptic after the Arab conquest*, en *Le Muséon* 120, 2007, pp. 273-299.
- Papaconstantinou, A.; Debié, M.; Kennedy, H., *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Leiden: Brepols (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), 2010.
- Papacostas, T., *Byzantine Cyprus: The Testimony of its Churches, 650-1200* (Ph. D. diss., University of Oxford), 1999.
- Papacostas, T., *The Economy of late Antique Cyprus*, en *Economy and Exchange in the East Mediterranean during late Antiquity, Oxford 29th May 1999*, S. Kingsley; M. Decker (ed.); Oxford, 2001, pp. 107-128.
- Papacostas, T., *Byzantine Nicosia 650-1191*, en *Historic Nicosia*, (ed. D. Michaelides), Nicosia, 2012, pp. 77-109.
- Papacostas, T., *The Troodos Mountains of Cyprus in the Byzantine Period. Archaeology, Settlement, Economy*, en *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes* 43, 2013, pp. 175-200.
- Papadopoulos-Kerameus, A., *Περί τινος συγγραφῆς Ἀρκαδίου Ἀρχιεπισκόπου Κύπρου*, en *Vizantijskij Vremennik* I, 1894, pp. 601-612.

- Papageorgiou, A., *Les premières incursions arabes à Chypre et leurs conséquences*, en Ανατύπωσις ἀπὸ τὸ βιβλίου: Ἀφιέρωμα εἰς τὸν Κωνσταντῖνον Σπυριδάκτιν, Nicosia, 1964, pp. 1-7.
- Papageorgiou, A., Η ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΕΝ ΚΥΠΡΩ, ΚΑΤΑ ΤΟ 1963 en ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΡΝΑΒΑΣ, 1964, pp. 2-34; *idem*, 1965, pp. 3-37; *idem*, 1966, pp. 3-64; *idem*, 1968, pp. 3-73; *idem*, 1969, pp. 81-94; 145-160; 218-225; 280-291; 354-286; 340-355.
- Papageorgiou, A., Ο ΧΑΡΑΚΤΗΡ ΤΗΣ ΠΡΩΤΟΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΤΕΧΝΗΣ ΤΗΣ ΚΥΠΡΟΥ, en ΑΝΑΤΥΠΩΣΙΣ ΕΚ ΤΟΥ “ΣΤΑΣΙΝΟΥ”, Nicosia, 1965, pp. 37-42.
- Papageorgiou, A., ΤΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ ΚΑΙ Η ΠΑΙΔΕΙΑ ΕΝ ΚΥΠΡΩ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΝ ΠΕΡΙΟΔΟΝ, en ΔΕΛΤΙΟΥ ΟΜΙΛΟΥ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ ΚΥΠΡΟΥ, Nicosia, 1966, pp. 1-13.
- Papageorgiou, A., *L'architecture paléochrétienne de Chypre*, en *Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, 32, 1985, pp. 299-324.
- Papageorghiou, A., *Foreign Influences on the Early Christian architecture of Cyprus*, en *Cyprus between the Orient and the Occident. Acts of the International Archaeological symposium*, V. Karageorghis (ed.), Nicosia, 1986, pp. 490-504.
- Papageorgiou, A., *Cities and Countryside at the end of Antiquity and the beginning of the Middle Ages in Cyprus*, en *The Sweet Land of Cyprus*, pp. 27-51.
- Papageorgiou, A., *Icons of Cyprus*, Nicosia, 1992.
- Paraskévopoulou, M., *Recherches sur les Traditions des fêtes religieuses populaires de Chypre*, ed. Cosmos Press Ltd, Nicosia, 1978.
- Patittucci Uggeri, S., *Dal Tempio pagano alla Chiesa cristiana: il caso dell'Anatolia*, en *La Teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013)*, Studia Ephemerides Augustinianum 140, Roma, 2014, pp. 841-866.
- Patittucci, S.; Uggeri, G., *Aspetti archeologici del primo viaggio missionario di san Paolo in Anatolia*, en *Paolo di Tarso. Archeologie, storia, ricesione I* (ed. L. Padovese), Cantalupa, 2009, pp.197-216.

- Patlagean, E., *À Byzance: ancienne hagiographie et histoire sociale*, en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*. 23^e année, N. 1, 1968, pp. 106-126.
- Patlagean, E., *Sainteté et pouvoir*, en *The Byzantine Saint. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. S. Hackel, Londres, 1981, pp. 88-105.
- Pattenden, Ph., *Who was the father of St. John the Almoner?*, en *The Journal of Theological Studies* N. S. 33, 1982, pp. 191-194.
- Penn, M. Ph., *When Christians first met Muslims. A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, University of California Press, California, 2015.
- Peri, V., *La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, en *Bisanzio e l'Italia nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1988 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 34), pp. 209-311.
- Perrone, L., *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Paideia, Brescia, 1980.
- Person, B. A., *Earliest Christianity in Egypt, The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986.
- Pestalozza, U., *Il miracolo di S. Ticone. A proposito di un'opera postuma di Ermanno Usener*, en *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere, serie II*, t. XLII, 1909, pp. 391-402.
- Pietras, H., *Council of Nicaea (325). Religious and Political Context, Documents, Commentaries*, ed. Gregorian & Biblical Press, Roma, 2016.
- Pietri, Ch., *La conversion de Rome et la primauté du pape (IVe-VIe siècle). (Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio: Ricerche e testimonianze, Atti e Documenti 4, Pontificio Comitato di scienze storiche, Ciudad del Vaticano, 1991, pp. 219-243) en Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, École Française de Rome (234), Roma, 1997, pp. 23-47.
- Piguet-Panayotova, D., *The gold and silver vessels from the Albanian treasure in a new light*, en *Mitteilungen zur spätantiken Archäologie und byzantinischen Kunstgeschichte* 3, 2002, pp. 37-74.

- Piilonen, J., *Hippolytus Romanus, Epiphanius Cypriensis and Anastasius Sinaita. A Study of the ΔΙΑΜΕΠΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΓΗΣ*, en *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* ser. B, n. 181, Helsinki, 1974, pp. 5-41.
- Piret, P., *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, *Théologie historique* 69, Beauchesne, Paris, 1983.
- Plat Taylor, J. du., *A Water Cistern with Byzantine Paintings, Salamis, Cyprus*, en *The Antiquaries Journal*, XIII, 1933, pp. 97-108.
- Polyviou, E., *The Jewish Diaspora in Cyprus in Roman Times. The limitations of Evidence*, en *ΚΥΠΡΙΑΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙ*, 75, 2011, pp. 69-83.
- Pons, L. F., *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Universidad de Alicante, 1995.
- Pouilloux, J., Roesch, P., Marcillet-Jaubert, J., *Salamine de Chypre XIII. Testimonia Salamina 2. Corpus Épigraphique*, de Boccard, Paris, 1987.
- Pourkier, A., *L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Beauchesne, Paris, 1992.
- Pralong, A., *L'inscription arabe de la basilique de la plage de Kourion*, en *Travaux et mémoires* 17, *Constructing the seventh century* (ed. C. Zuckerman), Paris, 2013, pp. 727-729.
- Price, R., Whitby, M., *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, Liverpool University Press, (2009¹), 2011.
- Prigent, V., *Le Rôle des provinces d'Occident dans l'approvisionnement de Constantinople (618-717). Témoignages numismatique et sigillographique*, en *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 118/2 (2006), pp. 269-299.
- Prinzivalli, E., *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, SEA 82, Roma, 2002.
- Prinzivalli, E., *La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente*, en *Augustinianum* 46, 2006, pp. 35-50.
- Prinzivalli, E., *Storia della letteratura cristiana antica*, EDB, Bologna, 2010.

- Prinzivalli, E., *Cristianesimo/Cristianesimi nell'Antichità, ovvero dell'attenzione alle tracce leggere*, en *Augustinianum* 52, 2012, pp. 65-83.
- Prinzivalli, E., *Lo studio della teologia dei padri: il contesto storico-letterario*, en *Augustinianum* 54, 2014, pp. 5-20.
- Prinzivalli, E., *Seguendo Gesù II*, Fondazione Valla, Milano, 2015.
- Prinzivalli, E., Simonetti, M., *La teologia degli antichi cristiani, secoli I-V*, Morcelliana, Brescia, 2012.
- Procopiou, E., Xydas, P., *L'architecture chrétienne dans la region d'Amathonte à l'époque byzantine (IVE-XIIe siècles). Recherches archéologiques 1991-2012*, en *Cahiers d'Études Chypriotes* 43, 2013, pp. 253-274.
- Queyrel, A., *Amathonte IV. Les figurines hellénistiques*, École française d'Athènes, Athènes, 1988.
- Ragg, L., *The Gospel of Barnabas edited and translated from the Italian MS. in the Imperial Library at Vienna*, Oxford, 1907.
- Rahner, K., *Chalkedon. Ende oder Anfang*, en *Chalkedon* III, 1954.
- Rapp, C., *Frühbyzantinische Dichtung und Hagiographie am Beispiel der Vita des Epiphanius von Zypern*, en *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 27, 1991, Roma, pp. 3-31.
- Rapp, C., *Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint*, en *The Sweet Land of Cyprus*, Nicosia, 1993, pp. 169-187.
- Rapp, C., *Byzantine Hagiographers as Antiquarians, Seventh to Tenth Centuries, en Bosphorus. Essays in Honour of Cyril Mango*, (ed. S. Efthymiads, C. Rapp, et al. Oxford, 6 July 1995), A. Hakkert, Amsterdam, 1995, pp. 31-44.
- Rapp, C., *All in the family: John the Almsgiver, Nicetas and Heraclius*, en *Νέα Πρώμη. Rivista di ricerche bizantinistiche* 2004, Roma, pp. 121-134.
- Rapp, C., *Saints and holy men*, en *The Cambridge History of Christianity, vol. 2, Constantine to c. 600*, ed. A. Casiday, F. W. Norris, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 548-566.

- Rapp, C., *The origins of hagiography and the literature of early monasticism: purpose and genre between tradition and innovation*, en *Unclassical Traditions. Vol. I: Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity*, (ed. Ch. Kelly, et alia), Cambridge, 2010, pp. 119-130.
- Rapp, C., *Christianity in Cyprus in the Fourth to Seventh Century*, en *Cyprus and the Balance of Empires. Art and Archaeology from Justinian I to the Coeur de Lion*, ed. Ch. A. Stewart et al., American Schools of Oriental Research, Boston, 2014, pp. 29-38.
- Rapp, C., *Author, Audience, Text and Saint: Two Modes of Early Byzantine Hagiography*, en *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies*, 2015, pp. 111-129.
- Rapp, C., *Cypriot Hagiography in the Seventh Century: Patrons and Purpose*, en ΑΑΥΥ, ΚΥΠΡΙΑΚΗ ΑΓΙΟΛΟΓΙΑ, ΠΡΑΚΤΙΚΑ Α' ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ, Agia Napa, Paralimni, 2015, pp. 397-411.
- Rautman, M., *Handmade Pottery and Social Change: The View from Late Roman Cyprus*, en *Journal of Mediterranean Archaeology*, vol. 11. 1, 1998, pp. 81-104.
- Rautman, M., *The busy countryside of Late Roman Cyprus*, en *RDAC 2000*, pp. 317-331.
- Rautman, M., *The context of rural innovation: an early monastery at Kalavassos-Sirmata*, en *RDAC 2001*, pp. 307-318.
- Rautman, M., *A Cypriot Village of Late Antiquity. Kalavassos-Kopetra in the Vasilikos Valley*, *Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series 52*, Portsmouth, 2003.
- Renczes, Ph. G., *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 2003.
- Resch, A., *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente (Texte und Untersuchungen 30, 3-4)*, Leipzig, 1906.
- Riedinger, R., *Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner*, en *Maximus Confessor. Actes du Symposium*, ed. F. Heinzer, Ch. von Schönborn, Friburgo, 1982, pp. 111-121.

- Riggi, C., *La figura di Epifanio nel IV secolo*, en *Studia Patristica* 8, 2, 1966, pp. 86-107.
- Ritter, A. M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, en *Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte* 15, Gotinga, 1965, pp. 132-208.
- Rius Camps, J., *Las Pseudoclementinas. Bases filológicas para una nueva interpretación*, en *Revista Catalana de Teología* I, 1976, pp. 79-158.
- Rizopoulou-Egoumenidou, E., *Fêtes et rites agraires à Chypre: le blé, l'olivier et la vigne*, en *Fêtes et rites agraires en Europe. Metamorphoses? (X Atelier Européen: L' espace-temps saisonnier européen; fêtes et rites calendaires*, Atenas 5-7 Septiembre 1997), Dir. J. Bonnet Carbonell; L. S. Fournier, París, 2004
- Rodríguez Horrillo, M., *La leyenda de Espiridón en la Historia Eclesiástica de Sozómoeno: aspectos literarios y estructurales*, en *Fortunatae* 23, 2012, pp. 135-150.
- Roux, G., *Salamine de Chypre XV, La Basilique de la Campanopétra*, De Boccard, París, 1998.
- Rozemond, K., *Jean Mosch, Patriarche de Jérusalem en exil (614-634)*, en *Vigiliae Christianae* 31, 1977, pp. 60-67.
- Rubenson, D., *The Letters of Anthony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis, 1995.
- Rubenson, S., *Translating the Tradition. Some Remarks on the Arabization of the Patristic Heritage in Egypt*, en *Medieval Encounters* 2, Brill, 1996, pp. 4-14.
- Ruggeri, V., *Consacrazione e dedicazione di chiesa, secondo il Barberinianus graecus 336*, en *Orientalia Christiana Periodica* 54, 1988, pp. 79-118.
- Ruggeri, V., *Byzantine Religious Architecture (582-867): its History and Structural Elements*, *Orientalia Christiana Analecta* 237, Roma, 1991.
- Ruggeri, V., *The IV Century Greek Episcopal Lists in the Mardin Syriac. 7 (olim Mardin Orth. 309-9)*, en *Orientalia Christiana Periodica* 59, 1993, pp. 315-356.

- Ruggieri, V., *Pozzo e Cisterna*, en *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, vol. IX, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1998, pp. 709-713.
- Ruggieri, V., *La Caria Bizantina: topografia, archeologia ed arte*, Rubbettino Editore, 2005.
- Ruggeri, V., Loda, N., *Un caso di missionarietà monofisita in Asia Minore (VI secolo) nell'invio di Giustiniano. Aspetti storico-giuridici ed archeologici*, en *Apollinaris* 71, 1998, pp. 309-324.
- Ruggieri, V., Douramani, K., Caruso, R. (ed.), *Verso Gerusalemme. Guide medievali greche di viaggio*, ed. Orientalia Christiana, Roma, 2015.
- Rydén, L., *The Holy Fool*, en *The Byzantine Saint* ed. S. Hackel, Londres, 1981, pp. 106-113.
- Sacopoulo, M. A., *La fresque chrétienne la plus ancienne de Chypre*, en *Cahiers archéologiques* XIII, 1962, pp. 61-83.
- Sacopoulo, M., *Chypre d'aujourd'hui*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1966.
- Sacopoulo, M., *La Théotokos à la mandorle de Lythrankomi*, Paris, 1975.
- Sakellarios, A., *TA KYPIPIAKA*, Atenas, 1890.
- Salachas, D., *Autocefalia*, en *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2000, pp. 92-93.
- Salachas, D., *I criteri circa l'ecumenicità di un concilio nella prassi dei primi secoli*, en *Iura Orientalia* IX, 2013, pp. 180-207.
- Salaville, S., *Le moine Alexandre de Chypre (VI^e siècle)*, en *Échos d'Orient* 15, 1912, pp. 134-137.
- Sansterre, J. M., *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne I*, Bruselas, 1982.
- Sathas, C., *Bibliotheca graeca medii aevi II*, Venecia, 1841.
- Sauget, J. M., *S. Zénon évêque de Chypre*, en *Revue des études byzantines* XXV, 1967, pp. 147-153.

- Schaeffer, C. F. A., *Missions en Chypre 1932-1935*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París, 1936.
- Schäfer, P., *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, Routledge, London-New York, 2003 (1^a ed. 1983).
- Schatz, K., *Papal Primacy. From Its Origins to the Present*, The Liturgical Press, Minnesota, (1990 original alemán), 1996.
- Schermann, Th., *Propheten und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte*, Leipzig, 1907.
- Schneemeleher, W., *Epiphanius von Salamis*, en *Reallexikon für Antike V*, 1962, col. 910-927.
- Schneemelcher, W. (ed), *New Testament Apocrypha. II. Writings relating to the Apostles Apocalypses and related subjects*, James Clarke & Co, Louisville-Kentucky, 1992.
- Schultze, B., *Das Filioque bei Epiphanius von Cypern (im Ancoratus)*, en *Ostkirchliche Studien* 35, 1986, Würzburg, pp. 105-134.
- Schwartz, E., *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 25, 1926, pp. 33-88.
- Schwartz, E., *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel*, 1937.
- Schwartz, E., *Gesammelte Schriften*, IV, 1960, Berlín.
- Scott, R., Nesbitt, J., *Alexander the monk. Discovery of the True Cross*, en *Metaphrastes or Gained in Translation. Essays and Translations in Honour of Robert H. Jordan*, ed. M. Mullett, Texts and Translations 9, Belfast, 2004, pp. 157-184.
- Sherwood, P., *An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952.
- Simonetti, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, SEA 11, Roma, 1975.

- Simonetti, M., *Il Cristo, Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII*, Mondadori, 1986.
- Simonetti, M., *Le controversie cristologiche nel VI e VII secolo*, en *Martino I papa (649-653) e il suo tempo* (Atti del XXVIII Convegno storico internazionale. Todì, 13-16 ottobre 1991, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (CISAM) 1992, Spoleto, pp. 85-102.
- Simonetti, M., *Origene in Occidente prima della controversia*, en *Augustinianum* 46, 2006, pp. 25-34.
- Simonetti, M., *La riflessione teologica in Occidente dal V al VII secolo*, en *La Teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppi e crisi*. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 9-11 maggio 2013, SEA 140, 2014, pp. 57-72.
- Simonetti, M., *Antiochia Cristiana (secoli I-III)*, Istituto Patristico "Augustinianum", Roma, 2016.
- Skarsaune O.; Hvalvik, R., *Jewish Believers in Jesus: The Early centuries*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2007.
- Slomp, J., *The Gospel of Barnabas in recent research*, en *Islamochristiana* 23, Roma, 1997, pp. 81-109.
- Slomp, J., *The Pseudo-Gospel of Barnabas. Muslims and Christians Evaluations*, en *Bulletin Secretariatus Pro Non-Christianis*, Ciudad del Vaticano, XI/I, 31, 1976, pp. 68-77.
- Sodini, J.-P., *Epigraphica. Notes sur quelques inscriptions de Chypre*, en *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance*, vol. 4, 1970, pp. 477-486.
- Sodini, J.-P., *Epigraphica. Notes sur quelques inscriptions de Chypre*, en *Travaux et Mémoires* 5, 1973, pp. 327-384.
- Sodini, J. P., *Les inscriptions de l'aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, en *EYΨYXIA. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler II*, Byzantina Sorbonensia 16, Paris, 1998, pp. 619-633.

- Sodini, J.-P., *La basilique de la Campanopétra en Chypre*, en *Journal of Roman Archaeology* 13, 2000, pp. 767-778.
- Sotinel, C., *Le personnel épiscopal. Enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité, en L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde de Rome (dic. 1995), École Française de Rome (248), Roma, 1998, pp. 105-126.*
- Stanley Jones, F., *Eros and Astrology in the Περίοδοι Πέτρου. The Sense of the Pseudo-Clementine Novel*, en *Apocrypha* 12, 2001, pp. 53-78.
- Starowieyski, M., *Datation des Actes (Voyages) de s. Barnabé (BHG 225; ClAp 285) et du Panégyrique de s. Barnabé par Alexandre le Moine (BHG 226; CPG 7400, ClAp 286)*, en *Orientalia Lovaniensia Analecta* 60 (Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga Septuagenarii), 1994, pp. 193-198.
- Starowieyski, M., *La légende de Saint Barnabé*, en *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines, Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne-Genève, 30 août-2 septembre 2006*, F. Amsler; A. Frey; Ch. Touati; R. Girardet (eds.), (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques), Prahins 2008, pp. 135-148.
- Steidle, W., *Die Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius und die Helena-Legende*, en *Vigiliae Christianae* 32, 1978, pp. 94-112.
- Stelladoro, M., *Agiografia e 'mythológema'*, en *Hagiographica* IV, Rivista di agiografia e biografia della Società internazionale per lo studio del Medio Evo Latino, ed. Del Galluzzo, 1997, pp. 1-7.
- Stewart, Ch., *Domes of Heaven. The Domed basilicas of Cyprus*, Indiana, 2008.
- Stratos, A. N., *Byzantium in the Seventh Century, I-V*, (trad. del original griego) Ámsterdam, 1968-1980.
- Strzygowski, J., *Altai-Iran und Völkerwanderung*, C. J. Hinrich, Leipzig, 1917.
- Stylianou, A., Stylianou, J., *The Painted Churches of Cyprus*, Leventis Foundation, Nicosia, 1997².

- Tandonnet, R., *Épiphanie de Constantia*, en *Dictionnaire de Spiritualité* 4, 1960, col. 854-861.
- Tannous, J., *In Search of Monotheletism*, en *Dumbarton Oaks Papers* 68, 2014, pp. 29-67.
- Thanner, A., *Papst Honorius I (625-638)*, St. Ottilien, EOS Verlag, 1989.
- Thomson, R., *The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*, Peeters, Lovaina, 2001.
- Thunberg, L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago and LaSalle, Illinois, 1995.
- Tillemont, S. Lenain de, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique de six premiers siècles*, 1732, Venecia.
- Todt, K. P., *Griechisch-Orthodoxe (melkitische) Christen im zentralen und südlichen Syrien*, en *Le Muséon* 119, 2006, pp. 33-88.
- Tomea, P., *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel Medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Vita e Pensiero, Milán, 1993.
- Tran Tan Tinh, V., *Rapport préliminaire sur la fouille de la basilique de Soloi, Chypre*, pp. 581-585. *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana* (Barcelona, 5-11 octubre 1969), en *Studi di Antichità Cristiana XXX*, Roma-Barcelona, 1972.
- Tran Tan Tinh, V., *Soloi. Dix campagnes de fouilles (1964-1974) I*, *Les presses de L'Université Laval*, Sainte-Foy, 1985.
- Tran Tan Tinh, V., *Soloi. Dix campagnes de fouilles (1964-1974) II*, *Les presses de L'Université Laval*, Sainte-Foy, 1989.
- Tsirpanlis, Z. N., *Cenni sulla storia religiosa di Cipro, Rodi e isole minori durante il periodo latino*, en *Storia religiosa della Grecia* (ed. L. Vaccaro), Centro Ambrosiano, Milán, 2002, pp. 141-165.
- Turner, C. H., *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima, canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae* (EOMIA I), Oxford, 1913.

- Uggeri, G., *Da Antiochia a Theoupolis: La trasformazione giustiniana di una metropolis*, en *La Teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013)*, Studia Ephemerides Augustinianum 140, Roma, 2014, pp. 867-877.
- Ullmann, W., *The Significance of the Epistola Clementis in the Pseudo-Clementines*, en *Journal of Theological Studies*, N.S. II, 1960, pp. 295-317.
- Uthemann, K. H., *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monothelismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus*, en J. van Oort-J. Roldanus, *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon*, Leuven, 1997, pp. 373-413.
- Uthemann, K. H., *Ein griechisches Florileg zur Verteidigung des Filioque aus dem 7. Jahrhundert? Eine Bemerkung zum Parisinus graecus 1115*, en *Byzantinische Zeitschrift* 92, 1999, pp. 502-511.
- Vacca, S., *Prima Sedes a nemine iudicatur: Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, *Miscellanea Historiae Pontificiae* 61, Roma, 1993.
- Vailhé, S., *Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche, 1^{er} partie*, en *Revue de l'Orient* 7, 1902, pp. 360-385; 2^e partie, 1903, pp. 32-69, 356-387.
- Vailhé, S., *Notes de littérature ecclésiastique*, en *Échos d'Orient* 9, 1906, pp. 219-224.
- Vailhé, S., *Le titre de patriarche oecuménique avant saint Grégoire le Grand*, en *Échos d'Orient* 11, 1908, pp. 65-69.
- Vailhé, S., *Saint Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique*, en *Échos d'Orient* 11, 1908, pp. 161-171.
- Vailhé, S., *Formation de l'Église de Chypre (431)*, en *Échos d'Orient* 13, 1910, pp. 5-10.
- Vailhé, S., *La formation du patriarcat de Jérusalem*, en *Échos d'Orient* 13, 1910, pp. 325-336.
- Vailhé, S., *Notes de littérature ecclésiastique*, en *Échos d'Orient* 9, 1906, pp. 219-224.

- Van den Ven, P., *A propos de la Vie de Saint-Syméon Stylite le Jeune*, en *AB* 67, 1949, pp. 425-443.
- Van Dieten, J. L., *Geschichte der Patriarchen von Sergius I bis Iohannes VI (610-715)*, Enzyklopädie der Byzantinistik, 24, Ámsterdam, 1972.
- Van Esbroeck, M., *L'opuscule 'Sur la Croix' d'Alexandre de Chypre et sa version géorgienne*, en *Bedi Kartlisa, Revue de kartvélologie* 37, 1979, pp. 102-132.
- Van Esbroeck, M., *Primaute, Patriacats, Catholicossats, Autocéphalies en Orient*, en *Il Primato del Vescovo di Roma nel Primo Millenio. Ricerche e testimonianze*, ed. M. Maccarone, Ciudad del Vaticano, 1991, pp. 493-521.
- Van Esbroeck, M., *La lettre de Justinien pour la fête de l'Hypapante en 562*, en *AB* 112, 1994, pp. 82-83.
- Van Esbroeck, M., *Les Trois Formes de l'Antichalcédonisme de 451 à 553 et ses Répercussions dans le Caucase*, en *Traditions and Heritage of the Christian East. Proceeding of the International Conference*, 1996, Moscú, pp. 382-398.
- Van Esbroeck, M., *L'Invention de la Croix sous l'empereur Héraclius*, en *Parole de l'Orient* 21, 1996, pp. 21-46.
- Van Esbroeck, M., *The Aphthartodocetic Edict of Justinian and its Armenian Background*, en *Studia Patristica* 33, Peeters, Leuven, 1997, pp. 578-586.
- Van Esbroeck, M., *Le monachisme syriaque*, en *Actes du Colloque Patrimoine syriaque V*, Antelias, 1998, pp. 71-80.
- Van Esbroeck, M., *L'opposition entre Pierre l'Ibère et Pierre le Foulon (482-491)*, en *Caucasica* I, 1998, pp. 60-67.
- Van Esbroeck, M., *Hélène à Édesse et la Croix*, en *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, ed. G. J. Reinink; A. C. Klugkist, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 89, Lovaina, 1999, pp. 107-115.

- Van Esbroeck, M., *Peter the Fuller and Cyrus of Edessa*, en *Aram (The Mandaeans, Antioch & Edessa & Cultural Interchange in the Arabian Peninsula)* 11-12, 1999-2000, pp. 467-474.
- Van Esbroeck, M., *La Légende arabe d'Hélène à Édesse*, en *Institut Français d'études arabes de Damas* 221, *Mémorial Mons. J. Nasrallah*, ed. P. Canivet; J.-P. Rey-Coquais, Damas, 2006, pp. 199-232.
- Van Nuffelen, P., *Gélase de Césarée, un compilateur du V^e s.*, en *Byzantinische Zeitschrift* 95, 2002, pp. 621-639.
- Van Nuffelen, P., *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Peeters, Lovaina, 2004.
- Van Roey, A.; Allen, P., *Monophysite Texts of the Sixth Century*, en *Orientalia Lovaniensia Analecta* 56, 1994, pp. 126-143.
- Van Uytfaugh, M., *L'Hagiographie Antique Tardive: une littérature populaire?*, en *Antiquité Tardive* 9, 2001, pp. 201-218.
- Van Uytfaugh, M., *L'Hagiographie: un "genre" chrétien ou antique tardif?*, en *AB* 111, 1993, pp. 135-188.
- Vasiliev, A., *Notes on Some Episodes concerning the Relations between the Arabs and the Byzantine Empire from the Fourth to the Sixth Century*, en *Dumbarton Oaks Papers* 9-10, 1956, pp. 306-316.
- Vaucher, A., *L'hagiographie entre la critique historique et la dynamique narrative*, en *La Vie Spirituelle* 143, 1989, pp. 251-260.
- Verheyden, J., *Presenting Minor Characters in the Pseudo-Clementine Novel. The Case of Barnabas*, en *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines, Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne-Genève, 30 août-2 septembre 2006*, F. Amsler; A. Frey; Ch. Touati; R. Girardet (eds.), (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques), Prahins 2008, pp. 249-257.
- Vermeule, C., *Greek and Roman Cyprus: Art from Classical through Late Antique times*, Boston, 1976.

- Vielberg, M., *Centre et périphérie dans le roman antique et le roman chrétien. Une comparaison entre les Homélies et les Reconnaissances pseudo-clémentines*, en *Apocrypha* 19, 2008, pp. 76-102.
- Vincent, H.; Abel, F., *Jérusalem: recherche de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. II, *Jérusalem nouvelle*, fasc. I-II, *Aelia Capitolina, le Saint-Sépulcre et le Mont des Oliviers*, ed. Gabalda, Paris, 1914.
- Von Balthasar, H. U., *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, 1961² (traducción italiana: *Liturgia Cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, AVE, Roma, 1976).
- Von Falkenhausen, V., *Bishops and Monks in the hagiography of byzantine Cyprus*, en *Medieval Cyprus. Studies in Art, Architecture, and History in Memory of Doula Mouriki*, (ed. N. Sevcenko, Ch. Moss), Princeton, 1999, pp. 21-33.
- Von Schönborn, Ch., *Sophrone de Jérusalem, Vie monastique et confession dogmatique*, Théol. Hist. 20, Paris, 1972.
- Von Schönborn, Ch., *La primauté romaine vue d'Orient pendant la querelle du monoénergisme et du monothélisme (VIIe siècle)*, en *Istina* 20, 1975, pp. 476-490.
- Von Schönborn, Ch., *L'icône du Christ. Fondaments théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325-787)*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1976.
- Von Schönborn, Ch., *La sainteté de l'icône selon S. Jean Damascène*, en *Studia Patristica* 17, Oxford, 1982, pp. 188-193.
- Wander, S., *The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath*, en *Metropolitan Museum Journal* 8, 1973, pp. 89-104.
- Weingarten, S., *The Saint's Saints. Hagiography and Geography in Jerome*, Brill, Leiden-Boston, 2005.
- Weitzmann, K. (ed.), *Prolegomena to a Study of the Cyprus Plate*, en *Metropolitan Museum Journal* 3, 1970, pp. 97-112.

- Weitzmann, K. (ed.), *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1979.
- Wellhausen, J., *Arab wars with the Byzantines in the Umayyad period*, en *Arab-Byzantine relations in early Islamic times*, ed. M. Bonner, Aldershot, 2004.
- Wengst, K., *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, Darmstadt, 1984.
- Winkelman, F., *Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung*, en *Byzantinoslavica* 40, 1979, pp. 161-182.
- Winkelman, F., *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, Francfort-sur-le-Main/Berlín/Berne/Bruselas/Oxford/Vienne, Peter Lang, 2001, XVIII (Berliner Byzantinische Studien 6).
- Wipszycka, E., *Les ressources et activités financières des Églises en Égypte du IVe au VIIIe siècle*, Bruselas, 1972.
- Wipszycka, E., *L'attività caritativa dei vescovi egiziani*, en *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde de Rome (dic. 1995)*, École Française de Rome (248), Roma, 1998, pp. 71-80.
- Wipszycka, E., *L'économie du patriarcat alexandrin à travers les vies de saint Jean l'Aumônier*, en AAVV., *Alexandrie médiévale 2* (ed. Ch. Décobert), Institut Français d'Archéologie Orientale, 2002, pp. 61-81
- Wipszycka, E., *The Alexandrian Church. People and Institutions*, The Journal of Juristic Papyrology XXV, Varsovia, 2015.
- Wurm, H., *Studien und Texte zur Decretalensammlung des Dionysius Exiguus, Lateranum* (Theses ad Lauream), Roma, 1939.
- Wurm, H., *Studien und Texte zur Decretalensammlung des Dionysius Exiguus, Lateranum* (Theses ad Lauream), Roma, 1939.
- Yon, M. (ed.), *Salamine de Chypre. Histoire et archéologie. État des recherches. Lyon 13-17 Mars 1978. Colloques internationaux du CNRS, 578*, París, 1980.

- Young, Ph., *The Cypriot Aphrodite Cult, Paphos, Rantidi, and saint Barnabas*, en *JNES* 64. 1, 2005, Chicago, pp. 23-44.
- Zacos, G., Veglery, A., *Byzantine Lead Seals* vol. I, n. 1-1095, Basilea, 1972.
- Zavagno, L., *At the Edge of Two Empires*, en *Dumbarton Oaks Papers* 66, 2011, pp. 121-155.
- Zavagno, L., *Betwixt the Greeks and the Saracens: Coins and Coinage in Cyprus in the Seventh and the Eight Century*, en *Byzantion* 81, 2011, pp. 448-483.
- Zavagno, L., *Coinage and Economy in Cyprus in the Age of Transition (c. 600-850 A.D.)*, en *First International Congress of Anatolian Monetary History and Numismatics 25-28 February 2013, Antalya*, K. Dortluk, O. Tekin, B. Seyhan (eds.), 2014, pp. 715-726.
- Zavagno, L., *Two hegemonies, one island: Cyprus as a "Middle Ground" between the Byzantines and the Arabs (650-850 A.D.)*, en *Reti Medievali Rivista* 14, 2, Firenze, 2013, pp. 3-30.
- Zocca, E., *Onorio I e la tradizione occidentale*, en *Augustinianum* 27, 1987, pp. 571-615.
- Zocca, E., *Onorio e Martino: due papi di fronte al monotelismo*, en *Martino I papa (649- 653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale. Todi, 13-16 ottobre 1991, Spoleto, 1992*, pp. 103-147.
- Zocca, E., *Una possibile derivazione Gregoriana per il "monotelismo" di Onorio I. In margine ad un recente intervento di A. Thanner nell'Honoriusfrage*, en *Augustinianum* 33, 1993, pp. 519-575.
- Zuckerman, C., *Heraclius and the return of the Holy Cross*, en *Travaux et mémoires* 17, *Constructing the seventh century* (ed. C. Zuckerman), Paris, 2013, pp. 197-218.

INDICE ANALITICO

JURADO	2
Principales diccionarios, elencos y abreviaturas utilizadas	4
SUMARIO	8
INTRODUCCIÓN	10
Presentación general.....	11
Fragmentos de un todo	14
Adquisiciones y debilidades.....	19
PRIMERA PARTE: PROLEGÓMENOS. CUESTIONES DE HISTORIOGRAFIA, HAGIOGRAFIA Y ARQUEOLOGIA CHIPRIOTA	22
Capítulo 1: Observaciones en torno a la historiografía chipriota	23
Principales publicaciones sobre la historia chipriota	23
Capítulo 2: Observaciones en torno a la hagiografía chipriota	33
El recurso a la hagiografía.....	33
El dossier hagiográfico chipriota y la ‘Traditio Apostolorum’	40
El caso de Espiridón.....	46
El caso de Hilarión	48
El caso de Epifanio.....	48
El caso de Tychón	51
El caso de Juan el Limosnero	54
Ecos tardíos y hagiografía chipriota.....	57
El ‘Synodikon’ de Chipre.....	57
Περίοδοι y ‘Actos inéditos de san Marcos’	61
Principales publicaciones sobre la hagiografía chipriota	62
Capítulo 3: Observaciones en torno a la arqueología chipriota.....	67
Cuando los textos solos no alcanzan: trazos arqueológicos	67
Principales publicaciones sobre la arqueología chipriota.....	70
SEGUNDA PARTE: DE LA ‘CONSUECUDO’ A LA ‘APOSTOLICIDAD’ Y A LA ‘AUTOCEFALIA’	75
Capítulo 4: Fragmentos de un ‘mosaico’	76
Bernabé y el primer viaje misionero de Pablo en los <i>Hechos de los Apóstoles</i>	77
Chipre como provincia romana	89
Las minas chipriotas y las persecuciones	93
El levantamiento de Kalokairós	95

Terremotos y la hambruna del siglo IV	96
Población de Chipre	100
Capítulo 5: Obispos chipriotas de inicios a fines del siglo IV	105
Obispos chipriotas en el Concilio de Nicea del 325.....	105
Espiridón de Trimitunte en Nicea	107
Decretos disciplinarios y organización eclesiástica.....	111
Los cánones árabes del concilio de Nicea.....	117
El sínodo de Antioquía del 341	123
Obispos chipriotas en el primer concilio de Constantinopla del 381	133
Los cánones.....	134
Capítulo 6: Epifanio, ‘el padre de la autocefalía chipriota’	139
Epifanio y los prolegómenos de la controversia origenista.....	148
El primer sínodo de Chipre	161
Últimos años de Epifanio	165
Consideraciones conclusivas.....	167
Capítulo 7: Chipre entre Roma y Antioquía.....	172
El papa Inocencio.....	173
Alejandro de Antioquía.....	177
<i>Epístolas</i> 19 y 24 de Inocencio a Alejandro.....	179
Capítulo 8: El reclamo de los chipriotas en el concilio de Éfeso del 431	183
Prolegómenos del concilio	183
Los chipriotas a Éfeso	185
Homilía de Regino, obispo de Salamina	193
Actas del Concilio de Éfeso: <i>exemplar suggestionum de Cypri Episcopis</i>	196
Un horizonte delicado	206
Capítulo 9: Obispos chipriotas en los concilios del 449 y del 451.....	208
Olimpio de Constancia en el concilio efesino del 449	208
Obispos chipriotas en el concilio de Calcedonia.....	211
Capítulo 10: Pedro Fulón y Chipre	218
Antioquía, ‘el contraataque’	218
Pedro Fulón y un nuevo argumento	226
El testimonio de Severo de Antioquía.....	227
TERCERA PARTE: HAGIOGRAFIA Y ‘TRADITIO APOSTOLORUM’	230

Capítulo 11: La figura del apóstol Bernabé en la literatura cristiana hasta fines del siglo IV	231
En la tradición de los escritos Pseudo Clementinos	232
Bernabé como discípulo de Jesús y autor pseudo-epigráfico	239
Clemente Alejandrino	239
Tertuliano	242
Jerónimo	244
La Epístola de Bernabé	245
Los ágrapha de Bernabé	248
Capítulo 12: Hechos y martirio del santo apóstol Bernabé	250
El texto	250
El autor	251
Fecha de composición	252
Características literarias	255
Itinerario geográfico	258
Finalidad del hagiógrafo	261
¿Paganismo y Judaísmo versus Cristianismo?	268
Martirio del apóstol Bernabé	270
Capítulo 13: Hechos apócrifos de San Heráclides de Chipre (HchHe), versión griega	273
El texto	274
Relación con los Hechos de Bernabé	277
Características generales	278
¿Influencia gnóstica?	279
Vocabulario monástico y litúrgico	280
Vida sacramental	284
Bautismo	284
La eucaristía	286
Unción-exorcismo-imposición de manos	287
Orden	289
Milagros y conversión	290
Roles femeninos	291
Paganismo	293
Capítulo 14: Los Hechos armenios de san Heráclides (HchHeAr)	298
El texto de HchHeAr	298

Características generales y aportes de HchHeAr.....	301
Los paganos, sus dioses y sacrificios	307
Los Armenios en Chipre	307
Roles y relaciones entre “los santos padres”	309
La epístola de Pablo y Bernabé: Tamaso y la Apostolicidad	312
Capítulo 15: El monje Alejandro y la Laudatio Barnabae	314
Elementos prosopográficos	314
Tradicón manuscrita.....	316
Sobre el género literario: Enkomion	317
La dispositio del Enkomion.....	318
Fuentes utilizadas	318
Perfil teológico del autor	320
Bernabé, “ideal del monje”	323
Bernabé y una “tumba que sana”	328
Bernabé y una “tumba milagrosamente encontrada”	330
Bernabé y las “reliquias del patronus”	336
El debate sobre la Calcedonia y el Trisagio	338
¿Ecos de la controversia origenista?	343
Fecha de composición	350
Capítulo 16: La Vida de san Auxibio de Soloi (VAux)	358
El texto de la VAux y la fecha de redacción	358
Las Fuentes de <i>Vita Auxibii</i>	361
Rasgos de san Auxibio	362
Auxibio y la sucesión de los apóstoles en Soloi.....	364
Marcos, ¿una difícil herencia?	366
Las “tinieblas del paganismo y del demonio”, un obispo “pagano”	375
Virginidad y continencia	380
Auxibio taumaturgo y un sepulcro “jamás abierto”	382
Reliquia sanadora y santidad celebrada.....	383
Excursio: Bernabé en Roma y Milán	387
Bernabé en Roma	388
Bernabé en Milán	389
Las inscripciones de Alciato	392
Excursio: El Evangelio de Bernabé.....	397

INTERLUDIO: BERNABÉ Y LA APOSTOLICIDAD DE UNA IGLESIA	400
Capítulo 17: De Justiniano a la pentarquía, la apostolicidad y la autocefalía chipriota	401
Justiniano, el “emperador teólogo” y Chipre	402
Teodora, ¿una chipriota?	408
La autocefalía confirmada	410
Capítulo 18: Pentarquía, apostolicidad y autocefalía	414
El título patriarcal y la ideología pentárquica	428
El reconocimiento del concilio de Trullo	451
CUARTA PARTE: ‘ <i>TEMPORA DIFFICILIA</i> ’. EL COMPLEJO SIGLO VII.....	459
Capítulo 19: Heraclio al trono imperial.....	461
Tiempos y espacios de grandes desafíos	461
Capítulo 20: La guerra contra los Persas y el rol de Chipre.....	469
¿Invasión Persa a Chipre?	478
Capítulo 21: Política religiosa heracliana: del monoenergismo al Constantinopolitano III..	480
<i>Cyri Alexandrini epistula ad Sergium Constantinopolitanum</i>	484
<i>Sergii Constantinopolitani epistula ad Cyrum episcopum Phasidis</i>	486
<i>Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui erant ex parte Theodosianorum</i>	488
La <i>sinódica</i> de Sofronio	496
La respuesta de Honorio: primera y segunda epístola.....	497
La <i>Ékthesis</i> de Heraclio.....	500
Derroteros del <i>Typos</i> del 648 hasta el final de la polémica en el III concilio de Constantinopla.....	503
Capítulo 22: Chipriotas en acción o la búsqueda de los fragmentos.....	510
<i>Epístola de Sofronio de Jerusalén a Arcadio de Chipre</i> y... ¿un dossier monoenergista perdido?.....	511
Arcadio, metropolitano de Chipre ¿monoenergista o diteleta?	511
Epístola de Sofronio a Arcadio de Chipre.....	519
El verdadero motivo de la <i>Epístola de Sofronio de Jerusalén a Arcadio de Chipre</i> : severianos en Chipre	522
El Trisagio: una controversia aun no resuelta	524
Capítulo 23: ¿Un dossier monoenergista perdido? La Vida siríaca de Máximo.....	530
De Arcadio de Chipre a Sofronio	530
De Sofronio a Arcadio de Chipre.....	531
De Arcadio a Ciro, Sergio y Honorio.....	531
De Arcadio a Sofronio.....	532

‘Sínodo’ de Chipre	532
‘Relatio’ del Sínodo de Chipre a Heraclio	534
Respuesta de Heraclio al sínodo de Chipre	535
Sínodo chipriota según la Vida siríaca de Máximo	536
Una propuesta.....	538
Capítulo 24: Un dossier fragmentado: Máximo el Confesor y Marino de Chipre	542
La <i>epístola XX Ejusdem ad Marinum monachum</i> (PG 91, 597B-604B).....	544
De Máximo a Marino	545
<i>Opúsculo VII: Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum</i> (PG 91, 69-89)	545
<i>Opúsculo XX: Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum</i> (PG 91, 228-245).....	547
<i>Opúsculo XIX: Maximí monachi ad Marinum presbyterum, ad superius positas Theodori diaconi atque rhetoris dubitationes solutio prima</i> (PG 91, 217-228)	549
<i>Opúsculo X: Ad Marinum Cypri presbyterum</i> (PG 91, 133-137)	551
<i>Opúsculo I: Ad Sanctissimum presbyterum Marinum</i> (PG 91, 9-37).....	554
<i>Opúsculo II: Ad Marinum ex tractatu de operationibus et voluntatibus</i> (PG 91, 40-45B).....	555
<i>Opúsculo III: ex eodem tractatu LI</i> (PG 91, 45B-56D)	556
El <i>opúsculo IX ad catholicos per Siciliam constitutos</i> (PG 91, 112C-132D) y un <i>falsum</i> a Marino de Chipre	557
El <i>opúsculo XXVI: ex quaestionibus a Theodoro monacho illi propositis</i> (PG 91, 276A-280B).....	560
Capítulo 25: Chipriotas en acción: Resolución del segundo sínodo a papa Teodoro.....	563
El texto	563
Contenido	565
Capítulo 26: Testimonios de un vasto movimiento geoclesiológico ante el papa ‘sanctissimae romanorum Ecclesiae’	575
En busca de indicios	575
Juan Mosco, padre de monjes	577
Sofronio, el monje patriarca	578
Máximo, el monje Confesor.....	582
Constatación y perspectivas	590
Capítulo 27: Las invasiones musulmanas en Chipre: ruptura y continuidad	591
Una breve nota para el estudio del siglo VII	591
<i>Tempora difficilia</i>	593
Raides musulmanes a Chipre, un tratado y un condominium	597
QUINTA PARTE: ARQUEOLOGIA, LA VOZ DE LOS MONUMENTOS.....	613

Capítulo 28: Departamento de Salamina (Famagusta).....	615
Salamina-Constancia, sede del metropolitano.....	615
Santuario de san Epifanio.....	624
Mausoleo y basílica-monasterio del Apóstol san Bernabé.....	630
El complejo de la Campanopetra.....	636
Una cisterna con aguas santas en Salamina.....	648
Capítulo 29: Departamento de Tamaso.....	652
Basílica y Monasterio de san Heráclides.....	653
Capítulo 30: Departamento de Larnaca.....	658
Tremitunte.....	658
La basílica de Sirmata, valle de Vasilikos.....	661
Amatonte.....	666
La basílica cristiana de la acrópolis.....	673
Capítulo 31: Departamento de Limassol.....	681
Nemesos.....	681
Península de Akrotiri: Katalymata ton Plakoton.....	681
Kourion.....	684
Capítulo 32: Departamento de Pafos.....	698
Basílica de la Panayia Chrysopolitissa.....	706
Peghia.....	713
Soli.....	716
Inscripciones sobre la invasión musulmana.....	726
1ª inscripción del complejo basilical de Soloi.....	726
2ª inscripción del complejo basilical de Soloi.....	728
Capítulo 34: Departamento de Kyrenia.....	734
Lapitos.....	734
Haghia Trias en Ghialoussa.....	734
Capítulo 33: Departamento de Karpasia.....	736
Haghios Philôn.....	736
Capítulo 34: Partes de un todo.....	739
El interior de las basílicas.....	739
Consideraciones en torno a los bautisterios.....	749
Algunos objetos destacables.....	751
Mesa-credencia marmórea.....	751

Relicario bronceo	754
La voz de la numismática: la Isla, un punto de apoyo en el siglo VII.....	755
El doble tesoro de Lamboussa-Lapithos	758
El Cáliz con las cuatro tyches	763
Y una Lucerna oriental.....	768
Tras los rastros de Judaísmo en Chipre.....	769
Templos paganos y basílicas cristianas.....	774
A modo de recapitulación	780
CONCLUSION	790
BIBLIOGRAFIA.....	810
Principales fuentes utilizadas	811
Principales estudios consultados	829
INDICE ANALITICO	887



Thèse de Doctorat en cotutelle internationale

Diego Elias ARFUCH

Titre de thèse : Hagiographica et Dogmatica Cypria.
Étude sur le christianisme chypriote pendant la consolidation
de l'autocéphalie (du Ve au VIIe s.).

Title of thesis: Hagiographica et Dogmatica Cypria.
Study on Cypriot Christianity in the consolidation of autocephaly (V-VII c.).

Résumé

L'histoire du christianisme chypriote commence avec la mission de Barnabé au Ier siècle ap. J.-C. Mais pourtant, cette figure emblématique ne fait apparition dans l'hagiographie qu'à partir du Ve siècle, sous la pression du siège épiscopal d'Antioche. Le développement de la légende et du culte de l'apôtre Barnabé et de ses disciples (Héraclides, Mnason, Rhodon, Auxibios,) est intimement lié à l'histoire et au destin de l'île. La thèse met en relief et en dialogue le corpus hagiographique et apocryphe, avec les débats dogmatiques, les répertoires archéologiques et les défis ecclésiaux, du Ve siècle jusqu'à l'invasion musulmane, au VIIe siècle. Le travail commence par une prise en considération de l'historiographie chypriote, de la production hagiographique et archéologique. S'ensuit une étude diachronique, synchronique et philologique des différents éléments d'un large corpus témoignant, entre autres, de l'obtention par les chypriotes de l'autocéphalie grâce au principe de l'apostolicité des sièges épiscopaux.

Mots clés

Chypre, Autocéphalie, Hagiographie, Archéologie, Apostolicité, Géo-ecclésiologie, Antiquité Tardive, Monde byzantin.

Abstract

The history of Cypriot Christianity begins with the mission of Barnabas in the 1st century AD. However, this emblematic figure did not appear in the hagiography until the 5th century, under the pressure of the episcopal see of Antioch. The development of the legend of the apostle Barnabas and his disciples (Heraclides, Mnason, Rhodon, Auxibios) is intimately linked to the history and destiny of the island. The thesis brings out, in dialogue, the hagiographic and apocryphal corpus, with dogmatic debates, archaeological repertoires and ecclesial challenges, from the fifth century to the Muslim invasion (seventh century). The work begins with a consideration of Cypriot historiography, hagiographic and archaeological production. This is followed by a diachronic, synchronic and philological study of the different elements of a large corpus, testifying, among other things, to the Cypriots' obtaining autocephaly thanks to the principle of the apostolicity of episcopal sees.

Key Words

Cyprus, Autocephaly, Hagiography, Archeology, Apostolicity, Geo-ecclesiology, Late Antiquity, Byzantine Empire.