

## CORRIENTES CONCILIADORAS DE INTELECTUALES GRIEGOS EN LA CORTE DEL GRAN TURCO\*

RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y RELIGIÓN EN EL MUNDO CRISTIANO MEDIEVAL

En primer lugar, la filosofía, tanto en el occidente europeo como en el oriente bizantino, se presenta durante la Edad Media como una *ancilla theologiae*, generalmente bajo un ropaje aristotélico y concebida instrumentalmente como una preparación racional para el estudio de los dogmas. En segundo lugar, la filosofía, bajo forma de discurso neoplatónico, puede llegar a concurrir con las religiones reveladas –cristianismo e islam–, situándose así en un plano de controversia, de manera que la filosofía contribuye a rebajar la carga ritual y dogmática de las creencias establecidas y, en cierto modo, rivales. Los casos de Proclo (s. V) y Pletón (s. XV), a lo largo de un milenio de historia de la vida de Bizancio, son un buen ejemplo de ello. Puede observarse también una tercera forma de relación entre filosofía y religión: que la filosofía haga de puente racional entre los dogmas irreconciliables –por irracionales– de las distintas creencias, a base de buscar un común denominador un ‘discurso natural’ (o φυσικός λόγος) por el cual se facilite el diálogo entre individuos, por muy alejados o enfrentados que estén debido a su respectiva fe. Esta actitud racionalmente conciliadora es la que aquí nos interesa estudiar en pensadores bizantinos en el momento de enfrentarse a un hecho incontrovertible, como es el de pasar a ser súbditos de un nuevo poder teocrático islámico en lugar de cristiano.<sup>1</sup>

\* Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación PB95-0138 financiado por la DGICYT.

<sup>1</sup> El estudio más detenido sobre el tema, centrado especialmente en el tratado de Jorge de Trebisonda a Mehmet II, es el de M. BALIVET *Pour une concorde islamo-chrétienne. Démarches byzantines et latines à la fin du Moyen-Âge (de Nicolas de Cues à Georges de Trébizonde)*, Collection “Studi arabo-islamici del Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica” n° 9, Roma, 1997.

## LOS HUMANISTAS Y PENSADORES BIZANTINOS ANTE EL ISLAM Y LOS TURCOS

La actitud de un segmento importante de los intelectuales bizantinos ante el islam, a lo largo del proceso de conquista selyucí, primero, y otomana, después, depende de una experiencia histórica, en general muy diferente de sus homólogos occidentales (con la excepción de la Península Ibérica), debido al contacto directo con el islam desde su surgimiento en el siglo VII.<sup>2</sup> Durante los siglos XIII, XIV y XV, en Occidente, poco amenazado por el avance turco tiene lugar un pensamiento humanista, en virtud del cual se especula seriamente sobre la posibilidad de un entendimiento entre pueblos y civilizaciones enfrentados por la fe. Los proyectos de ilustres humanistas, como Raimundo Lulio (*ca.* 1235-1315),<sup>3</sup> el helenista Francesco Filelfo (1398-1481), los cardenales Juan de Segovia (*ca.* 1400-1458),<sup>4</sup> Nicolás de Cues (1401-1464)<sup>5</sup> o el mismo papa Pío II (1405-1464), son sin duda utópicos y limitados a una élite intelectual, pero su razonamiento no deja de responder a un enfoque sumamente pragmático de un problema que, pese a su raíz teológica, se manifiesta como una rivalidad política y como una cuestión de legitimación del ejercicio del poder. La aportación de la experiencia hispánica es esencial para entender las actitudes de los humanistas occidentales por su contacto directo con el islam. Del siglo XV en adelante, la búsqueda de una concordia universal por parte de los humanistas se ve en la práctica desbordada por un insuperable antagonismo político-religioso entre la cristiandad y los turcos. Por el contrario, en Oriente, la búsqueda de un *modus vivendi* entre musulmanes y cristianos no es ya una utopía. Las élites bizantinas son de hecho una parte integrante, como

<sup>2</sup> Cf. P. BÁDENAS "Les stratégies d'adaptation de la société byzantine au pouvoir ottoman" *Hommage au Prof. B. Fonkic*, Moscú (en prensa) y "Η πρόσληψη του Ισλάμ στον Βυζαντινό κόσμο κατά τον ΙΔ' αιώνα" Comunicación al Simposio *Les Balkans à l'époque de Michel Pansélinos*, EIE, Atenas, noviembre, 1997 (Actas en prensa).

<sup>3</sup> Gran impulsor del diálogo con el mundo árabo-musulmán, él mismo buen conocedor de la lengua árabe, la cultura y la religión, muy influido por el sufismo, organizó debates interconfesionales en Sicilia, viajó por Túnez, Chipre y Cilicia.

<sup>4</sup> Se preocupó por transformar radicalmente el método de aproximación cristiana al islam. Profundamente crítico con las diversas traducciones latinas del Corán, sobre todo la realizada por Pedro el Venerable, abad de Cluny en el siglo XII, consideraba fundamental la traducción correcta, lingüística y conceptualmente, del Corán.

<sup>5</sup> En 1437 fue enviado a Constantinopla por Eugenio IV para acompañar a la delegación bizantina que habría de acudir al concilio de la Unión. En Constantinopla Nicolás tuvo contacto con notables musulmanes 'criptocristianos' que consideraban al Corán como una variante popular del mensaje del Evangelio, muy adecuada para la gente sencilla. Nicolás de Cues pensó en la idea de reunir un 'sínodo' en el que árabes, persas, turcos, tártaros y cristianos buscasen un credo común.

el resto de la *reaya*, del imperio otomano, o sea de un estado teocrático musulmán. La necesidad de buscar fórmulas para la propia supervivencia cultural emana así de una realidad cotidiana de coexistencia intercultural o intercomunitaria.

Los intelectuales bizantinos del siglo XIV, filósofos, teólogos y humanistas como Jorge Gemisto Pletón (ca. 1360-1452), Jorge Amirutzes (1400-ca.1469), Jorge de Trebisonda (1394-1473) y Critobulo de Imbros (1410-ca.1470), desempeñan un papel fundamental en el desarrollo del humanismo oriental y no son ajenos a su repercusión en Occidente. Pero es su relación con el islam, impuesta inevitablemente por las circunstancias históricas en que vivieron, lo que nos da la talla de su originalidad y valor. Todos tienen como elemento común la aportación de ideas para superar el enfrentamiento greco-turco del siglo XV con soluciones filosóficas y teológicas. Examinaremos las propuestas de estos intelectuales.

#### JORGE GEMISTO PLETÓN

La actitud intelectual de Pletón respecto del islam es muy abierta. En tanto que religión revelada, Pletón considera al islam al mismo nivel que el cristianismo. Ambas modalidades de fe pueden, en su opinión, ser sustituidas por la religión neoplatónica a través de un proceso de convergencia sincrética, muy parecido al propuesto por los místicos sufíes de la época. El neoplatonismo de Pletón es continuador de una vieja e ininterrumpida tradición bizantina que con frecuencia suscitó dificultades doctrinales por el problema de la adecuación entre platonismo y cristianismo. Sin embargo el neoplatonismo bizantino siempre se había considerado, ante todo, cristiano. Ya Miguel Pselo (s.XI) defendía la continuidad armónica entre la Academia y el cristianismo, argumentando que los Padres de la Iglesia (Clemente de Alejandría, Orígenes) se habían servido de las doctrinas de Platón para defender los dogmas cristianos. Doctrinas como las de la justicia o de la inmortalidad del alma eran, en esencia precursoras del cristianismo. Sin embargo el neoplatonismo bizantino fue objeto de una dura crítica por otros sectores de la Ortodoxia. Por ejemplo Juan Ítalo, discípulo de Pselo, acusado de heterodoxia por intentar reavivar las doctrinas de los filósofos paganos (*hélmenes*) fue juzgado y condenado. La condena contra Ítalo supuso una barrera importante para el platonismo bizantino por ser considerado casi una religión, con su propia filosofía (la de Proclo) y rituales. El estudio de Proclo, fundador del neoplatonismo, pese a los impedimentos, nunca dejó de practicarse por la mayoría de los filósofos bizantinos (Nicéforo Cumno, Nicéforo Gregoras, Besarión, etc.), pero Pletón fue quizá el

que llegó más lejos en su intento de restauración del neoplatonismo, entendido casi como una religión, precisamente por su idea de filosofía superadora de creencias reveladas y antagónicas —cristianismo e islam— en el marco de la restauración de un helenismo integrador capaz de reemplazar a una teocracia en estado agónico como era el Bizancio de comienzos del siglo XV.

La larga estancia de Pletón en ciudades otomanas con fuerte actividad intelectual sufi, ya fuera en Edirne (Adrianópolis) o en Bursa (Prusa), resultó determinante para la elaboración de su sistema de pensamiento. Nuestras informaciones al respecto son oscuras, ya que proceden de su enemigo, el patriarca Genadio Escolario. Lo que es indudable es que Pletón, durante el tiempo que pasó en territorio otomano, se inició en los comentaristas judíos, árabes y persas de la filosofía antigua, y pudo entrar en contacto directo con la realidad del pensamiento islámico.<sup>6</sup> Algunas de las propuestas de Pletón como, por ejemplo, las relativas al reparto de la tierra o la poligamia puede que estén más inspiradas en las costumbres musulmanas que en la Antigüedad pagana.<sup>7</sup> En general, los detractores de Pletón suelen poner en el mismo plano sus doctrinas y las de Mahoma como dos formas de platonismo que sólo buscan arruinar al cristianismo.

El caso de Pletón, traducido muy pronto al árabe<sup>8</sup> (ca. 1462) en la corte de Mehmet II, indica que existió previamente una circulación de ideas entre Pletón y los círculos musulmanes que frecuentó. La actitud de Pletón respecto del mundo turco-musulmán es abierta, la prueba es que él, un bizantino, fue a estudiar los antiguos filósofos *béllenes* (o sea, paganos) en tierras otomanas, sus escritos rezuman un eclecticismo intelectual, propio de un hombre cosmopolita que trata de profundizar su platonismo medieval con el estudio de la huella dejada por la antigua filosofía griega en tradiciones filosóficas contrapuestas, como el judaísmo, el islamismo o su propio cristianismo. El relativismo de Pletón lleva a un nuevo concepto de religión, más adaptada a la medida del hombre y que pretende superar las imperfecciones dogmáticas de religiones enfrentadas.

<sup>6</sup> Sobre el influjo del islam en el pensamiento de Pletón cf. F. TAESCHNER "Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande" *Der Islam* 18 (1929) 236-240.

<sup>7</sup> Para la redistribución de la tierra cf. el memorial a Manuel II, ed. Sp. LAMBROS *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, vol. 3. 260-261. Sobre la poligamia, *Traité des Loïs*, ed.C. Alexandre, París, 1858, reimpr. París, 1982, LXX

<sup>8</sup> J. NICOLET-M. TARDIEU "Pletho arabicus, identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, Topkapı Serafı" *Journal Asiatique* 268 (1980) 40-56.

JORGE AMIRUTZES

El caso de Amirutzes, coetáneo algo más joven que Pletón, es distinto. El punto de partida de su actividad intelectual en relación con el islam no es la búsqueda de una superación filosófica de los antagonismos religiosos, sino resultado de una voluntad política de colaboración con el nuevo poder otomano. Su aportación es tratar de familiarizar a los musulmanes con el cristianismo mediante una racionalización de éste. Amirutzes es uno de los personajes más representativos de una de las opciones posibles para la élite bizantina cuando se consuma la conquista otomana. Su actitud y relación familiar con Mehmet II le han valido el papel de 'traidor' y de 'renegado', pero lo cierto es que constituye uno de los ejemplos más significativos del conjunto de intelectuales bizantinos que, como Critobulo, Tomás Cataboleno o el patriarca Escolario, aceptaron ocupar un lugar relevante en la nueva sociedad musulmana a cambio de conseguir el respeto para su identidad religiosa y cultural griega y ortodoxa. Amirutzes, que desempeñó también un importante papel en el concilio de la Unión, de Ferrara-Florenza (1438-1439)<sup>9</sup>, y que actuó como diplomático eficaz al servicio del emperador Juan IV Caloyán, de Trebisonda, no puede ser frívolamente tildado de 'traidor' y menos de 'renegado', baste recordar su sincero lamento por la conquista de Trebisonda dirigido al cardenal Besarión<sup>10</sup> y la correspondencia de Miguel Apostolis.<sup>11</sup> Amirutzes actuó a un doble nivel:

<sup>9</sup> Aunque tomó partido por la unión, en la justificación por su postura deja entender que respecto de la cuestión del *filioque* sigue la tradición oriental, cf. M. JUGIE "La profession de foi de Georges Amiroutzès au concile de Florence" *Échos d'Orient* 36 (1937) 176-180.

<sup>10</sup> Carta editada primero por J. Fr. BOISSONADE, *Anecdota Graeca*, vol. 5, pp. 389-401, París, 1833 (reimpr. anástática por G. Olms, Hildesheim, 1962) y reproducida en Migne *PG* 161. 723-728. No se puede dudar de la sinceridad de Amirutzes cuando se refiere a la conquista de su ciudad con estos términos: ...ἡ ἐλευθερωτάτη τῶν πόλεων, πολλοὺς μὲν ὑπὲρ ἐλευθερίας τὸν πρόσθεν χρόνον λαμπρὰς ἀγωνισαμένη, ἐς μέγα δὲ ἀξίωμα καὶ κλέος ἔλθοῦσα, ὑπ' ἄλλοφύλοις φεῖλ' ἐγένετο· καὶ νῦν τὴν ἀτιμον ὑπομένει δουλείαν, πένθος μέγα οὐ μόνον τοῖς ὁμοδόξοις, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἐν Ἀσίᾳ βαρβάροις ... πολλάκις παρὰ τὴν πολιορκίαν ἠφείδησα ἑμαυτοὺς ὥστε θανεῖν· ἀλλ' οὕτω ἐγένετο τοῦτου τυχεῖν, τῆς Προνοίας, ὦμαι, ἐπὶ τὸ χεῖρον φυλαττοῦσης, ὅπως, ἐπὶ πολλὴν τιμωρηθεὶς χρόνον, ἔπειτα ἀποθάνω. ('La ciudad más libre de todas, que tan brillantemente luchó antes por la libertad y que tanta dignidad y gloria alcanzó, sojuzgada ha sido ¡ay! por gentes extrañas y soporta ahora la ignominiosa esclavitud, lo que es un gran duelo no sólo para los que profesamos la misma fe, sino también para todos los bárbaros de Asia ... muchas veces, durante el asedio llegué a desear la muerte, pero la Providencia no quiso que esto sucediera protegiéndome, creo, para lo peor, para sufrir mucho antes de que me llegue la muerte').

<sup>11</sup> Cf. H. NOIRET, *Lettres inédites de Michel Apostolis*, París, 1889, pp. 83-84. Esta carta plantea de lleno el problema de la relaciones intelectuales y personales de Amirutzes con el

político y cultural llegando a ser, junto con sus hijos, consejero del sultán en materia de filosofía, geografía –saberes puramente griegos– y ser uno de los impulsores de la política ilustrada de Mehmet II en la traducción de textos científicos, como el *Almagesto* de Ptolomeo, del griego al árabe y al turco.<sup>12</sup> Su *Diálogo con el sultán de los turcos acerca de la fe de Cristo*,<sup>13</sup> conservado sólo en una incompleta versión latina, donde su interlocutor es el propio sultán, nos da una idea exacta del método utilizado por Amirutzes para trazar una presentación filosófica del cristianismo, no para vencer o convertir al sultán, sino para demostrar a un soberano culto y filósofo, él mismo que la fe cristiana es razonable, ajustada al sentido común (*communes notiones*) y permitir así la elaboración de un discurso intelectual, basado en unos conceptos y en un lenguaje filosóficos comunes en pensadores de las tres religiones monoteístas y abrahámicas, para que los musulmanes cultos abandonen sus prejuicios islámicos tradicionales contra los cristianos, dado que el tópico (*topos*) musulmán sobre el cristianismo es que, a diferencia del islam, viola con sus dogmas el sentido común. No sabemos con exactitud la conclusión del debate, por lo incompleto del texto, pero es claro que del debate de ideas se desprendera la posibilidad de una armonización islamo-cristiana en el terreno filosófico. Sin embargo, los destinatarios del *Diálogo* no son, desde luego, los griegos, quienes –confiesa Amirutzes en el prólogo– difícilmente se interesarían por la profundidad de la discusión<sup>14</sup>; además todo lo que se dice sobre la situación intelectual y material de los griegos sometidos a los turcos y las comparaciones que hace entre éstos y los romanos, así como los momentos de tensión y la relativa debilidad de los argumentos del sultán, hacen difícil pensar que el *Diálogo* se dirigiera también a los turcos. Así pues, Amirutzes debió, casi con toda seguridad, redactar por escrito esta obra pensando en hacerla llegar a Occidente, como una manera de poner coto a los rumores que circulaban so-

sultán. Apostolis felicita a Amirutzes por la proeza intelectual del *Diálogo* con Mehmet y porque, pese a las presiones, ha preservado sus convicciones religiosas y su fidelidad a la Iglesia.

<sup>12</sup> Para el interés de Mehmet II hacia la cultura griega cf. J. RABY "Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium" *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983) 15-34. Para el conocimiento de Aristóteles entre los otomanos, cf. M. BAYRAKDAR "L'aristotélisme dans la pensée ottomane" *Varia Turcica* 10 (1988) 196-197.

<sup>13</sup> Editado por A. ARGYRIOU - G. LAGARRIGUE "Georges Amiroutzès et son Dialogue sur la Foi au Christ tenu avec le Sultan des Turcs" *Byzantinische Forschungen* 11 (1987) 29-222 y encabezado por un amplio estudio sobre el papel cultural de Amirutzes.

<sup>14</sup> *Inutile igitur mihi litterarum studium videbatur, cum nemo esset qui audiret, quique attentionem praestare dignaretur*; «el estudio de las letras me parecía inútil, porque no había nadie que escuchara ni que se dignara prestar atención», dice Amirutzes en el prólogo (83 A).

bre su apostasía<sup>15</sup> y hacer saber que cualesquiera fuesen sus relaciones con el Gran Turco –su segundo dueño– seguía siendo fiel a la doctrina de su *primer dueño*, o sea Cristo.<sup>16</sup>

#### JORGE DE TREBISONDA

El autor del tratado *Sobre la verdad de la fe de los cristianos* (Περὶ τὴν ἀλήθειαν τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως)<sup>17</sup> ocupa el lugar más relevante en los intentos de un acercamiento intelectual entre turcos y cristianos en el siglo XV. Jorge de Trebisonda, humanista bizantino nacido y formado en el ámbito veneciano<sup>18</sup>, convertido al catolicismo, hace gran parte de su carrera en Italia sin perder el contacto directo con su tierra de origen. Ferviente partidario de la unión de las Iglesias en el concilio de Florencia, se opuso sin embargo a Besarión por razones filosóficas<sup>19</sup>. Jorge de Trebisonda siempre mantuvo una estrecha relación con sus compatriotas que habían elegido la adaptación o colaboración con los turcos, como Amirutzes o el patriarca Escolario. Maestro y protegido de papas (Eugenio IV, Nicolás V, Calixto III y Pío II), siempre participó de la idea de reconstrucción de un gran imperio universal que, tras la toma de Constantinopla, debería estar bajo la égida del sultán, como único y legítimo *basileo* “romano”. No interesan ahora tanto las razones personales que llevaron a Jorge de Trebisonda, como las razones filosóficas que lo impulsaron a adoptar esa pos-

<sup>15</sup> Cf. la hipótesis de A. ARGYRIOU - G. LAGARRIGUE *op. cit.*, pp. 49-51.

<sup>16</sup> El resumen, de la parte final –perdida– del *Diálogo*, realizado por Magnus Crusius concluye con las siguientes palabras alusivas a la fidelidad de Amirutzes al principal dogma cristiano, el de la resurrección: *haec nostra de resurrectione sententia, ad quam minime a Philosophia pervenimus; est enim dogma primi Domini mei Jesu Christi, Prophetarum autem id ipsum non manifeste dixerunt*, «esta es nuestra opinión sobre la resurrección, a la que no hemos llegado en absoluto por la filosofía; es evidentemente la doctrina de mi Primer Dueño, Jesucristo. Los Profetas, sin embargo, no dijeron esto de manera manifiesta» (cf. ed. ARGYRIOU, *op. cit.* p. 221.)

<sup>17</sup> Cf. la traducción francesa de A. Th. KLIOURY, *Georges de Trébizonde: de la vérité de la foi des chrétiens*, CIS Verlag, Altenberge, 1987, acompañada del texto griego de la edición de G. SORAS, Atenas, 1954.

<sup>18</sup> Aunque su familia era oriunda de Trebisonda, Jorge nació en Creta en 1395; en 1416 marcha a Italia donde completa su formación con Vittorino de Feltre y Guarino de Verona, enseñó griego en Vicenza y en Venecia y filosofía y filología en Roma.

<sup>19</sup> Jorge de Trebisonda, aunque traductor de Platón, se hizo un ferviente defensor de Aristóteles, lo que le llevó a chocar con Pletón y Besarión. Cf. E. GARIN “Il platonismo come ideologia della sovversione europea; la polemica antiplatonica di Giorgio Trapezuntio”, *Studia humanitatis. E. Grassi zum 70. Geburtstag*, Múnich, 1973, pp. 113-120.

tura. Jorge participa de la corriente ideológica universalista, primero bajo supremacía papal, pero en 1453 comprende que existen ya condiciones para que el joven y poderoso Estado otomano se convierta en el heredero directo y legítimo del legado universal y sincrético del imperio romano, cuya última manifestación había sido el imperio bizantino. Por eso se compromete desde el momento mismo de la conquista con una búsqueda apasionada —llegaría incluso a pagar prisión por ello—<sup>20</sup> de las posibilidades de entendimiento con los turcos sobre la base de un compromiso religioso, a través de un diálogo y reflexión filosófica. El objetivo entonces será tratar de propiciar la conversión al cristianismo del sultán para optar así al reinado universal. Su tratado *Sobre la verdad de la fe de los cristianos* —que data de julio de 1453, o sea sólo dos meses después de la toma de Constantinopla— refundido luego (1467) en otros dos, así como en sendas cartas (1466) dirigidas a Mehmet II<sup>21</sup>, constituyen vigorosos alegatos para intentar superar la tradicional interpretación bizantina sobre el castigo de Dios a los griegos por sus pecados y por no haber sido sinceros en la unión de las Iglesias. Jorge de Trebisonda considera que Mehmet es el hombre providencial a quien Dios le ha entregado Constantinopla para que, por su mediación, vuelvan a unirse la Fe, la Iglesia y el Imperio en una nueva entidad, tal y como hiciera en su momento Constantino el Grande. Con ese planteamiento, Jorge de Trebisonda desarrolla una original visión del papel providencial del islam como protector de la Iglesia.

En la más importante de sus obras, el susodicho tratado de 1453, nuestro filósofo intenta convencer al sultán de la práctica identidad entre islam y cristianismo y propone los medios prácticos para posibilitar la confluencia de ambos en una sola fe. La unión puede resultar difícil porque la hostilidad y el enfrentamiento entre cristianos y musulmanes son muy antiguos y los soberanos tradicionalmente sólo han recurrido al uso de la fuerza (guerra santa o cruzada), por lo cual las armas deben ceder el paso a la inteligencia y al razonamiento. Para ello es imprescindible superar la multi-secular barrera de anatemas, insultos y polémicas verbales, que sólo sirven para alimentar el odio, y que obedecen a la ignorancia mutua, en gran medida debido al también muto desconocimiento de las respectivas lenguas.

<sup>20</sup> Acusado de complicidad con el sultán, el papa Pablo II tuvo que arrestarlo, al arriar los cargos de traición contra Jorge, fue procesado y trasladado al Castillo de Sant'Angelo.

<sup>21</sup> Editadas por A. MERCATI, "Le due lettere di Giorgio da Trebisonda a Maometto II" *Orientalia Christiana Periodica* 9 (1943) 65-99. Para los tratados de 1467, uno de ellos aún inédito, cf. M. BALIVET *op. cit.* p. 31. En ambos, Jorge de Trebisonda considera a Mehmet el nuevo Emmanuel capaz de unir a todos los pueblos de la tierra. Para la relación de toda la obra de Jorge de Trebisonda, ver J. MONFASANI *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond*, Binghamton, Nueva York, 1984.



El análisis realizado por Jorge llama la atención por el acertado retrato psicológico del legado de comportamientos simplistas e ideas preconcebidas (προλήψεις) adoptados históricamente por monarcas y polemistas, cristianos y musulmanes y que han conducido a un "ánimo de discordia" (φιλονεικία) que ha hecho imposible cualquier tipo de diálogo constructivo interreligioso. Jorge de Trebisonda insiste en la necesidad de investigar la verdad tomando en consideración los argumentos de ambas partes, sobre la base del reconocimiento mutuo de que las Escrituras (Biblia y Corán) son fuentes de la verdad al igual que las "razones no escritas y naturales procedentes de la sabiduría"<sup>22</sup>.

El *Tratado* de Jorge de Trebisonda dirigido al sultán representa pues un audaz intento de poner en comunicación dos sistemas de pensamiento cerrados pero que, en gran medida, concurren: el sistema de la Europa cristiana y el del mundo musulmán, reunido ahora bajo la égida del Turco. Esta obra, como los demás escritos del humanista cretense, responden a las grandes inquietudes de su época, pero, a su vez, nos revelan también preocupaciones muy próximas a las del momento actual en lo que a las relaciones euro-musulmanas se refiere y que hoy, como en el siglo XV, requieren de una reflexión serena y rigurosa.

#### MIGUEL CRITOBULO DE ÍMBROS

Cuando Ciriaco de Ancona lo visita en 1444,<sup>23</sup> Critobulo era consciente de la inevitable victoria otomana sobre lo que quedaba del imperio bizantino y de la ineludible acomodación a los nuevos dueños del antiguo espacio imperial. En 1456, Mehmed II lo nombró gobernador de Imbros, diez años más tarde se trasladaría definitivamente a Constantinopla tras la ocupación veneciana de su isla. Critobulo es, como Tucídides, la conciencia ética de un período de transformaciones históricas irreversibles. Los cinco libros de su *Historia*, dedicados al sultán, son un lúcido análisis de la ine-

<sup>22</sup> ... εἴ τις μετὰ σπουδῆς ἐρευνᾷ τὰς γραφὰς καὶ τοὺς ἀγράφους καὶ φυσικοὺς λόγους, τοὺς ἀπὸ σοφίας ὠρμημένους, εἴτα χωρὶς ἕριδος καὶ φιλονεικίας διαλέγεται μετὰ τοῦ πλησίον συστήσαι τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' οὐ νικῆσαι ζητῶν. «(Las diferencias entre ambas religiones son fáciles de resolver) si se examinan con diligencia las Escrituras y las razones no escritas y naturales, procedentes de la sabiduría, y si además se discute sin ánimo de discordia y sin ánimo de vencer, ciñéndonos lo más cerca a la verdad.» (154 ed. Sazas).

<sup>23</sup> Cf. D.R. REINSCH *Critobuli Imbriotae Historiae*, CFHB 22, Berlín-Nueva York, 1983, pp. 72-73.

vitabilidad de los ciclos históricos de las civilizaciones y justifica la necesidad de adaptación. Para Critobulo, Mehmed II es, en definitiva, el nuevo *basileus*, un heredero del espacio abierto en la historia de civilización por Alejandro. El testimonio de la *Historia* de Critobulo, a diferencia del de los otros historiadores del final del imperio (Sfrantsés, Calcocondilas y Ducas), es irremplazable porque su perspectiva es interna y las condiciones en que se escribe únicas. Aunque Critobulo no viviera directamente el asedio y toma de la Ciudad, no por ello dejó de comprender, luego de trasladarse a vivir en Constantinopla, el cambio histórico que acababa de producirse. No es acertada ni justa –aunque sí pueda ser comprensible por el enfoque patriótico– la imagen devaluada y negativa de su testimonio ofrecida por la historiografía griega, sobre todo a partir de Paparrigópulos. Tampoco es cierto su retiro al Monte Atos, donde, se creía acabó sus días como un monje anónimo<sup>24</sup> y que venía, en cierto modo, a significar un “arrepentimiento” de su “proturquismo”. Critobulo, relacionado estrechamente con Amirutzes y el patriarca Genadio Escolario, representa la voz laica de un intelectual y notable bizantino que completa con su testimonio histórico el panorama de los intentos que honestamente desempeñaron unos humanistas griegos que, ante un giro irreversible y radical de la historia, quisieron no sólo preservar la identidad de su pueblo (Γένος) sino abrir un cauce intelectual de entendimiento entre dos concepciones opuestas del mundo.

El proceso inexorable de la expansión otomana se vio directamente favorecido por el hundimiento del sistema social bizantino tradicional. Desde finales del siglo XIV, y de manera acelerada, después de la conquista de Constantinopla, en medio de una crisis permanente, fue desarrollándose un espíritu de colaboración objetiva entre los nuevos ocupantes del territorio y las capas sociales bajas, especialmente las rurales. Por otra parte, también existió a menudo una convergencia de intereses entre el nuevo poder otomano y grupos de funcionarios y militares bizantinos.

Los últimos representantes de las estructuras bizantinas arruinadas fueron los intelectuales y aristócratas que, de una u otra forma colaboraron con los otomanos o que fueron absorbidos por ellos. Critobulo de Imbros ofrece, en cambio, un perfecto ejemplo de clarividencia, no exento de

<sup>24</sup> Cf. REINSCH *op. cit.* pp. 87<sup>a</sup>-88<sup>a</sup> que recoge el testimonio del propio C. VON TISCHENDORF, en 1872, sobre el error que había cometido al entender que Critobulo había profesado como monje al malinterpretar las palabras Κριτόβουλος δοῦλος εὐτελής en su edición de la epístola introductoria a las *Historias* en la *Nottia editionis codicis Bibliorum Sinaitici*, Leipzig 1860, pp. 123-124.

amargura en su monodia de lamento por la Polis.<sup>25</sup> Critobulo es consciente de la ruina de valores de la sociedad bizantina y su actitud ante el final del imperio –un imperio desde hacía mucho agonizante– es la del intelectual que toma conciencia del curso inexorable de la historia. El fin de la Constantinopla bizantina es un signo de la alternancia de las civilizaciones y los imperios, una contingencia que hay que inscribirla en el marco de la “inevitabilidad” (ἀνάγκη) histórica universal.<sup>26</sup> La visión laica y realista que Critobulo tiene de la transformación de las sociedades humanas, le permite superar la antigua concepción romano-bizantina de la necesidad y eternidad del imperio universal cristiano encarnado en los “Romanos” (Ῥωμαῖοι), como si se trataran de un nuevo Pueblo Elegido. Al contrario, Critobulo pone a los bizantinos al mismo nivel que los demás pueblos<sup>27</sup>. Otro historiador coetáneo, Laónico Calcocondilas, más nacionalista y menos agudo que Critobulo, tampoco pone en cuestión la legitimidad del imperio otomano como sucesor del bizantino e insiste en la igualdad entre los “helenos”, los antiguos romanos, los asirios, medos, persas y macedonios<sup>28</sup>. Estos intelectuales cristianos, aun en un plano secundario en una nueva sociedad islámica, reconocen que los sultanes son los soberanos (βασιλεῖς) de un imperio renovado que ha sellado el fin del imperio griego pero que, al mismo tiempo, le ha restituído su primitiva extensión territorial y ha vuelto a restituir la unidad de la ortodoxia bajo el báculo del patriarca ecuménico. Esta es la clave para la conservación de la identidad del *Rûm-millet*. Las diferencias étnicas y lingüísticas de esta compleja comunidad en época otomana, al igual que en los momentos de mayor estabilidad de Bizancio, no son un obstáculo ni están sometidas a reglamentación, son sólo una cuestión interna del *millet* y, como tales, dependen enteramente del patriarca de Constantinopla desde el momento mismo de la conquista<sup>29</sup>. El *millet-i Rum* representará así una variedad formal de la tradicional sumisión convenida entre la Iglesia ortodoxa y el Estado. Este cuadro global es fundamental para comprender las diferentes

<sup>25</sup> CRIT. IMBR. 1.69.2.

<sup>26</sup> CRIT. IMBR. 1.3.4.

<sup>27</sup> CRIT. IMBR 1.3.3. (...) ἐν τοσαύτῃ ξυγχύσει καὶ ἀταξίᾳ πραγμάτων καὶ τοῖς κοινοῖς τοῖς φύσεως ἀβρωσθήμασι παρὰ μόνου τοῦ ἡμετέρου ζητεῖν τὸ ὑγιές τε καὶ στάσιμον (...).

<sup>28</sup> LAON. CHALC. Migne PG 159.16-20.

<sup>29</sup> Un análisis reciente para comprender las relaciones entre el patriarcado y el sultán y su reflejo en la historia posterior puede verse en el estudio de Sp. VRYONIS «The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam» *Byzantinoslavica* 57.1 (1996) 69-111

estrategias de adaptación al nuevo estado de cosas escogidas por algunos intelectuales bizantinos.

Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA

*Inst<sup>o</sup> de Filología C.S.I.C.  
c/Duque de Medinaceli, 6  
28014 - Madrid*