

Liturgia y apocalíptica en Bizancio: Notas sobre la leyenda del Trisagion

Pablo Ubierna

Las ideas cristianas sobre el fin del mundo, los alcances sociales y políticos de las “esperanzas” contenidas en los textos de la tradición apocalíptica y la forma en que los poderes institucionalizados, jerarquías eclesiásticas e imperiales, se relacionaron con ellos es uno de los aspectos más sobresalientes de la historia intelectual de la Antigüedad Tardía¹.

Textos de esperanza apocalíptica, crónicas y anales, exégesis de la Escritura, calendarios y cómputos fueron todos ensayos tendientes a administrar un tiempo, el de la historia humana, siempre fugitivo.

En el caso de la tradición occidental las exégesis del apocalipsis y los cambios en el cómputo de la historia tendieron a hacer del discurso apocalíptico un elemento menor dentro de una visión de la historia marcada por un fuerte saber eclesiológico². En Bizancio el libro del Apocalipsis tuvo una aceptación controvertida por lo cual su circulación fue restringida y tuvo pocos comentaristas³. La exégesis pro-imperial de la tradición apocalíptica se cen-

¹ La bibliografía al respecto es inmensa y se acrecienta día a día. Nos permitimos referir al lector a un artículo propio. *Cfr.* Pablo Ubierna, «Fin de los tiempos, milenio y exégesis del Apocalipsis en el cristianismo tardo-antiguo y bizantino», *Byzantion Nea Hellás* 19-20 (2000-2001), pp. 189-211.

² Con la conversión al cristianismo el imperio (que todavía pagano había sido ya entendido en términos providencialistas por hombres como Orígenes y Melitón de Sardes) cesó en su persecución al cristianismo. Ese imperio, otrora «typo» de la bestia descrita en el Apocalipsis de NT devino en el centro de una nueva interpretación. El «reino» anunciado en el controvertido capítulo XX del Apocalipsis fue entendido, en una exégesis que comenzó con el donatista Ticonio y fue universalizada por san Agustín como «la iglesia ya existente entre nosotros», interpretación que no requería el final de un régimen político devenido protector de los cristianos. *Cfr.* R. Landes, «*Millenarismus absconditus*. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Âge jusqu'à l'an mil», *Le Moyen Âge* 1992, 3-4; pp. 355-377 y 1993, 1; pp. 5-26. Sobre la «edades del mundo», ver en primer lugar el trabajo ya clásico de A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde* (Théologie Historique 2), Paris, 1964.

³ El texto muchas veces fue copiado junto a otros apócrifos. En comparación con occidente el número de comentarios hasta el siglo X es muy breve. Conservamos aquellos de Eucumenio a principios del siglo IV (ed. M. de Groote, *Oecumenii Comentarius in Apocalypsim*, Lovaina, 1999), Andrés de Cesárea, a fines del siglo VI, (ed. J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse Textes*, 2 vols, Munich, 1955) y de Aretas, en el siglo X (ed. J. Schmid, *op.cit.*).

tró, entonces, en los textos relativos a Daniel. El libro de Daniel ofrece un cuadro histórico, el de los “cuatro imperios” en el que el último será seguido, antes del Juicio, por el Reino eterno de Dios⁴. La “escatología imperial” bizantina se encontraba ligada a un esquema cuya validez era acentuada por el paso de los siglos⁵.

En relación con los sistemas de cómputo del tiempo, el cristianismo griego estableció su *era mundi* (AM) en los primeros siglos de nuestra era (ca. 100-250)⁶. El cristianismo latino hizo dos revisiones mayores de su sistema de datación entre el 250 y el 850, antes de abandonar AM a favor del *Annus Domini*⁷. Si bien la tradición griega no cambió su sistema de datación, la cercanía del *annus mirabilis* 6000⁸ supuso grandes esfuerzos explicativos que hacían caer esa fecha desde el 492 hasta el 508. Esta “esperas escatológicas” alrededor del año 500⁹ fueron brillantemente estudiadas por Wolfram Brandes¹⁰ y el resultado de sus investigaciones nos obligan a matizar o abandonar las aseveracio-

⁴ Cfr. en primer lugar G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie*, Munich, 1972; P. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Los Angeles, 1985 y A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo*, Roma, 1988.

⁵ Hasta el definitivo fin del imperio, claro está. La decadencia y posterior caída de Constantinopla potenció, empero, una literatura apocalíptica por lo general signada por una lectura negativa de la alianza con los latinos. Cfr. G. Podskalsky, «Der Fall Konstantinopels in der Sicht der Reicheschatologie und der Klagelieder», *Archiv für Kulturgeschichte* 57 (1975), pp. 71-86; J.L. van Dieten, «Politische Ideologie und Niedergang im Byzanz der Palaiologen», *Zeitschrift für Historische Forschung* 1979, 1, pp. 1-35; A. Argyriou, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821)*, Salónica, 1982 (primera edición en griego, 1979) y finalmente los diversos artículos contenidos en B. Lellouch y S. Yerasimos, eds, *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople* (Varia Turcica XXXIII), Paris, 1999.

⁶ La obra clásica es la de H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, Leipzig, 1880, reimpr. Nueva York, 1967. Ver también V. Grumel, *La Chronologie*, Paris, 1958 y W. Adler, *Time Immemorial. Archaic History and its sources in christian chronography from Julius Africanus to George Syncellus*, Washington, 1989.

⁷ Cfr. R. Landes, «Lest the Millenium be fulfilled. Apocalyptic expectations and the pattern of Western Chronography 100-800 CE», en W. Verbecke *et alii*, eds, *Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Lovaina, 1988; pp. 137-211.

⁸ En la *Epístola de Bernabé* aparecen ya mencionados los textos que serán la base de la cronografía cristiana : Dios terminó su obra en seis días (Génesis 1) y para Dios, un día es como mil años (Salmo 89/90). Dado que al séptimo día, Dios descansó, el universo llegará a su fin al término de 6000 años. Cfr. P. Prigent y R. Kraft, eds, *L'épître de Bernabé* (SC 172), Paris, 1971, pág. 185. La semana cósmica también aparece en Ireneo, *Adv. Haer.*, V, 28, 3 y en Hipólito, *In Dan.*, IV, 23, 1-6. Cfr. P. Ubierna, *op. cit.*, pp. 190-197.

⁹ en esos años podemos datar la redacción de numerosos textos apocalípticos como la *VII Visión de Daniel* (ca. 480) de la que conservamos una traducción armenia de un original griego hoy perdido (Gr. Kalemkiar, «Die siebente Vision Daniels», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* VI (1892); 109-136 (texto) et 227-240 (traducción).)o el *Oráculo de Baalbek* (ed. P. Alexander, *The Oracle of Baalbek*, Washington, 1967) escrito hacia el 502. Incluso el *De Cursu Temporum* de Hilariano, escrito hacia el 397, esperaba el fin del mundo en el 498 (ed. K. Frick, *Chronica Minora*, Leipzig, 1893).

¹⁰ W. Brandes, «Anastasios O Dikoros: Endzeiterwartung und Kaiserkritik», *Byzantinische Zeitschrift*, 1997-1, pp. 24-63.

nes de generaciones precedentes de investigadores para quienes la espera del fin del mundo no había tenido lugar en el mundo bizantino¹¹.

Pero apocalipsis y cómputos del tiempo no fueron los únicos textos en los que se vieron reflejadas estas tensiones. Tanto la historiografía bizantina como la siríaca se hicieron eco de esa búsqueda hermenéutica. Es el caso de la obra de Malalas hacia el 530¹² con una constante actualización de las fechas relativas al problemas de las “edades del mundo”¹³. Preocupación semejante encontramos en su contemporáneo, Josué el Estilita quien presenta en su crónica siríaca los temores relacionados con la llegada del año 6000¹⁴. Malalas era consciente de la importancia de ciertas fechas en relación con las angustias escatológicas, sobre todo bajo el reinado de Anastasio¹⁵. El fin del milenio en tiempos de Anastasio era también esperado, como ya hemos dicho, entre otros, por el *Oráculo de Baalbek*¹⁶. Ecos de esto encontramos todavía en la crónica siríaca del 846. La historiografía siríaca en particular parece haber dado una gran importancia escatológica a las catástrofes naturales debidas, de acuerdo con los textos, a la controversia cristológica entre calcedonianos y monofisitas¹⁷.

Pero la importancia de estas “esperas escatológicas” debemos sin duda buscarla por debajo del fárrago de apologías destinadas a combatir las. Malalas tiene mucho cuidado en intentar refutar los argumentos sobre las que parecían estar fundadas¹⁸.

¹¹ A. Vasiliev, «Medieval Ideas on the End of the World: East and West», *Byzantion* 16:2 (1942-3); p. 469.

¹² Cfr. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys y Roger Scott, *The Chronicle of John Malalas* (Byzantina Australiensia 4), Melbourne, 1986. Cfr. también A. Jeffreys, «The attitude of Byzantine Chroniclers towards Ancient History», *Byzantion* 49 (1979), pp. 199-238; Roger Scott, «Malalas, the *Secret History* and Justinian Propaganda», *Dumbarton Oaks Papers* 1985, pp. 99-109 y E. Jeffreys, *Studies in John Malalas* (Byzantina Australiensia 6), Sydney, 1990.

¹³ Cfr. E. Jeffreys, «Malalas' use of the Past» en *Reading the Past in Late Antiquity*, Graeme Clarke, ed. Melbourne, 1990.

¹⁴ William Wright, ed, *The Chronicle of Joshua the Stylite*, Cambridge, 1882 (reimpr. Amsterdam, 1968).

¹⁵ Malalas, *Chronographia*, ed. L. Dindorf, Bonn, 1831 (reimpr. PG 87), pp. 392-409 para el reinado de Anastasio (año 491) y para el reinado de Justiniano (años 528-29).

¹⁶ El texto fue redactado durante el reinado del emperador Anastasio (491-518), bajo la impresión deprimente que produjo la derrota de los ejércitos bizantinos durante los dos primeros años de la guerra contra el monarca persa Kawad I, lo que sitúa la redacción hacia el 503/504. El contexto literario es el de los oráculos o profecías clásicas atribuidas a la Sibila Tiburtina y su autor era originario de la región de Heliópolis-Baalbek en Siria. El texto fue editado por Paul Alexander, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, Washington, 1967. Una versión latina fue editada por E. Sackur en sus *Sibyllinische Texte*, p. 177 y ss. y otra por G. Waitz, *Vaticinium Sibyllae*, MGH, Scrp., XXII, p. 375 y ss. Ver también C. Capizzi, «L'imperatore Anastasio I e la Sibilla Tiburtina», *Orientalia Christiana Periodica*, 36 (1970), pp. 377-406.

¹⁷ Cfr. Susan Ashbrook Harvey, «Remembering Pain: Syriac historiography and the Separation of the Church», *Byzantion* 58 (1988), pp. 295-308.

¹⁸ Por ejemplo el *excursus* cronológico que Malalas (cfr. Malalas, *op. cit.*, p. 391) inserta al

Josué es Estilita, por su parte, escribió durante el reinado de Anastasio y a pedido de un tal Sergio, abad de un monasterio cerca de Edesa, una "Crónica" sobre los últimos siglos de la historia humana. En variadas oportunidades, Josué recuerda a sus lectores el hecho de que Dios envió una serie de cataclismos aparecidos durante esos años para castigar a los hombres por sus pecados y obligarlos a enmendar sus conductas. Lo que a Josué le interesa es subrayar el carácter moralizador de la aparición de dichos cataclismos. Pero no se trataba, se encarga también de subrayar, del fin del mundo. El carácter anti-escatológico de su relato nos permite inferir los temores de unos clérigos, entre ellos el tal abad Sergio quien le encomendó la crónica, en relación con las corrientes de pensamiento escatológicas entre los fieles. En el 818 (= 6006) Josué hace una esmerada descripción de todas las catástrofes que cayeron sobre el mundo y que fueron consideradas, en cada oportunidad, como anunciadoras del fin comienzo del fin¹⁹.

Otro autor que debemos tener en cuenta, para la misma época, fue Juan Rufo. Personaje fundamental en la historia espiritual del cercano oriente en la segunda mitad del siglo V, Juan Rufo, fue uno de los grandes opositores al Concilio de Calcedonia²⁰. Junto con una *Vita* de Pedro el Íbero escrita después de la muerte del personaje en 491, es autor de las *Pleroforías*, un conjunto de anécdotas (en el sentido casi aforístico de los *Apotegmas*, de la *Historia Lausiaca* de Paladio o de la *Historia Religiosa* de Teodoreto de Cirros²¹) anti-calcedonianas redactadas hacia el 512²². Cada una de las anécdotas hagiográ-

relatar la muerte del emperador Zenón, quien habría muerto en el año 6000, de acuerdo a la «era mundial protobizantina» o de la que Grumel llama, «era mundial bizantina» (cfr. V. Grumel, *La Chronologie*, p. 244). En la estructura de tiempo establecida por Malalas el primer año del reinado de Anastasio comenzó una vez sobrepasado el año 6000. Debe nuestro autor, entonces, asegurar a sus lectores en el hecho de que el año 600 había efectivamente quedado atrás en el momento de hacer su relato del reinado de Justiniano (cfr. Malalas, *op. cit.*, p. 428). Sobre este último punto, cfr. Elizabeth Jeffreys, «Chronological Structures in Malalas' Chronicle», p. 118 : «Despite this problem, the thrust of the passage is nevertheless plain: Malalas is concerned to argue that the sixth millenium has passed, by whatever system of calculation one operates. While, however, it is clear why a passage of millenial speculation should once have been included at A.D. 491 on Zeno's death, it is not clear why A.D. 528-9 should be significant. It may be that, by reckoning we can no longer trace, some sect (perhaps syrian) had calculated that the millenium was to end at that time».

¹⁹ Josué el Estilita, *op. cit.*, pp. 36-7, sobre un terremoto en Jerusalén, por ejemplo.

²⁰ Junto con Pedro el Íbero y Zacarías Escolástico. Sobre el hombre y la obra, ver la reciente tesis de Jan-Eric Steppa, *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture* (Gorgias Dissertations. Ancient Christian Studies 1), Piscataway, 2002.

²¹ Sobre el contexto intelectual de la construcción del ideal monástico a partir de textos hagiográficos, ver el reciente artículo de Héctor Francisco, «Fronteras políticas y culturales en la Siria Tardorromana. El caso de Teodoreto de Cirros y la *Historia Religiosa*», en H. Zurutuza y H. Botalla, *Centros y Márgenes Simbólicos del Imperio Romano. 2º Parte*, Buenos Aires, 2001; pp. 137-163. El género se continuará con obras como las *Vidas de los Santos de Oriente* de Juan de Éfeso y el *Prado Espiritual* de Juan Mosco.

²² E. Nau, *Jean Rufus, évêque de Maïouma, Plérophories. Témoignages et révélations contre*

ficas de las *Pleroforías* incluye una condena divina de Calcedonia, expresada de formas y maneras muy diversas.

Muchas de esas condenas tienen la forma de visiones y revelaciones que dan el tono general a la obra como transmisora de los argumentos teológicos del autor, sobre la divinidad, la creación y también sobre acontecimientos escatológicos²³. La mayoría de estas visiones, con todo, son profecías *ex eventu*²⁴ que anticipan la aparición de la “herejía” calcedoniana y la persecución de los fieles²⁵ y, posteriormente relacionan el advenimiento de su observancia, como decíamos, con la aparición de signos anunciadores del fin²⁶.

Pero, más allá de la tradición computista y de crónicas como las de Malalas y Josué el Estilita, o de compendios visionarios y hagiográficos como el de Juan Rufo, a fines del siglo V podemos también encontrar otros intentos de manipular las esperas escatológicas ligadas a los signos que anunciaban un fin del mundo con la llegada del año 6000²⁷. Junto con las interpretaciones escatológicas de acontecimientos políticos o terremotos, encontramos la leyenda, anti-escatológica, relativa a la llegada a Constantinopla de la oración del Trisagion²⁸.

le concile de Chalcedoine, Patrologia Orientalis 8.1, Paris, 1911. La mención de «obispo de Maiuma», puerto de Gaza, que se encuentra en el título no pareciera tener demasiado sustento. Cfr. J.-E. Steppa, *op. cit.*, p. 15-24. El sentido de la obra es dar «plena seguridad» (*pleroforía*) a los creyentes en su negación del concilio de Calcedonia.

²³ Momento que sobrevendrá, esperablemente, a causa de los pecados contra el dogma trinitario que conlleva la aceptación de Calcedonia.

²⁴ El título anuncia que la obra trata de «testimonios» (*sohdûte*) y «revelaciones» (*g^{el}line*), señalando, desde el principio la unión de los géneros visionarios y hagiográficos en la construcción de una identidad.

²⁵ Como en *Pleroforías*, II (ed. Nau, pp. 13-14) en las que Pelagio de Edesa, monje y profeta anuncia, unos siete años antes del concilio la persecución que sufrirán bajo el emperador Marciano. Análoga predicción se encuentra en boca del sacerdote alejandrino Juan de Bet Tatiano en *Pleroforías* VII, (ed. Nau, pp. 18-20) y de *abba* Zenón, en Kefar Se'arta en Palestina, *Pleroforías* VIII, (ed. Nau, pp. 20-21).

²⁶ *Pleroforías* X (ed. Nau, pp. 23-27) sobre la oscuridad que se abatirá sobre la tierra en tiempos de la apostasía del emperador Marciano. En *Pleroforías*, XXVI (ed. Nau, pp. 63-67), el concilio de Calcedonia es relacionado con la aparición del anticristo anunciada por el apóstol Pablo en II Thes., II, 3-10.

²⁷ Hecho favorecido, en la visión anticalcedoniana, como hemos visto, por los pecados de los seguidores del Concilio.

²⁸ La fórmula *Hágios ho Theós, hágios isxyrós, hágios athánatos, eléêson hêmâs*, [«Dios Santo, santo (y) poderoso, santo (e) inmortal, ten piedad de nosotros»] estuvo en el centro de una gran polémica. El Trisagion aparece explícitamente durante el concilio de Calcedonia, recitado por los metropolitanos orientales al finalizar la primera sesión. Pero podemos considerar que su existencia es anterior ya que tenemos testimonios indirectos de su utilización durante el concilio de Éfeso. Sobre este último punto, cfr. *Acta conciliorum oecumenicorum* (ACO), I, vol. I, pars 7, p. 72 y J.-M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, Roma, 1971; V. S. Janeras, «Les byzantins et le Trisagion Christologique» en *Miscellanea Liturgica in onore de Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, vol. 2, Roma, 1967, pp. 469-499. Para la tradición siríaca, cfr. S. Brock, «The thrice-holy hymn in the Liturgy», en *ib*, *Studies in Syriac*

La aparición y utilización de la oración del Trisagion fue siempre estudiada en relación con las controversias cristológicas que opusieron a monofisitas y calcedonianos²⁹. Sin embargo, creemos que la “leyenda” sobre la aparición del Trisagion en Constantinopla reviste un fuerte carácter antiescatológico.

Uno de los hechos fundamentales es la leyenda sobre el origen y oportunidad de la aparición de la oración en la Capital. De hecho la fórmula/oración del Trisagion habría llegado a Constantinopla para contrarrestar las esperas escatológicas derivadas de una serie de terremotos sucedidos en Constantinopla³⁰. Más aún, se utilizó un texto que tiene la estructura de un apocalipsis, esto es, una revelación recibida por un mensajero durante un viaje ultraterreno, con la intención de aportar esperanza a una comunidad en tribulación³¹.

Spirituality (The Syrian Churches Series 13), Poona, 1988, pp. 21-29 y para la tradición armenia, G. Winkler, «Das Gloria in Excelsis und Thrisagion und die dem Jovhannes Ojnc'i zugeschriebene Konziliengeschichte», en E. Carr et alii, eds, *Eulo/ghma. Studies in Honor of Robert Taft, S.J.* (Studia Anselmiana 110-Analecta Liturgica 17), Roma, 1993, pp. 536-569.

²⁹ Las diferencias teológicas podían ponerse de manifiesto en una liturgia que presentaba entonces muchas diversidades regionales. Pedro el Batanero, patriarca de Antioquía, insertó hacia el 469-470 en la fórmula conocida del Trisagion, la mención «crucificado por nosotros» [*stavrotheis di'hêmâs*], incorporada al *Trisagion* en tiempos de Pedro el Batanero como Patriarca de Antioquía fue prohibida por el Concilio *In Trullo* en 691 ya que si bien podía entenderse en un sentido calcedoniano, al insistir en la crucifixión de Dios en el Cristo se prestaba a una interpretación monofisita. Cfr. S. Janeras, «Le Trisagion: une formule brève en liturgie comparée», p. 534-554. Cfr. también E. Schwarz, *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*, p. 242 y ss. junto con su Introducción a las ACO, vol. III, *Collectio Sabbaitica contra acephalos et origenistas destinata, insunt acta synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae a. 536*, Berlin, 1940, pp. XI-XII. El aspecto trinitario de la controversia sobre el *Trisagion*, tal vez uno de los fundamentales en la obra de Juan Rufo, tiene eco en *Pleroforías XXXVII* (ed. Nau, pp. 85-87) en la que Pedro el Íbero tiene una visión en la cual el misterio de la Trinidad le es manifestado por el apóstol Pedro.

³⁰ Para las relaciones con los acontecimientos históricos ver B. Croke, «Two early byzantine earthquakes and their liturgical commemoration», *Byzantion* 51 (1981), pp. 121-147. A lo largo del siglo VI, los intelectuales bizantinos continuaron ocupándose de los terremotos, en un ejercicio intelectual que partía la herencia helénica para unirse con la tradición bíblica, en un deslizamiento intelectual, en la interpretación de los sismos, que los condujo de la noción aristotélica de causa a la noción de signos enviados por Dios. Cfr. G. Dagron, «Quand la terre tremble...», *Travaux et Mémoires* 8 (Mélanges P. Lemerle), 1981, pp. 87-103.

³¹ Desde los días de K. Kautzsch y R. H. Charles a principios del siglo XX el desarrollo de los estudios sobre la literatura apocalíptica bíblica y post-bíblica han sido muy numerosos. Nos permitimos remitir a la oportuna, y relativamente reciente, definición de John Ashton, que suscribimos en general : «An Apocalypse is a narrative, composed in circumstances of political, religious, or social unrest, in the course of which an angelic being discloses heavenly mysteries, otherwise hidden, to a human seer, either indirectly, by interpreting a dream or vision, or directly, in which case the seer may believe that he has been transported to heave in order to receive a special vision», John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford, 1991, p. 386. La definición de Ashton supera en mucho la aportada en 1979 por la *Society of Biblical Genres Project*, cfr. J. J. Collins, ed: *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, Semeia 14, Missoula, 1979.

La *Narratio de Rebus Armeniae*, redactada hacia el año 700 y que se conserva en una versión griega del siglo X, menciona que el Trisagion fue introducido y aceptado en la Iglesia después del Concilio de Éfeso, siendo Proclo Patriarca de Constantinopla (434-446) con la intención de obtener el perdón de Dios después de un terremoto³². Si bien la oración pudo existir con anterioridad, pudiera haberse difundido en la capital durante esos años.

Sin embargo, hacia fines del siglo V, según lo relatado en una carta del Papa Félix III (483-492) al Patriarca monofisita de Antioquía, el mencionado Pedro el Batanero, aparece por primera vez el relato sobre el viaje al más allá de un niño que allí recibe una revelación. El niño escucha durante una hora a los habitantes de las mansiones celestiales cantar la fórmula del Trisagion y fue encargado de transmitir al pueblo de Constantinopla que debían cantar el dicho himno para que desaparecieran los terremotos³³. Si bien el contexto de la controversia cristológica es claro en lo relativo al contenido de la leyenda (Félix intentaba demostrar a Pedro que el himno, tal cual ser lo recitaba en Constantinopla, había sido aceptado por Dios, e incluso tenido en Él su origen), el hecho de que se trate de una “revelación” es muy importante en relación con la historia de los apocalipsis bizantinos ya que la leyenda del niño elevado a los cielos para recibir allí una revelación que, transmitida a su pueblo, debía otorgarles esperanza frente a lo que se creía eran tribulaciones escatológicas (como los terremotos), signos anunciadores del fin de los tiempos. Y esa es la forma literaria y el sentido de un apocalipsis³⁴.

Pero más allá de la negación del carácter escatológico de los movimientos telúricos, el hecho de aparecer en Constantinopla dentro de un mensaje apocalíptico, hace de la leyenda sobre el origen de Trisagion, un contra-discurso escatológico a favor no sólo de una tradición religiosa y política, ligada al destino del Imperio en un momento álgido de la discusión sobre la recepción de Calcedonia³⁵ sino también a favor de una ciudad, Constantinopla, en la que la tradición “patriográfica” (cuyos textos provienen del siglo VIII pero transmitiendo y estabilizando una tradición que se origina en esta época)³⁶ de erudición y leyendas sobre los orígenes y el des-

³² G. Garitte, *La Narratio de Rebus Armeniae* (CSCO 134), Lovaina, 1967, p. 28. La tradición bizantina se centra en esta datación en tiempos del Patriarca Proclo, lo que contradice el testimonio indirecto que sitúa el origen del Trisagion durante el Concilio de Éfeso.

³³ Felix, *Ep.* III, PL 58, cols. 909-910.

³⁴ La leyenda sobre el origen del Trisagion se encuentra también en la Crónica de Teófanos (ed. C. de Boor, p. 93) y en el *Menologion* de Basilio II (ii. 65). *Cfr.* B. Croke, «Two Early Byzantine Earthquakes», p. 128.

³⁵ Y de lo que esto significaba en términos tanto políticos (el posicionamiento por encima de Alejandría, entre otros aspectos) como de resignificación de la vida religiosa en la que sobresalen la creciente oposición entre la jerarquía eclesiástica y un monacato carismático cuya tradición interpretaba la fe a través del *prima* de la vida ascética.

³⁶ Es el caso, por ejemplo de las «Breves noticias históricas» (*Parastáseis syntomoi jronikai*)

tino de la ciudad, “leía” su futuro y el del imperio en las estatuas y monumentos clásicos de la que estaba plagadas las calles y plazas de la capital. Ya a principios del siglo XX, Charles Diehl llamó la atención sobre la importancia de los *Patria* en la pervivencia de creencias escatológicas³⁷. Posteriormente, Paul Alexander, retomó el valor de esta tradición, en una obra que no tuvo posterior desarrollo dentro de sus estudios sobre la tradición apocalíptica³⁸. Paul Magdalino, más recientemente nos ha recordado que “de la misma manera que las *Parastaseis*, la *Diegesis de Hagio Sophia* y los *Patria* nos presentan una imagen de Constantino, de Justiniano y de Constantinopla inversa a la que ofrecen los panegíricos de la corte (...), las profecías populares, en su pesimismo, contrarrestan el optimismo de la escatología imperial”³⁹.

La leyenda sobre el origen del Trisagion puede, entonces, ser entendida como parte de la estrategia imperial a nivel escatológico, de dos maneras concurrentes. En relación con la discusión alrededor de Calcedonia⁴⁰ por un lado y en relación con las discusiones sobre el destino de la propia capital, por el otro. Dentro de esa estrategia, la elección de una revelación, que podemos considerar apocalíptica, recibida durante un viaje ultraterreno, para hacer llegar el mensaje antiescatológico de esperanza a una comunidad atribulada nos parece un hecho significativo en el plano retórico de la confrontación y que a la vez señala la fortaleza de la tradición apocalíptica.

cuyos textos provienen del siglo VIII pero transmitiendo y estabilizando una tradición que se origina en esta época. Los *Patria* de Constantinopla se redactan finalmente en el siglo X sobre la base de toda una serie de textos, entre ellos una Historia universal, obra de Hesyjio de Mileto que terminaba con la muerte del emperador Anastasio en 518. Cfr. G. Dagron, *Constantinople Imaginaire. Études sur le Recueil des “Patria”*, Paris, 1984.

³⁷ Ch. Diehl, «De quelques croyances byzantines sur la fin du monde», *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929-30), pp. 192-196.

³⁸ P. Alexander, «Historiens byzantins et croyances eschatologiques», *Actes du XII^e Congrès International des Études Byzantines* (Belgrado, 1964), reeditado en sus *Religious and Political Thought in the Byzantine Empire*, Londres, 1978, XV).

³⁹ P. Magdalino, «The history of the future and its uses: prophecy, policy and Propaganda» en R. Beaton y R. Roueché, *The Making of Byzantine History*, Aldershot, 1993, p. 30. Para nuestra época conservamos el panegírico de Anastasio escrito por Procopio de Gaza, (ed. C. Kempen, *Procopii Gazaei: In Imperatorem Anastasium panegyricus*, Bonn, 1918. Sobre el contexto retórico de los panegíricos imperiales en Bizancio, cfr. H. Hunger, "Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz ", en *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse, t. 277, 3 (1972), pp. 1-27; G. L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Tesalónica, 1973.

⁴⁰ Y no hay que olvidar que la discusión con los grupos anticalcedonianos revestía, también, un carácter escatológico. Cfr. S. Ashbrook Harvey, *op. cit.*

Bibliografía

- Adler W., *Time Immemorial. Archaic History and its sources in christian chronography from Julius Africanus to George Syncellus*, Washington, 1989
- Alexander P., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Los Angeles, 1985
- Alexander P., *The Oracle of Baalbek*, Washington, 1967
- Alexander P., *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, Washington, 1967
- Alexander P., «Historiens byzantins et croyances eschatologiques», *Actes du XIII^e Congrès International des Études Byzantines* (Belgrado, 1964), reeditado en sus *Religious and Political Thought in the Byzantine Empire*, Londres, 1978, XV
- Argyriou A., *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821)*, Salónica, 1982 (primera edición en griego, 1979)
- Ashbrook Harvey S., «Remembering Pain: Syriac historiography and the Separation of the Church», *Byzantion* 58 (1988)
- Ashton J., *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford, 1991
- Brandes W., «Anastasios O Dikoros: Endzeiterwartung und Kaiserkritik», *Byzantinische Zeitschrift*, 1997-1
- Brock S., «The thrice-holy hymn in the Liturgy», en *ib*, *Studies in Syriac Spirituality* (The Syrian Churches Series 13), Poona, 1988
- Collins J. J., ed: *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, Semeia 14, Missoula, 1979
- Croke B., «Two early byzantine earthquakes and their liturgical commemoration», *Byzantion* 51 (1981)
- De Groote M., *Oecumenii Comentarius in Apocalypsim*, Lovaina, 1999
- Dagron G., *Constantinople Imaginaire. Études sur le Recueil des "Patria"*, Paris, 1984
- Dagron G., «Quand la terre tremble... », *Travaux et Mémoires* 8 (Mélanges P. Lemerle), 1981
- Diehl, «De quelques croyances byzantines sur la fin du monde», *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929-30)
- Francisco H., «Fronteras políticas y culturales en la Siria Tardorromana. El caso de Teodoreto de Cirros y la *Historia Religiosa*», en Zurutuza H. y Botalla H., *Centros y Márgenes Simbólicos del Imperio Romano. 2^o Parte*, Buenos Aires, 2001, pp. 137-163
- Frick K., *Chronica Minora*, Leipzig, 1893
- Garitte G., *La Narratio de Rebus Armeniae* (CSCO 134), Lovaina, 1967

- Gelzer H., *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, Leipzig, 1880, reimpr. Nueva York, 1967
- Grumel V., *La Chronologie*, Paris, 1958
- Hanssens J.M., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, Roma, 1971
- Hunger H., "Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz ", en *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse, t. 277, 3 (1972)
- Janeras V. S., «Les byzantins et le Trisagion Christologique» en *Miscellanea Liturgica in onore de Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, vol. 2, Roma, 1967
- Jeffreys A., «The attitude of Byzantine Chroniclers towards Ancient History», *Byzantion* 49 (1979)
- Jeffreys E., Jeffreys M. y Scott R., *The Chronicle of John Malalas* (Byzantina Australiensia 4), Melbourne, 1986
- Jeffreys E., «Malalas' use of the Past» en *Reading the Past in Late Antiquity*, Graeme Clarke, ed. Melbourne, 1990
- Jeffreys E., *Studies in John Malalas* (Byzantina Australiensia 6), Sydney, 1990
- Kalemkiar Gr., «Die siebente Vision Daniels», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* VI (1892)
- Kempen C., *Procopii Gazaei: In Imperatorem Anastasium panegyricus*, Bonn, 1918
- Kustas G. L., *Studies in Byzantine Rhetoric*, Tesalónica, 1973
- Landes R., «Lest the Millenium be fulfilled. Apocalyptic expectations and the pattern of Western Chronography 100-800 CE», en Verbecke W. et alii, eds, *Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Lovaina, 1988
- Landes R., «Millenarismus absconditus. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Âge jusqu'à l'an mil», *Le Moyen Âge* 1992
- Lellouch B. y Yerasimos S., eds, *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople* (Varia Turcica XXXIII), Paris, 1999
- Luneau A., *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde* (Théologie Historique 2), Paris, 1964
- Magdalino P., «The history of the future and its uses: prophecy, policy and Propaganda» en Beaton R. y Roueché R., *The Making of Byzantine History*, Aldershot, 1993
- Malalas, *Chronographia*, ed. Dindorf L., Bonn, 1831
- Nau E., *Jean Rufus, évêque de Maïouma, Plérophories. Témoignages et révélations contre le concile de Chalcedoine*, Patrologia Orientalis 8.1, Paris, 1911
- Podskalsky G., *Byzantinische Reicheschatologie*, Munich, 1972
- Podskalsky G., «Der Fall Konstantinopels in der Sicht der Reicheschatologie und der Klagelieder», *Archiv für Kulturgeschichte* 57 (1975)

- Pertusi A., *Fine di Bisanzio e fine del mondo*, Roma, 1988
- Prigent P. y Kraft R., eds, *L'épître de Bernabé* (SC 172), Paris, 1971
- Schmid J., *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse Textes*, 2 vols, Munich, 1955
- Schwarz E., *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*, p. 242 y ss. junto con su Introducción a las ACO, vol. III, *Collectio Sabbaitica contra acephalos et origenistas destinata, insunt acta synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae a. 536*, Berlin, 1940
- Scott R., «Malalas, the *Secret History* and Justinian Propaganda», *Dumbarton Oaks Papers* 1985
- Steppa J.E., *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture* (Gorgias Dissertations. Ancient Christian Studies 1), Piscataway, 2002
- Ubierna P., «Fin de los tiempos, milenio y exégesis del Apocalipsis en el cristianismo tardo-antiguo y bizantino», *Byzantion Nea Hellás* 19-20 (2000-2001)
- Van Dieten J.L., «Politische Ideologie und Niedergang im Byzanz der Palaiologen», *Zeitschrift für Historische Forschung* 1979, 1
- Vasiliev A., «Medieval Ideas on the End of the World: East and West», *Byzantion* 16: 2 (1942-3)
- Winkler G., «Das *Gloria in Excelsis* und Thrisagion und die dem Jovhannes Ojnev'i zugeschriebene Konziliengeschichte», en E. Carr *et alii*, eds, *Eu)lo/ghma. Studies in Honor of Robert Taft, S.J.* (Studia Anselmiana 110-Analecta Liturgica 17), Roma, 1993
- Wright W., ed, *The Chronicle of Joshua the Stylite*, Cambridge, 1882 (reimpr. Amsterdam, 1968)