

La carta de Constantino Acropolita sobre *Timarión*: religión, filosofía y retórica en la época de los Comneno^{*}

Constantine Akropolites's Letter on *Timarion*: Religion, Philosophy and Rhetoric in the Komnenos Period

JUAN MERINO CASTRILLO

I.E.S. Domenico Scarlatti

C/ Pintura, 12

28300 Aranjuez, Madrid (España)

merinakis@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2246-8080>

Recibido: 21.05.2018 Aceptado: 17.07.2018

Cómo citar: Merino Castrillo, Juan, "La carta de Constantino Acropolita sobre *Timarión*: religión, filosofía y retórica en la época de los Comneno", *MINERVA. Revista de Filología Clásica* 31 (2018) 159-176

DOI: <https://doi.org/10.24197/mrfc.31.2018.159-176>

Resumen: A *Timarión*, diálogo satírico lucianesco del siglo XII, la crítica lo ha venido considerando un ataque larvado al cristianismo, siguiendo la pauta marcada en una carta privada por su primer comentarista, el gran logoteta Constantino Acropolita (s. XIV). En este artículo se publica una traducción de la carta y se examina su contenido. Por otra parte, se repasa el texto del diálogo analizando los pasajes en los que se sustentan los argumentos de su supuesto paganismo latente.

Palabras clave: cristianismo; paganismo; Acropolita; Timarión.

Abstract: The *Timarion*, a pseudo-Lucian satirical dialogue of the twelfth century, has usually been considered a latent attack on Christianity, based on a private letter written by its first commentator, the Great logothete Constantine Acropolites (fourteenth century). In this article a translation of the letter is published and its content is examined. Besides, the text of the dialogue is reviewed paying attention to the passages in which the arguments of its alleged latent paganism are substantiated.

Keywords: Christianity; Paganism; Akropolites; Timarion.

Sumario: INTRODUCCIÓN | 1. TEXTO GRIEGO DE LA CARTA DE CONSTANTINO ACROPOLITA | 2. TRADUCCIÓN | 3. EL AMBIENTE RELIGIOSO DE LA ÉPOCA | 4. DOCTRINA CORRECTA Y SUPERCHERÍA PAGANA | 5. LA CRÍTICA DEL CRISTIANISMO EN *TIMARIÓN* | 6. CONCLUSIONES | BIBLIOGRAFÍA

Summary: INTRODUCTION | 1. GREEK TEXT OF CONSTANTINO AKROPOLITES'S LETTER | 2. TRANSLATION | 3. THE RELIGIOUS ATMOSPHERE OF THE TIMES | 4. PURE DOCTRINE AND PAGAN SUPERSTITION | 5. THE CRITICISM OF CHRISTIANITY IN *TIMARIÓN* | 6. CONCLUSIONS | BIBLIOGRAPHY

* Este artículo forma parte del proyecto "El autor bizantino" (FFI2015-65118-P).

INTRODUCCIÓN

En el primer tercio del siglo XII un autor anónimo redactó *Las vicisitudes de Timarión*, texto que, en forma de diálogo, relata un viaje al más allá. Pese a que este argumento se abordaba habitualmente en obras cristianas (inserto generalmente en vidas de santos o textos apocalípticos), sin embargo adopta en este diálogo un marcado carácter profano y hasta cierto punto irreverente.

El diálogo narra un viaje reciente del protagonista a instancias de su amigo Cidión, quien le anima a hacer un relato detallado. Timarión partió de Constantinopla hacia Tesalónica con motivo de la fiesta de san Demetrio. El viaje de ida lo cubrió felizmente, agasajado por huéspedes y amigos. Una vez en la ciudad, asistió a la ceremonia religiosa y contempló la feria comercial instalada extramuros de la ciudad. El regreso se complicó a causa de unas fiebres que, pese a mermar seriamente su salud, no impidieron que continuase el viaje de vuelta. Sin embargo, murió a la altura del río Hebro. Unos guías de difuntos le arrebataron el alma y la condujeron al más allá. En su viaje ultramundano se entrevistó con almas de personajes ilustres, principalmente de filósofos y oradores, entre las que destaca la de su antiguo maestro de retórica, Teodoro de Esmirna. Al enterarse este de que Timarión había sido conducido al Hades antes de tiempo, decide denunciar a los guías de difuntos ante la corte de los muertos. El tribunal sentencia a su favor y Timarión es devuelto a la vida. Una vez finalizado el relato, los amigos se despiden.

La única crítica de la época que ha llegado hasta nosotros, un breve comentario de Constantino Acropolita, incide en su talante anticristiano¹.

Constantino nació hacia 1250. Era hijo del intelectual, teólogo y estadista Jorge Acropolita. El propio Constantino desempeñó las magistraturas más altas con Andrónico II (1281-1328): logoteta general (1282-±1294) y gran logoteta (1294 o 1305/1306-1321). Murió probablemente en 1321; con seguridad antes de 1324, fecha en que hay confirmación de que ya ha muerto².

Escribió veintinueve vidas de santos. En ellas puede advertirse que las virtudes más apreciadas por él en los protagonistas de sus obras son la piedad y la adhesión a

¹ Se sigue el texto griego de la carta por la edición de ROMANO (1991), carta 91, que se transcribe y traduce más abajo. El número que acompaña a la cita corresponde en cada caso a la línea pertinente de esa edición.

² Muchos estudiosos datan su muerte en 1321 porque de esa fecha es la última mención que se hace a su persona: SABBIDES (1996), 195. Sin embargo, la opinión más aceptada es la que, de manera menos concreta, da como referencia 1324, fecha *ante quem*. En ese año un documento certifica que el autor de nuestra carta aún estaba vivo tres años antes: el hieromonje Nicandro informa al sínodo de Constantinopla de una donación efectuada por el entonces gran logoteta Constantino Acropolita al monasterio de la Resurrección a través de su antiguo abad, Macario Tarcaniota: ...πρὸ χρόνων ἤδη τριῶν εὐρισκόμεν ὁ τιμώτατος ἐν μοναχοῖς κῦρ Μακάριος ὁ Ταρχανειώτης εἰς προιστάμενον τῆς σεβασμίας μονῆς τῆς ἐπ' ὀνόματι τιμωμένης τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ ἀναστάσεως, εἰδήσει καὶ τοῦ κτήτορος ταύτης, τοῦ μεγάλου λογοθέτου ἐκείνου... (MIKLOSICH y MÜLLER [1860] 102-104). Cf. NICOL (1965) 253.

la doctrina ortodoxa, dos características esenciales de la ideología imperial³. Además, en el caso de la biografía de Constantino el Grande, subraya el esfuerzo de este por impugnar las declaraciones heréticas en el concilio de Nicea⁴. Tanto su defensa de la ortodoxia como la lucha contra la herejía son relevantes para nuestro objetivo.

También compuso obras de retórica, de historia y de tema variado. Se conserva parte de su epistolario, casi doscientas cartas, de las que se ha editado solo una parte. El conjunto constituye un valioso testimonio para conocer a la persona y su tiempo, en la medida en que muestra el abanico de intereses del círculo al que pertenecían, entre otros, el patriarca de Constantinopla Gregorio II de Chipre, el filósofo y estadista Nicéforo Cumnos, el historiador Jorge Paquimeres, la noble Teodora Raulena o el monje José el Filósofo⁵. En una de ellas, dirigida a un amigo, Constantino hace una valoración personal de *Timarión*: le parece un libro necio (τὸ δὲ ληρῶδες τουτοῖ βιβλίον, 48-49) y su autor un viejo bárbaro (escita) y caduco, inculto y poco elegante (Σκύθης ἀνὴρ πρεσβύτης καὶ ἐξωρος, 5; πάμπαν ἀμύητος τῆς τοῦ διαλόγου τε χάριτος, 9). Sin embargo, el principal motivo de crítica para él es que, en su opinión, ridiculiza al cristianismo (τὰ τῶν Χριστιανῶν διαχλευάσαι, 16). En consecuencia, el mejor destino de la obra, afirma, es el fuego (παραπέμψαι πυρὶ, 44).

El ámbito privado en que se registra este tajante y conciso texto evita que el remitente desarrolle argumentos que probablemente el destinatario comparte de manera tácita⁶. Por esa misma razón, cuatro de los más relevantes especialistas en el tema (Romano, Alexiou, Kaldellis y Krallis) coinciden en ver en *Timarión* una crítica sin paliativos del cristianismo, llegando—principalmente los dos últimos— a interpretaciones extremas que ven detrás de la obra a un autor neopagano o criptopagano⁷. Pese a haberse impuesto esta tesis, sin embargo recientemente Bzinkowski, Nilsson y Galbi explican algunos de estos aspectos basándose exclusivamente en la tradición retórica, en la línea trazada por Hladký para rechazar el supuesto criptopaganismo de Pletón⁸.

³ NICOL (1965) 253; PITSAKIS (2001) 183 y ss.

⁴ Constantino Acropolita, *Εἰς τὸν ἄγιον καὶ θεόσπεπτον Βασιλέα Κωνσταντῖνον τὸν Μέγαν* 1; 19; 28-30; *apud* KOUNTOURA GALAKI (2014) 581-590.

⁵ ROMANO (1991), *passim*. Sobre el patriarca Gregorio, véase PÉREZ MARTÍN (1996).

⁶ El adjetivo θεσπέσιος (“inspirado por dios, profético”, 51), con el que Constantino se refiere al destinatario, indica que este pertenece al ámbito eclesiástico, lo cual explicaría el tono contundente del mensaje y de la carta.

⁷ ROMANO (1974) 20: “*autentico documento di una reazione anticonformistica e paganeggiante*”. ALEXIOU (1982) 31: “*Caustic wit, subtle humor and irony are directed against other discourses such as religion*”. KRALLIS (2013) 221 “*...the seeds, and even worse, the active pursuit of impiety. He saw a neo-pagan behind the Timarion’s Christian smokescreen*”. KALDELLIS (2007) 284: “*This process led to the establishment, in intellectual terms, of an ethical sphere independent of religion and defined by pagan paradigms*”.

⁸ BZINKOWSKI (2015) 133-134, niega el anticristianismo de *Timarión* y explica la versión pagana del Hades al que llega Timarión porque el descenso al más allá ortodoxo está reservado para Cristo.

Con estas herramientas, quizá sea relevante analizar el asunto de la carta desde una perspectiva más amplia, contrastando la opinión del erudito bizantino directamente con el texto de la obra, teniendo en cuenta también los ámbitos culturales respectivos, diálogo y carta, y el carácter satírico del primero.

1. TEXTO GRIEGO DE LA CARTA DE CONSTANTINO ACROPOLITA

Λόγου και παιδείας ἄκρω' λιχανῶ, τὸ τοῦ λόγου, γευσάμενος, ὁ τὸ δρᾶμα ζυνηταχῶς—και γὰρ δὴ και τέχνης ῥητορικῆς ἀκροθιγῶς ἤψατο—Ἀττικὴν τ' εὐγλωττίαν, ἴν' ἐάσω τὰ κατὰ τὴν ἐγκύκλιον πλημμελήματα, οὕτω πως εὖ ἐπετήδευσεν ὅσα δὴ και Σκύθης ἂν ἀνὴρ πρεσβύτης και ἔξωρος τὰ

(1)

(5)

τῆδε καταλαβὼν τὴν Ἑλλάδα γλῶτταν ἠκριβώσεν· ὀργίων δ' αὖ τῆς τὰ πρεσβεῖα 'τεχνῶν' και 'ἐπιστημῶν' αὐχούσης φιλοσοφίας, ὡς και ὁ ὅπωςδὴποτε τούτων μεταλαχῶν κρίνειεν ἂν, διαμεμενήκει ἀμπαν ἀμύητος τῆς τοῦ διαλόγου τε χάριτος, ὅς δὴ φιλοσόφοις ἀνδράσι διεσπουδάσθη μάλα σεμνῶς, ὅσα ἐμὲ εἰδέναι παντάπασιν ἄμοιρος.

(10)

Ἄλλ' οὖν οὕτως ἔχων ἐπιστήμης, οὕτως ἠσκημένος τὰ λογικά, τὸ παρὸν ἀνέπλασε συνταγμάτιον· ὁ 'ἐν Καρὸς' ὡς ἀληθῶς 'αἴση' δίκαιος ὢν τάττεσθαι Τιμαρίων οὐτοσί οὐκ οἶδα δ' ὅ τι προθέμενος τοιαῦτα ζυγγέγραφε. πότερα γὰρ τὰ τῶν Χριστιανῶν διαγλευάσαι βουλόμενος; ἀλλὰ μὴν τὴν ἐν μάρτυσι περιπύστου Δημητρίου προβαλλόμενος ἐορτὴν και δεξιᾶν ὡσπερὶ ταυτηνὶ ποιησάμενος ἀπαρχὴν και σεμνολογήσας ὡς τὸ εἶκος τὴν ἄκαιρον αὐτοῦ δραματουργίαν, ἢ ληρωδῖαν μᾶλλον εἰπεῖν, ζυνέθηκέ τε και ζυνεπέρανε· ἀλλὰ τὴν τῶν Ἑλλήνων ἄρα μυθολογίαν ἐθέλων ἀνανεώσασθαι, ἐμβροντήτου τοῦτ' ἔργον και παραπλήγως αὐτόχρομα, ἐν προσχίματι Χριστιανισμοῦ τοῦ τὸ ψευδὸς ἀριδιήλως ἐλέγξαντος και κρατόναντος εὖ τὴν ἀλήθειαν και ὑπ' ὄψιν ὡς εἰπεῖν προθέντος τὰ τῆς ὀρθῆς δόξης τοῖς μὴ τυφλώτουςιν, ἐκοντὶ λήρους συνείρειν Ἑλληνικοὺς και μινύειν

(15)

(20)

(25)

ὄντως 'τὰ ἄμικτα' και διακομφοδεῖν τὰ φρίκην ἐκ μόνης ἐμποιούντα τῆς ἐνθυμῆσεως.

Ἔγωγε οἰκτεῖρω τὸν ἄνθρωπον, εἴ γε δέον καλεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον, και μυσάττεσθαι δέ πως προάγομαι, οἷς ὅτι μετὰ τοσαύτην διδασκαλίαν, μετὰ τοιαύτην τῆς εὐσεβείας κατάστασιν,

(30)

NILSSON (2016) 190 y GALBI (2017) defienden el análisis de la obra mediante criterios exclusivamente retóricos, aunque no se detienen a examinar en profundidad el supuesto ataque latente del diálogo a la fe cristiana. Respecto a Pletón, véase nota 48.

τοιαῦτα δὴ τινα πεφληνάφηκε καὶ τοῖς εἰς νέωτα καταλέλοιπε.
 τὸ δὲ καὶ παῖδας Ἑλλήνων δικαστὰς καθῆσαι καὶ ὑπὸ σφᾶς
 ἄγειν, οὓς αὐτὸς ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶ οἰκείῳ ἐξηγό-
 ρασεν αἵματι καὶ οἷς τὴν τιμίαν ἑαυτοῦ καὶ μεγίστην κλησιν
 ἀπεχαρίσατο, ποίαν οὐχ ὑπερβάλλον ἀπόνοιαν, ἢ τίτι τις τὸν
 τοιούτοις ἐπιχειρήσαντα τῶν ἐπὶ μωρία γνωρίμων παραβαλεῖ;
 οὗτος καὶ τοὺς θρυλλουμένους ἐκείνους, Μαργίτην λέγω καὶ
 Κόρυβον, ὑπερπέπαικεν. ὁ μὲν γὰρ ‘ἐκῶν’, οἱ δ’ ἀέκοντες τοῦ
 πάθους γεγόνεισαν. (35)

Ἀμέλει τοι καὶ οἱ μὲν ἐλέους ἂν ἐκ τοῦ δικαίου πρὸς τῶν
 ἐφ’ ἑαυτῶν ἐκρίθησαν ἄξιοι· οὗτος δ’ ὡς οἷμαι καὶ τοῖς ἐφ’ ἑαυ-
 τοῦ τε καὶ μετ’ αὐτὸν μισητέος, ὅτι καὶ βδελυκτέος ἔδοξε τε καὶ
 δόξειεν, ὡς τὴν παραφροσύνην οὐ παθῶν ἀλλ’ ἐλόμενος, ἐπῆλθέ
 μοι αὐτίκα τῶ διελθεῖν παραπέμψαι πυρί, ὡς μὴ τοῦ λοιποῦ
 πρὸς θεάν τῶν Χριστωνύμων ἔλθοι τινί· κἂν εἰς ἔργον προβέβηκε (45)

τὰ τοῦ λογισμοῦ, εἰ μὴ μοι γέγονεν ἐμποδῶν, ἦν ἐκ μακροῦ πρὸς
 τὸν πεπιστευκότα συντηρεῖν προϋθέμην, αἰδῶς· ἥτις ὡσπερ ἐπι-
 λαβομένη μοι τῆς χειρός, ἐμὲ μὲν ἀνέστειλε τῆς ὀρμῆς, τὸ δὲ
 ληρῶδες τουτοῖ βιβλίον τῆς δικαιοσύνης ὡς οἶομαι καταδίκης
 ἐρρύσατο. (50)

Ἐγὼ μὲν, ἄνερ θεσπέσιε, ὅπως δὴ περὶ τοῦ ἐγχειρι-
 σθέντος γράμματος γνώμης ἔσχον, δεδήλωκα· σοὶ δ’ ὁ περὶ αὐτοῦ
 δοκεῖ, μαθεῖν βούλομαι.

2. TRADUCCIÓN

Quien ha redactado la pieza ha probado la inteligencia y la cultura, según el dicho, con el dedo índice (pues efectivamente ha tenido un contacto superficial con el arte retórica) y, por no mencionar yo aquí los errores propios de la formación, ha puesto en práctica la elocuencia ática con tanta corrección como aquella con la que un escita viejo y caduco que se hiciese con las cosas de aquí hablaría la lengua griega. A su vez, alardeando la filosofía de la preeminencia de las artes y ciencias sobre los misterios (como consideraría quien ha participado de alguna manera de tales disciplinas), este —no siendo iniciado en la elegancia del diálogo, que enseñaron muy excelsamente varones filósofos— ha permanecido, según sé, sin tener parte alguna en ellas.

Sin embargo, con tanto conocimiento y tan ejercitado en lógica, ha dado forma al presente opúsculo. Ignoro qué se ha propuesto al escribir tales cosas este Timarión, a quien sería justo aplicarle, de verdad, lo de que “no vale un comino”. ¿Qué quería ridiculizar de los cristianos?

Ciertamente pone por delante la fiesta de Demetrio, célebre entre los mártires, como si ese comienzo fuese favorable y compuso y concluyó solemnizando, como es natural, una inoportuna puesta en escena (o mejor dicho, una tontería). Pero, de hecho, es obra de un trastornado y de un demente el querer restaurar la mitología pagana y —bajo la apariencia del cristianismo, que refuta claramente la mentira, robustece la verdad y, por así decirlo, pone la doctrina ante la vista de quienes no están ciegos— el combinar las necedades de los helenos adrede, mezclar lo que realmente no se mezcla y ridiculizar lo que causa temor reverencial con solo pensarlo.

Por mi parte, yo compadezco a esa persona, si hay que llamarla persona, y en cierto modo siento asco por que haya utilizado semejante verborrea y la haya dejado para lo de después, tras tan considerable doctrina y semejante clima de piedad. Hacer jueces a hijos de los paganos y conducir ante ellos a quienes el propio Creador y Señor redimió con su sangre y a quienes agració con su noble y excelsa llamada, ¿es que no supera cualquier clase de locura? ¿Con qué ilustre necio podrá comparar uno a quien se pone a estas cosas? Este ha sobrepasado a aquellos tan afamados; a Margites y a Corebo me refiero, pues él fue víctima de esta afección adrede, estos sin querer.

Naturalmente a aquellos se les consideró en justicia dignos de compasión por sus contemporáneos; pero este, en mi opinión, es odioso incluso para sus contemporáneos y para la posteridad, porque les parece y parecerá abominable al no haber sufrido un desvarío, sino haberlo escogido. En cuanto lo terminé, me vino el impulso de arrojarlo al fuego para que en lo sucesivo ningún cristiano llegase a verlo. Y mi intención se habría convertido en un hecho consumado si para mí no hubiese supuesto un obstáculo el respeto que quise mantener desde hace mucho tiempo por alguien que ha sido creyente. Ese respeto me sujetó la mano, por así decirlo, me contuvo el impulso y salvó este libro necio del, en mi opinión, más justo castigo.

Yo te he revelado, divino amigo, mi opinión sobre el volumen que tienes entre manos. Quiero saber lo que te parece a ti.

Hasta aquí la carta. Respecto al texto de *Timarión*, su propia naturaleza híbrida hace controvertida una clasificación genérica. ¿Estamos ante un diálogo, un relato de viajes, un *descensus ad inferos*, una sátira menipea o ante una obra mixta? ¿Cuál es el objetivo de su ironía: el sistema judicial, la medicina humoral, la oratoria erudita de aparato o todo ello? Tanto en la indefinición genérica como en la diversidad de objetivos, que hacen de *Timarión* una obra única, el autor sigue el modelo de los diálogos satíricos de Luciano de Samosata.

En el Medievo bizantino se daba una paradoja, que se ha denominado ‘paradoja lucianesca’: se elogiaba el estilo del polígrafo sirio, pero se consideraba despreciable el contenido de sus obras. A pesar de ser abiertamente ateo, de censurar la superstición y de denostar el cristianismo, era un autor leído y estimado, incluso manejado en las escuelas⁹. La enciclopedia *Suda* lo considera un ateo paradigmático, blasfemo y anticristiano sobre la base de sus críticas a la creencia en una vida eterna¹⁰. Se afirma que por su burla universal merece el fuego eterno del infierno, destino parecido al que Constantino Acropolita decreta para *Timarión*¹¹. Aretas elabora un diagnóstico más completo: Luciano es un autor pagano, que habla de la religión como un fenómeno supersticioso de relativismo teológico y filosófico, niega la providencia y la inmortalidad del alma y justifica la homosexualidad¹². Sin embargo, hay ciertas concomitancias entre el espíritu de la obra de Luciano y el cristianismo en cuanto a su actitud moral: ataca el orgullo, la avaricia y la hipocresía y —con la sátira social, de caracteres y de su época como vehículo— ridiculiza a los dioses paganos y los sistemas filosóficos antiguos (muy a la manera y al gusto de la apologética cristiana)¹³. Ese espíritu mordaz de Luciano encuentra acomodo en la sociedad culta bizantina gracias a que le abre puertas su extraordinario manejo de la lengua ática antigua. El autor de *Timarión* es uno de sus seguidores más fieles, hasta el punto de que la obra ha llegado a nuestros días transmitida dentro del corpus de obras de Luciano.

3. EL AMBIENTE RELIGIOSO DE LA ÉPOCA

En los siglos XI y XII las autoridades políticas y religiosas buscan un paradigma ortodoxo erradicando lo que se consideran desviaciones de la fe: en 1029 se persigue a los jefes de las iglesias cristianas armenia y siria no calcedoniana; en 1055 Miguel Pselo tiene que acreditar su ortodoxia para esquivar una acusación por herejía¹⁴; el propio Pselo es el encargado en 1058 de formular la acusación de traición contra el patriarca Miguel Cerulario, responsable del cisma con Roma en 1054; en 1082 se condena a Juan Ítalo por intentar aplicar principios racionales a la fe cristiana y en 1117 también a su discípulo el obispo Eustracio de Nicea (comentarista de Aristóteles); en 1094 al monje Nilo de Calabria; en 1140 se persigue a los heresiarcas entusiastas y bogomilos; a mediados del siglo XII

⁹ MARCINIAK (2016) 209.

¹⁰ LUC. *Pereg.* 13.

¹¹ SUDA, s.v. ‘Λουκιανός’: διὸ καὶ τῆς λύττης ποινᾶς ἄρκούσας ἐντῶ παρόντι δέδωκεν, ἐν δὲ τῶ μέλλοντι κληρονόμος τοῦ αἰωνίου πυρός μετὰ τοῦ Σατανᾶ γενήσεται, ADLER (1933) *pars* 3, v. 683.

¹² RUSSO (2011) 13.

¹³ FOCIO: ... ἐν οἷς σχεδὸν ἅπασι τὰ τῶν Ἑλλήνων κωμωδεῖ, τὴν τε τῆς θεοπλαστίας αὐτῶν πλάνην καὶ μωρίαν καὶ τὴν εἰς ἀσέλγειαν ἄσχετον ὀρμὴν καὶ ἄκρασίαν, καὶ τῶν ποιητῶν αὐτῶν τὰς τερατώδεις δόξας καὶ ἀναπλάσεις, καὶ τὸν ἐντεῦθεν πλάνον τῆς πολιτείας... καὶ μηδὲν ἄλλο πλὴν ὑποκρίσεως καὶ κενῶν δοξασιμάτων μεστόν, HENRY (1959) 77, 2, 102–3; Cf. también WILSON (1971) 46–47.

¹⁴ GARZYA (1966–67) 41–46. Cf. Miguel Pselo, *Cronografía* X, 65; SIGNES (2005) 13–15.

Nicéforo Basilaces, Miguel el Orador y Sotérico Panteugenes, diácono de Santa Sofía, promueven una interpretación racionalista del dogma de la Trinidad por la que el último es condenado en 1157; al año siguiente Miguel Glicas es recluido en un monasterio por denunciar la afición a la astrología y la superstición de Manuel I (también había parodiado la resurrección de la carne¹⁵). En el nombre de una ortodoxia rigurosa se condena a escritores, monjes, obispos, filósofos y sectas religiosas. Ese cambio en el ambiente social y cultural se percibe incluso en la imaginería religiosa: a partir del siglo XI se representan figuras severas, sin personajes alegóricos de acompañamiento ni escenarios elaborados¹⁶.

El poder imperial pretende controlar la vida intelectual, pero las denuncias y juicios constantes parecen indicio de la vitalidad de la disidencia¹⁷. Bajo ese régimen de intolerancia oficial de los Comneno, en la práctica se admitía una leve heterodoxia, quizá por conveniencia política, frente al emergente poderío musulmán¹⁸. Así, la lista de herejías o corrientes de pensamiento condenadas engrosan el *Sinódico de la Ortodoxia* por adulterar el dogma con enseñanzas antiguas, pero también se renueva el interés por el pasado heroico y por la literatura pagana gracias a eruditos como Eustacio de Tesalónica o Juan Tzetzes, que publican comentarios sobre autores antiguos en los que desarrollan profundas reflexiones sobre la tradición. Se editan y comentan los textos de los grandes filósofos, de modo que surge una corriente racionalista que contrasta con el rigorismo oficial y ofrece otra visión del mundo más laica y humanista. El propio autor de *Timarión* es un intelectual interesado por la literatura y el mundo antiguo en general. Resulta significativo que en ese siglo se escriban pocas vidas de santos y en cambio se redacten experimentos literarios tan poco comunes como *Timarión. El patriota*, obra del siglo X también atribuida a Luciano, muestra las tensiones que había entre cristianismo como elemento de fe primario y helenismo pagano como paradigma literario. *Timarión*, en cambio, invierte la relación al hacer de la visión pagana el componente dominante. Habitualmente se interpreta esta obra como una crítica de la situación política, cultural y religiosa de la época de los Comneno y de la elite cortesana en favor del racionalismo representado por la tradición pagana.

Por su parte, la carta de Constantino Acropolita demuestra que no había un cristianismo unánime. Los ejercicios retóricos de la época (*progymnasmata*), que extraían sus temas de los mitos y la historia antigua, son rabiosamente paganos (muy pocos tienen un tono cristiano) y desde luego carecen de carácter apologético¹⁹.

¹⁵ KAHZDAN-EPSTEIN (1998) 159-161, BRAVO y ÁLVAREZ (1988) 115-116.

¹⁶ BZINKOWSKI (2015) 133; KAHZDAN-EPSTEIN (1998) 98.

¹⁷ TRIZIO (2017) 472.

¹⁸ KRALLIS (2013) 225-226 y 240.

¹⁹ KALDELLIS (2007) 258-259.

4. DOCTRINA CORRECTA Y SUPERCHERÍA PAGANA

El ámbito personal del escrito de Acropolita (una carta privada enviada a un amigo) circunscribe la validez de su juicio en el nivel de la opinión, que no representaría en ningún caso el dictamen de la sociedad²⁰. Y su acusación genérica se enmarca dentro de una pregunta retórica: *¿Qué quería ridiculizar de los cristianos?* (15-16). Teniendo ambas consideraciones en cuenta, todos sus reproches se reducen a uno: la mezcla de mitología pagana con doctrina cristiana, porque tal combinación presenta el hecho religioso de una manera inapropiada. El diálogo comienza solemnemente, dice Constantino (σεμνολογήσας, 18), con la descripción de las fiestas más importantes de Tesalónica, las Demetrias, y concluye con una inoportuna puesta en escena (ἄκαιρον δραματουργίαν, 19), una ‘tontería’ (ληρωδίαν, 19) en su opinión: el recorrido del protagonista por un más allá infiel e idólatra. O, expresado de otra manera, el autor recurre deliberadamente a superchería griega (έκοντι λήρους συνείρειν Έλληνικούς, 25) con el propósito, entiende Constantino, de ridiculizar ciertos aspectos del cristianismo (διακωμωδεῖν, 26).

La escenografía, los personajes y la ambientación son absurdos (έμβρόντητος και παραπλήγος, 22), dice, porque no se ajustan a la tradición cristiana. El más allá descrito por *Timarión* es de raigambre clásica. Probablemente, dentro de esa mezcolanza inaceptable, el delito que mayores reticencias genera sea que fieles cristianos se vean sometidos al tradicional tribunal póstumo pagano, con Minos y Radamante al frente y un colegio médico compuesto nada menos que por Hipócrates, Galeno y Erasístrato²¹. La escena se retrotrae mil años para inspirarse en un modelo pagano: Luciano²². Por tanto, tal pretensión de restaurar la mitología pagana (τὴν τῶν Έλλήνων μυθολογίαν έθέλων άνανεώσασθαι, 20-21) no puede aceptarse, según el comentarista.

El desprecio por la superchería mitológica es un tópico retórico utilizado, entre otros, por Miguel Pselo en *Sobre la actividad de los demonios*. En este diálogo que tantas concomitancias tiene con el nuestro, Timoteo le revela a Tracio, su interlocutor, un consejo que le transmitió su abuelo ante la inminente llegada del fin del mundo:

²⁰ BALDWIN (1984) 27, sin embargo, apunta la posibilidad de que Constantino represente una opinión generalizada: “...he was emphatically not a lunatic operating in isolation”.

²¹ Médico de época helenística (s. III a.C.), precursor de la neurología y fundador de la Escuela de Alejandría de medicina, conocido principalmente por los comentarios de sus escritos hechos por Galeno.

²² La dependencia del polígrafo sirio no se soporta sobre una única obra, sino sobre diversas referencias. El yacimiento principal lo componen *Menipo*, *Timón*, *Relatos verídicos*, *Diálogos de los muertos*, *Icaromenipo*, *Caronte* y *El aficionado a las mentiras*. Además, el repertorio de citas -no solo de Luciano- es numeroso. La queja de Acropolita se centra en la escenificación del más allá, deudora de las de la Antigüedad a través de la versión lucianesca en las obras indicadas.

Precederá su llegada un cortejo de males, creencias extrañas y prácticas prohibidas, nada mejores de lo que se hacía en las ceremonias de Dioniso y de lo que los trágicos griegos ponían en escena: Crono, Tiestes o Tántalo sacrificando a sus hijos, Edipo uniéndose con su madre y Cíniras con su hija, y todas estas locuras se introducirán en nuestra sociedad.²³

Las narraciones mitológicas, pues, son equiparables a creencias extrañas (δόγματα ἀλλόκοτα), a males (ταῦτα τὰ πάνδεινα). Constantino recurre a una versión más agresiva de la fórmula retórica: son ‘tonterías paganas’ (λήρους Ἑλληνικούς, 25-26). Por tanto, ambos, Pselo y Acropolita, con más de dos siglos de distancia, rechazan mezclar mitología antigua y religión (μυγνύειν τὰ ἄμικτα, 26), porque la primera es mentira. Por el contrario, el cristianismo es la doctrina correcta (ὀρθὴ δόξη, 24) que robustece la verdad (τοῦ τὸ ψεῦδος ἀριδίλως ἐλέγξαντος, 23) y refuta la mentira (κρατύναντος εἴ τὴν ἀλήθειαν, 23). Mezclar cristianismo con mitología griega es confundir la verdad con la mentira.

No obstante, Constantino es una persona cultivada, conocedora de la literatura griega antigua. Al menos tanto como el autor del diálogo que critica. No reacciona por hostilidad hacia la cultura antigua. La prueba es que recurre a ella cuando busca términos de comparación para denigrar la actitud del autor: es peor que Margites o Corebo, dos personajes extraídos del repertorio literario griego. Margites es el protagonista de una obra cómica (se conservan solo fragmentos) atribuida a Homero y funcionaba en la Antigüedad como arquetipo, al igual que Corebo (otro loco proverbial), de la ignorancia y la estupidez²⁴.

5. LA CRÍTICA DEL CRISTIANISMO EN *TIMARIÓN*

En este punto se hace necesario contrastar la acusación de Acropolita con el texto del diálogo, cuyos doce primeros capítulos transcurren en la vida terrenal y el resto, hasta cuarenta y siete, en el Hades mitológico.

En la primera parte, el protagonista se declara creyente y revela el carácter piadoso de su viaje a Tesalónica (c. 2), visita los templos sagrados de la ciudad y honra a sus santos (c. 4), asiste a la procesión de las Demetrias (c. 6) y, finalmente, como última demostración de fe, suplica al patrón de la ciudad un regreso favorable (c. 10). Por otra parte, aunque para ser un ataque al cristianismo llama la atención la falta de discusión doctrinal, parece que se admite una presencia protectora — manifestación de la divina providencia (que quienes defienden el espíritu neopagano de *Timarión* consideran vestigio de la providencia universal estoica)— y

²³ Michael Psellus. *De operatione daemonum*, BOISSONADE (1838) 10, traducción CURBERA COSTELLO (1991) 86-87.

²⁴ Ambos personajes aparecen citados, respectivamente, en Luciano, *Hermótimo* 17 y *Amores* 53.

de unos demonios justicieros (c. 13)²⁵. Finalmente, hay una declaración explícita de fe con el objeto de probar que no se guardaron los cuarenta días de plazo que corresponden a un cristiano antes de que se le arrebatase el alma (c. 39).

Hasta cierto punto podría considerarse crítica la propia ausencia de aparato doctrinal. Ni siquiera se formula una idea de dios claramente enunciada²⁶. Sin embargo, en el diálogo no se habla de fe, sino que más bien hay ostentación de fidelidad al credo ortodoxo, a pesar de que el aparato de citas y referencias a textos sagrados o doctrinales al que suele recurrir la literatura con impronta religiosa aquí está ausente.

Por lo que respecta al tratamiento de la celebración religiosa se barajan varias interpretaciones. La más común es considerar que la écfrasis de la ceremonia tiene una función puramente ornamental al servicio del duque que la preside²⁷. Sin embargo, atraídos por la clave satírica que guía la obra, hay estudiosos que advierten una voluntad de ridiculizar los milagros de san Demetrio con intención de contrarrestar la superstición²⁸. Más recientemente se han propuesto teorías con cierto carácter alegórico: una prefiguración del posterior viaje pagano al Hades o una imagen del mundo de los vivos, bulliciosa y comercial, contrapuesta al Hades, es decir, una representación del presente (placeres mundanos, religiosidad) frente a un mundo subterráneo epicúreo y pagano²⁹. El único dato incontrovertible es que el personaje protagonista proclama su fe cristiana en el contexto de una obra satírica de raigambre lucianesca y de tono y temática esencialmente profanos, en la que se parodia el presente por contraposición con el pasado.

Tras la peregrinación a Tesalónica, el relato continúa con el viaje del alma por un Hades que el narrador describe con entusiasmo (c. 18). Lo gobiernan las leyes establecidas por jueces de la antigua mitología griega (c. 27). Allí conviven paganos y cristianos en régimen de libertad de cultos (c. 29). Esta versión del más allá reconstruye el Hades antiguo con herramientas de la tradición literaria y retórica bizantina³⁰. La distinción entre cielo e infierno es abolida, no hay juicio final, la tolerancia religiosa imperante alimenta el debate racional y se practica un régimen de vida sano (que contrasta con la vida mundana de Teodoro, enfermo de gota, y del propio Timarión, aquejado de fiebres mortales). El hecho de que el más allá no se ajuste a la versión ortodoxa, sino que en él convivan los cristianos como una

²⁵ KALDELLIS (2007) 280; KRALLIS (2013) 241-242: "...divine grace has pagan rather than Christian overtones". Parece, pues, que los conceptos de 'providencia' o 'gracia divina', más que religiosos, son idiosincrásicos o incluso morales.

²⁶ KRALLIS (2013) 241-242.

²⁷ ALEXIOU (2002) 115.

²⁸ NAVARRO (1992) 418-419.

²⁹ Respectivamente MARCINIAK (2014) 16 y KALDELLIS (2012) 286-287 y KALDELLIS (2007) 278-279.

³⁰ NILSSON (2016) 191-192.

secta más en un ambiente de libertad de cultos se ha interpretado, *a contrario*, como prueba de activismo anticristiano³¹.

Otro argumento para defender el paganismo militante consiste en que se presenta un más allá gobernado por jueces idólatras a los que se someten en la ficción personajes cristianos de la talla intelectual de Juan Ítalo o Miguel Pselo. Como única concesión, el emperador Teófilo sustituye a Éaco en la terna judicial legendaria. En un principio, la elección de Teófilo para representar al mundo bizantino se justifica por su proverbial justicia³². Así se declara repetidamente en el diálogo: ὡς λίαν δικαιοτάτος ἦν (c. 29), ἐπὶ τοὺς διακιοτάτους δικαστάς (c. 32) y τῆ γε μὴν εὐθυδικία καὶ τῆ ἄλλῃ ἀρετῇ πάνυ λαμπρὸς καὶ φιλότιμος (c. 33). En ningún momento se alude a su actitud beligerante a favor de la iconoclastia por la que fue considerado hereje. Sin embargo, esta condición es la que marca los análisis: el hecho de que sea un hereje quien represente al cristianismo en el tribunal póstumo se interpreta como indicio decisivo de la postura disidente del autor respecto a la religión ortodoxa³³.

Por otra parte, la presencia en el Hades de Miguel Pselo y Juan Ítalo, dos filósofos cristianos, también se utiliza como argumento porque a ambos se les abrió un proceso de fe. Sin embargo, Pselo aparece en la obra como secretario del tribunal, redactando la sentencia, en su condición de maestro de la retórica (διὰ τὴν περὶ τὸ σχεδιάζειν ἀρετὴν καὶ ταχύτητα, c. 41). Más adelante, una vez acabada la vista, regresa a su ubicación habitual en el Hades, entre los sofistas, porque los filósofos, aunque lo respetan, no lo aceptan entre ellos. Una vez más son criterios exclusivamente retóricos los que se manejan: “*pues admiraban el encanto de su declamación, la dulzura, la claridad de su dicción, la sencillez, la cercanía y la naturalidad de su forma de hablar, apropiada para cualquier clase de discurso y familiar*” (c. 45)³⁴. En el debate que plantea el diálogo entre filosofía y retórica, a Miguel Pselo se le critica la pretensión de conciliarlas y se le ubica definitivamente entre los sofistas. Sin que se haga mención alguna a cuestiones de fe.

El único caso en el que hay referencias religiosas es el de Juan Ítalo, discípulo de Pselo y antecesor de Teodoro de Esmirna (maestro, a su vez, de Timarión) en la cátedra de Filosofía. Entre febrero y abril de 1082 Juan fue acusado y condenado por conceder mayor autoridad a los pensadores antiguos que a los padres de la iglesia, por pretender demostrar los dogmas de la fe cristiana y por abusar de los argumentos racionales en problemas cristológicos³⁵. El poder bizantino de principios del siglo XII adoptaba una actitud conservadora contra la autonomía de

³¹ Se considera que así se censura tácitamente la discriminación religiosa y la coerción intelectual propias del cristianismo (KALDELLIS [2007] 280).

³² Una exposición pormenorizada de la fama de Teófilo como gobernante justo puede verse en SIGNES (2014) 454-463.

³³ KRALLIS (2013) 237 y 241; KALDELLIS (2007) 280-281.

³⁴ ...θωμαζόντων αὐτοῦ τῆς ἀπαγγελίας τὸ χάριεν, τὸ γλυκύ, τὸ σαφές τῆς λέξεως, τὸ κοινόν, τὸ σχέδιον τοῦ λόγου καὶ πρόχειρον, τὸ πρὸς πᾶν εἶδος λόγου ἐπιτήδειον καὶ οἰκεῖον.

³⁵ Kahzdan y Epstein (1998) 159; MARCINIAK (2014) 17.

la razón e Ítalo tenía una mente analítica: en su cátedra explicaba a los filósofos antiguos (a Platón y a los neoplatónicos Proclo, Porfirio y Jámblico y también a Aristóteles).

En el diálogo (c. 43), Pitágoras no admite a Ítalo entre los filósofos porque es intolerable mezclar filosofía (ἐν ἐπιστήμῃ ζησάντων καὶ σοφία συλλογικῇ) con religión (τὸ βάπτισμα). El carácter iracundo de Juan (βάσκανος λοῖδορος ὑπόκουφος οἰηματίας) choca con el de Diógenes³⁶. En el transcurso de la disputa en que se enzarzan, se nos revela que Juan ha caído en desgracia en la corte y entre los cristianos (κάθαρμα ὢν ἐν Βυζαντίῳ καὶ τοῖς Γαλλυαίοις ἅπανι στυγητός, c. 44), en clara referencia al juicio, que supuso un hito en su momento. Pero finalmente, mediante una intervención de Catón, es expulsado por cuestiones retóricas: su uso peculiar de la gramática (Juan era de origen calabrés) y sus ridículos discursos (γελοῖος ἐν τῷ λογογραφεῖν, c. 44)³⁷. En cualquier caso, el reproche que el autor de *Timarión* hace a Juan en cuestiones de fe es que ha afrontado el dogma cristiano con las armas de la razón. Por consiguiente, su presencia en el diálogo no puede ser utilizada como argumento de una actitud hostil con el cristianismo, puesto que se le repudia por un criterio retórico. Y, además, en lo que concierne a cuestiones de fe, el reproche de Pitágoras al calabrés es el mismo que sustenta la crítica de Acropolita a *Timarión*: que con la religión no puede mezclarse la superchería pagana, sea la mitología vetusta, como dice la carta, o la actitud racionalista de los antiguos, como parece desprenderse de la escena del diálogo. Aunque se haga referencia a su condena por herejía, en *Timarión* no se le juzga por ello, sino que, en consonancia con el tema de la obra en general, la interpretación de la escena en que interviene ha de ser puramente retórica. En cierto modo, el autor del diálogo coincide plenamente con Constantino Acropolita en denunciar la mezcla de filosofía y religión, solo que este lo hace desde una perspectiva dogmática cristiana y el primero desde una óptica filosófica (la que se defiende, frente a la retórica, a lo largo de todo el diálogo). Acropolita hace expresa su denuncia en las primeras líneas de la carta al resumir el error de *Timarión*: otorgar preeminencia a la filosofía sobre la religión³⁸. El segundo anatema del *Sinódico de la Ortodoxia* prohíbe introducir las enseñanzas impías de los antiguos griegos entre las de la iglesia ortodoxa³⁹. Por eso mismo condenan los jueces imperiales a Juan en 1082; en el diálogo Pitágoras denuncia esa

³⁶ El temperamento colérico que exhibe en la escena del diálogo lo acredita Ana Comnena en su *Alexiáda*. Como en la escena del diálogo, era insolente, insultaba, llegando a veces a las manos (5, 8, 7); cf. JAWORSKA-WOŁOSZYN (2014) 291. Se servía de esa impetuosidad incluso con los alumnos (5, 9, 1).

³⁷ La incompetencia gramatical y retórica de Ítalo es destacada por Ana Comnena (*Alexiáda*, 5, 8, 6). Le censura sus numerosas deficiencias gramaticales y de composición (*Alexiáda* 5, 8, 8; cf. JAWORSKA-WOŁOSZYN [2014] 290). En este mismo pasaje Ana afirma que la pronunciación de Ítalo era la que se esperaba de un latino llegado al mundo griego en su juventud y había aprendido bien la pronunciación a fondo, pero suprimía sílabas. Una acusación semejante a la que hace Acropolita al autor de *Timarión* (5-6).

³⁸ ...τῆς τὰ πρεσβεία 'τεχνῶν' καὶ 'ἐπιστημῶν' ἀρχούσης φιλοσοφίας... (7-8).

³⁹ KALDELLIS (2007) 229. Cf. GOUILLARD (1967) 209-213.

mezcla desde la perspectiva pagana. Doscientos años después, Constantino lamenta que el autor de *Timarión* haya hecho lo mismo con la religión cristiana y la mitología antigua. No es lícito mezclarlas.

Otras cuestiones son ya de menor consideración. En primer lugar, la posibilidad de que los ratones que lamen la grasa de la barba del viejo cuando está dormido (caps. 18 y 19) sean las almas de pecadores, siguiendo la tradición de las visiones apocalípticas⁴⁰. O también la blasfemia que se percibe en el capítulo 46, justo al final del relato, cuando los habitantes de la región del Hades en que descansa el protagonista están dormidos. Teodoro los despierta diciendo: “*Levántate... Hace mucho tiempo que no resucita ningún muerto*”, donde se aprecia una broma con trasfondo religioso, referencia paródica a la resurrección de Jesucristo⁴¹: un alma condenada vence a la muerte contraviniendo, gracias al disimulo, el sistema cristiano de premios y castigos. La resurrección de Timarión se vería como el desafío de un sofista a la verdadera resurrección de Dios. En tercer lugar, cuando Teodoro reconoce a su alumno Timarión, lo recibe con un saludo inaceptable entre cristianos (“*Dioses benevolentes*”, c. 23)⁴². Finalmente, Timarión confunde un ángel, que acompaña al emperador Teófilo para recordarle sus deberes, con un eunuco (c. 33), probablemente por la analogía de sus funciones, pues ambos actúan como consejeros⁴³.

La crítica ha interpretado estos elementos recalando la clave satírica y crítica, buscando en el autor un criptopagano que dibuja un trasmundo gentil más tolerante y refuta el lugar de cautiverio y tormentos de las visiones apocalípticas. Principalmente porque quien vence a la Verdad cristiana es un sofista, un hombre de medias verdades.

6. CONCLUSIONES

En suma, *Timarión* es, fundamentalmente, una fuente para el estudio de la historia de la educación superior en los siglos XI y XII y para conocer el mundo intelectual durante el reinado de Alejo I Comneno, un periodo de prosperidad en el que crecen las ambiciones de promoción social. Dos siglos después de su redacción, Constantino Acropolita reprocha a ese texto la mezcla de elementos paganos y cristianos, porque la fantasía y la invención mitológica trivializan el trasfondo religioso y merman el carácter trascendente de los temas, si no los ridiculizan al integrarlos en una obra declaradamente satírica. Sobre todo si, debido al paradigma literario elegido, predomina el helenismo pagano y se somete a él la materia de fe,

⁴⁰ ALEXIOU (2002) 108.

⁴¹ KALDELLIS (2012) 276; TREU (1892) 361-365; ROMANO (1974) 42-45; BALDWIN (1982) 24-28; MARCINIAK (2014) 45. Teodoro Pródromo trata también el tema en su novela *Rodante y Dosicles* (6, 423-435), aunque en este caso para negar la posibilidad de la resurrección. Cf. BURTON (1998) 195-197.

⁴² KRALLIS (2013) 241-242.

⁴³ KRALLIS (2013) 237.

que el mundo bizantino, profundamente cristiano, considera auténtica e incuestionable. Es ciertamente llamativo que, pese a la condena taxativa del contenido y tras haber propuesto su destrucción para que no sea leída por ningún otro cristiano, Constantino sugiera su lectura al destinatario y le pida su opinión sobre la obra. Esa incoherencia invita a pensar que su gesto obedece a una actitud intelectual sofisticada y retórica por la que interpela a una persona selecta para que corrobore su veredicto sobre la obra⁴⁴. Esta circunstancia, además, cobra relevancia cuando, como aquí, el destinatario pertenece al estamento eclesiástico, porque explica la firmeza de los juicios de Constantino y la inflexión general de la carta y sugiere que los comentarios puedan deberse a cierta impostura retórica ante el interlocutor.

Sin embargo, el diálogo fue redactado en el ambiente laicizante (no antirreligioso ni anticristiano) de principios del siglo XII, de recuperación de temas y argumentos de la Antigüedad. La evocación del pasado en todos los niveles de la vida intelectual y política se había convertido en un objetivo necesario para recuperar la identidad primigenia de la tradición bizantina. Desde el punto de vista de la moral cristiana, no hay en él crítica expresa de comportamientos inadmisibles que sí manifiestan otros autores: por ejemplo, la riqueza y las aspiraciones sociales de monjes y monasterios que habían asimilado los valores seculares de la aristocracia (cacerías, equitación, inversiones codiciosas) merecen un texto redactado expresamente por Eustacio de Tesalónica con el propósito de corregir esas conductas⁴⁵. Además, las pruebas que se aducen como determinantes para demostrar el tono anticristiano de *Timarión* son más bien leves: que se denomine a los cristianos con el término de ‘galileos’ y tengan una representación escasísima, que se afirme que el mundo comienza con Crono, que no tenga presencia el Dios de los cristianos o que las referencias a la providencia divina se entienda que tienen un carácter irónico⁴⁶. Todo ello se explica cómodamente mediante un análisis exclusivamente retórico.

Como sucede con el diálogo en su conjunto, que censura pero no ataca las raíces ideológicas que legitiman el sistema ni plantea la inversión de sus reglas, en lo que atañe a los principios religiosos tampoco propone la ruptura con el sistema de creencias y valores. La sátira no es necesariamente producto de la disidencia. Sí hay, en cambio, una crítica específica a Juan Ítalo, pero no por cuestiones religiosas, sino esencialmente retóricas: su pretensión de conciliar filosofía y fe. La interpretación de *Timarión* ha de ser, pues, necesariamente retórica, tal como, quizá,

⁴⁴ Así opina GALBI (2017): “*Akropolites’s letter is literally unreasonable*”. El autor se aventura a interpretar el contenido de la carta en clave sencilla, pero certera. Constantino propone a su amigo que lea *Timarión* como divertimento intelectual: “*Here is the inner meaning of Akropolites’s letter about the Timarion. I send you an outrageously impious text. If you are a sophisticated intellectual, read it and enjoy it. No harm will come of this*”.

⁴⁵ Eustacio de Salónica en METZLER (2006).

⁴⁶ LAJOS (2008) 52.

simbólicamente, insinúe el hecho de que la última región del Hades por la que pasa el alma del protagonista antes de regresar a su cuerpo sea aquella en la que habitan los filósofos de la denominada Segunda Sofística: Aristides, Polemón y Herodes Ático⁴⁷. Nuestro diálogo es obra de un intelectual que se sumerge en especulaciones fantásticas y vive en una esfera intelectual mientras su existencia cotidiana avanza rutinaria y corriente.

La crítica moderna ha interpretado demasiado literalmente la carta de Constantino Acropolita y atribuido al criterio de este intelectual y hombre de estado una importancia que rebasa los límites de la opinión personal, presuponiendo que representa el dictamen unánime de la sociedad bizantina y concediéndole el valor de juicio o tesis, más que el de opinión. La polémica sobre la impiedad o el criptopaganismo de *Timarión*, incluida la propuesta de arrojarlo a la hoguera, recuerda el episodio del patriarca Escolario, discípulo de Jorge Gemisto Pletón, quien ordenó quemar parcialmente el *Tratado sobre las leyes* de su maestro en 1453 por su improcedencia y heterodoxia, no por criptopaganismo⁴⁸. Pletón trabajó durante casi toda su vida en la redacción del libro, compendio de sus ideas sobre religión, con la intención de proporcionar una base sólida para la regeneración de Bizancio. La obra, que se difundió tras su muerte, espoleó a los sectores ortodoxos de la Iglesia, a los que representaba el propio patriarca Escolario. Ha llegado a afirmarse que Pletón era el adalid de una célula pagana que actuaba en el Peloponeso⁴⁹. En consecuencia, Miguel Pselo, el autor de *Timarión* o Pletón, cada uno en su época, tal vez se expliquen mejor como ejemplos del interés por leer textos antiguos y reelaborarlos retóricamente que recurriendo a una supuesta pervivencia larvada o latente del paganismo, como hace la crítica en general. En ningún caso pueden interpretarse como libros sagrados de una sociedad secreta o como manifiestos paganos.

En el Bizancio medieval conciliar la filosofía pagana y el cristianismo era una cuestión fundamental. La querrela literaria entre filosofía y retórica que plantea *Timarión* es un divertimento. Condenar a un autor por estudiar la filosofía o la mitología paganas no afectaba al estudio en general de los filósofos o los mitos antiguos, sino al uso concreto que se hacía de ellos en un caso determinado. Como se ha señalado más arriba, si un texto era considerado heterodoxo se topaba con la oposición de la jerarquía eclesiástica. Si no era así, como en el caso de *Timarión*, su

⁴⁷ GALBI (2017): “Akropolites’s letter should be read as sophisticated rhetoric testing intellectual broad-mindedness”.

⁴⁸ Al posible criptopaganismo de Pletón, tesis de SINIOSSOGLOU (2011) le contrapone HLADKÝ (2014) una explicación de índole puramente retórica, que reduce a la categoría de divertimentos las especulaciones filosóficas de supuesto carácter pagano de Pletón, en la línea de nuestra sugerencia respecto a *Timarión* (cf. SIGNES [1998] 29, quien añade a la relación el caso de Boecio). La polémica sobre Pletón entre ambos puede seguirse en el intercambio de opiniones que se cruzan en las reseñas mutuas publicadas en *Bryn Mawr Classical Review* (2013.07.12, 2015.08.23 y 2015.06.30) a partir de la edición de HLADKÝ (2014).

⁴⁹ MASAI (1965).

difusión y lectura eran posibles, aunque a veces encontrasen la disconformidad de un personaje como Constantino Acropolita, que la expresaba en el contexto de su relación epistolar con un clérigo, ante quien, quizá, se sintiese obligado a impostar una actitud considerada respetable. La hipótesis del anticristianismo de *Timarión* parece deberse más a conjeturas y prejuicios actuales que a la realidad religiosa de la Europa del siglo XII.

BIBLIOGRAFÍA

- ADLER, Ada (1933), *Suidae Lexicon*, edición, Leipzig.
- ALEXIOU, Margaret (1982), "Literary Subversion and the Aristocracy in Twelfth-Century Byzantium: A Stylistic Analysis of the *Timarion* (ch. 6–10)", *Byzantine and Modern Greek Studies* 8, 29-45.
- ALEXIOU, Margaret (2002), *After Antiquity: Greek Language, Myth, and Metaphor*, Ithaca, Cornell University Press.
- BALDWIN, Barry (1982), "A Talent to Amuse: Some Aspects of Byzantine Satire", *BF* 8, 19-28.
- BALDWIN, Barry (1984), *Timarion translated with introduction and commentary*, Barry BALDWIN (trad.), Detroit, Wayne State University Press.
- BOISSONADE, Jean François (1838), *Michael Psellus. De operatione daemonum*, edición de Fr. Nap. CAMPE, Nüremberg.
- BRAVO, Antonio y María José ÁLVAREZ (1988), "La civilización bizantina de los siglos XI y XII: notas para un debate todavía abierto", *Erytheia* 9, 77-132.
- BURTON, Joan B. (1998), "Reviving the Pagan Greek Novel in a Christian World", *GRBS* 39, 179-216.
- BZINKOWSKI, Michał (2015), "Notes on Eschatological Patterns in a 12 th Century Anonymous Satirical Dialogue the *Timarion*", *Eos* 102, 129-148.
- CURBERA COSTELLO, Jaime (1991), *Miguel Pselo. Opúsculos*, traducción, Madrid, Ediciones Clásicas.
- GALBI, Douglas (2017), "Konstantinos Akropolites burning the book of neo-pagan *Timarion*", <https://www.purplenotes.net/2017/03/26/akropolites-timarion/>
- GARZYA, Antonio (1966-67), "On Michael Psellus' admission of faith", *Επέτηρις της Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 35, 41–46.
- GOUILLARD, Jean (1967), *Le Synodikon de l' Orthodoxie*, París, E. de Boccard.
- HENRY, René (1959), *Photius, Bibliothèque*, edición, París, Les Belles Lettres.
- HLADKÝ, Vojtěch (2014), *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*, Farnham, Ashgate.
- JAWORSKA-WOŁOSZYN, Magdalena (2014), "John Italos Seen by Anna Komnene", *Peitho. Examina Antiqua* 5, 279-294.
- KAHZDAN, Aleksandr P. y AnnWarhton EPSTEIN (1998), *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- KALDELLIS, Anthony (2007), *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KALDELLIS, Anthony (2012), "The *Timarion*: Toward a Literary Interpretation", en P. ODORICO (ed.), *Le face cachée de la littérature byzantine: Le texte en tant que message immédiat (Actes du colloque international, Paris 6-7-8 Juin 2008)*, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, París, 275-288.
- KOUNTOURA GALAKI, Eleonora (2014), "Constantine Akropolites on Constantine the Great: Motivations and Approaches", en M. RAKOCIJA (ed.), *Niš and Byzantium XII: "Constantine, in hoc signo vinces, 313-2013"*, Niš, 581-590.
- KRALLIS, Dimitris (2013), "Harmless satire, stinging critique: Notes and suggestions for reading the *Timarion*", en D. ANGELOV y M. SAXBY (eds.), *Power and Subversion in Byzantium: Papers*

- from the *Forty-third Spring Symposium of Byzantine Studies*. Birmingham, March 2010, Farnham, Ashgate, 221-246.
- LAJOS, Berkes (2008), "Egy fejezet Lukianos bizánci utóéletéből: a pseudo-lukianos Timarion", *Enumeratio*, 51-55.
- MARCINIAK, Przemysław (2014), *Timarion albo Timariona przypadki przez niego opowiedziane*, trad. y notas P. MARCINIAK y K. WARCABA, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- MARCINIAK, Przemysław (2016), "Reinventing Lucian in Byzantium", *Dumbarton Oak Papers* 70, 209-224.
- MASAI, François (1965), *Pléthon et le platonisme de Mistra*, París, Les Belles Lettres.
- METZLER, Karin (2006), *Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica*, edición, Berlín, De Gruyter.
- MIKLOSICH, Franciscus y Iosephus MÜLLER (1860), *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana, vol I, pars prior. Acta Patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV-MCCCCII*, Viena, Karl Gerold.
- NAVARRO, José Luis (1992), *Luciano. Obras*, vol. IV, traducción, Madrid, Gredos.
- NICOL, Donald (1965), "Constantine Akropolites. A Prosopographical Note", *Dumbarton Oak Papers* 19, 249-256.
- NILSSON, Ingela (2016), "Poets and Teachers in the Underworld: From the Lucianic katabasis to the *Timarion*", *Symbolae Osloenses* 90, 180-204.
- PÉREZ MARTÍN, Inmaculada (1996), *El patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la transmisión de los textos clásicos en Bizancio*, Madrid, CSIC.
- PITSAKIS, Constantin (2001), "Sainteté et empire. A propos de la sainteté impériale: formes de sainteté 'd'office' et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient?", *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 3, 155-227.
- ROMANO, Roberto (1974), *Pseudo-Luciano: Timarione. Testo critico, introduzione, traduzione, commentario e lessico*, Nápoles, Universidad de Nápoles.
- ROMANO, Roberto (1991), *Costantino Acropolita, Epistole*, carta 91, Nápoles, M. D'Auria.
- RUSSO, Giuseppe (2011), *Contestazione e conservazione: Luciano nell'esegesi di Areta*, Berlín, De Gruyter.
- SABBIDES, Alexios (1996), *Εγκυκλοπαιδικό Προσωπογραφικό Λεξικό Βυζαντινής Ιστορίας και Πολιτισμού* 1.
- SIGNES, Juan (1998), *Jorge Gemisto Pletón (ca. 1335/1360-1452)*, Madrid, Ediciones de Orto.
- SIGNES, Juan (2005), *Miguel Pselo. Vida de los emperadores de Bizancio*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.
- SIGNES, Juan (2014), *The emperor Theophilos and the East, 829-842. Court and frontier in Byzantium during the last phase of Iconoclasm*, Farnham, Ashgate.
- SINIOSSOGLOU, Niketas (2011), *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TREU, Maximilian (1892), "Ein Kritiker des Timarion", *Byzantinische Zeitschrift* 1, 361-365.
- TRIZIO, Michele (2017), "Trials of Philosophers and Theologians under the Komnenoi", en A. KALDELLIS y N. SINIOSSOGLOU, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 462-476.
- WILSON, Nigel (1971), *An Anthology of Byzantine Prose*, Berlín, De Gruyter.