

## LA TRADICIÓN DE SAN MACARIO EN LA GRECIA MODERNA: EDICIONES, TRADUCCIONES Y ESTUDIOS

La recuperación de las fuentes patristicas en el pensamiento religioso europeo ha tenido un diferente tratamiento en Occidente y en Oriente. Mientras que en el primer caso este hecho tuvo su inicio en el Humanismo de los siglos XV, XVI y XVII, con el auge de ediciones, traducciones y estudios específicos, en el segundo el proceso ha sido mucho más peculiar y complicado. Para este artículo tomaremos como punto de referencia la teología neogriega<sup>1</sup>, como heredera directa de la tradición bizantina, tanto por razones de continuidad lingüística como por su propia historia<sup>2</sup>, y dentro de ella la tradición de uno de los fundadores del monaquismo cristiano primitivo, como es San Macario. En la Grecia moderna y contemporánea el problema ha estado y está ligado inseparablemente, y no exento de una dolorosa polémica, a la conocida como "cuestión lingüística". En este caso concreto se trata del debate entre el mantenimiento en su lengua original de los textos básicos de la espiritualidad y su traducción al griego moderno, ya sea en su versión *dimotiki* o popular o en la *cazarévusa* o purista. La historia de la teología griega y de la revitalización y traducción de sus textos sagrados marcha en paralelo con la historia de la nación griega, en consonancia con el lento y progresivo desarrollo de su autoconciencia desde la creación del estado moderno hasta nuestros días.

<sup>1</sup> Sobre la teología griega actual puede consultarse la obra de CH. YANNARAS, 'Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα, Atenas 1992, N. A. MATSUCAS, Έλληνορθόδοξη Παράδοση και Δυτικός Πολιτισμός, Tesalónica 1985, Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bolonia 1992.

<sup>2</sup> En general, para la pervivencia de la espiritualidad bizantina en la ortodoxa puede consultarse el estudio de J. MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Nueva York 1982.

En este proceso de recepción de la patrística griega antigua y bizantina hay que distinguir muy bien entre el período de la Turcocracia, el siglo XIX, con el movimiento de independencia, y el siglo XX. En realidad la labor de la traducción al griego moderno empezó tras la caída de Constantinopla, pues “la conservación de la conciencia nacional de la estirpe exigía fe en el legado griego y en la tradición ortodoxa”<sup>3</sup>, si bien la recuperación adquirió especial relieve en la segunda mitad del siglo XVIII, durante la Turcocracia<sup>4</sup>. Será tras la independencia, en el siglo XIX, el momento decisivo para el nacimiento de la nueva Grecia, como también lo fue para las incipientes naciones ortodoxas que se iban liberando del yugo turco, a saber, Serbia, Rumanía, Bulgaria o Albania<sup>5</sup>. Es ahora, durante la lucha contra los Otomanos en busca de la independencia nacional, cuando se funde la ortodoxia moderna en el Este de nuestro continente. Uno de los objetivos del movimiento intelectual y religioso del mundo neogriego durante el declive del régimen otomano será precisamente el poner a disposición de todos la riqueza de la espiritualidad patrística, conservada aún en manuscritos o en ediciones poco accesibles al conjunto de la ortodoxia. En este despertar “nacionalista” el elemento religioso será decisivo, como un referente de identidad, que trae consigo la vuelta a los textos de los Santos Padres de la antigüedad cristiana conservados con tanto esmero por el monacato bizantino, como lo más genuino y específico de la tradición ortodoxa.

El debate y la polémica de traducir o no los textos religiosos, así como el tipo de lengua al que tienen que verterse, han llegado hasta la actualidad. En la segunda mitad de este siglo se ha abordado en Grecia una tarea de revitalización de los textos cristianos primitivos, que aún no ha alcanzado a todos sus autores, sino sólo a los más conocidos e importantes. El tema de la “cuestión lingüística” es muy complejo y, por supuesto, supera los modestos objetivos fijados para este breve artículo. Nuestro interés por él no va más allá de los textos patrísticos y su presencia en la Grecia moderna. Queremos ilustrar este recorrido, desde los monasterios bizantinos hasta la Grecia actual, con la tradición sobre el personaje y la obra de San

<sup>3</sup> Cfr. I. CACRIDIS, “Οι αρχαίοι Έλληνες και οι ξένες γλώσσες”, en *Μελέτες και Άρθρα*, Salónica 1971, citado por V. FERNÁNDEZ, I. NICOLAIDOU y M. LÓPEZ, “Consideraciones sobre la traductología griega”, en M. MORFAKIDIS e I. GARCÍA GÁLVEZ (eds.), *Estudios neogriegos en España e Iberoamérica*, Granada 1997, pp. 284-288.

<sup>4</sup> Sobre este período véase T. WARE, *Eustatios Argenti. A study of the Greek Church under Turkish*, Oxford 1964.

<sup>5</sup> Cfr. CH. A. FRAZEE, *The Orthodox Church and Independent Greece 1821-1852*, Cambridge 1969.

Macario de Egipto. Los hitos lo marcan las fechas de 1559 y de 1801, primeras publicaciones en París y Atenas respectivamente de las *Homilias* macarianas: la primera supone la introducción del Santo en Occidente, y la segunda su reaparición en Grecia, después de varios siglos de silencio. No obstante, San Macario sigue sin estar traducido al griego moderno, salvo en el caso de un florilegio de sus obras.

Si en Occidente contamos con ediciones de San Macario desde 1559, en Grecia tenemos que esperar hasta 1801, ya en puertas de su independencia nacional, para ver reaparecer los textos macarianos a remolque de las ediciones del resto de Europa. Ello no quiere decir que en la Grecia de la Turcocracia no se leyera a este Santo, ya que sabemos de la existencia en los monasterios helenos a partir del siglo XVI de al menos veintidós copias manuscritas de las *Homilias* impresas en las ciudades occidentales<sup>6</sup>. En Venecia, en la imprenta de Nicolás Glikis, se edita por primera vez en esa fecha Τοῦ ἐν ἁγίοις ἡμῶν Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου Ὁμιλῖαι πνευματικά. Durante la Turcocracia era bastante frecuente el envío de libros litúrgicos, catecismos y otras obras religiosas por parte de la floreciente comunidad griega de Venecia a la península balcánica, y precisamente es ahí donde surge la tradición de San Macario de la Grecia moderna<sup>7</sup>. Como se indica en el prólogo, la base de la edición está en un texto griego y latino de las *Homilias* de San Macario, que fue copiado en el monasterio del Sinaí y que desde aquí fue a parar a Chipre, donde el monje I. Musicós se encargó de imprimirlo. El texto se ha reeditado en varias ocasiones: en la propia Venecia en 1857 por Spiridón Zervos, y ya en Atenas en 1886 por el monje Antonio S. Georgiu. Esta última se ha reimpresso en 1954 y 1965 en la capital griega por S. N. Sjinis en la Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη. Ninguna de las ediciones es crítica, sino que se limita a reproducir ese texto “ἐλληνολατινιστί” del Sinaí, que no es otro que el de J. Pritius, publicado en Leipzig en 1698 y 1702. No obstante, en la primera edición veneciana de 1801 se añaden dos textos nuevos, sin que se indique su fuente, la Visión de Macario sobre las almas<sup>8</sup> y la Vida de Nifón de Constantina, que no se volverán a incluir en las futuras reediciones.

El prólogo de la edición de Atenas de 1886 se esfuerza por insertar la aportación de la Grecia moderna en la tradición textual de San Macario en Occidente. Así, se dirá que ésta es la octava edición del Santo. La primera

<sup>6</sup> V. DESPREZ, “Macaire (Pseudo-)”, *Dictionnaire de Spiritualité* 10, 1980, col. 23.

<sup>7</sup> Cfr., para el caso concreto de la Filocalia, E. LEGRAND, L. PETIT y H. PERNOT, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle II*, París 1928, nº 1086, pp. 391-394.

<sup>8</sup> PG 34, cols. 221-230.

es la de París de Picus, de 1559<sup>9</sup>, la segunda la de Paltenio (Francfort, 1594)<sup>10</sup>, la tercera también la segunda edición de Picus (París 1622)<sup>11</sup>, la cuarta la de Pritius (Leipzig 1698)<sup>12</sup>, la quinta la segunda edición del anterior (Leipzig 1702), la sexta la ya mencionada de Venecia en 1801, y la séptima la reedición del texto precedente (Venecia 1857). El editor de la impresión de 1954 y de la de 1964 continúa esta numeración y denomina a sus ediciones novena y décima respectivamente. Precisamente coetánea de esta última es la primera edición crítica de las *Homilias* macarianas, me estoy refiriendo a la de H. Dörries, E. Klostermann y M. Kroeger, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios* (Berlín, 1964), de la que hablaré más adelante.

En el prólogo del texto ateniense de 1886 también se hace referencia a las traducciones existentes a otras lenguas de las *Homilias* macarianas. Se cita la ya mencionada versión latina de Picus (París 1559), con su reedición de 1562<sup>13</sup>, también en París, una al alemán en Leipzig, 1619, y la inglesa publicada en Londres en 1721. El conocimiento del editor griego A. Georgiu en este punto es en cierto modo incompleto. En 1580 C. Kiel había traducido al holandés las *Cincuenta Homilias espirituales*. Por otra parte, la primera versión en alemán es de 1696, no de 1619, de la mano de G. Arnold, que se reimprimirá en 1699, 1702, 1716, 1738 y 1740, y que además dará lugar a dos traducciones al holandés en 1733 y 1788. En Inglaterra sí es exacta esa primera traducción, anónima, de 1721, reeditada en 1724, aunque no alude al importante testimonio de John Wesley, que vierte al inglés veintidós *Homilias* en su *A Christian Library*, obra en cincuenta volúmenes publicada en 1750<sup>14</sup>. Falta, asimismo, referencia a las quince tra-

<sup>9</sup> Este autor publica en el mismo año y lugar, pero de forma separada, una edición griega y una traducción latina de las Homilias. Esta versión latina, sin el griego, tuvo una segunda edición en 1562 y se incluyó en el segundo volumen de la *Bibliotheca Sanctorum Patrum* (París, 1589).

<sup>10</sup> Se trata también de una versión bilingüe griega y latina.

<sup>11</sup> En esta fecha se imprime por primera vez el texto bilingüe, griego y latín, de Picus junto con ciertos escritos de Gregorio Taumaturgo y Basilio de Seleucia.

<sup>12</sup> En 1698 y 1699 se editan los textos griegos, con traducción latina, de las *Homilias*, los *Opusculos* y los *Apotegmas*. La segunda edición es de 1714 en Leipzig, no de 1702, como se cita en el prólogo de la edición de Atenas de 1886. La *Bibliotheca Veterum Patrum VII* (Venecia 1770, pp. 161 ss) de A. GAILLARD y la *Patrologia Graeca* de MIGNÉ (34, col.s 821-968) reproducen el texto de Pritius.

<sup>13</sup> Falta aludir a la reimpresión de esta traducción en 1589 y 1622, así como a las versiones latinas de Z. Paltenio y de Pritius, citadas más arriba.

<sup>14</sup> Sobre esta actividad traductora de San Macario en el ámbito protestante europeo puede verse nuestro trabajo "Ortodoxos, humanistas y protestantes ante la espiritualidad bizantina: el enigma de San Macario", en M. MORFAKIDIS y I. GARCÍA GÁLVEZ (eds.), *Estudios neogriegos en España e Iberoamérica*, Granada 1997, pp. 31-39.

ducciones eslavas que han aparecido desde 1627<sup>15</sup> y a la versión árabe, reelaborada sobre el texto inglés, que vio la luz en Londres en 1846<sup>16</sup>.

El monje Georgiu aduce la tradición de que el texto griego de las *Homilias* que nos han llegado no es original, sino que se trata de una traducción de la redacción original de las mismas en siríaco hecha por el propio Santo. Realmente no tenemos ningún testimonio fehaciente de este hecho<sup>17</sup>, pero sí nos interesa en cuanto que el monje griego intenta con ello insertar su obra en la labor traductora occidental de los escritos macarianos y, aún más, presenta su versión griega como la primera traducción, que, además, servirá de base para todas las ediciones europeas. El editor de la impresión de Atenas de 1954, reeditada en 1964, precisa que se ha optado por mantener la lengua original de las *Homilias*, a pesar de que tal vez presente alguna dificultad para los lectores que tengan pocos conocimientos gramaticales. Estas son las palabras de S. N. Sjinas: “Ἐνδεχόμενον τὸ γλωσσικὸν ἰδίωμα τῶν ὁμιλιῶν τούτων νὰ παρουσιάζη δυσκολίας διὰ τὸν ἔχοντα ὀλίγας γραμματικὰς γνώσεις ἀναγνώστην, εἶναι ὅμως δυνατὸν μετὰ προσεκτικὴν μελέτην καὶ τοῦ ἀνωθεν φωτισμοῦ, νὰ τρυγήσῃ τὸ μέλι ἐκ τῆς πνευματικῆς ταύτης κυψέλης, λαμβανομένου μάλιστα ὑπ’ ὄψιν ὅτι εἰς τὴν κατανόησιν τῶν πνευματικῶν ζητημάτων, τὰ μάλιστα συμβάλλεται ἡ προσήλωσις καὶ ἡ ἔρευνα μετὰ προηγούμενον ψυχικὸν καταρτισμόν.”

Esa última edición se completa con una biografía de San Macario, que en lugar de estar tomada de Migne<sup>18</sup>, procede del *Συναξάριον* de Constantino Ducakis<sup>19</sup>, y que también publicó resumida Nicodemo Hagiorita en la *Φιλοκαλία* <sup>20</sup>. A diferencia del texto homilético, en este caso la lengua

<sup>15</sup> Cfr. C. KERN, *Les traductions russes de textes patristiques*, Chevegtone 1957, pp. 39 y 48.

<sup>16</sup> Cfr. DESPREZ, *Op. cit.*, col. 23.

<sup>17</sup> La realidad es la contraria, ya que precisamente la traducción más importante y más antigua de los textos macarianos griegos es la siríaca; cfr. H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen "Makarinos"-Schriften*, Leipzig 1941, pp. 378-389, 415-419 y W. STROTHMANN, "Makarinos und die Makarioschriften in der syrischen Literatur", *Oriens Christianus* 54, 1970, pp. 96-105.

<sup>18</sup> PG 34, cols. 177-220.

<sup>19</sup> Los doce volúmenes de su *Μέγας συναξαριστής*, con la vida de los Santos de todos los días del año, es decir, su *Μεγάλη εὐλογία βίων πάντων τῶν ἁγίων τῶν καθ' ἅπαν τὸ ἔτος ἑορταζομένων*, Atenas 1889-1896, son la más importante obra hagiográfica neogriega.

<sup>20</sup> Antes de los textos de San Macario, como ocurre con todos los autores recogidos en esta obra, se incluyen resúmenes de las correspondientes vidas de los Santos. Nicodemo Hagiorita es también autor de una compilación de vidas de Santos, el *Νέον ἐκλόγιον*, Venecia 1803 (la segunda edición se publicó en Constantinopla en 1863) y de un *Συναξαριστής* de los doce meses del año (Venecia 1819).

griega utilizada en la biografía es “sencilla”, δημοσιευθείσαν εἰς ἀπλῆν γλῶσσαν.

La obra, casi completa, de San Macario ha sido editada en Atenas en dos volúmenes entre 1970 y 1971 por la Ἐκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, en la Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. K. G. Bonis es el encargado de la preparación de esta edición, de su introducción, notas e índices. En el volumen 41 de esta colección, tras Pacomio, Orsio y Teodoro el Monje, a partir de la página 129 se extienden los textos macarianos hasta la página 273 del volumen 42, que se completa con Macario Alejandrino, Pedro II de Alejandría y Timoteo I de Alejandría.

La introducción sobre la vida y las obras del Santo es bastante completa y parece estar al día en la bibliografía sobre el tema. Sin embargo, aunque resulte paradójico, se echa en falta la referencia a publicaciones de la propia Grecia sobre Macario. Sin duda hemos de considerar como algo más que un *lapsus* el hecho de que no se haga ninguna mención a la única edición de las *Homilias* de San Macario que existe en la Grecia moderna. El trabajo de Bonis pretende insertarse en la línea de investigación macariana habitual en Occidente, haciendo caso omiso de las aportaciones neogriegas.

Las cincuenta *Homilias espirituales* siguen la edición crítica de H. Dörries, E. Klostermann y M. Kroeger<sup>21</sup>, la más reciente y destacada edición macariana. Bonis inserta las correspondientes notas, exclusivamente de los pasajes bíblicos citados, siguiendo también en esto la versión original de Dörries. La presentación del texto se completa con una referencia numérica, entre corchetes, a la edición de la *Patrologia Graeca* de Migne<sup>22</sup> y con encabezamientos a cada una de las *Homilias* procedentes asimismo de Migne, y que están ausentes del texto de Dörries. Tales títulos o resúmenes de los contenidos homiléticos tienen su origen en la edición bilingüe, griega y latina, de Zacarías Paltenio de 1594, que adoptará luego la de Prius de 1698 y 1699, reproducida por Migne.

En el tomo 42 Bonis amplía el *corpus* tradicional de las *Homilias* macarianas con un apéndice de siete *Homilias*, recogidas por los manuscritos *Baroccianus* 213 y *Holkhamensis* 55 (Ms. Gr. D. 2A. 6). En este caso se reproduce la edición de G. L. Marriott, *Macarii Anecdota. Seven unpublished Homilies of Macarius*<sup>23</sup>. Tras estas cincuenta y siete Ὁμιλίαι Πνευματικά, conocidas con este título desde la tradición del Humanismo europeo del si-

<sup>21</sup> Berlín 1964.

<sup>22</sup> Volumen 34.

<sup>23</sup> Cambridge (Mass.) 1918.

glo XVI, se añaden veintiocho Ὁμιλῖαι Ἑτεροί, procedentes de otra de las múltiples líneas de la tradición textual macariana. Esta Colección III ha sido editada por E. Klostermann y H. Berthold, *Neue Homilien des Makarios/Symeon, I aus Typus III*<sup>24</sup>. La Colección, compuesta de cuarenta y tres λόγοι, ha sido transmitida por tres manuscritos, el *Atheniensis B. N. 272*, el *Athos Panteleimon 129* y el *Athos Iviron 1318*, y presenta textos similares a los de la Colección II, es decir al *corpus* de las *Cincuenta Homilias espirituales*. Por tanto, las veintiocho *Homilias*, son aquéllas que no aparecen en la Colección anterior, según constan en la *editio princeps* de Klostermann y Berthold. A pesar de los problemas de atribución, Bonis incluye la *Homilía XXVIII*<sup>25</sup>, que realmente es el capítulo IX del *Tratado del Santo Espíritu* de San Basilio, y lo hace con sus dos versiones, la *recensio brevior*, Ὁμιλία κη', Μορφή α' <sup>26</sup>, y la *recensio expletior*, Ὁμιλία κη', Μορφή β'. Por otra parte, en este texto se han observado llamativas semejanzas con el *Discurso XIX* del *Asceticon* griego del Abad Isaías<sup>27</sup>, que ha hecho pensar en una falsa atribución macariana. Los editores lo consideran dudoso<sup>28</sup>, pero lo añaden al final de la Colección por su fuerte contenido de inspiración macariana que le convierte en posible obra de un autor de la misma tradición espiritual de San Macario.

La *Homilía XXIII* también aparece bajo dos formas de tradición textual, la *recensio excerpta*, Ὁμιλία κγ', Μορφή α', y la *recensio completior*, Ὁμιλία κγ', Μορφή β'. La primera versión procede del código *Atheniensis 272*, el *Iviron 1318* y el *Panteleimon 129*, y la segunda del manuscrito *Vaticanus 694* y del *Atheniensis 423*.

La numeración de todas las *Homilias* es continua, de modo que alcanza el número de ochenta y cinco, aunque también se precise el número concreto de cada *Homilía* en su correspondiente Colección. Bonis mezcla en su edición dos tradiciones textuales diferentes homiléticas, la Colección II y la III, y deja sin editar los textos de la Colección I, que contiene 64 Sermones publicados por H. Berthold, *Makarios/Symeon. Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*<sup>29</sup>. Puede parecer un criterio de edición arbitrario, sobre todo si tenemos en cuenta la denominación genérica de *Homilias* para todos los escritos aquí recogidos, cuando lo ha-

<sup>24</sup> Berlín 1961. También existe edición, con traducción francesa, de V. DESPREZ, *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. I. Homélie propres à la Collection III*, París 1980.

<sup>25</sup> Según el manuscrito *Mosquensis 177*.

<sup>26</sup> Del manuscrito *Atheniensis 272* y *Panteleimon 129*.

<sup>27</sup> *PG* 40, 1155.

<sup>28</sup> *Cfr.* III, pp. XVII, I, nº 3, pp. XXXII s.

<sup>29</sup> 2 vols., Berlín 1973.

bitual entre los editores es mantener la doble denominación de *Homilias* y *Sermones*, de acuerdo con los propios manuscritos, para así distinguir las diversas recopilaciones y colecciones de los textos macarianos.

Tras los textos homiléticos, las páginas 143 a la 177 de este volumen 42 están dedicadas a la *Epistula magna*, que reproduce la edición crítica de W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden 1954). Se completa la obra con la inclusión de otros escritos atribuidos a Macario de Egipto, de los que aún no existe una edición crítica moderna. Por ello se toma directamente el texto de la *Patrologia Graeca* de Migne para los *Opúsculos* (pp. 179-254), los Πραγματεῖαι ἢ λόγοι ἀσκητικοί, para las *Preces* (pp. 253-254) y para los *Apotegmata* (pp. 255-269). En las dos oraciones, A' Εὐχή τοῦ ἁγίου Μακαρίου y B' Εὐχή εἰς τὸν ἅγιον ἄγγελον τὸν ἀπὸ Θεοῦ ταχθέντα σκέπειν καὶ διαφυλάττειν ἡμᾶς, no se indica la edición que se sigue, si bien la numeración que aparece entre corchetes hace referencia a Migne<sup>30</sup>. Los cincuenta y ocho *Apotegmata* siguen también la *Patrologia* de Migne<sup>31</sup>, a excepción del número 42 del tercer grupo, que procede de la edición de F. Nau<sup>32</sup>.

La edición de Bonis se completa con dos amplios índices, en cada uno de los volúmenes, de los pasajes de las Sagradas Escrituras y de los temas, nombres y hechos citados en los textos.

En cuanto a las traducciones, hemos de decir que hasta el momento no se ha llegado a verter al griego moderno ninguno de los escritos originales de San Macario, a pesar de que son varias las iniciativas editoriales que están vertiendo los textos patrísticos antiguos y bizantinos. En el caso del Santo de Egipto los únicos textos que existen traducidos en la Grecia moderna son aquellos que forman parte de la Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπιτικῶν, compilada por Macario de Corinto y Nicodemo Hagiorita en 1782.

A partir de 1950 se han multiplicado de una forma rápida las traducciones de esta última obra, no sólo en el mundo ortodoxo, ya sea Grecia, Rusia u otros países eslavos, sino también fuera de él, Inglaterra, Francia, Italia, Alemania, Finlandia y España, por citar los casos más destacados<sup>33</sup>. En Tesalónica en 1984-1986<sup>34</sup>, en la editorial "Τό Περιβόλι τῆς Παναγίας", A. G. Galitis ha vertido al griego moderno esta *Filocalia*. Las páginas 244-

<sup>30</sup> Cols. 445-448.

<sup>31</sup> Cols. 229-264.

<sup>32</sup> "Histoires des solitaires égyptiens", *Revue de l'Orient Chrétien* 12 (1907).

<sup>33</sup> Cfr: B. K. WARE, "Philocalie", *Dictionnaire de Spiritualité* 12, 1984, cols. 1343-1348, donde, obviamente, no se citan las versiones en griego moderno.

<sup>34</sup> Con reedición en 1989.

315 están dedicadas a los *Opúsculos*, a los *Ciento cincuenta capítulos de perfección espiritual*, la Παράφραση τῶν 50 λόγων τοῦ ἁγίου Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου σὲ 150 κεφάλαια. Estos textos son los que mayor difusión han alcanzado tanto en Oriente como en Occidente a lo largo de la Edad Media y, sobre todo, en el Humanismo, ya que recogen lo más destacado de la doctrina ascética macariana. Por ello no es de extrañar que sea la primera obra de San Macario traducida a la lengua griega moderna. Seguramente en el fondo late ese interés de reunir y hacer accesible a monjes y laicos textos de la espiritualidad oriental poco conocidos o inéditos que primó en 1782, cuando vio la luz por primera vez la edición de la Φιλοκαλία<sup>35</sup>, la más importante publicación de la Iglesia de Grecia bajo la dominación turca. Así consta en la introducción general de T. Dionisiatis de 1984<sup>36</sup>. Por otra parte, la importancia de San Macario en la doctrina ortodoxa, y por ello la necesidad de contar con una versión popular, la señala el mismo autor en el comentario previo a la traducción: “Μὲ ἓνα στόμα καὶ μιὰ καρδιά οἱ Ὀρθόδοξοι μοναχοὶ μαρτυροῦν ὅτι ἓνα ἀπὸ τὰ ἐν-τρυφήματα ὑψηλῆς στάθμης καὶ ἀποφασιστικῆς διαμορφώσεως μοναχικοῦ ἥθους εἶναι καὶ οἱ Πενήντα ὁμιλίαι τοῦ θεοφόρου πατέρα μας, Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου...”<sup>37</sup>. Realmente San Macario y toda la Φιλοκαλία se enmarcan en la tradición del hesicasmo, el ideal de la oración interior surgido en los monasterios bizantinos y difundido en la Grecia moderna por Gregorio Palamás<sup>38</sup>.

Asimismo, las Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς de Tesalónica han emprendido la traducción de la colección Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν, acompañada del texto original y de un amplio comentario. Suponemos que San Macario aparecerá alguna vez en esta serie, de la que ya forman parte autores como el Abad Isaías, Zósimo, Doroteo<sup>39</sup> o Simeón el Nuevo Teólogo<sup>40</sup>.

El interés por los escritos macarianos, que despierta en Occidente con el humanismo de los siglos XVI y XVII y su interés por el ascetismo, encontró también en Grecia un eco relativamente importante durante el período

<sup>35</sup> El texto griego original se ha reeditado en Atenas en 1957-1963 y en 1976.

<sup>36</sup> En la revista Πρωτῶτων 2, 1984, pp. 92-95, se reproduce parte de esta introducción.

<sup>37</sup> P. 245.

<sup>38</sup> Cfr. J. MEYENDORF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, París 1959. En palabras de I. Romanidis (Εἰσαγωγή εἰς τὴν θεολογίαν καὶ πνευματικότητα τῆς Ρωμιοσύνης, Tesalónica 1975, p. 13, el hesicasmo constituye “el corazón de la etnia ortodoxa griega, el alma de la nación”.

<sup>39</sup> Volumen 12.1, a cargo de P. K. CRISTOS, Tesalónica 1981.

<sup>40</sup> Volumen 19, 1983.

do de la Turcocracia. En el siglo XVIII se ha de situar la aportación crítica al problema de la personalidad y de la autenticidad de las obras transmitidas bajo el nombre de este Santo de la mano de Neófito Causocalivitis y Doroteo Vulismas<sup>41</sup>. El manuscrito del Monte Atos, *Athon*. 6026 (*Pantel*. 519), ff. 50-56, conserva los trabajos de estos dos eruditos sobre el tema. Neófito escribió en Bucarest en 1784 ó 1785 un tratado sobre los escritos de Macario, 'Ἐπίκρισις εἰς τὸ ἐπιγραφόμενον Μακαρίῳ τῷ Αἰγυπτίῳ ἐγχειρίδιον ἐλέγχουσα αὐτὸ ὡς νόθον, que contiene también el manuscrito *Atheniensis* 1297. Aquí se planteaba por primera vez la identificación del autor de los textos macarianos y su relación con la herejía mesalianista. Neófito observa en estos escritos la presencia de los ocho principios mesalianos recogidos por Juan Damasceno<sup>42</sup>, que le llevan a rechazar la autoría macariana de los mismos, salvo en el caso de los *Apotegmas*. Para Neófito el autor es un tal Simeón, que él llama Simeón el Nuevo Teólogo, identificado con el jefe de la herejía mesaliana.

En respuesta a esta obra Doroteo Vulismas compuso en Constantinopla, entre 1786 y 1793, un tratado epistolar, dirigido a Pesio Velitskovsky, cenobiarca del monasterio rumano de Neamtsu. Para este autor no hay duda de que el Santo de Egipto ha escrito las *Homilias espirituales* y de que los posibles elementos mesalianos han sido interpolados por miembros de esta secta herética con posterioridad. No obstante, los *Ciento cincuenta capítulos de perfección espiritual*, es decir, sus más conocidos Opúsculos, se los atribuye a Simeón Logoteta o Metafrasta, siguiendo las indicaciones de algunas tradiciones manuscritas e impresas ya en Occidente. Por supuesto, Vulismas no confunde a Simeón el Nuevo Teólogo, ni a Simeón Metafrasta, con el Simeón mesaliano, que para él es totalmente desconocido e inde demostrable. El espíritu crítico no estaba ausente en estos griegos del siglo XVIII, aunque aún les faltaban los datos y la metodología de la investigación moderna. Se ha de descartar a Simeón el Nuevo Teólogo, autor bizantino del siglo X que no tiene nada que ver con la tradición de San Macario, salvo la similitud de contenidos de sus escritos y la homonimia con determinados personajes que rodean la enigmática personalidad de nues-

<sup>41</sup> Un interesante y completo estudio de la aportación a la crítica macariana de estos dos autores puede verse en el trabajo del teólogo griego B. St. PSEFTONGAS, «Η γνησιότης τῶν συγγραμμάτων Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου (σύντησις ἐλλήνων λογίων τοῦ ιη' αἰώνος)», en Θεολογικὸν Συμπόσιον (Χαριστήριον εἰς καθηγητὴν Παναγιώτην Κ. Χρηστοῦ), Τεσσαλονίκη 1967, pp. 193-214.

<sup>42</sup> PG 94, cols. 729-732. Con anterioridad K. DIQBUNIOIS había escrito ya en la Grecia moderna un artículo sobre la tradición de los escritos macarianos, «Κρίσις εἰς τὰ συγγράμματα τοῦ Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου», Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 1 (1924) 86-92.

tro Santo. En efecto, en 1920 L. P. Villecourt<sup>43</sup> señaló un gran número de puntos de contacto entre la obra de San Macario y la herejía mesalianista y llegó a apuntar a Simeón de Mesopotamia, condenado por el Concilio de Éfeso a finales del siglo IV, el último de la lista de los mesalianos que da Teodoro<sup>44</sup>, como el autor del *corpus* macariano, que sería para él el libro de los mesalianos, el famoso *Asceticon*. El caso de Simeón Metafrasta o Logoteta es más conocido. En el códice CIV de la Biblioteca Imperial de Viena leemos que fue este Simeón quien compiló los *Opúsculos* macarianos, los *Ciento cincuenta capítulos de perfección espiritual*: Κεφάλαια τοῦ ἁγίου Μακαρίου μεταφρασθέντα παρὰ Συμεῶν τοῦ Λογοθέτου ρν'. La tradición ortodoxa griega conoce también esta noticia, ya que es así como presenta los escritos de San Macario en su Φιλοκαλία de 1782: Παράφρασις Συμεῶν τοῦ Μεταφράστου εἰς ΠΝ' κεφάλαια, εἰς πεντήκοντα λόγους τοῦ ἁγίου Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου. Simeón Metafrasta es un alto funcionario de la corte imperial de Constantinopla del siglo X, conocido, entre otras cosas, por sus hagiografías, donde parafrasea textos antiguos sobre las vidas de los santos y crea una serie de florilegios destinados a lecturas litúrgicas<sup>45</sup>. Sean o no obra de este tal Simeón, el hecho es que este florilegio macariano, con resúmenes y paráfrasis de los textos atribuidos al Santo, ha tenido una influencia similar o, incluso, mayor que los textos íntegros y originales de San Macario, según lo prueban sus diferentes manuscritos que circularon desde el medioevo bizantino hasta la ortodoxia moderna, pasando por el humanismo occidental.

Como ocurre con las ediciones y traducciones, pocos son también los estudios que con posterioridad se han dedicado al personaje y doctrina del Santo de Egipto. En 1983<sup>46</sup> en la revista trimensual ateniense de investigación sobre la Ortodoxia, *Σύναξη*<sup>47</sup>, se publicó un fragmento de la *Homilía* XLVI de San Macario con el título "Αὕτη ἡ μήτηρ ἀπέρχεται πρὸς τὸ πατρίδου". El autor comete un error de cita, ya que sitúa el texto en la *Homilía* XLIV. Se trata de un interesante testimonio de doctrina ascética, en el que

<sup>43</sup> "Le date et l'origine des Homéliees spirituelles attribuées à Macaire", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1920, pp. 250-258; cfr. también H. DÖRRIS, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischer "Makarios"-Schriften*, Leipzig 1941, pp. 425-441.

<sup>44</sup> *Historia Ecclesiastica* L. IV, c. X, n° 2 (PG 82, 1, 143 A).

<sup>45</sup> Cfr. M. JUGIE, "Sur la vie et les procédés littéraires de Syméon Métaphraste", *Échos d'Orient* 22 (1923) 5-10, J. GOUILLARD, "Syméon Métaphraste", *Dictionnaire de Théologie catholique* 14, 1941, cols. 2959-2971 y M. H. CONGODEAU, "Syméon Métaphraste", *Dictionnaire de Spiritualité* 14, 1990, cols. 1383-1387.

<sup>46</sup> En el volumen 5, p. 92.

<sup>47</sup> "Ἐκδοση Σπουδῆς στὴν Ὁρθοδοξία.

se compara la relación de Dios con el hombre a la de una madre con un niño. Si el hombre, el niño, no puede llegar a Dios, a la madre, es este último el que se une a su criatura y forman los dos un solo espíritu, una sola mezcla, una sola inteligencia. Es el tema de la infancia espiritual en el progreso ascético hasta llegar a la madurez con Dios. El texto, del que no consta el editor, reproduce la edición de las *Homilias* de San Macario, publicada en Atenas en 1886<sup>48</sup>. Puede resultarnos llamativo que en 1983 se siga citando el texto macariano del siglo XIX, cuando en 1970 y 1971 se ha publicado en Grecia una edición “moderna”, que sigue los mejores trabajos críticos sobre las obras de San Macario. Sin duda, la impresión de 1886, que reproduce una primera versión veneciana de 1801, como hemos visto, es el testimonio editorial pionero de San Macario en la Grecia moderna, y es, por tanto, el principal punto de referencia y más genuino.

I. Cornarakis es autor de un curioso artículo sobre el Capítulo I del Opúsculo *De libertate mentis*, en el que ofrece una interpretación “psicológica” de este primer párrafo en torno a la idea “Νοῦς ἐν τάφῳ”. El artículo, “Νοῦς ἐν τάφῳ. Ψυχολογική θεώρησης τῆς α' παραγράφου τοῦ λόγου Μακαρίου τοῦ Αἰγύπτου Περὶ ἐλευθερίας τοῦ νοός”, fue publicado en la revista 'Επιστημονική 'Επετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν en 1979-1980<sup>49</sup>. El corazón es como un sepulcro en el que están encadenados los pensamientos y la inteligencia por fuerzas tenebrosas. Allí descende Cristo, como hizo en su día cuando bajó a los infiernos, y libera a las almas encerradas bajo la losa del sepulcro. Abre la tumba del corazón y libera a los que están muertos para la verdad. Cornarakis expone el tema de la liberación del espíritu desde la perspectiva psicológica de I. Caruso, de S. Freud y de C. G. Jung y lo conecta con la doctrina y el método ascético macariano de liberación del alma del pecado. La conclusión a la que se pretende llegar es que Cristo es el liberador, el “psicoterapeuta” del alma humana<sup>50</sup>. Lo que más nos interesa ahora es el apartado dedicado al análisis de los textos macarianos desde esta óptica “psicoanalista”, ya que es ahí donde se citan y se interpretan varios pasajes del Santo, que hablan de las “profundidades del alma”. Por ejemplo, pasajes de la *Ho-*

<sup>48</sup> Reimpresión en 1954 y 1964. En el fragmento de esta *Homilía* XLVI 3 hay dos variantes textuales que determinan la elección de una u otra edición: τροφοδοτεῖ ἐν πολλῇ στοργῇ ὁ πολλῇ δὲ μᾶλλον de la edición de Atenas de 1886, frente a τροφοφορεῖ ἐν πολλῇ στοργῇ ὁ πολὺ δὲ μᾶλλον, respectivamente, de la edición crítica de Dörries, Kroeger y Klostermann, que es la que reproduce Bonis en Atenas en 1970.

<sup>49</sup> En las páginas 342-347 del volumen 24.

<sup>50</sup> El autor insiste en diversas ocasiones en Cristo como símbolo y arquetipo del subconsciente universal, siguiendo las teorías de A. y B. Ulanov, *Religion and the Unconscious*, Filadelfia 1976, pp. 96 y ss.

*milía* II, la III, la XV, la XLI y la L, por donde se esparcen ideas como ésta: “βαθέα λίαν τὰ τῆς ψυχῆς ταμεία, τῆς ἀπὸ μέρους τῆ χάριτι καὶ ταῖς κακίαις συναυξανόμενης”<sup>51</sup>. La edición que Cornarakis sigue de San Macario es la de Atenas de 1970 y 1971 realizada por Bonis, ya que a ella se remiten, con número de página, todos los pasajes citados en el artículo, así como la introducción sobre los *Opúsculos*<sup>52</sup>.

Después de haber hecho esta breve indagación sobre la pervivencia de la obra macariana en la espiritualidad ortodoxa de la Grecia moderna, creemos que ésta nos permite hacer algunas valoraciones generales sobre la presencia de las fuentes patrísticas primitivas en la teología actual. El despertar de la teología neogriega ha traído consigo la vuelta a los textos de la antigüedad cristiana, conservados con tanto esmero por el monacato bizantino. Es la práctica del hesicasmo, de la oración de Jesús, el principal referente de esta vuelta a las fuentes, ya que tal doctrina se remonta a los primeros Padres griegos, no a los latinos, e incluso parece llegar a los propios apóstoles.

En este caso, como ya apuntamos al comienzo de este artículo, la traducción intralingüística, es decir, la versión al griego moderno vivo de la literatura griega antigua y la versión de los Evangelios y demás textos sagrados y litúrgicos de la Iglesia ha estado rodeada de un intenso debate. En un principio este debate estuvo acompañado por acontecimientos violentos en el centro de Atenas, conocidos como *Εὐαγγελικά*, en 1901, y los *Ὁρσειακά*, 1903. El detonante de los primeros fue la publicación en el diario “*Ακρόπολις*” de la traducción en lengua demótica del Evangelio, realizada por Palis. De los segundos fue ocasión la representación en el Teatro Nacional de la *Orestíada* de Esquilo traducida al griego moderno. Fueron muy sangrientos los tumultos y la agitación para intentar que no se llevara a cabo la representación. Mientras sucedían estos hechos seguía incubándose la polémica lingüística, la famosa “cuestión lingüística” en torno a cuál debía prevalecer como modelo de lengua escrita nacional, la purista o *cazarévusa* o la demótica popular, polémica que frecuentemente ha tomado el carácter de guerra civil lingüística<sup>53</sup>. En el caso de los textos religiosos se invoca el carácter sagrado o la inspiración divina de los textos originales, sin tener en cuenta que se hace totalmente necesaria su traducción para un griego actual. Quizá habría que reproducir aquí un célebre pensa-

<sup>51</sup> *Homilía* XLI.

<sup>52</sup> Página 351, nota 3.

<sup>53</sup> *Cfr.* PH. CARABOTT, “Politics, Orthodoxy and the Language Question in Greece: The Gospel Riots of November 1901”, *Journal of Mediterranean Studies* 3 (1993) 117-138.

miento de Yorgos Seferis, “Ένας λαός Χριστιανικός και Ὁρθόδοξος, ὁ πῶς Χριστιανός Ὁρθόδοξος τοῦ κόσμου, ἔζησε τοὺς τελευταίους αἰῶνες... σέ μιά μισοσυνείδητη συμβίωση μέ τὰ Ἱερά Γράμματά του”<sup>54</sup>. Y es verdad: un helenoparlante puede comprender grandes fragmentos de la Misa, además de los Evangelios, los himnos, lecturas, en lengua purista, porque está acostumbrado a ello desde su infancia, en cambio no puede acceder directamente, al menos las capas más populares, a los textos originales, fuentes de ese cristianismo ortodoxo. Resulta totalmente paradójico el hecho lingüístico, si comparamos el cristianismo católico latino y el ortodoxo griego. En un primer momento el occidente europeo leyó el Antiguo y Nuevo Testamento en latín y oía los himnos de la Iglesia en esa misma lengua culta. A su vez, las diferentes confesiones ortodoxas vertieron los textos sagrados a sus lenguas nacionales, copto, georgiano, eslavo, siríaco, armenio, etc... El pueblo griego, por el contrario, se vio entonces favorecido, ya que dispuso de esos textos en su propia lengua. En particular, los Evangelios se escribieron y difundieron en koiné, que era prácticamente la lengua popular de la época. Sin embargo, la propia evolución de la lengua griega hizo que estos textos antiguos y tradicionales se quedaran arcaicos, de manera que hoy la situación es inversa en Occidente y en el Oriente griego: los europeos católicos o protestantes cuentan todos con traducciones a sus lenguas nacionales, mientras que el pueblo griego está obligado a leer, al menos en algunos sectores, versiones antiguas. No obstante, durante el período de la Turcocracia la lectura del griego litúrgico fue un importante elemento para la conservación de la propia identidad nacional griega; lo que explica la gran impronta que el léxico bíblico ha dejado en el griego moderno. El conservadurismo y pasividad de la Iglesia ortodoxa de Grecia, que se manifiesta también en el aspecto lingüístico, ha empezado a resquebrajarse a partir de diferentes movimientos de renovación teológica que han ido apareciendo desde finales del siglo pasado y, sobre todo, desde principios de este siglo dentro del cristianismo ortodoxo griego<sup>55</sup>. En Grecia asistimos a un fenómeno único no sólo en el mundo ortodoxo, sino también en toda la cristiandad, con la excepción del protestantismo, a saber, el hecho de que la casi totalidad de los teólogos son laicos y de que la teología del nuevo Estado griego nacerá dentro de una Universidad civil<sup>56</sup>. Chrysóstomo Papadopoulos, arzobispo de Atenas de

<sup>54</sup> Citado por Z. NACAS, “Μετὰφραση καὶ νεοελληνική γλῶσσα”, *Cervantes* 2-3 (Atenas 1987-1988) 53-109, en concreto p. 64.

<sup>55</sup> *Cfr.* SPITERIS, *Op. cit.*, pp. 225 ss.

<sup>56</sup> *Cfr.* B. JULIATIS, “Les Théologiens laïcs dans l’Eglise orthodoxe contemporaine. Approche sociologique, pastorale et théologique”, *Irénikon* 60 (1987) 177-192.

1923 a 1938, por ejemplo, favoreció el desarrollo de la preparación doctrinal del clero mediante el apoyo a la creación de la Universidad de Tesalónica y a la publicación de la revista *Θεολογία* y el boletín oficial semanal *Ἐκκλησία*. En 1911 Eusebio Matthopoulos funda el movimiento *Zoí*, que entre sus principios proponía la vuelta a los escritos de los primeros Padres cristianos<sup>57</sup>. Se traducen y se estudian los textos patristicos, que se publican hasta la actualidad en el semanario que lleva este mismo nombre. Este grupo de renovación religiosa ha sido considerado como uno de los elementos de la occidentalización de la vida eclesiástica y teológica de la Grecia moderna, tras su autocefalia del Patriarcado bizantino de Constantinopla. *Zoí* ha introducido en la religión griega contemporánea el llamado "pietismo", uno de los movimientos protestantes de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII. Y es curioso cómo en ese pietismo luterano alemán alcanza gran repercusión la espiritualidad de los padres griegos de los primeros siglos del cristianismo, como se ha podido comprobar en el estudio de la pervivencia de San Macario en G. Arnold, P. Poiret y J. Heinrich Reitz<sup>58</sup>.

Esta vuelta a los Padres es reconocida como la justa pertenencia al pensamiento teológico griego, sin que se deba ignorar el desarrollo teológico posterior. No sólo la griega, sino también las otras catorce iglesias ortodoxas tienen como común denominador este reclamo de ser las verdaderamente fieles a la doctrina de los Santos Padres, las únicas que han mantenido la continuidad con la Iglesia primitiva. Cada vez se tiene más claro que la Iglesia ortodoxa es la Iglesia de los Padres, por lo cual hay que conocerlos para así conocer la propia identidad. La conciencia ortodoxa depende directamente de la asimilación de la teología patristica. Los Padres se estudian para encontrar la propia identidad y para distanciarse de la teología occidental, en algunos casos, la Iglesia de Grecia se llega a apropiarse casi exclusivamente de la Patristica, como si ésta constituyese toda la teología griega en contraposición con la teología occidental<sup>59</sup>. Este retorno a las fuentes más antiguas, a los ideales greco-bizantinos, como un intento de descolonización religiosa, es una de las características más llamativas de la

<sup>57</sup> Sobre este movimiento religioso pueden consultarse los trabajos de Ch. MACZEWSKI, *Die Zoí-Bewegung Griechenlands (Ein Beitrag zum Traditionsproblem der Ostkirche)*, Gotinga 1970 y CH. YANNARAS, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση. Ἡ Θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα*, Atenas 1972, pp. 94-112.

<sup>58</sup> Cfr. E. BENZ, *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarius des Aegypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*, Mainz 1963.

<sup>59</sup> Cfr. M. P. BEGZOS, *Ἡ κρίσιμη καμπὴ τῆς Νεοελληνικῆς Θεολογίας σήμερα*, *Διαβάζω* 251 (1990) 56.

Grecia moderna. Hemos asistido incluso a una especie de mesianismo patriótico fundamentalista, en el que determinados activistas de la Iglesia, como Papulakos, Famiatos o Macrakis, predicaban la próxima reconquista de Constantinopla, inicio de la nueva era cristiana bajo la guía de la ortodoxia greco-bizantina<sup>60</sup>.

En la segunda mitad de este siglo, al remolque del auge editorial de otras Iglesias ortodoxas y occidentales, se ha abordado en la Grecia moderna una tarea de traducción, que aún no ha alcanzado a todos los autores del cristianismo antiguo, sino prácticamente sólo los más conocidos e importantes. Ya mencionamos más arriba las versiones modernas de la *Fi-localia*, que no constituyen una empresa solitaria, sino que van acompañadas en la actualidad de una larga serie de actividades similares<sup>61</sup>. En 1966 se crea la Fundación Patriarcal de los Estudios Patrísticos, Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, de la mano del Patriarca Atenágoras I de Constantinopla. Asimismo se ha puesto en marcha en Tesalónica, principal centro de la investigación patrística en Grecia, la serie bibliográfica Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, de las Πατερικὲς Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, a cargo de P. Jristu, B. Pseftongas, Th. Zisis y B. Fanurgakis, que ha llegado a publicar ya 150 volúmenes de los textos antiguos, con traducción y notas<sup>62</sup>. Existen otras iniciativas de este tipo como la Βιβλιοθήκη τῶν Ἑλλήνων, Ἄπαντα τῶν Ἁγίων Πατέρων, que en los años setenta ha editado y traducido, con introducción y comentario, en Atenas a Juan Crisóstomo<sup>63</sup>, Simeón el Nuevo Teólogo<sup>64</sup>, Basilio el Grande<sup>65</sup>, etc... Las «Ἐκδόσεις Ὁφελίμου βιβλίου» han iniciado en 1979 una colección patrística, Ἄπαντα τῶν Ἁγίων Πατέρων, con traducción, introducción y comentario de los principales autores de la espiritualidad antigua, sin edición del texto griego original<sup>66</sup>. Se podrían citar diferentes revistas especializa-

<sup>60</sup> A pesar del carácter universal de la Iglesia ortodoxa, que teóricamente no está limitada a un único pueblo, cultura o lengua, para los griegos bizantinos y para determinados sectores modernos se confundirá helenismo y ortodoxia; *Cfr.* SPITERIS, *Op. cit.*, p. 224.

<sup>61</sup> Estas ediciones, traducciones y estudios aparecen recogidos en A. S. ANESTHIDIS, Ἑλληνικὴ Θεολογικὴ Βιβλιογραφία, Atenas 1977-, y CH. ZOGAS y P. S. PAPAΦΑΝΓΗΛΟΥ, Ἑλληνικὴ θεολογικὴ βιβλιογραφία τῆς τελευταίας ἑκατονταετίας (1860-1969), Tesalónica 1963.

<sup>62</sup> Por ejemplo, las obras completas de Juan Crisóstomo (1979-1984), de Gregorio Palamás (1981-1983), Eusebio de Cesarea (1977- ), Gregorio de Nisa (1979- ), etc.

<sup>63</sup> La obra completa, en setenta y tres volúmenes, se ha acabado de editar en 1977.

<sup>64</sup> En tres volúmenes, entre 1973 y 1977.

<sup>65</sup> Entre 1972 y 1976 han visto la luz todos sus escritos en doce volúmenes.

<sup>66</sup> Contamos con obras de Juan Crisóstomo (1979-1982) y con *Homilias* de Basilio el Grande (1980).

das que con sus traducciones y comentarios están contribuyendo a la popularización, en lengua dimotikí, de los textos patrísticos: la propia revista Ζωή<sup>67</sup> o Σύναξη<sup>68</sup> citadas más arriba, Ἐκκλησία, Ἐπίσημον Δελτίον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, que por ejemplo ha editado y traducido, con comentario, algunos de los tratados de Gregorio de Nisa<sup>69</sup>, el semanario ortodoxo Σωτήρ<sup>70</sup>, Ἐποπτεία<sup>71</sup>, Ἀπολύτρωσις<sup>72</sup>, Ἀνάπλασις<sup>73</sup> entre otras publicaciones periódicas. La jerarquía ortodoxa también ha querido participar de esta difusión de los textos patrísticos, si bien hay una diferencia de actitud. En este último caso topamos con la ya referida cuestión lingüística, pues en su colección, Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, publicación oficial de la Ἐκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακοινίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, se están editando prácticamente todos los Padres, si bien no se traduce ninguno de ellos<sup>74</sup>. El conservadurismo de la oficialidad ortodoxa griega se deja notar perfectamente en este aspecto.

En el caso de San Macario, que es el que ha ocupado la mayor parte de este artículo, como en el de otros muchos textos patrísticos, no deja de resultar paradójico el hecho de que durante el Medievo han circulado versiones de sus obras en las lenguas de las diversas naciones e Iglesias ortodoxas del Imperio Bizantino, siríaco, copto, georgiano, eslavo, armenio, etíope y árabe<sup>75</sup>, mientras que después en el caso de Grecia se mantendrá la versión bizantina hasta la actualidad, sin prácticamente ningún intento de actualización o divulgación, salvo en el caso de la *Filocalia* de Galiti. En Occidente ha ocurrido lo contrario: si en la Edad Media la única versión divulgada de San Macario era latina, será con el Humanismo cuando empe-

<sup>67</sup> En esta publicación se han traducido varios tratados de Juan Crisóstomo (72, 1982; 74, 1984), o algunos textos de Basilio de Cesarea (72, 1982) o de Gregorio el Teólogo (74, 1984).

<sup>68</sup> El Λόγος τεσσαρακοστὸς ἔνατος de Simeón el Nuevo Teólogo (10, 1984, pp. 4-8) o algunas traducciones del Pseudo-Dioniso Areopagita (3, 1982, pp. 4-7) o de Epifanio de Chipre (2, 1982, pp. 47-49).

<sup>69</sup> 61, 1984, por P. Brusalis.

<sup>70</sup> Basilio el Grande (25, 1984), Diádoco de Fótica (24, 1983), o Gregorio Palamás (23, 1982).

<sup>71</sup> Dioniso Areopagita (3, 1978, pp. 939-942), Máximo el Homologoeta (1, 1976, pp. 13-14; 7, 1982, pp. 397-400)

<sup>72</sup> Atanasio el Grande (29, 1982), Basilio el Grande (38, 1983) e incluso traducciones de San Agustín (37, 1982).

<sup>73</sup> Juan Damasceno (284, 1982, pp. 16-17).

<sup>74</sup> Gregorio el Teólogo (1979-1982), Clemente de Alejandría (1956-1958), Atanasio el Grand (1962-1968), Didimo de Alejandría (1972-1975), entre otros.

<sup>75</sup> Cfr. La *Clavis Patrum Graecorum*, cols. 2420-2427.

ceмос a encontrarnos con traducciones al francés, al italiano, castellano, alemán, inglés, holandés, etc., de modo que en poco tiempo ha sido posible leer la doctrina macariana en las lenguas vernáculas<sup>76</sup>.

A pesar del posible componente herético del *corpus* macariano, la doctrina del Santo de Egipto sigue vigente en la teología oficial de la Iglesia ortodoxa, que celebra su fiesta el día 18 de enero<sup>77</sup>. Incluso el catolicismo, tan reticente a estas prácticas ascéticas de oración interior, se ha visto influenciado por los textos de Macario y acepta como "heterodoxo" su contenido<sup>78</sup>. Ya sólo falta que en Oriente, en concreto en Grecia, se traduzcan sus textos a la lengua moderna para así popularizar y hacer accesible aún más su doctrina, como ha ocurrido y está ocurriendo con la mayor parte de la espiritualidad antigua.

Jesús-M<sup>a</sup> NIETO IBÁÑEZ

*Universidad de León*  
*Facultad de Filosofía y Letras*  
*Departamento de Estudios Clásicos*  
*Campus de Vegazana S/N*  
*24071-León*

<sup>76</sup> Cfr. NIETO, *Art. cit.*

<sup>77</sup> "Ο χρόνος ἕμως καὶ νεώτερες μελέτες ἀπέδειξαν ὅτι εἶναι ὀρθοδόξατες καὶ ἀνήκουν, σὰν ἀναφαίρετο κρῆμά της, στὴν ἐκκλησιαστικὴ πνευματικὴ παράδοση καὶ μάλιστα στὸ χῶτο τῆς μυστικῆς θεολογίας", introducción de T. DIONISIATIS a San Macario en la *Filocalia* de Atenas, 1989, p. 246.

<sup>78</sup> Cfr., por ejemplo, S. P. DE SAN ISIDRO, "Homilias espirituales del Pseudo-Macario", *Cistercium* 24, 1972, pp. 53-69, y la introducción de P. DESEILLE a la traducción francesa de las *Homilias*, Bégrolles-en-Mauges 1984.