

LA TENDENCIA COMPILATORIA EN ÉPOCA
DE CONTROVERSA TEOLÓGICA
*Antologías bizantinas y derecho: siglos IV a VIII**

Tomás Fernández

«Auctoritas, non veritas, facit legem»
(Th. Hobbes)

«Engels sagt [...]: Nicht zu vergessen, daß das Recht ebenso-
wenig eine eigene Geschichte hat, wie die Religion»
(W. Benjamin)

Introducción

Incluso entre los más rigurosos juristas romanos, el concepto de derecho era, se sabe, extremadamente amplio. Aparte de las *leges* en sentido formal – senadoconsultos, constituciones imperiales, edictos, etc. – comprendía los *responsa prudentium*¹, mientras un manual didáctico como las *Institutiones* de Gayo podía ser considerado fuente de derecho². También la noción bizantina de legislación era más extensiva que la moderna, ya que abarcaba, además de las leyes propiamente dichas, la Sagrada Escritura y la tradición: el Nuevo Testamento y gran parte del Antiguo, las constituciones apostólicas, los protocolos conciliares, las recomendaciones episcopales, los escritos patrísticos, fuentes narrativas como Eusebio de Cesarea o ciertos apócrifos neotestamentarios, etcétera³. Los códigos legislativos mismos eran menos estrictos en su contenido que su contraparte moderna, por contener leyes obsoletas, decorativas o inaplicables por otros motivos⁴. De cualquier mane-

* El autor desea agradecer al Conicet, que generosamente financia su investigación, y al programa Tytus Margo de la University of Cincinnati (2012), en cuyo marco escribió la mayor parte de este artículo.

¹ Gaius 1 2: «Constant autem iura populi Romani ex legibus, plebiscitis, senatus consultis, constitutionibus principum, edictis eorum qui ius edicendi habent, responsis prudentium».

² Cfr. D. Johnston, *Roman Law in Context*, Cambridge 2004 (1999), pp. 5-8.

³ Cfr. J. Deahyot-Dolivet, *Précis d'histoire du droit canonique*, Roma 1984, pp. 23-26; M.Th. Fögen, *Morsche Wurzeln und späte Früchte. Notizen zum Gesetzbegriff der deutschen Rechtsgeschichte*, «Rechthist. Journ.» 6 (1987), pp. 349-360, cit. en D. Simon, *Legislation as Both a World Order and a Legal Order*, en A.E. Laiou - D. Simon (eds.), *Law and Society in Byzantium. Ninth-Twelfth Centuries*, Washington 1994, pp. 1-25, aquí p. 4, nota 11. La autoridad de los apócrifos neotestamentarios es discutida, y debe fundarse en un estudio pormenorizado de las obras individuales; cfr. M. Geerard, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout 1992, p. v: «Multi Patres apocrypha non modo inutilia sed etiam nociva aestimarunt».

⁴ Pieler precisa «daß zumindest ein Teil der überlieferten Gesetze nur gering oder gar keine soziale

ra, no todas las fuentes de derecho lo eran del mismo modo, en idéntico ámbito o con igual intensidad. Si bien, en sentido amplio, la tradición se cuenta entre dichas fuentes, «tradición» se dice de muchas maneras – παράδοσις λέγεται πολλαχῶς, parafraseando a Aristóteles⁵ – y lo mismo es cierto de los florilegios dogmáticos, que espejan y manifiestan dicha tradición. La autoridad de una antología compilada por un anónimo es mucho menor que la atribuida a Basilio de Cesarea o Juan de Damasco, pero aun esta última no es equivalente a la que se publica – o se promulga – en un protocolo conciliar.

La función de la παράδοσις y, en particular, la de los florilegios, muta con el tiempo. Hasta el siglo V, si bien nadie habría discutido la pertenencia en abstracto de la tradición al grupo de las fuentes de derecho, no era frecuente recurrir al argumento patrístico. Este argumento es crucial en la discusión acerca del carácter de fuente de derecho de las antologías, ya que, al habilitar de un modo regulado y generalmente aceptado el recurso a la tradición con el fin de sentar un punto doctrinal, permite la fijación del uso propiamente legal de los florilegios. Hasta el siglo V, entonces, el argumento patrístico era infrecuente. En este siglo, en cambio – y coincidiendo con la fijación del procedimiento de los concilios ecuménicos –, el argumento patrístico y el empleo de antologías se tornan cuasi-obligatorios. Los protocolos conciliares comienzan a incluir florilegios dogmáticos junto a los cánones. Los *dicta patrum* pasan a ocupar un lugar análogo al de los *responsa prudentium* y en esta medida cumplen una función semejante al *ius*, tradicionalmente contrapuesto a las *leges* en tanto fuente de derecho⁶.

La presente contribución se propone investigar la actividad compilatoria bizantina – modelo en miniatura de una situación jurídica, cultural y política mucho más vasta⁷ – en épocas de controversia teológica y, más específicamente, el surgimiento y apogeo de los florilegios dogmáticos (siglos IV-VIII) en su relación con las fuentes

Relevanz besaß». P.E. Pieler, *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen in Byzanz*, en W. Fikentscher et al., *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, Freiburg-München 1980, pp. 669-728, aquí p. 670.

⁵ *Metaphysica* 1003b 5 y 1028a10, τὸ δὲ λέγεται πολλαχῶς.

⁶ Véase por ejemplo H.J. Scheltema, *Subsecivum XVIII. Les Quinquaginta Decisiones*, en «Subsiviva Groningana» 1 (1984) pp. 1-9, aquí p. 1: «Tribonien s'est efforcé de respecter la distinction entre le droit impérial (*lex*) et la jurisprudence (*ius*) aussi longtemps que ce dernier était considéré comme une source indépendante du droit», o N. Lokin, *Quelques remarques sur l'Építome visigothique de Gaius*, en «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis» 52 (1984), pp. 255-258, quien señala que Alarico distinguía «les *leges*, les constitutions, et le *ius*, l'ancienne jurisprudence». Para la visión clásica de *ius* como «customary or common law» o incluso «old, unwritten, undeclared law», cfr. D. Johnston, *Roman Law*, cit., p. 2.

⁷ Cfr. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2/1, London-Oxford 1987, p. 51: «In their variety they [*i.e.*, los florilegios dogmáticos] provide a mirror-image of the different phases of theological confrontation». En este mismo sentido, Guillou estudió los *Sacra Parallela* atribuidos a Juan Damasceno «come spia della organizzazione sociale del mondo bizantino» (para esta formulación, cfr. P. Odorico, *Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni*, Wien 1986, p. 4); se trata de A. Guillou, *Il modello di vita insegnato nel mondo protobizantino*, en Id., *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Bari 1976, pp. 7-42. Algo semejante lleva a cabo Alexander Alexakis en un notable capítulo sobre florilegios dogmáticos; cfr. A. Alexakis, *The codex Parisinus Graecus 115 and its Archetype*, Washington 1996, pp. 1-42.

del derecho, ante todo el canónico. Para ello, presentará brevemente la evolución de estos florilegios (1); la función que, sobre todo a partir del siglo V, adquieren como fuente de derecho (2); sus puntos de contacto con la legislación (3); su relación con colecciones contemporáneas de derecho canónico, y en particular con la *Συναγωγή* de Juan Scholasticos y su continuación (4); el rol de Juan Damasceno, cuya labor coincide con la época de transición entre los florilegios dogmáticos y los espirituales propiamente dichos (5); el modo en que la decreciente importancia de los florilegios dogmáticos y el surgimiento de los espirituales anticipa la tendencia sistematizadora y centralizadora que tuvo su máxima expresión entre Focio y León el Diácono (850-1000), y que ha sido llamada «enciclopedismo» (6).

En lo que sigue, ciertas precisiones de rigor en un tratamiento estrictamente jurídico-histórico de la cuestión serán dejadas de lado; a título de ejemplo, no se hará hincapié en la diferencia entre «actas conciliares» y «protocolos conciliares» que, por lo demás, ha sido tratada en una notable contribución de E. Chrysos⁸. La presentación del material no pretende ser exhaustiva; gran parte de la evidencia de los concilios ecuménicos se presenta como ejemplo o *case-study* de una situación más amplia, relativa al uso de florilegios dogmáticos como derecho.

1. Florilegios dogmáticos: definiciones y antecedentes⁹

El género de los florilegios dogmáticos, plenamente constituido en el siglo V, declina hacia el siglo VIII. M. Richard distingue estos florilegios de los espirituales, cuya edad de oro se extiende entre los siglos VIII y XII¹⁰. Alexakis, en cambio, considera a los florilegios dogmáticos una subcategoría dentro del género de los espirituales, caracterizada por un contenido particular (generalmente, pero no siempre, ligado a «pronunciamientos patristicos»), un propósito específico («offering sup-

⁸ E. Chrysos, *Konzilsakten und Konzilsprotokollen vom 4. bis 7. Jahrhundert*, «Annuaire Historiae Conciliorum» 15 (1983), pp. 30-40; sólo los protocolos conciliares son vinculantes.

⁹ Para este tipo de florilegios, cfr. Th. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.-VIII. Jahrhundert*, Leipzig 1904; M. Richard, *Notes sur les florilèges dogmatiques du V^e et du VI^e siècle*, en *Actes du VI^e congrès international d'Études byzantines*, I, Paris 1950, pp. 307-318 (reimpr. en M. Richard, *Opera minora*, I, Turnhout-Leuven 1976, n. 2); Id., *Les florilèges diphysites du V^e et du VI^e siècles*, en A. Grillmeier - H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. 1. *Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg 1951, pp. 721-748 (reimpr. en M. Richard, *Opera*, cit., n. 3); A. Alexakis, *Codex*, cit., *passim*; Id., *Some Remarks on Dogmatic Florilegia Based Mainly on the Florilegia of the Early Ninth Century*, en P. Van Deun - C. Macé (eds.) *Encyclopedic Trends in Byzantium? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009*, Leuven-Paris-Walpole Mass. 2011, pp. 45-55; A. Grillmeier, *Christ*, cit., pp. 51-89. Para una discusión sobre la función de los florilegios dogmáticos, véase A. Alexakis, *Codex*, cit., pp. 3-6. Para florilegios legales de la antigüedad tardía, cfr. P.E. Pieler, *Kodifikation als Mittel der Politik in frühen Byzanz?*, en W. Hörandner et al. (eds.), *BYZANTIOS. Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, Wien 1984, pp. 247-260, aquí p. 250, y especialmente Id., *Byzantinische Rechtsliteratur*, en H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München 1978, t. 2, pp. 343-480, aquí pp. 381-385.

¹⁰ M. Richard, *Florilèges spirituels grecs*, en *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1962, coll. 475-512 (reimpr. en Id., *Opera*, cit., n. 1). Los florilegios espirituales se ocupan de la «vida espiritual y moral de los cristianos».

port to a particular dogmatic thesis»), y un peculiar «investment with authority»¹¹. Sea cual sea la definición, es evidente que los dos géneros se superponen parcialmente¹², si bien, en rigor, resulta adecuado sostener con Alexakis que los florilegios dogmáticos *también* son espirituales, mientras que la inversa no siempre se verifica.

Los florilegios dogmáticos más característicos son aquellos de los siglos v y vi, utilizados ante todo en un contexto de disputa doctrinal. De cualquier modo, la composición de este tipo de antologías es una práctica que excede los concilios y la controversia teológica¹³ y, por lo demás, nace por fuera de ellos. Un breve recorrido por los antecedentes de los florilegios dogmáticos en el siglo iv, antes de su desarrollo pleno en los siglos v y vi, es por ende necesario.

M. Tetz indica que el primer florilegio dogmático es la breve compilación de textos patrísticos contenida en el capítulo 29 del *De Spiritu Sancto* de Basilio de Cesarea¹⁴. De todos modos, algo anterior es la colección de textos de Dionisio de Halicarnaso compilada por los arrianos¹⁵, en respuesta a la cual fue compuesto el *De sententia Dionysii* de Atanasio de Alejandría¹⁶. En cualquier caso, los ejemplos tempranos son pocos, y esta misma escasez confirma que los florilegios dogmáticos no gozan en el siglo iv de la difusión que alcanzarán pocas décadas más tarde¹⁷. ¿A qué se debe el cambio? Según una corriente venerable, antes del siglo v el número de Padres a que recurrir era escaso. Th. Schermann, por citar sólo un ejemplo, asegura

¹¹ A. Alexakis, *Some Remarks*, cit., pp. 52-54.

¹² *Ibi*, p. 52, para elementos espirituales en sentido amplio (*i.e.*, no específicamente dogmáticos) en florilegios dogmáticos; y A. Grillmeier, *Christ*, cit., p. 76, para elementos dogmáticos en un florilegio espiritual (los *Sacra Parallela*).

¹³ M. Richard, *Florilèges diphysites*, cit., pp. 721-722.

¹⁴ M. Tetz, *Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhunderts*, «Evang. Theol.» 20 (1960), pp. 354-368, aquí pp. 360-361. En igual sentido H. Chadwick, *s.v. Florilegium*, en *Reallexikon für Antike und Christentum* (1969), vii, coll. 1131-1160, aquí col. 1157, quien califica al florilegio basiliano como «[d]as erste eindeutig dogmatische F[lorilegium]». Este florilegio estaba dirigido a quienes criticaban la fórmula «con el Espíritu Santo» por no ser bíblica. A. Grillmeier, *Christ*, cit., p. 52, subraya que el florilegio basiliano, pese a no ser cristológico, prefiguró la aplicación del nuevo género florilégico a la cristología, que en gran medida, se sabe, domina la discusión dogmática hasta *ca.* 800; cfr. *ibi*, p. 88.

¹⁵ «Wahrscheinlich beginnt das Verweisen auf Texte der “Väter” zur Begründung einer dogmatischen Behauptung mit den Arianern», y más precisamente con la colección de citas atribuidas a Dionisio de Alejandría, cfr. H. Chadwick, *Florilegium*, cit., col. 1156. La autenticidad de las citas, según las conserva Atanasio, ha sido discutida por Abramowski, quien concluye que la colección es, en realidad, una falsificación, compuesta para «mediar» entre Eusebio de Cesarea y Marcelo de Ancira; los textos no serían del siglo iii, sino de 339/340. Cfr. L. Abramowski, *Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandrien († 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts*, «Zeit. für Kirchl.» 93 (1982), pp. 240-272, aquí p. 248. Para una discusión de esta tesis, con bibliografía *pro* y *contra*, U. Heil, *Athanasius von Alexandrien. De Sententia Dionysii*, Berlin 1999, pp. 36-43.

¹⁶ Para un análisis con traducción y comentario de este texto, con abundante bibliografía, cfr. *ibidem*. Heil concluye que el tratado fue compuesto en 359-360 (no en torno a 350, de acuerdo a la datación tradicional), pp. 22-35, y que las citas de «Dionisio» son una falsificación del siglo iv, pp. 36-71; véanse también sus conclusiones, pp. 270-272.

¹⁷ Sobre los antecedentes de los florilegios dogmáticos, cfr. M. Richard *Florilèges diphysites*, cit., pp. 721-722. Una útil lista de florilegios dogmáticos pre-calcedonianos (actualizada, pero en algunos puntos menos exhaustiva que la de Richard) puede encontrarse en A. Grillmeier, *Christ*, cit., pp. 52-53.

que Atanasio de Alejandría o Dídimo el Ciego rara vez se refieren textualmente a las «autoridades», ya que «die dogmatische Entwicklung war noch zu jung, um einen Traditionsbeweis liefern zu können»¹⁸. M. Richard confirma esta perspectiva: frente a la escasez de testimonios de la época anterior, sólo los autores del siglo IV dotarían a la iglesia de una rica biblioteca teológica que tornaría posible «la composición de amplios florilegios dogmáticos»¹⁹.

De todos modos, la insuficiencia de material no explica de un modo integral la situación. A este motivo pueden sumársele otros dos. Por un lado, la doctrina tradicional, en la visión de los actores de los siglos III y IV, podía ser considerada de una inmediatez tal que no hacía falta sostenerla con citas puntuales²⁰. Por el otro, no se aceptaba plenamente el argumento patrístico, ya que aun podía negársele a los *dicta patrum* su carácter de fuente inmediata de derecho. Un ejemplo justamente célebre, de finales del siglo IV, alcanza para demostrarlo. Nectario de Constantinopla debía refutar a los arrianos. Al no ser personalmente capaz de llevar a buen término la controversia, convoca a su *anagnóstes* Sisinio²¹, quien por su parte, atento a la naturaleza pendenciera de los herejes²², sugiere a Nectario la compilación de una serie de testimonios patrísticos que convaliden la doctrina ortodoxa, sin internarse en contiendas dialécticas de resultado incierto. La naturaleza concreta de su recomendación es la siguiente: συμβουλευεῖ [*scil.* Sisinio] φυγεῖν μὲν τὰς διαλεκτικὰς μάχας, μάρτυρας δὲ καλέσαι τὰς παραδόσεις τῶν παλαιῶν <ἐξηγητῶν καὶ διδασκάλων>²³. Nectario, persuadido, transmite la iniciativa al emperador quien, juzgándola adecuada, invita también a los arrianos a defender su postura con testimonios escritos de los Padres²⁴. El plan, sin embargo, fracasa, por el desacuerdo interno de distintos grupos arrianos acerca del valor de los testimonios patrísticos o acerca, más secretamente, de la conveniencia de un florilegio tal para sus fines: Ἐπέπεσεν γὰρ εἰς ἐκάστους διαφωνία, τῶν μὲν λεγόντων καλὴν εἶναι τὴν τοῦ Βασιλέως πρότασιν, τῶν δὲ μὴ συμφέρουσαν τῷ σκοπῷ τῷ αὐτῶν²⁵. El testimonio, redactado desde una perspectiva anti-arriana, debe ser tomado con cautela. Si presenta de este modo a los contrincantes de Nectario, lo hace al menos en parte para poner de manifiesto que la doctrina heterodoxa no podía fundamentarse con referencia a los antiguos, precisamente por ser una καινοτομία de pleno derecho;

¹⁸ Th. Schermann, *Geschichte*, cit., p. 2. El libro de Schermann debe ser tratado con cautela, dada su antigüedad. Su declaración acerca de Atanasio y Dídimo es problemática en varios puntos. La existencia del florilegio en *De sententia Dionysii* evidentemente la debilita. Resulta indiscutible, en cualquier caso, que la cita activa de autoridades del pasado es más consistente a partir del siglo V.

¹⁹ M. Richard, *Florilèges diphysites*, cit., p. 722.

²⁰ Cfr. Th. Schermann, *Geschichte*, cit., p. 2: «Es war noch ein Ringen um die Sache selbst».

²¹ Socrates, *Historia ecclesiastica* (ed. Maraval-Périchon) v 9: Ὁ δὲ [*scil.* Nectario] τὰ μὲν ἄλλα ἦν εὐλαβής, συστήναι δὲ λόγοις περὶ τοῦ δόγματος οὐκ ἰσχύων ἀναγνώστην <τῶν> ὑπ' αὐτῷ Σισίννιον ὄνομα πρὸς τὸ διαλεχθῆναι προεβάλετο. Véase también J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima Collectio*, vol. 3, Florentiae 1759, pp. 643 ss. Cfr. M. Richard, *Florilèges diphysites*, cit., p. 721; A. Alexakis, *Codex*, cit., p. 3.

²² En efecto, φιλονεικοτέρας τὰς αἰρέσεις μᾶλλον ἀπεργάζονται (Socrates, *hist. eccl.* IX 10).

²³ Socrates, *hist. eccl.* IX 11. El agregado <ἐ. καὶ δ.> no es, en rigor, indispensable.

²⁴ En este punto, los heresiarcas οὐκ εἶχον ὅτι ποιήσουσιν (Socrates, *hist. eccl.* v 17).

²⁵ Socrates, *hist. eccl.* v 18.

la falta de respaldo en la tradición es una prueba suplementaria de herejía. Sin embargo, y pese a la parcialidad de la fuente, una negativa semejante habría sido impensable en siglos posteriores, incluso de la parte de herejes recalitrantes. En palabras de Richard, los arrianos se resistían a hacer de los padres pre-niceanos «*jueces en un diferendo doctrinal*»²⁶. La época lo permitía, ya que el argumento patrístico aun estaba lejos de ser generalmente aceptado. Este último punto se relaciona con el hecho de que hasta mediados del siglo V – más específicamente, hasta el Concilio de Calcedonia (451) – la función misma de los concilios no estaba definida con toda precisión²⁷.

En los siglos V y VI, sin embargo, los florilegios dogmáticos serán utilizados sin reparo como fuentes de derecho²⁸. Esa autoridad que los arrianos negaban a los testimonios patrísticos se torna incontrovertible poco tiempo después.

2. La edad de oro de los florilegios dogmáticos

En los siglos V-VIII el uso de los florilegios dogmáticos, que han adquirido un lugar indisputable entre las fuentes de derecho, conoce un punto de giro; las diferencias ocurridas en el interior del período de los siglos V-VIII, al no ser esenciales para esta investigación, serán dejadas de lado²⁹. Cuatro ejemplos paradigmáticos, uno de cada siglo, bastan para ilustrar la nueva situación.

Por un lado, la breve compilación de textos patrísticos elaborada por Cirilo de Alejandría en el marco del tercer concilio ecuménico (Éfeso, 431) evidencia un cambio cualitativo y puede ser considerada expresión plena de un género – el de los florilegios dogmáticos – que ya presenta todas sus características principales. En efecto, en el séptimo canon de este concilio, según la inmejorable formulación de D. King, Cirilo «not only laid down [...] that henceforth only the Creed of the 318 Fathers of Nicaea was to be permitted as the touchstone of orthodoxy, but he also initiated the custom of quoting from the unimpeachable “Nicene” fathers as a

²⁶ M. Richard, *Florilèges diphysites*, cit., p. 721, mis itálicas. Richard agrega otro ejemplo contemporáneo, esta vez de un autor ortodoxo: la negativa de Gregorio de Nisa a aceptar «el uso de los santos» según lo presentaba Eunomio (*ibidem*).

²⁷ Para una discusión de este punto en su contexto histórico, cfr. F. Dvornik, *Emperors, Popes, and General Councils*, «Dumb. Oaks Pap.», 6 (1951), pp. 1 y 3-23, aquí p. 18. En este concilio, por lo demás, se consolidaría la identificación entre el procedimiento conciliar y el del senado romano.

²⁸ Se los emplea, en efecto, como «the text of a law in a legal trial», A. Alexakis, *Some Remarks*, cit., p. 52. Ya antes este autor había declarado que el concilio equivalía a un juicio penal; «an ecumenical council can be defined as the highest ecclesiastical court which was summoned only in exceptional cases in order to pass judgement on crimes of heresy. In this context the acts of the council can also be identified as the minutes of a trial». A. Alexakis, *Codex*, cit. p. 229, sobre Nicea II (pero la frase puede ser extendida a otros concilios). Véase también S.N. Troianos, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ δίκονομία μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ*, Atenas 1964, pp. 30-36.

²⁹ Por ejemplo, el paso de los florilegios «personales» del siglo V a los «impersonales» de los siglos VI y siguientes, analizada en M. Richard, *Notes*, cit., pp. 311-313. Los florilegios personales son los que dependen para su composición ante todo de las lecturas de sus autores, mientras que los impersonales se construyen sobre la base de compilaciones preexistentes.

means of grounding his own theological position in the tradition of the “orthodox” church»³⁰.

En segundo término, en el concilio de Constantinopla II (553) la lectura de compilaciones con citas de autoridades patristicas se ha convertido en una práctica casi obligatoria, y los participantes deben declarar que aceptan lo establecido en los concilios ecuménicos anteriores, incluyendo, evidentemente, las citas de los Padres. Por lo demás, el número de autores incluidos *nominatim* en el canon es limitado:

«super haec sequimur per omnia et sanctos patres et doctores ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum et Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Iohannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proclum, et suscipimus omnia quae de recta fide et condemnatione haereticorum exposuerunt. Suscipimus autem et alios sanctos et orthodoxos patres qui in sancti dei ecclesia rectam fidem inreprehensibiliter usque ad finem suae vitae praedicauerunt»³¹.

El concilio, de este modo, confirma explícitamente la autoridad canónica de estos autores. El mecanismo tiene precedentes entre los juristas: la *Zitiergesetz* de 426 determinaba qué autores podían ser citados frente al tribunal, concediéndoles *de facto* una fuerza legal de la que no gozaban automáticamente³². En un palabra, el argumento patristico ya encuentra pleno acatamiento, por estimarse que la doctrina ortodoxa sólo puede conocerse mediante referencias a las «autoridades».

En tercer lugar, en el concilio de Letrán (649)³³, luego de que el Papa Martín I introdujera los testimonios de los Padres, Leoncio de Neápolis propuso que se leyera el *hóros* sinodal del concilio de Constantinopla II (553), donde se manifiesta la aceptación de las palabras y dogmas patristicos por parte de todos los cristianos³⁴.

³⁰ D. King, *New Evidence on the Philoxenian Versions of the New Testament and Nicene Creed*, «Hugoye. Journ. of Syr. St.» 13/1 (2010), pp. 9-30, aquí pp. 9-10.

³¹ *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ed. J. Straub), De Gruyter, Berolini 1971, t. 4/1, p. 37, 22-28, citadas aquí en latín porque «[d]as griechische Exemplar der Akten ist bisher nicht aufgefunden worden», *ibi*, p. VII. Cfr. sin embargo las actas del Concilio de Letrán, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, cit., *Ser. II*, vol. 1, pp. 254, 31–256, 3. Breve discusión y contexto en A. Alexakis, *Codex*, cit., pp. 3-6. Para una lista de autoridades más reciente, contenida en una colección de derecho canónico basada en la *Συναγωγή* de Juan Scholasticos, cfr. *infra*, par. 4.

³² P.E. Pieler, *Entstehung*, cit., p. 675. Esta ley «regelte welche Juristenschriften vor Gericht gelten sollten und wie in Falle von Kontroversen zu verfahren sei».

³³ C. Mango, *The Availability of Books in the Byzantine Empire*, en *Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Colloquium*, Washington 1975, pp. 29-45, aquí p. 29, subraya que en este concilio «a growing reliance on Patristic testimony, presented in the form of florilegia [...] is particularly apparent»; sólo lo superaría el sexto concilio ecuménico (680-681), «which devoted so much attention to the identification and control of Patristic texts that it has been called a council of antiquaries and paleographers», *ibi*, p. 30; la referencia es a G. Bardy, *Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne*, «Rev. d'hist. eccl.» 32 (1936), pp. 7-23 y 275-302, aquí p. 290: «il fut vraiment le concile des antiquaires et des paléographes».

³⁴ Λεόντιος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Νεαπόλεως εἶπεν· [...] ἐκ τῶν πεπραγμένων τῆς ἁγίας πέμπτης συνόδου τὸ μέρος ἐκεῖνο πρεπόντως ἡμῖν ἀναγνωσθήτω, δι' οὗ συνοδικῶς ὀρίζεται πάντα τὰ τῶν ἁγίων πατέρων ῥήματά τε καὶ δόγματα πάντα Χριστιανὸν δέχεσθαι καὶ ὁμολογεῖν. Agrega que quienquiera se niegue a aceptar la tradición se hará reo de kainotomía: καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας τούτοις ἢ ἐξαρνουμένους τι τῶν παρ' αὐτῶν εὐσεβῶς κηρυχθέντων κατακρίτους ὑπαρχειν, ὡς ἂν

El testimonio de los Padres ya era específicamente reconocido como fuente de derecho, y se invocaba su autoridad plena justamente en el momento de la lectura de los florilegios dogmáticos.

Finalmente, en el concilio de Nicea II (787), según la célebre frase de Paul van den Ven, los florilegios habrían brillado por su ausencia: «Le concile de 787 n'a fait usage d'aucun florilège, fût-il de S. Jean Damascène»³⁵. Ésta parecería ser la excepción que confirma la regla. De todos modos, lo único que no se ha llevado a cabo en el concilio ha sido una compilación escrita; los testimonios de los padres, sin embargo, fueron leídos *como extractos de las obras enteras*, de modo tal que sustancialmente fue conservada la esencia del florilegio dogmático³⁶. Si no se compusieron específicamente antologías, fue por prevenir fraudes y falsificaciones, más fáciles de realizar en fragmentos sueltos que en códices íntegros³⁷. Por la vía negativa, entonces, el caso de 787 confirma la ubicuidad de los florilegios: aun cuando la credibilidad de las compilaciones se veía minada por obras de falsarios, lo más esencial de su entramado, a saber, el de presentar ἐν συντόμῳ la doctrina de las *auctoritates*, se mantuvo por otros medios. El concilio de 787, entonces, señala no la desaparición sino el reinado indiscutido del florilegio. La ley y la autoridad seguían encontrándose en la Sagrada Escritura y la doctrina de los Padres, y ésta sólo era accesible, dada su magnitud, mediante una compilación selectiva.

3. Los florilegios dogmáticos y la legislación

Como se ha visto en el ejemplo del concilio de Nicea II, los fragmentos patristicos, al igual que la ley, derivan su legitimidad de la autoridad de la que emanan.

ἐντεῦθεν οἱ δι' ἐναντίας ἀκριβέστερον μάθωσι καθ' ἑαυτῶν ἐνδίκως τὰς συνοδικὰς ἐπάγοντες ψήφους ἐπὶ τῇ ἐξαρνήσει τῶν πατρικῶν παραδόσεων, ἣν οὐκ εὐλόγως ἠσπάσαντο διὰ τὴν οἰκείαν καινοτομίαν, en *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, cit., *Ser. II*, vol. I, p. 252, 26-33 y 36-37, respectivamente. Véase también A. Alexakis, *Codex*, cit., pp. 16-18.

³⁵ P. van den Ven, *La patristique et l'hagiographie au Concile de Nicée de 787*, «Byz.» 25-27 (1955-1957), pp. 325-362, aquí p. 330; cfr. C. Mango, *Availability*, cit., p. 33 y A. Alexakis, *Codex*, cit., p. 2. Para un comentario detallado sobre el uso de florilegios en Nicea II, véase *ibi*, pp. 227-233; Alexakis sostiene persuasivamente (p. 232) que la afirmación de van den Ven es inexacta y que en Nicea II se utilizaron, junto con los volúmenes enteros, también florilegios. Aun si la perspectiva de Alexakis es, con toda probabilidad, correcta, ella no modifica la línea argumental de este párrafo.

³⁶ Posiblemente estos extractos (leídos de las obras completas) sí hayan sido tomados, en un primer momento, de florilegios preexistentes. Cfr. C. Mango, *Availability*, cit., pp. 33-34, así como la postura de A. Alexakis, *Codex*, cit., pp. 16-18 (cfr. *supra*, nota 34).

³⁷ Cfr. C. Mango, *Availability*, cit., p. 33, sobre el incidente de quien, en 787, intentara leer ἀπὸ χάρτου (se trataría de una hoja de papiro), y fuera increpado por no usar volúmenes completos; las hojas sueltas (πιττάκια) estaban en efecto muy mal conceptuadas, a causa de las falsificaciones previas. A. Alexakis, *Codex*, cit., pp. 228-229, señala que «the insistence on the pretence of the existence of actual books on Nicaea II was an exceptional precaution. It was taken in response to the abuses of the Iconoclastic Council of Hieria, which had allowed *testimonia* to be presented on loose sheets of paper, thus supporting their theses by texts of ambiguous authenticity and fragments taken out of context». Sobre las precauciones sobre la autenticidad de los fragmentos, cfr. *infra*, par. 3.

Del mismo modo su texto, como el de la ley, debe ser genuino e inatacable. Por este motivo empiezan a tomarse diversos recaudos tendientes a asegurar la autenticidad de las citas – de modo que se eviten falsificaciones, agregados, etc. –, así como su buen uso – para abolir tergiversaciones por citas parciales o descontextualizadas –. En el sexto concilio ecuménico (Constantinopla III, 680-681), por ejemplo, los fragmentos de los florilegios enfrentados (diofisita y monofisita) fueron controlados con manuscritos que contenían íntegramente las obras citadas³⁸; no en vano este concilio ha sido, en palabras de Bardy, «de anticuarios y paleógrafos»³⁹. Cualquier modificación de un compilador con pretensiones de innovación u «originalidad», en efecto, equivale a una falsificación, salvo si altera el orden sin traicionar ni el espíritu ni la literalidad del texto citado⁴⁰. Si se aceptan fragmentos en lugar de textos íntegros es sólo por motivos de conveniencia, ya que la lectura de la voluminosa producción teológica del período precedente se ha vuelto impracticable. Sólo en este contexto de desconfianza hacia los falsarios se explica la prohibición del uso de florilegios en Nicea II.

Por lo demás, los florilegios no se ocupan de la doctrina cristiana en su conjunto sino sólo del aspecto en discusión para el caso concreto. En una época en que la doctrina de los padres no había sido sistematizada⁴¹, tampoco ellos aspiran a ser sistemáticos. En este punto, se asemejan más a la legislación o testimonio de parte que a un código totalizador⁴².

Por último, es oportuno recordar que, como es obvio, el florilegio dogmático es plenamente fuente de derecho sólo si recoge el testimonio de autores considerados ortodoxos y si ha sido sancionado por la autoridad eclesiástica (típicamente, si es publicado en un código canónico o en los protocolos de un concilio). Los florilegios heréticos, no menos «dogmáticos» que los ortodoxos, eran también usados en los concilios para sustanciar las acusaciones contra los innovadores⁴³. Dado que la herejía es precisamente «novedad» (καινοφωνία, καινοτομία), ningún medio más adecuado para combatirla que la voz de la tradición (las παραδόσεις τῶν παλαιῶν), donde también la ley suele fundamentar su validez.

³⁸ A. Alexakis, *Some Remarks*, cit., p. 53; cfr. Id., *Codex*, cit., p. 42.

³⁹ G. Bardy, *Faux*, cit., p. 290, como hemos visto *supra*, n. 33; C. Mango, *Availability*, cit., pp. 29-30.

⁴⁰ A. Alexakis, *Codex*, cit., p. 5.

⁴¹ Ésta es otra de las esferas en las que Juan Damasceno prefigura las sistematizaciones posteriores; cfr. especialmente V. Kontouma-Coticello, *À l'origine de la dogmatique systématique byzantine. L'Édition précise de la foi orthodoxe de saint Jean Damascène*, en A. Rigo - P. Ermilov (eds.), *Byzantine Theologians*, Roma 2009, pp. 3-17.

⁴² A. Alexakis, *Codex*, cit., p. 229, los identifica con «what in the modern British system is called “presentation of the written evidence”» (de una de las partes).

⁴³ Existe una notable excepción: la de los concilios iconoclastas. En ellos, sólo se presentaron textos «ortodoxos» (iconoclastas), prescindiéndose de los «heterodoxos» (iconófilos), ya que de otro modo hubiera debido impugnarse la autoridad de padres irreprochables como Juan Crisóstomo, que se había pronunciado a favor de los iconos, cfr. *ibi*, pp. 36-37.

4. Florilegios dogmático y derecho canónico

Tanto los florilegios dogmáticos como el derecho canónico, que toman una forma precisa en el siglo V, se definen en relación con la tradición: «Die Quellen des Kirchenrechts im weiteren Sinne des Wortes sind dieselben wie die Quellen der byzantinischen Theologie überhaupt: die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments und die Überlieferung (παράδοσις), wie sie sich in den Schriften der Väter findet»⁴⁴. De modo aun más crucial, ciertos florilegios dogmáticos fueron incorporados *literalmente* en colecciones de derecho canónico. Para demostrar esto bastará con un ejemplo. A mediados del siglo VI, Juan Scholasticos, patriarca de Constantinopla entre 565 y su muerte en 577, compuso la *Συναγωγή*⁴⁵, colección de derecho canónico paralela en método y alcance a la codificación justiniana de la que es contemporánea y en la que posiblemente se haya inspirado⁴⁶. La obra participa de muchas de las características de las antologías patrísticas y así muestra otro de los puntos de contacto metodológicos entre las colecciones jurídicas y los florilegios: también ella, en efecto, efectúa una selección sobre una ingente masa de material previo, lleva a cabo un recorte y reorganiza el nuevo todo de un modo accesible e, idealmente, sinóptico.

Las analogías, de todos modos, no se detienen ahí: Juan incluye entre sus «cánones» 68 textos de Basilio el Grande, y es así el primero en hacer de los *dicta* de los Padres parte integrante de un código estrictamente legal⁴⁷. El proceder de Juan, por lo demás, sirvió de antecedente a una colección algo posterior. Cierta compilador anónimo, activo en Constantinopla a fines del siglo VI, tomó los cánones de la *Συναγωγή* para incluirlos en una colección propia, con algunas adiciones: entre ellas, una serie de fragmentos de doce padres orientales, a saber, Dionisio el Grande, Pedro de Alejandría, Gregorio Taumaturgo, Atanasio de Alejandría, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nyssa, Timoteo de Alejandría, Teófilo de Alejandría, Cirilo de Alejandría, Gregorio de Nacianzo, Anfiloquio de Iconia, Genadio de Constantinopla⁴⁸.

⁴⁴ H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, p. 141.

⁴⁵ Edición crítica de V. Benešević, *Ioannis Scholastici Synagoga L Titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica*, «Abhandl. der Bayer. Ak. der Wiss.», phil.-hist. Abt., N.F. 14, München 1937. Véase el análisis en S.N. Troianos, *Oi πηγές του βυζαντινού διδαίου*, Atenas 1986, pp. 83-85. En K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches 527-1453*, München 1897, p. 607, hay apenas una mención a la labor codificadora de Juan. Algo más detallado es H.-G. Beck, *Kirche*, cit., pp. 422-423.

⁴⁶ C. Gallagher, *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium. A Comparative Study*, Aldershot 2002, p. 21. Sobre su carácter de compilación basada en compilaciones previas, cfr. *ibi*, pp. 37 y 21. No me ha sido accesible la obra reciente de W. Hartmann - K. Pennington, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington 2012.

⁴⁷ C. Gallagher, *Church Law*, cit., pp. 22-25, sobre todo p. 25: «In this way he started the practice of attributing to the Fathers a juridical authority in the Church which, as private individuals, they did not possess». Para los cánones de los concilios, así como para los cánones de los Padres, véase P.P. Joannou, *Discipline générale antique*. 1/1. *Les canons des conciles œcuméniques*; 1/2. *Les synodes particuliers*; II. *Les canons des Pères Grecs*, Grottaferrata 1962-1963.

⁴⁸ Cfr. C. Gallagher, *Church Law*, cit., p. 41.

Se ignora de quién provino la iniciativa de integrar un florilegio patrístico en una colección de derecho canónico. En palabras de Clarence Gallagher, «[t]he idea of introducing into the law collections the teachings of a private person – whatever his prestige – and putting this teaching on the same level as officially promulgated canons and constitutions of the lawgivers is an important phenomenon and one which shaped the whole development of Byzantine canon law»⁴⁹.

No es difícil hallar antecedentes para esta práctica. El más inmediato, como acabamos de ver, se encuentra en Juan Scholasticos. El modo de proceder de este último, sin embargo, estaba favorecido y justificado por el peso que las antologías patrísticas habían adquirido *de facto* en toda controversia dogmática. Por este hábito más general, fundado por su parte en una particular tendencia a considerar indiscutible sólo lo que no entrara en conflicto con la tradición, a nadie podría resultarle inadecuado que la obra de un particular adquiriera efectivamente fuerza de ley y fuera incluido sin más en colecciones propiamente jurídicas⁵⁰. La simbiosis entre florilegio y ley llega aquí a su punto culminante. Poco después habrá cambios notables: el canon dejará de ser fuente primordial del derecho canónico con el concilio Quinisexto⁵¹, y la época del fin de los concilios ecuménicos coincidirá en líneas generales con la del fin de los florilegios dogmáticos.

5. Juan Damasceno

Antes de finalizar este breve panorama sobre la relación entre florilegios dogmáticos y derecho, es pertinente recordar a Juan Damasceno, «último de los *patres*»⁵² y autor bisagra entre dos épocas, ya que es tanto compilador de florilegios dogmáti-

⁴⁹ *Ibi*, pp. 38-39. Para la *Συναγωγή* y su continuación, véase también S.N. Troianos, *Πηγές*, cit., pp. 41-43, esp. pp. 43 y 88-90 para el *Nomocanon en 14 títulos* que es, precisamente, donde se conserva el florilegio de testimonios «canónicos» mencionado por Gallagher. Para las *canonicae epistolae* de los Padres, cfr. I.B. Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, t. 1, Romae 1864, pp. 537 ss.

⁵⁰ De cualquier modo, estas colecciones no tenían fuerza de ley con la misma immediatez que un código legal emitido directamente por la autoridad central. Para un caso análogo del siglo III, cfr. P.E. Pieler, *Kodifikation*, cit., p. 250: Gregorio y Hermogeniano elaboraron «die ersten Konstitutionenkodizes, in welchen die *leges* systematisch gesammelt und in der geltenden Form aufbereitet waren. Die Codices sind Privatarbeiten, dienen also nicht als Gesetzbücher, sondern bloß als Erkenntnisquellen des Konstitutionenrechts»; su utilidad, por tanto, era la de sistematizar leyes previas, sin tener ellos mismos fuerza de ley más que en la medida en que reprodujeran adecuadamente leyes válidas con anterioridad.

⁵¹ B. Stolte, *Justice. Legal Literature*, en E. Jeffreys et al., *Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford 2008, pp. 691-698, aquí, p. 694: «After the Council in Trullo (691-2) the *kanon* ceased to be the principal vehicle for development of canon law, a role taken over by decisions of the patriarch of Constantinople»; cfr. C. Gallagher, *Church Law*, cit., pp. 41-45, para una discusión de la importancia del concilio Quinisexto para el desarrollo del derecho bizantino, con bibliografía. Otros autores ponen el acento en que, de todos modos, la actividad legiferante de los concilios se extendió hasta Nicea II (787); cfr. S.N. Troianos - I. Belissaropoulou-Karakosta, *Ιστορία Δικαίου από την αρχαία στη νεώτερη Ελλάδα*, Atenas 1997, p. 244: «Το νομοθετικό όμως έργο των οικουμενικών συνόδων συμπληρώθηκε με τους κανόνες της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου [*i.e.* Nicea II, 787]».

⁵² Cfr. últimamente P. Schreiner, *Die enzyklopädische Idee in Byzanz*, en P. Van Deun - C. Macé, *Encyclopedic Trends*, cit., pp. 3-25, aquí p. 17, «Zu Recht gilt das Œuvre des Johannes von Damaskos

cos⁵³ como responsable – al menos indirectamente – de los *Hiera* o *Sacra Parallela*⁵⁴, del siglo VIII-IX⁵⁵, que inauguran el ciclo de florilegios propiamente espirituales en el imperio bizantino. En particular, una de sus frases es tomada como indicio de la renuncia suya y de sus contemporáneos a cualquier tipo de «originalidad», si bien en realidad debe ser entendida en el contexto del argumento patrístico y los florilegios dogmáticos. Se trata de la célebre ἐρῶ δὲ ἐμὸν μὲν, ὡς ἔφην, οὐδέν, replicada poco después en la misma obra como ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμὸν μὲν οὐδέν⁵⁶. El *locus classicus*, aquí, es el comentario de Krumbacher:

«Ihr Charakter [scil. del período «tardobizantino»] ist wesentlich *Traditionalismus*, der nicht bloss das Festhalten an der Väterlehre als Prinzip proklamierte, sondern jedem neuen Einfluss, wie geartet er auch immer war, sich hermetisch verschloss und darum *jede Neuschöpfung abwies*. Auf diesen Standpunkt steht schon Johannes von Damaskos: *in seinem Hauptwerke verleugnet er von vornherein jede eigene Geistesarbeit* “ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμὸν οὐδέν” und will nur die Lehre der Väter wiedergeben»⁵⁷.

La verdadera función del *dictum* damasceniano resulta evidente en el contexto del argumento patrístico: no se trata de una auto-descalificación, de una renuncia a «un trabajo espiritual propio» o de un sometimiento servil a la doctrina patrística, sino, por el contrario, de un mecanismo – en parte retórico-pragmático – para reforzar el poder persuasivo de la obra; la fuerza de verdad de un testimonio deriva en gran medida de quién lo ha emitido, ya que, si el ancestro es ilustre, sus palabras no pueden ser erróneas, al contrario de lo que sucede con las «novedades». El Damas-

als Abschluss des patristischen theologischen Denken». A los fines de este artículo, no es indispensable matizar la excesiva generalidad de esta afirmación.

⁵³ A. Grillmeier, *Christ*, cit., pp. 76-77, enumera cuatro florilegios. Sobre el más célebre, que se encuentra en *Expositio fidei*, véase por ejemplo H.-G. Beck, *Kirche*, cit., p. 480 y B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 2, Berlin-New York 1973, p. XXVIII.

⁵⁴ K. Holl, *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*, Leipzig 1897, *passim*; J.M. Hoeck, *Stand und Aufgabe der Damaskenos-Forschung*, «Orient. Christ. Per.» 17 (1951), pp. 5-60, esp. pp. 29-30; M. Richard, *Florilèges spirituels*, cit., coll. 476-486; A. Grillmeier, *Christ*, cit., p. 76.

⁵⁵ Pocos avances se han realizado últimamente en torno a la datación de esta antología. El interés que uno de sus testigos – el *Par. gr. 923* – genera entre los historiadores del arte ha incentivado numerosos estudios, pero pocas certidumbres cronológicas. Cfr. J. Osborne, *A Note on the Date of the Sacra Parallela (Parisinus Graecus 923)*, «Byz.» 51 (1981), pp. 316-317, o M. Evangelatou, *Word and Image in the Sacra Parallela (Codex Parisinus Graecus 923)*, «Dumb. Oaks Pap.» 62 (2008), pp. 113-197. Una discusión de diversas posturas puede hallarse en L. Brubaker, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680-850). The Sources. An Annotated Survey*, Ashgate 2001, pp. 49-50.

⁵⁶ Joannes Damascenus, *Dialectica (rec. fusior)*, ed. Kotter, Proem. 60 y 2, 9, respectivamente.

⁵⁷ K. Krumbacher, *Geschichte*, cit., p. 39. La primera itálica es de Krumbacher, las siguientes mías. En sentido semejante al de Krumbacher, cfr. la observación de H.-G. Beck, *Kirche*, cit., p. 476: «Der größte Theologe der Epoche [i.e., del iconoclasmo] ist unstreitig *Joannes Damaskenos*. Damit soll nicht gesagt sein: der originellste und selbständigste. Joannes' Devise ist: ἐρῶ ἐμὸν μὲν οὐδέν, er fügt sich gehorsam in die Vätertradition ein und hatte nicht den Ehrgeiz, bahnbrechend zu wirken». Para una discusión detallada de la frase damasceniana, véase P. Odorico, *La cultura della συλλογή*, «Byz. Zeit.» 83 (1990), pp. 1-21, aquí p. 19: «è stato detto che è la dimostrazione di mancanza di originalità, ma è piuttosto dimostrazione di un clima culturale, completamente nuovo ed anticipatore di atteggiamenti futuri e tipicamente bizantini».

ceno niega cualquier aportación propia para, precisamente, dotar a su escrito de un poder de convicción *a priori*; sabe que, para persuadir, hasta lo más novedoso debe ser introducido como ya presente en una autoridad venerable. En este sentido, opera como los compiladores de florilegios dogmáticos: éstos, sin importar cuál fuera su grado de competencia personal, *no podían* agregar nada vistosamente propio a la antología sin atentar contra lo más esencial de su estructura, a saber, el reproducir en modo fiel la doctrina de los Padres, ya que de esto – no de la aportación individual del compilador – derivaba su eficacia. Ningún antólogo hubiera sido consentido en ser considerado legislador o «creador». Como toda verdad aceptada, la ley provenía de la tradición; podía ser reordenada, interpretada o comentada pero jamás reescrita o, menos aun, «creada». También aquí hay una marcada semejanza con la actividad legiferante. A título de ejemplo, P.E. Pieler subraya que el legislador bizantino se cuidaba de mostrar la coherencia entre la nueva ley y el sistema jurídico anterior⁵⁸. Esto también explica que la ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων del siglo IX⁵⁹ se presentara como un nuevo ordenamiento de un contenido preexistente, «purificado» de desvíos, y no como un cambio de sustancia. A tal punto se verifica este proceso que si el carácter innovador de una norma es demasiado evidente para silenciarlo se indica que, pese a su apariencia de novedad, resulta fiel al espíritu del ordenamiento jurídico previo⁶⁰. En esta medida, también el legislador habría podido pronunciar con justicia, y aunque más no fuera para lograr la confianza de su audiencia, la frase damasceniana ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμὸν οὐδέν.

El Damasceno, entonces, se sitúa en el final de una línea compilatoria que se verá modificada en los siglos IX y X. De ahí que deba ser considerado un autor bisagra: por un lado, compone florilegios dogmáticos; por el otro, alienta una moralidad de la compilación con numerosas diferencias específicas respecto de estos últimos en su labor – o al menos su influencia – en el primer gran florilegio espiritual no dogmático, los *Hiera* o *Sacra Parallela*. En los dos ámbitos, según Karl Holl (que no duda de que los *Hiera* sean del Damasceno), alcanza una cumbre que sus sucesores no superarán. Y en los dos su proceder es muy distinto, ya que, para empezar, las cuestiones dogmáticas brillan por su ausencia en los *Hiera*. Aquí, en términos de Holl,

⁵⁸ Efectivamente, si la ley contradecía el ordenamiento previo, no resultaba eficaz. Cfr. P.E. Pieler, *Ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων und Makedonische Renaissance*, «Subseciva Groningana» 3 (1989), pp. 61-77, aquí p. 64, n. 14: «Ein Gesetz, das nicht eingehalten ist, weil es nicht rechtmäßig ist, untergräbt die Herrscherautorität, während ein “gutes” Gesetz die Autorität des Kaisers stützt». Sólo se conserva la ley «buena», y precisamente por ser acorde al sistema jurídico previo. Para el carácter pretendidamente inmutable de la ley, véase también P.E. Pieler, *Kodifikation*, cit., p. 248; y Id., *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen in Byzanz*, en W. Fikentscher et al., *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, Freiburg-München 1980, pp. 669-728, aquí pp. 691-694. Para una visión algo diferente, que subraya cómo en ocasiones las leyes novedosas eran presentadas como tales, cfr. H. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien-Graz-Köln 1964, pp. 173-179.

⁵⁹ Cfr. P.E. Pieler, *Ἀνακάθαρσις*, cit., *passim*, y P. Magdalino, *Orthodoxy and History in Tenth-Century Byzantine “Encyclopedism”*, en P. Van Deun - C. Macé, *Encyclopedic Trends*, pp. 143-159, esp. pp. 149-152.

⁶⁰ P.E. Pieler, *Ἀνακάθαρσις*, cit., p. 64.

«Nur an zwei Punkten ragt das Dogma überhaupt herein: das Trinitätdogma und die Lehre von künftigen Gericht bilden den Rahmen, in den das Ganze gestellt ist. [...] *Die Parallelen geben darin nur treu wieder, was von der ganzen Ethik der griechischen Kirche gilt*; Johannes Damascenus hat ja auch nichts anderes gewollt, als den Ertrag der Jahrhunderte sammeln. Insofern hat er mit seinen *ἱερά* für die Ethik der griechischen Kirche etwas Ähnliches geschaffen, wie mit seiner *πηγή γνώσεως* für die Dogmatik»⁶¹.

Conclusión

Poco después de la actividad de Juan Damasceno, la primera parte del ciclo se cierra. Los florilegios dogmáticos declinan, mientras los espirituales puros se afirman. La relación de estos últimos con el derecho también es clara, pero de un modo marcadamente distinto al de los primeros. Mientras los florilegios patrísticos tenían en los concilios fuerza de ley, apenas por debajo de la Sagrada Escritura – al punto que en determinados casos eran directamente incorporados en códigos de derecho canónico –, los nuevos florilegios espirituales aspiran a reproducir, de un modo más o menos sistemático, un saber que excede los pronunciamientos patrísticos. En este punto, operan como las grandes codificaciones del siglo IX – en particular los *Basilica* –, que pretenden sistematizar una masa de normas en su mayor parte preexistentes. Esta tendencia codificadora, por ende, se manifiesta con claridad en las grandes colecciones jurídicas del siglo IX, pero también en el ámbito de la cultura en general, y allí, como es evidente, no sólo comprende florilegios propiamente dichos – como los *Sacra Parallela*, del período inmediatamente anterior, o el *Florilegium Coislinianum*⁶² (siglos IX-X) – sino, sobre todo, una serie de obras que han sido llamadas *enciclopédicas* por Paul Lemerle. Si bien, como recientemente se ha argumentado, la denominación «enciclopedia» no conviene a, por ejemplo, el *De administrando imperio* o los *Geoponica*⁶³, sí puede decirse que, al igual que los *Basilica*, estas obras participan de una ambición sistematizadora o codificadora que pretende dar forma, de modo ordenado, a una totalidad preexistente; el hecho de que en gran medida fracasasen no debe desviar la atención de su propósito, que manifiesta un *impulso* totalizador innegable. Este impulso, que dirige gran parte de la producción intelectual de esta época – entre el fin del iconoclasmo y finales del

⁶¹ K. Holl, *Sacra Parallela*, cit., p. 392, mis itálicas. A. Grillmeier, *Christ*, cit., p. 76, agrega la discusión dogmática sobre el tema de la santa cruz; José Declerck, que actualmente prepara una edición crítica de los *Sacra Parallela*, ha tenido la amabilidad de enviarme sus colaciones de los fragmentos pertinentes.

⁶² Sobre esta antología, cfr. los recientes artículos de T. Fernández, *Cosmas Vestitor's Ascetic-Physiological Fragment* (CPG 8163), en «Byz. Zeit.» 104/2 (2011), pp. 633-640, así como, del mismo autor, *A Correction of the Text of Athanasius of Alexandria's Epistula ad monachos* (CPG 2108), en prensa en «Jahr. der öst. Byz.» 62, 2012. Un grupo de investigación radicado en Lovaina y dirigido por P. Van Deun ha editado críticamente cuatro libros de este florilegio, en «Byz.» 83 (2013), pp. 49-82 (libro psi); 81 (2011), pp. 74-126 (libro eta); «Byz.» 80 (2010), pp. 72-120 (letra beta); «Byz.» 78 (2008), pp. 346-367. Una edición crítica de la letra alfa será publicado en la *Series Graeca* del *Corpus Christianorum* en un futuro próximo.

⁶³ Véase P. Van Deun, *Encyclopaedic Trends in Byzantium?*, cit., *passim*.

siglo X –, es un espejo ampliado de la tendencia codificadora-legal manifestada en los primeros reinados macedónicos. Tanto la tendencia totalizadora de las obras sistematizadoras como la de los códigos de leyes responden al impulso que ha sido llamado «enciclopédico». También aquí, por ende, la tendencia compilatoria tiene una relación clara con el derecho, esta vez por su común aspiración codificadora de una totalidad preexistente, considerada reflejo de un orden y, en particular, un buen orden (εὐταξία) eterno⁶⁴.

Queda como *desideratum* una monografía que se detenga en la noción de correspondencia entre las esferas, tan productiva en el Imperio romano oriental, y fundamente de manera precisa la armonía entre las compilaciones jurídicas macedónicas y las antologías espirituales de los siglos IX y X. Desde esa perspectiva puntual, podrá exhibir la *forma mentis* del hombre bizantino, su memoria cultural, su sentido de pertenencia a una tradición enérgica, móvil y, ante todo, orgánica.

Abstract: This article seeks to assess the Byzantine florilegic activity – taken to be a micro-model of a much vaster cultural and political situation – in times of theological controversy. More specifically, it investigates the relationship between the genre of dogmatic *florilegia* (4th-8th centuries) and collections of late Roman and Byzantine law. It will conclude that both compilations – dogmatic and juridical – are closely interrelated, and that the study of either of them offers valuable insight into the other.

Keywords: Byzantine, Anthologies, Law, Florilegic habit, John Damascene.

⁶⁴ Véase en particular P. Magdalino, *Orthodoxy and History*, cit., *passim*.