

SENTIMIENTOS DEL EXILIO: ANÁLISIS A DOS CARTAS (98, 188) DE FOCIO DE CONSTANTINOPLA COMO MUESTRA DE EXPRESIÓN RETÓRICA

FEELINGS OF EXILE: ANALYSIS OF TWO LETTERS (98, 188) OF PHOTIOS
OF CONSTANTINOPLE AS SAMPLE OF RHETORICAL EXPRESSIVENESS

Pedro Emilio Rivera Díaz

Resumen: El *corpus* epistolar de Focio de Constantinopla (c. 810-893 AD) sobresale no solo por su tamaño (solo segunda a la de Teodoro Estudita en la época bizantina), sino también por los destinatarios y remitentes, entre los cuales se encuentran Miguel III (842-867), Basilio I (867-886), Ašot I de Armenia (c. 820-890) y Boris I de Bulgaria (m. 907). Además, una cantidad considerable de estas cartas fue escrita durante el exilio que padeció en el 867 a raíz de los conflictos con el papado y los ignacianos, lo cual nos permite explorar su sentir durante este periodo. El objetivo de este trabajo es efectuar el análisis retórico a dos cartas importantes (98, 188) con el fin de examinar tanto el carácter (*éthos*) con el cual se presenta Focio a sus destinatarios, como la estructura y recursos empleados en ellas.

Abstract: The epistolary *corpus* of Photios of Constantinople (c. 810-893 AD) stands out not only for its size (second only after Theodore Studites in the Byzantine period), but also for the recipients and senders, among whom are Michael III (842-867), Basil I (867-886), Ašot I of Armenia (c. 820-890) and Boris I of Bulgaria (d. 907). Furthermore, a considerable number of these letters were written during the exile he suffered in 867 because of conflicts with the papacy and the Ignatians; this allows us to explore his feelings during this period. The aim of this work is to analyze rhetorically two important letters (98, 188) to examine both the character (*éthos*) by which Photius presents himself to his recipients, as well as the structure and devices used in them.

Palabras clave: Focio de Constantinopla; cartas; exilio; análisis retórico; dinastía macedónica.

Keywords: Photius of Constantinople; letters; exile; rhetorical analysis; Macedonian dynasty.

Fecha de recepción: 13 de octubre de 2023
Fecha de aceptación: 10 de diciembre de 2023

1. Introducción

La palabra ‘exilio’ se define en nuestra época actual, por ejemplo, como la “separación de una persona de la tierra en que vive” (*RAE s.v. exilio* 1). Meramente no solo se ha tratado del desplazamiento de una zona geográfica a otra, sino también de un castigo que se ramifica en diversas consecuencias punitivas a escala social para un individuo. El *destierro*, como acción colectiva de rechazo, actúa directamente sobre los valores identitarios de una persona: su procedencia, necesidad de pertenencia y descendencia, todas ellas estimaciones relevantes para el desenvolvimiento adecuado de su estado jurídico, económico, psicológico, etc. Así, la persona, como *ente exiliado*, se ve condenada a la incertidumbre dentro del tejido interdependiente de la vida humana para la subsistencia.

Esta pena, reservada en muchas ocasiones a aquellos que en su tiempo cometieron hechos políticos indeseados para la autoridad, es motivo de una amplia producción literaria mediante la cual los afectados plasmaban su sentir con respecto a ella, así como el semblante que deseaban transmitir a los lectores. Dentro de estos afectados se encuentra Focio (c. 810/820-d. de 893 [*PMBZ* 6253]), patriarca de Constantinopla en dos ocasiones (858-867/877-886) y una de las figuras eruditas reconocidas de su época (Markopoulos, 2004: XII, 14; Lemerle, 2017: 205; Pontani, 2020: 406). Esta fama deriva, entre otras cosas, por su producción literaria, como un *Léxico*, *Contra los maniqueos*, *Sobre la mistagogía del Espíritu Santo* o la *Biblioteca* (Signes Codoñer, 2017: 61-90). Destaca, además, una colección de 299 cartas (Laourdas-Westerink, 1983-1985), que constituye el bloque epistolar más grande después del perteneciente a Teodoro Estudita (Torgeson-Humphreys, 2020: 221; Prieto Domínguez, 2020: 348) y se han datado entre su primer patriarcado (noviembre de 858) y el final del segundo (29 de septiembre de 886 [*Prieto Domínguez*, 2008: 5-6]).¹

¹ Algunos datos sobre la vida de Focio, así como las fechas precisas en torno a ella, –por ejemplo, la elaboración de sus obras o año de nacimiento–, son inciertas en general (Treadgold, 2002:1; Varona Codeso-Prieto Domínguez, 2013:105-106). Lo mismo vale para el tema del exilio. Con gran probabilidad, su padre Sergio (*PMBZ* 6665) y madre fueron exiliados por su afiliación a los iconodulos (*Synax. Cpl.* 13.5; *Men. PG* 117: 453c-d.) en tiempos de Teófilo (829-842 [*PMBZ* 8167]). En torno a este suceso hay quien considera que Focio y sus hermanos también acompañaron a sus padres (Treadgold, 2002: 2); igualmente, se piensa que se quedó en la capital durante ese tiempo (Varona Codeso-Prieto Domínguez, 2013: 138). Sin embargo, se tiene certeza de que Focio fue apresado, depuesto de su cargo, y luego exiliado

Focio, heredero y continuador de la tradición griega y romana, es consciente del efecto que el exilio provoca en el individuo y su persona, ya en su vertiente clásica, como cuando Sócrates, juzgado por las acusaciones de corrupción de la juventud y de ateísmo, prefiere beber la cicuta antes de ser exiliado (Pl. *Ap.*, 37c; *Criti.*, 52c); ya en la bíblica, como el relato de esclavitud de los hebreos en Egipto al no tener una tierra propia, un evento profetizado, prevenible, pero finalmente acaecido por desobediencia divina, desobediencia que tiene repercusión incluso en el pensamiento cristiano posterior (*Apo.* 3:4-5).

En este sentido, algunas cartas de Focio son muestras del aprovechamiento de dicho motivo literario que evidencia los sentimientos de nostalgia siguiendo toda una tradición antigua epistolar. Así, para este trabajo se presenta un análisis retórico de dos cartas de significativo valor (98 [Laourdas-Westerink, 1983: 132-136]; 188 [Laourdas-Westerink, 1984: 87-88]), elaboradas durante su exilio,² esto, con el fin de que nos permitan, por un lado, reconocer su estructura y recursos retóricos, al ser, como se ha señalado, heredero de una gran tradición literaria (Wilson, 2000: 29; Prieto Domínguez, 2013: 179), aunque innovando y moldeándolas a su realidad;³

por Basilio I (867-886 [PMBZ 20837]). Entre las causas de ello se ha considerado su cercanía con Miguel III (842-867 [PMBZ 4991]), el anterior emperador (Kolbaba, 2021: 48), quien fuera asesinado por aquél en septiembre de 867 (Gregory, 2009: 243; Stathakopoulos, 2014: 98-99; Tougher, 2019: 292); los conflictos entre Focio y los simpatizantes del anterior patriarca, Ignacio (Stephanou, 1951: 291-307; Chadwick, 2003, 124-133; Varona Codeso, 2009: 156-158; Prieto Domínguez, 2010: 382-383, 385-387); o la famosa disputa con la Iglesia occidental (Dvornik, 1970: 39-131; White, 1981: 33-34; Chadwick, 2003; Gregory, 2009: 234-235; Varona Codeso-Prieto Domínguez, 2013: 138; Tougher, 2019: 301; Auzépy, 2019: 351; Kolbaba, 2021: 45-48). Recluido en Skepe o Skepi (*V. Ignat. S.*, 53), pasó ahí varios años, aunque tampoco es posible determinar la duración exacta de este exilio, pues pudo haber regresado entre el 872 y 876 (872: Varona Codeso-Prieto Domínguez, 2013: 127; Alexopoulos 2014: 3; Polidori, 2018: XXXI; 873: Dvornik, 1970: 163-164, 170; 873-876: Hussey, 2010: 82). Durante ese tiempo escribe una cantidad considerable de su *corpus* epistolar (v. p. 9), y comienza o concluye la primera versión de su *Biblioteca* (v. p. 12, n. 30). Por ello, las cartas revisadas en este trabajo corresponden a este periodo, pues es el único del que se tienen documentos escritos en el exilio para su análisis, pues no se conserva algún texto suyo tras la segunda deposición y destierro (Georg. Mon., 110, p. 1081, ll. 23-27; Georg. Mon. Cont., p. 844, ll. 13-16; Sym. Mag. 132, 16; Ps. Sym., 700, l. 16; Hussey, 2010: 83- 86; Varona Codeso-Prieto Domínguez, 2013: 39).

² Estas dos cartas se insertan entre aquellas compuestas en el exilio (41-195; v. p. 9). Sin embargo, las pocas o nulas referencias temporales a las que se hace mención en ellas dificultan poder precisar de manera más exacta la fecha de composición (Prieto Domínguez, 2008: 5).

³ Ciertamente, la concepción que se tiene de la retórica bizantina ha sido negativa históricamente (Jeffreys, 2001: 1). No obstante, para los bizantinos fue un sistema de suma importancia (Vinson, 2001:22), mediante el cual expresaban sus emociones moldeándolas a la destreza compositiva, como se percibe en el caso de las cartas consolatorias (Littlewood, 1999: 34). Además, la relevancia de este tipo de análisis para el presente artículo también radica en “an understanding of the complex interplay between a work’s form

por el otro, examinar el *étbos* con el cual se presenta a sus destinatarios para conseguir el fin deseado.⁴ Naturalmente, solo por vía de las palabras de Focio no nos será posible desvelar la dimensión psicosocial exacta en que su época hizo padecer el exilio al condenado, ni nuestro propósito es diseñar aquí una métrica antropológica que calcule las consecuencias que la experiencia le produjo según su carácter anímico y mental; más bien, nuestro objetivo se centra en no pasar por alto que la retórica es, asimismo, tanto instrumento de labrado (de prolijo análisis) que insemna al receptor con diversos sentidos en un mismo mensaje, como medio por donde circulan el pensamiento y afectos (*πάθη*) del escritor.⁵ Antes de presentar este análisis, no obstante, se dedicarán algunas palabras sobre las características del *corpus* epistolar de Focio, esto con el fin de ofrecer información que facilite la comprensión de las cartas revisadas.

and content can shed valuable light on the social, cultural, and political milieu that produced it” (Vinson, 2001:10). Igualmente, este estudio resulta útil para periodos posteriores de aquella literatura: “Finally, with its dynamic relation between speaker, addressee, and audience ethos allows us to gain a better understanding of the representations of the addressee and audience” (Leonte, 2023: 54).

⁴ Cf. Leonte (2023: 17): “The starting point of these fresh insights was the above-mentioned principle that ethos is constituted as a pervasive attribute of the speaking event while the audience ‘judges and is potentially persuaded by the character one exhibits within discourse’... With this double grounding, in both rhetorical aesthetics and ethics, ethos can explain how an author ties personal intentions to the readers’ expectations.” Cf. Strano (2007: 193): “Tali descrizioni, dal valore chiaramente topico, testimoniano una precisa volontà: chi vive la triste condizione del ‘bandito’ cerca con tutti i mezzi di ottenere il ritorno e a tal uopo non si perita di utilizzare anche le sue competenze retoriche. Le lettere dall’esilio divengono spesso, per tale ragione, veri e propri pezzi di bravura tramite cui l’autore intende impietosire il destinatario (sia questi un parente, un amico o lo stesso sovrano) e spingerlo a ottenergli la grazia, affinché possa fare rientro in quello che, a tutti gli effetti, è divenuto ‘l’occhio dell’ecumene’: Costantinopoli.”

⁵ Para el propósito, vale la pena subrayar que la retórica se hace cargo desde antiguo de remarcar las propiedades cruciales que compone un mensaje en el cometido de transmitir, sentido opuesto al que cuajó en su fama de maquinaria superficial para afectar el discurso y aún peor, de manipulación, cuando su finalidad es la consciente y comprometida dilación reflexiva de un pacto epistemológico con la *realitas* y el medio de estructura para manifestar el *λόγος* de su autor (en tanto razón-palabra). Sobre esta cuestión cf. las palabras que Strano (2018: 304) dedica a los sentimientos expresados en algunas cartas bizantinas del siglo IX y X: “I *pathe* potevano bene essere reali, ma la mediazione dell’emozione attraverso canali stilistici sorvegliati era un obbligo a cui i vari autori non mancavano di attenersi. Era, da una parte, la conseguenza di una lunga e gloriosa tradizione, di ascendenza classica, che esaltava il controllo delle passioni e la loro ‘giusta misura’...ma, dall’altra, traspariva una visione del mondo e una concezione letteraria e stilistica che imponeva di filtrare, per così dire, l’espressione dei *pathe* attraverso un elaborato sistema di richiami e allusioni a schemi e moduli, antichi e tardoantichi, avvertiti come legittimanti.”

2. Algunas consideraciones sobre el *corpus* epistolar de Focio

Como se mencionó antes, el *corpus* epistolar de Focio en su edición moderna (Laourdas-Westerink, 1983-1985) comprende 299 documentos en 624 páginas (Wilson, 2000: 30).⁶ Este grupo representa alrededor del dos por ciento del total de las cartas conservadas en el periodo bizantino (Riehle, 2020: 3), un número significativo para una colección poco trabajada. En efecto, a pesar del eminente trabajo editorial ya citado, no existe una traducción completa de sus cartas a una lengua moderna,⁷ ni un estudio sistemático de ellas (Wilson, 2000: 30-31; Signes Codoñer 2017: 83).⁸

Frente a la privacidad, característica esperada en las cartas (como en el caso de Teodoro Estudita), la colección fociana contiene un número considerable de correspondencia con importantes personajes políticos y religiosos de su tiempo (Grünbart, 2005: 148; Kazhdan, 2006: 25-26), lo cual confiere a sus cartas cierto valor oficial (Strano, 2010: 179); gracias a ello también son una gran fuente de información de los sucesos políticos en la segunda mitad del s. IX (Strano, 2010: 177). Así, entre otros, tuvo contacto epistolar con Boris de Bulgaria (*Ep.* 1 [Laourdas-Westerink, 1983: 2-39]); los emperadores Miguel III (*Ep.* 18 [Laourdas-Westerink, 1983: 68-70]) y Basilio I (v. p. 1, n. 1); el papa Nicolás I (*Ep.* 288 [Laourdas-Westerink, 1985: 113-120], 290 [Laourdas-Westerink, 1985: 124-138]) o Ašot, príncipe armenio (*Ep.* 284-285, 298 [Laourdas-Westerink, 1985: 4-97; 98-112; 167-172]). Sin embargo, también hay una correspondencia más

⁶ El *corpus* epistolar de Focio es una de las tres colecciones conservadas del primer periodo bizantino; las otras pertenecen a de Teodoro Estudita [*PMBZ* 7574] e Ignacio el Diácono [*PMBZ* 2665] (Schamp, 2008: 316). La edición moderna no incorpora la carta nuncupatoria de la *Biblioteca* (Henry, 1959: 3-4), que Focio escribió a su hermano Tarasio [*PMBZ* 7237] (Signes Codoñer, 2017: 83), ni el posfacio que se corresponde con aquella (Henry, 1977: 214; Mazzucchi, 2021: 450-461).

⁷ Antes de la edición moderna White (1973: 47-58; 1981; White-Berrigan, 1982) tradujo un número considerable de cartas en varias publicaciones. Más recientemente, Papadopoulou y Casas-Olea (2020: 68-107) seleccionaron, tradujeron y anotaron algunas cartas del *corpus* epistolar del patriarca relacionadas con los eslavos.

⁸ Al respecto cf. lo que refiere Signes Codoñer (2017: 62) en torno a un estudio sistemático de toda la obra de Focio: “La figura de Focio ha generado una inmensa bibliografía que no ha ido pareja a un estudio sistemático y en profundidad de sus obras. De hecho, todavía hoy sigue sin estar superado el monumental estudio que realizó en el siglo XIX el cardenal Joseph Hergenröther.”

personal con familiares y amigos, como sus hermanos Tarasio y Sergio (*PMBZ* 6672) o su amigo Anfiloquio de Cízico (*PMBZ* 223).⁹

Con respecto del contenido de las cartas, una revisión de ellas permite reconocer su variedad. Así hay verdaderos tratados, como la ya mencionada *Ep.* 1, que puede considerarse un espejo de príncipes, y que tuvo una transmisión textual propia (Signes Codoñer 2017: 83); la *Ep.* 2 (Laourdas-Westerink, 1983: 40-53), que es una encíclica a las iglesias orientales; o la 73, una epístola moral sobre las edades del ser humano y sus males, que escribió, como se mencionó, a su hermano Sergio. Igualmente, están las *Ep.* 165 y 166 (Laourdas-Westerink, 1984: 25-43), en las cuales desarrolla a fondo la cuestión del estilo retórico de Pablo de Tarso en sus cartas; asimismo la 207 (Laourdas-Westerink, 1984: 107), en la que trata el estilo epistolario en general (*ἐπιστολαῖος χαρακτήρ*); o varios grupos dedicados a cuestiones teológicas (30-40 [Laourdas-Westerink, 1983: 80-89]; 284-285, 298). En este tenor, en algunas de sus cartas desarrolla un pasaje bíblico o algún tema patrístico de interés para el remitente. Por ejemplo, en otra carta dirigida a su hermano Sergio (*Ep.* 55) argumenta sobre el sentido de τὸ ἅγιον (“lo sagrado”) y μαργαρίται (“perlas”) en *Mt.* 7:6; mientras que en la 144 (Laourdas-Westerink, 1983: 195-197) cuenta al patricio Constantino que Eusebio de Cesarea (c. 260-339) era un arriano, así como un origenista.

Por otro lado, hay cartas sobre asuntos precisos de su momento, como la 6 (Laourdas-Westerink, 1983: 58-60), en la que intercede por algunos ignacianos torturados y apresados frente al curopalate Bardas (*PMBZ* 791); la 29 (Laourdas-Westerink, 1983: 79), en la cual recrimina a un desconocido espadario de nombre León, conocido como Dragón, por vestirse como oveja, siendo lobo, y le advierte de las penas humanas y celestiales; las 101 y 102 (Laourdas-Westerink, 1983: 138-139), en las que

⁹ Hay en total 16 cartas entre Focio y su Tarasio: trece escritas por el patriarca (*Ep.* 31 [Laourdas-Westerink, 1983: 81-84], 79 [Laourdas-Westerink, 1983: 120-121], 131 [Laourdas-Westerink, 1983: 169], 152 [Laourdas-Westerink, 1984: 7-8], 153 [Laourdas-Westerink, 1984: 8-9], 160 [1 Laourdas-Westerink, 1984: 7], 234 [Laourdas-Westerink, 1984: 203-207], 256 [Laourdas-Westerink, 1984: 197-200], 258 [1 Laourdas-Westerink, 1984: 203-207], 260 [Laourdas-Westerink, 1984:208], 262 [Laourdas-Westerink, 1984: 208], 264 [Laourdas-Westerink, 1984: 210-211] y tres por su hermano (259 [Laourdas-Westerink, 1984: 206-207], 261 [Laourdas-Westerink, 1984: 208], 263 [Laourdas-Westerink, 1984: 209-210]). Para Sergio, véanse las *Ep.* 51 (Laourdas-Westerink, 1983: 96-98) 55 (Laourdas-Westerink, 1983: 99-102), 73 (Laourdas-Westerink, 1983: 115-116). Respecto a Anfiloquio, véanse las *Ep.* 137 (Laourdas-Westerink, 1983: 187-189), 162 (Laourdas-Westerink, 1984: 16-20), 163 (Laourdas-Westerink, 1984: 20-21), 178 (Laourdas-Westerink, 1984: 65-68), 198 (Laourdas-Westerink, 1984: 96-97), 207 (Laourdas-Westerink, 1984: 207), 253 (Laourdas-Westerink, 1984: 190-193).

inquiérese a Gregorio Amasiano sobre el terremoto que afectó a la ciudad de Constantinopla en enero de 869; asimismo, las 153 y 160, dirigidas a su hermano Tarasio, en las que recomienda a dos personas desconocidas sin dar siquiera su nombre. También es posible encontrar cartas sobre asuntos más personales, como las diversas cartas consolatorias (*παραμυθητικάί*). De ellas sobresale la *Ep.* 234, también dirigida a su hermano Tarasio por la muerte de su hija;¹⁰ igualmente la 245 (Laourdas-Westerink, 1984: 173-177), escrita a la abadesa Eusebia, que, además, es la única carta de Focio dirigida a una mujer.

Del mismo modo, este *corpus* resulta interesante por su estilo, pues Focio, aunque siendo fiel en todo al modelo literario anterior (Strano, 2010: 178; Prieto Domínguez, 2013: 179-180), así como a aquellos preceptos de la Antigüedad Tardía, especialmente aquellos de Hermógenes de Tarso (Kustas, 1973: 20-21; Salvemini, 1997: 202-203), sigue también la preceptiva bizantina de su época, apartándose de las formas tradicionales: un tipo de escrito cercano al estilo natural (bajo-medio) y dirigido a una persona ausente para un fin específico (Kustas, 1973: 46; Prieto Domínguez, 2013: 177-178). Igualmente, es posible ver un dominio pleno de las Escrituras y de los Padres de la Iglesia junto con los temas y textos clásicos (Kustas, 1973: 52; Wilson, 2000: 39-43; Vinson, 2001: 11; Strano, 2010: 191). Asimismo, a diferencia de otros autores bizantinos, Focio llega a escribir sus cartas de una manera abstracta en la que no hay elementos concretos que fijen el escrito a un momento o asunto específico (Grünbart, 2005: 165; Kashzdan, 2006: 27, 28, 34) Aun así, hay ciertos parámetros que mantiene del modelo ideal en la teoría de la Antigüedad,¹¹ como el uso de un lenguaje aticista medio (Strano, 2010: 178) y la brevedad (Kustas, 1973: 142-144; Salvemini, 1997: 2000; Prieto Domínguez, 2013: 187; v. p. 21). Sin embargo, hay ocasiones en las que las cartas constan de miles de palabras, como la 1 (1208 líneas en la edición de Laourdas-Westerink [1983: 2-39) o la 284 (3294 líneas [Laourdas-Westerink, 1985: 4-97]).

¹⁰ Se pueden percibir las características personales en varias partes de la carta, como cuando le recuerda a sus padres y su sufrimiento: *πού μοι πατήρ; πού δέ μοι μήτηρ; οὐχι μικρὰ τῷ βίῳ προσπαιζάντες, πλὴν ὅσα μαρτυρικοὺς αὐτοὺς καὶ τῆς ὑπομονῆς διεκόσμηι στέφανος, θᾶπτον λιπόντες τὸ θέατρον ἄχοντο* (Phot. *Ep.* 234, ll. 58-61) [“¿Dónde está mi padre? ¿Dónde, mi madre? ¿No ciertamente tras burlarse poco tiempo de la vida, excepto en aquello que la corona del martirio y la perseverancia los engalanaba, se marcharon abandonando el teatro rápidamente?”]. Todas las traducciones del griego son propias.

¹¹ Estos son la *συντομία* (brevedad), *σαφήνεια* (claridad), *χάρις* (encanto natural, vocabulario simple, lenguaje cotidiano, evitar estilo periódico, lengua aticista media (Prieto Domínguez, 2013: 79).

Al respecto, en cuanto a modelos, sigue a autores como Gregorio Nacianceno (Salvemini, 1997: 201) o Libanio (Schamp, 2008: 311-312). Es interesante notar que Focio nunca define el modelo epistolar, aunque hable sobre él en varios pasajes de sus escritos, como la *Biblioteca*¹² y, sobre todo, en la ya mencionada *Ep.* 207,¹³ dirigida a su amigo Anfiloquio de Cícico (s. IX-X). En ella, para responder a sus propias preguntas sobre ese género,¹⁴ no da una lista de preceptos, sino que da el nombre de algunos autores que tiene por modelos (ll. 13-18) para que, en sus palabras, “no te sea largo el recorrido de la ejercitación” (ll. 12-13).

Así divide a los escritores en dos grupos. El primero de ellos son paganos: Falaris de Acragas (s. VI a. C.; εἰς Φάλαριν τὸν Ἀκραγαντῖνον τύραννον), Marco Junio Bruto (85-23; Βρούτος ὁ Ῥωμαίων στρατηγός), Marco Aurelio (121-180; τὸν ἐν βασιλεῦσι φιλόσοφον), y Libanio (c. 314-c. 393; τὸν σοφιστὴν... Λιβάνιον). El segundo son cristianos: Basilio de Cesarea (Βασίλειος ὁ γλυκὺς [“Basilio el Dulce”]), Gregorio Nacianceno (329/330-389/390; ὁ κάλλους εἰ τις ἄλλος ἐργάτης Γρηγόριος [“Gregorio el practicante de la belleza, como ningún otro”]), e Isidoro de Pelusio (c. 360-c. 435; ἡ ποικίλη καὶ τῆς ἡμετέρας αὐλῆς μούσα Ἰσιδῶρος [“La diestra musa de nuestra corte, Isidoro”]). Sobre estos últimos, además de presentarlos con una perífrasis o epíteto, enfatiza el valor no solo literario, sino también el espiritual (ll. 16-17: εἰ δὲ βούλει σὺν τῷ χαρακτήρι καὶ πολλῶν ἄλλων καὶ

¹² En el capítulo 86 (*Bibl.*, 65b, l. 40-66a, l. 12), dedicado a una serie de cartas de Juan Crisóstomo (c. 349-407), incluidas aquellas a Olimpia (368-408) y el papa Inocencio de Roma (401-417), refiere sobre el estilo del autor en las primeras que ὅσον ἐμμελέστερόν πως δοκοῦσιν αἱ πρὸς Ὀλυμπιάδα αὐτῷ συγκεῖσθαι ἐπιστολαί, εἰ καὶ τοῦ ἐπιστολιμαίου τύπου, τῶν πραγμάτων τότε εἰς τὴν ἑαυτῶν ἰσχὺν τοὺς τῶν ῥημάτων νόμους ἐκβιασμένων, οὐ λίαν ἐγράφησαν στοχαζόμεναι (86, 66a, ll. 7-12) [“Sin embargo, en cierto modo las cartas a Olimpia parecen haber sido compuestas con mayor cuidado, incluso si no fueron escritas teniendo en cuenta el modelo epistolar, pues los hechos forzaron las leyes de las palabras en relación con su propia fuerza oratoria”]. En el 143 (*Bibl.* 98b, ll. 29-33), correspondiente a las cartas de Basilio de Cesarea (c. 330-c. 379), destaca de ellas que ἔστι ... καὶ κανόνα λαβεῖν, ἂν ἄλλως τις μὴ ἔχη, ἐπιστολιμαίου χαρακτήρος (*Bibl.*, 143, 98b, ll. 31-33) [“Es posible también tomar un modelo del género epistolar, si alguien por alguna razón no lo tuviera”]. Finalmente, en el 201 (*Bibl.*, 163b, ll. 11-33), en el apartado sobre Nilo de Constantinopla (s. V), menciona que εἰς τε τὸν ἐπιστολιμαῖον τρόπον καὶ εἰς τὸν συγγραφικὸν ἀνηγμένα συντάγματα φέρεται [“Además se le atribuyen obras concernientes al género epistolar e histórico”]. Como puede constatarse, en los primeros casos no hay algún aspecto teórico sobre el género epistolar, más que en uno se deduce una oposición entre la composición de las cartas y los discursos; en otro, que los preceptos se obtienen prácticamente.

¹³ Para un análisis de esta carta con traducción al inglés cf. Wilson (2000: 33-35); al francés, Schamp (2008: 312-315); al español, Prieto Domínguez (2013: 198-203).

¹⁴ Phot. *Ep.* 207, ll. 10-11: Τίσιν οὖν ἐπιστολαῖς ὀμιλητέον, καὶ τίσι τὸν ἐπιγνωσθέντα ἡμῖν διὰ τῆς τέχνης χαρακτήρα ἐφαρμόζοντες τὴν γυμνασίαν συλλεξόμεθα; [“¿Con cuáles cartas se debe tener contacto y con cuáles recogeremos la ejercitación acomodándola al modelo conocido a nosotros mediante la técnica?”].

μεγάλων συλλέξει ὠφέλειαν... [“Si quieres recoger la utilidad espiritual de muchos e importantes aspectos junto con el modelo literario...”]).

En torno a estas recomendaciones sobresale el hecho de que para el patriarca el conocimiento en la composición epistolar se obtiene con la lectura de otros autores; con la recopilación (*Ep.* 207, l. 11: συλλεξόμεθα; l. 17: συλλέξει) de los aspectos formales; y con el ejercicio práctico de ellos para conseguir la maestría en ese género (*Bibl.*, 143 98b, ll. 31-33; *Ep.* 207, l. 11: τὴν γυμνασίαν; ll. 12-13: τὸ τῆς γυμνασίας στάδιον). Además, los límites temporales entre los escritores citados son amplios (s. VI a. C.-V d. C.) y se estima además de una buena técnica la utilidad espiritual que devenga de la lectura, algo que permea también la composición de las propias cartas (Kahzdan, 2005: 35), pues estos autores se vuelven modelos no solo literarios, sino éticos (Salvemini, 1997: 203-206).

Como se puede ver, la gran variabilidad entre los límites temporales, modelos y adaptación de los preceptos, temas tratados, estilo y objetivos es tan vasta que parece que en las cartas de Focio no hay verdaderos ejemplos de epistolografía, lo cual él mismo reconoce en una de ellas (*Ep.* 164, ll. 88-92), pues se atiende a la necesidad de cada situación:

La confesión que Focio realiza en este pasaje reconociendo que le resulta imposible producir un ejemplo puro de epistolografía demuestra una clara conciencia de la naturaleza de su propia obra y del grado en el que esta se distanciaba de la antigua preceptiva: en su labor de adaptación del género epistolográfico a sus necesidades expresivas, el patriarca se ve abocado a realizar una serie de hibridaciones genológicas que en determinadas ocasiones llegan incluso a poner en duda la pertenencia al género epistolar del texto resultante (Prieto Domínguez, 2013: 196).

Por último, es necesario dedicar algunas palabras a la transmisión de las cartas que se une con la cuestión de la datación. Así, la mayor parte de ellas fue redactada, por cuanto sabemos, en un único *corpus* (*recensio α* [conservada en el *ms. Bar. Gr.* 217, A]);¹⁵ este grupo comprendía de la 1 a la 248 (Salvemini, 1997: 192; Prieto Domínguez, 2008: 3). Tras circular esta versión, añadió otras 35 cartas (hasta la 283) en una segunda edición, β, conservada en el *ms. Athous Iberorum* 684 [B], y el *Ath. Bibl. Nat.* 2576 [C] (Salvemini, 1997: 192; Prieto Domínguez, 2008: 3). A su vez, una tercera

¹⁵ Para los manuscritos empleados cf. Laourdas-Westerink (1983: XXVI; 1984: VIII; 1985: XV).

(γ), similar a la segunda, se puede reconstruir por los *Anfiloquios* (Salvemini, 1997: 192; Prieto Domínguez, 2008: 2).¹⁶ Estas tres ediciones, a pesar de sus similitudes, se consideran originales e independientes (Laourdas-Westerink, 1983: XIX; Prieto Domínguez, 2008: 3). Las últimas 16 cartas de la edición más reciente se han incorporado *extra corpus* (Salvemini, 1997: 193-194; Prieto Domínguez, 2009: 3, n. 6).

A su vez, la datación de las cartas es problemática: “La datación interna de las cartas que componen este *corpus* resulta una labor casi imposible, ya que las epístolas bizantinas se caracterizan por la falta de cualquier tipo de anclaje temporal integrado en el texto (Prieto Domínguez, 2008: 4-5).”¹⁷ Aun así, es posible establecer los siguientes grupos:

- a) 1-29. Salvemini (1997: 195) considera que corresponden al primer patriarcado de Focio (noviembre 858-septiembre 867) e incluso siguen un orden cronológico; en cambio, Prieto Domínguez (2008: 5) opina que no todas pertenecen a ese primer periodo, pues muchas carecen de certezas cronológicas.
- b) 30-40. Cartas de tipo teológico atemporales, exceptuando, tal vez, la 31 (Salvemini, 1997: 195; Prieto Domínguez, 2018: 5).
- c) 41-195. La mayoría fue escrita en el exilio (v. p. 1, n. 1) aunque algunas parecen corresponder al primer patriarcado (Salvemini, 1997: 195; Prieto Domínguez, 2018: 5).
- d) 219-248. Fueron compuestas también durante el exilio; las últimas 14 se pueden datar entre 873 y 875 (Salvemini, 1997: 195; Prieto Domínguez, 2018: 5).
- e) 249-253. Pertenecen al periodo de transición entre el exilio y el segundo patriarcado (Prieto Domínguez, 2018: 5).

¹⁶ Los Anfiloquios (Ἀμφιλόχεια) son un conjunto de 329 *quaestiones* (ζητήματα) a su amigo Anfiloquio de Cízico (de ahí el nombre), que comenzó también durante el exilio (*QA* 1-75) y se amplió a su regreso (Schamp, 2008: 317-318; Prieto Domínguez, 2008: 9-11). Esta obra se encuentra ligada intrínsecamente con las cartas en cuanto al contenido, —pues hay 32 cartas que corresponden a *Anfiloquios* (Westerink, 1986: XVIII-XX; Schamp, 2008: 319 [*Ep.* 30-31, 33-38, 44, 51, 55, 59, 62-65, 73, 75-78, 103, 125, 127, 132-139, 144]) —, y, por tanto, a su transmisión textual. La revisión de esta importante obra, aunque igualmente poco trabajada (Riedel, 2021: 91), queda fuera de los límites de este trabajo, por lo que remitimos a los excelentes análisis de Schamp (2008: 313-319) y Prieto Domínguez (2008: 7-115).

¹⁷ Igualmente, cf. Salvemini (1997: 195): “Quando siano state scritte le lettere in realta è difficile stabilirlo.”

- f) 253-265. Cartas de corte doctrinal; pueden corresponder al segundo patriarcado (Salvemini, 1997: 195) o un *addendum* (Prieto Domínguez, 2018: 5).
- g) 271-283. Se suelen datar en el segundo patriarcado (Salvemini, 1997: 195; Prieto Domínguez, 2018: 5).

En vista de esta extensa y variada producción epistolar de Focio, — perteneciente a un género literario que muchas veces se ha considerado una parte menor de la literatura bizantina (Strano, 2018: 293)—, resulta conveniente ahora, como se señaló al inicio, ofrecer el análisis de dos cartas (98, 188) desde un punto de vista retórico a fin de evidenciar los recursos elocutivos de nuestro autor, así como los elementos patéticos que sirven como detonadores emotivos para crear una atmósfera literariamente cargada de los sentimientos respecto a su exilio. Con ello se busca mostrar su carácter ante esa desfavorable situación.

3. Análisis de la *Ep.* 98

Dedicada al emperador Basilio I (Laourdas-Westerink, 1983: 132-136),¹⁸ de quien ya se hizo mención anteriormente, esta carta fue compuesta sin duda al inicio de su exilio¹⁹ con el objetivo principal de pedir la restitución de sus libros y, como secundarios, advertir de los sufrimientos que ha padecido por el destierro y causas que provocaron aquellos pesares. Consta de dos partes, divididas por el tema preponderante en cada una de ellas (con un total 769 y 291 palabras, respectivamente): una súplica con los pormenores de las desgracias de Focio (ll. 1-81), provocadas a raíz del exilio; y una dura advertencia por esta acción (ll. 82-110).

¹⁸ Hay otras dos cartas dirigidas al emperador: la 99 (Laourdas-Westerink, 1983: 136-137) y la 249 (Laourdas-Westerink, 1985: 183-186). Por otro lado, Strano (2008: 180-181) dedica unas palabras a esta carta, centrándose en la preterición inicial (*Ep.* 98, ll. 2-7), la lamentación por la carencia de diversas cosas (ll. 17-26; 57-61) y la petición de liberación o muerte al emperador.

¹⁹ Cf. Laourdas-Westerink (1983: 132): *Data ca. a. 868*.

El patriarca abre la carta con una exclamación al emperador (l. 2: ἀκουσον,²⁰ ὦ φιλανθρωπότατε βασιλεῦ [“¡Escucha, oh magnánísimo rey!”])²¹ para recordarle en una *praeteritio* (l. 2: οὐ προβάλλομαι... [“no pasaré por alto...”]) los vínculos que los unen y que hacen más significativa la decisión de mandarlo al exilio:

- 1) La antigua amistad entre ellos (l. 2: παλαιὰν φιλίαν),²² opuesta antitéticamente al adverbio νῦν, que conlleva los pesares del presente acaecidos por el olvido de aquella.
- 2) Mediante una hendíadis, los pactos juramentados que inspiran temor religioso (l. 3: φρικώδεις ὄρκους καὶ συνθήκας).²³
- 3) El crisma y la imposición de manos que realizó Focio en la coronación del emperador (ll. 3-4: χρίσμα καὶ χειροθεσίαν βασιλείας).
- 4) El haber llevado con su propia mano a Basilio a los misterios religiosos (ll. 4-5: ὅτι ταῖς ἡμετέραις χερσὶ προσιῶν τῶν φρικτῶν καὶ ἀχράντων μετεῖχες μυστηρίων).
- 5) Finalmente, el vínculo de la adopción [espiritual] del hijo del emperador (ll. 5-6: τὸν δεσμὸν ὃν ἡμᾶς ἢ τοῦ καλοῦ παιδὸς υἰοθεσία συνέδησεν).

Concluye la *praeteritio* precisando que por el momento no está hablando de alguno de los puntos ya mencionados (l. 6: οὐδὲν τούτων λέγω [“nada de esto menciono”]) sino que aduce algo más general para su petición, la ley común entre los seres humanos o *ius gentium* (ll. 6-7: τὰ κοινὰ τῶν ἀνθρώπων... δίκαια),²⁴ lo cual resalta más la gravedad del hecho: ha sufrido

²⁰ El uso de la segunda persona del singular aoristo imperativo de ἀκούω se registra en otras seis ocasiones en cartas bizantinas (Günbart, 2021: 11). En tres de ellas se prosigue, como en este caso, con un vocativo (ἀδελφὲ ἀγαπητέ/ἀδελφέ/τέκνον).

²¹ Focio utiliza una fórmula de saludo solo en el 17% de sus cartas (Grünbart, 2005: 199); a su vez, utiliza el adverbio exclamativo ὦ en 69% de los vocativos (Grünbart, 2005: 60). Además, tiene una preferencia por el uso de apelativos arcaicos. Para el uso de adjetivos como apelativos en las cartas de Focio y otros autores bizantinos cf. Grünbart (2005: 78-196, especialmente 169-170).

²² Sobre el tema de la amistad en Bizancio cf. Mullet (1999: 166-184), Limousin (1999: 344-365) y Strano (2018: 293-294).

²³ Es difícil saber a cuáles se haya podido referir Focio. Conocemos por la *Crónica* de Simeón Logoteta (131.34) del pacto realizado por el patriarca, cuando, Miguel III y Basilio pactaron (ὄρκω βεβαιούντες) no hacer daño a Bardas (m. 866) mientras Focio tenía en sus manos la comunión (τὸ τίμιον σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Κυρίου [“El cuerpo y sangre honorables del Señor”]). El pacto, cuanto se sabe, no se preservó.

²⁴ La fórmula τὰ κοινὰ τῶν ἀνθρώπων δίκαια se encuentra en Polibio (2.58.7), cuando habla del asesinato de un legado romano por órdenes de la reina Teuta de Iliria, quien en contra de la ley común entre los seres humanos realizó ese enorme acto de impiedad (ἀσέβημα). Es difícil saber si hay una alusión a Polibio en el

tanto que resulta indignante para todas las naciones. De este modo, señala en un paralelismo que incluso los bárbaros y paganos (l. 7: βαρβάρων...Ἑλλήνων) cumplen la condena (l. 8: τοῦ βίου ἐξάγουσιν) de quienes sancionan con la muerte (l. 8: θανάτου κρίνουσιν), pero no obligan a morir (l. 9: θανεῖν οὐ βιάζονται) a quienes permiten vivir (l. 8: οὐς δὲ ζῆν ἐῶσιν) con otros males, como la hambruna (ll. 8-9: λιμαγχονία) y otros miles males (l. 9: μυρίοις ἄλλοις κακοῖς). Por tanto, Focio asevera con una antítesis y una figura etimológica que él (ll. 8-9: ἡμεῖς δὲ, en oposición al anterior οὐς μὲν... οὐς δὲ) vive una vida más amarga que la muerte (ll. 9-10: βίον βιοῦμεν θανάτου πικρότερον) porque ha sido arrebatado (l. 10: ἠχμαλωτίσμεθα) de todo. Antes de continuar con su exposición, utiliza una *amplificatio* con asíndeton para desglosar la afirmación anterior: ha sido despojado de los amigos, de los parientes, de los sirvientes, de los conocidos, en fin, de toda atención humana (ll. 11-12: φίλων...συγγενῶν, ὑπηρετῶν, συνήθων, πάσης ἀπλῶς ἀνθρωπίνης θεραπείας).²⁵

Luego hace una extensa enumeración de muchos individuos que padecieron penas semejantes, –pero nunca tan duras en su opinión–, durante su penitencia o destierro: el primero de ellos es Pablo de Tarso (l. 12: Παῦλος ὁ θεῖος), pues cuando era prisionero (*Hchs.* 16:16-40; *Fil.* 1:1) no se le impidió disfrutar (l. 13: ἀπολαύειν οὐκ ἐκωλύετο) de la atención de sus conocidos (ll. 12-13: τῆς ἀπὸ τῶν γνωρίμων καὶ συνήθων θεραπείας); es más, aun cuando era llevado a la muerte (ll. 13-14: τὴν ἐπὶ θανάτῳ ἀγόμενος), recibió muestras de bondad humana (ll. 11-12: ἀνθρωπίνης... ἡμερότητος), incluso de los paganos que odian a Cristo (ll. 14-15: παρὰ τῶν μισοχρίστων Ἑλληνιστῶν). Es importante notar los temas que se presentan en esta parte y serán recurrentes a lo largo de la carta: la obtención de alguna muestra de humanidad de los paganos; la oposición tanto entre la condena a muerte y otros castigos, como entre la vida y la muerte; el hecho de que otros hombres han sufrido penas, pero ninguna tan severa como la de Focio; finalmente, la privación de lo preciado para él por causa del exilio.

uso de la fórmula; sin embargo, podría considerarse debido a que solo está registrado en ese pasaje y se refiere a un acto impío, contrario a todo pueblo.

²⁵ En la epístola 99 (Laourdas-Westerink, 1983: 136-137, ll. 3-5) Focio agradece los beneficios realizados a su persona en relación con este listado, mencionado incluso en el mismo orden: sus amigos, sus parientes, sus conocidos (ὑπὲρ φίλων, ὑπὲρ συγγενῶν, ὑπὲρ συνήθων), esto es, todo lo relacionado para el cuidado del patriarca (εἰς τὴν ἡμῶν θεραπείαν).

Más adelante, Focio expresa con otra fórmula el castigo que lleva a componer la carta, haber sido privado de sus libros (ll. 17-19: ἐστερήθημεν καὶ βιβλίων),²⁶ castigo que se califica por tres adjetivos cercanos semánticamente: inusitado (l. 17: καινόν), insólito (παράδοξον) y extraño (νέον). Por ello, para Focio la privación de sus libros es algo único en toda la historia, que ni siquiera padecieron las peores personas. Así pregunta a Basilio la causa de ello con dos *erôtémata*: ¿Por qué sucede este castigo (l. 19: ἵνα τί γένηται)? ¿Para que no pueda escuchar en absoluto la palabra del Señor (l. 19: ἵνα μὴ ἀκούωμεν μηδὲ λόγον κυρίου)? Con ello da pie a la primera amenaza del escrito mediante una alusión. Si no permite escuchar la palabra del Señor, espera que no le suceda durante su reinado la profecía del pastor Amós (8:11): que en sus días haya tanto carencia de pan, como carencia de escuchar la palabra del Señor.²⁷ No hay que olvidar que el libro veterotestamentario de *Amós* contiene una serie de advertencias a Israel (5-7) por no arrepentirse frente a Dios, incluso si éste provocó varias acciones contra ellos (4) para demostrar su poder; por tanto, el capítulo al que alude tiene un significado más profundo de lo que se ve a primera vista: pues el resultado de lo que hace el emperador no solo implica las carencias, sino también la destrucción de la nación (8:8-14), incluida la espiritual, por la forma de actuar de los prepotentes (8:3-7).

Tras la cita le pregunta nuevamente el porqué de la sustracción de sus libros (ll. 21-22: διὰ τί γὰρ ἡμῶν ἀφηρέθη τὰ βιβλία) variando por tercera vez el verbo relacionado al despojo (l. 10: ἤχμαλωτίσαμεθα-l. 10: ἐστερήμεθα; l. 17: ἐστερήθημεν- l. 22: ἀφηρέθη). Da las probables causas de esta acción utilizando un vocabulario judicial: si cometió injusticia contra el emperador (l. 22: εἰ μὲν γὰρ τι ἀδικοῦμεν) hubiera sido necesario pagar una pena mayor (ll. 22-23: πλείονα ἔδει δοθῆναι) para ser beneficiado espiritualmente con la lectura de la *Biblia* (ll. 23-24: ἀναγινώσκοντες μᾶλλον ὠφελώμεθα) y ser

²⁶ Probablemente Focio comenzó su *Biblioteca* (Ibañez Chacón, 2021: 260) durante el exilio o concluyó una primera versión de ella poco después de febrero de 870 (Ronconi, 2014: 135-153; Ronconi, 2015: 203-238). Por ello, se ha considerado que para su elaboración Focio se basó en un dossier que contenía los *σχεδάρια* (“apuntes”) de las obras trabajadas (Trono, 2020: 132-142; Ibañez Chacón, 2021: 260-265). La necesidad de haber trabajado con estos materiales y no con los libros mismos puede deberse a la pérdida de varios de ellos, decomisados tras su detención (algo señalado más adelante en las líneas 21-22, 27 y l. 71), y a su sucesivo exilio, lo cual dificultó la composición de la *Biblioteca* (Canfora, 2000: 25-28).

²⁷ En efecto, tres son los bloques que permiten ubicar la alusión: la mención a los días venideros (Phot. ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις [“en aquellos días”]; Am.: ἡμέραι ἔρχονται [“vendrán días”]), la carencia de pan (Phot.: λιμὸς ἄρτου; Am.: λιμὸν ἄρτου), y la carencia de no poder escuchar la palabra de Dios (Phot.: λιμὸς τοῦ ἀκοῦσαι λόγον κυρίου; Am.: λιμὸν τοῦ ἀκοῦσαι λόγον κυρίου).

corregido con la reprehensión (l. 24: ἐλεγχόμενοι διορθώμεθα). Pero, si no cometió injusticia (l. 24: εἰ δὲ μηδὲν ἀδικούμεν), entonces dice: “¿por qué sufrimos injusticia?” (ll. 24-25: τί ἀδικούμεθα;).

Aquí para continuar con la demostración de que la pérdida de sus libros es el peor de los castigos introduce una serie de ejemplos con la siguiente premisa: ninguno de los ortodoxos (l. 25: τῶν ὀρθοδόξων) padeció tanto de parte de los heterodoxos (l. 25: ὑπὸ τῶν ἑτεροδοξούντων), que llegaron a ser canonizados posteriormente (Prieto, 2020: 340). Para demostrarlo enlista a algunos de ellos y sus sufrimientos. Dice que el muy probado Atanasio (l. 26: Ἀθανάσιος ὁ πολυάθλος), fue expulsado en varias ocasiones de su cargo obispal por los heréticos y paganos (ll. 26-27: αἰρετικῶν καὶ ὑπὸ Ἑλληριστῶν), pero que ninguno de ellos votó por la confiscación de sus libros (l. 27: αὐτοῦ τῶν βιβλίων ἀφαίρεσιν); a su vez, el admirable Eustacio (l. 28: Εὐστάθιος ὁ θαυμάσιος) también padeció por los arrianos (ll. 28-29: παρὰ τῶν ἀρειανιζόντων), pero no se le confiscaron sus libros (l. 29: οὐχ ... τὰ βιβλία ἀφήρηται). Luego menciona con un asíndeton (ll. 30-31) y en orden cronológico otros patriarcas de Constantinopla que fueron exiliados y murieron a raíz de ello: Pablo el Confesor, muerto en el 350 (Schoolman, 2016: 10); Juan Crisóstomo, muerto en el 407 (Barry, 2019: 167); Flaviano, muerto en el 449 (Chadwick, 1955: 17-34); etc. (l. 31: μυρίοι ἄλλοι). Este pasaje destaca por su equilibrada composición de los tres patriarcas: un nombre (Παῦλος/Ἰωάννης/Φλαβιανός), un artículo y un epíteto (ὁμολογητής/Χρυσόστομος/θεσπέσιος).

Prosigue con otros dos *erôtēmata* (ll. 31-32) que le ayudan a enlazar la argumentación: ¿por qué es necesario numerar a quienes están inscritos en el libro celestial? ¿Por qué habla de los ortodoxos y los obispos? Pues, continúa la argumentación, incluso el propio Constantino exilió a varios heréticos, como Eusebio de Cesarea (c. 260-339) y Teogonio de Nicea, entre otros tantos, pero, retomando el uso variado de verbos con valor de “despojo,” asevera que no les quitó sus bienes (l. 35: τῶν ὑπαρχόντων ἐγύμνωσεν) ni los castigó negándoles sus libros (ll. 35-36: οὔτε βιβλίοις προσεζήμίωνσεν); tampoco se deshonró en prohibirles el Logos a quienes sentenció con el exilio por haber actuado ilógicamente (l. 36: ἀλόγως).²⁸

²⁸ En este lugar el uso del adverbio provee una bivalencia entre el λόγος divino (*LSJ s.v. λόγος X*) y el λόγος conceptual (*LSJ s.v. λόγος IV*). Por ello, no solo podría entenderse como “ilógicamente,” sino también como “sin el Logos,” esto es, sin Dios.

Aquí, mediante el uso del vocablo λόγος, retoma la amenaza de Amós y compara a Basilio con Constantino, quien no privó aun a los impíos del λόγος, como sí está dispuesto aquél.

Continúa con la alusión (ll. 37-38) a otros heréticos exiliados: Nestorio (m. 451), Dióscoro de Alejandría (m. 454), Pedro Fullo (m. 481), Severo de Antioquía (m. 538), etc. (l. 38: πολλοὶ ἄλλοι). La presentación de los cuatro heréticos destaca por la alternancia de dos de ellos acompañados de un artículo y un epíteto ([1] Νεστόριος ὁ δυσσεβής/ [3] Πέτρος ὁ δειλαιος) y otros dos solo por su nombre ([2] Διόσκορος/ [4] Σευήρος). Además, sobre ellos comenta lo mismo que los anteriores: ninguno padeció la esclavitud de sus libros (l. 39: βιβλίων αἰχμαλωσίαν ὑπέμεινεν). Para terminar con los ejemplos usa la misma fórmula de transición, el *erôtêma*, aunque ahora la transición no es entre píos e impíos, sino entre antiguos y recientes (l. 39: τί δὲ λέγω τὰ παλαιά;).

Luego menciona que incluso el impío León III (750-816 [*PMBZ* 4239]), quien tenía una naturaleza más animal que humana (visible por su nombre), tras expulsar del patriarcado a Nicéforo I (758-829 [*PMBZ* 5301]),²⁹ no lo exilió de sus libros (ll. 42-43: οὐχὶ ...τῶν αὐτοῦ βιβλίων ἐποίησεν ὑπερόριον), ni le provocó hambre (esto es, del Logos), como él la padece ll. 43-44: οὐδὲ ἐλιμοκτόνησεν, ὡς ἡμεῖς λιμαγχονούμεθα). Le dice, además, que, aunque hizo cosas inhumanas y crueles, él, quien aparentaba su cristianismo, se avergonzó de hacer acciones más crueles que los paganos (ll. 49-50: ἠδέσθη γὰρ Χριστιανισμὸν ὑποκρινόμενος Ἑλλήνων ὠμότερα διαπράττεσθαι), pues ellos con todo lo que hacían al menos no prohibían a los santos ni la atención de sus familiares ni les sustraían los bienes (ll. 51-53: οὔτε θεραπείας τῆς παρὰ τῶν οἰκείων ... οὔτε τῶν ὑπαρχόντων ... τὴν κυριότητα); tampoco León III impedía cantar salmos ni tener el consuelo de la convivencia con monjes. Es interesante notar en relación con la estructura de este párrafo que tras hablar sobre cada persona se introduce una oración con una adversativa inicial (ἀλλά: l. 27, 29, 35, 38, 41, 46, 53) que contiene una variante de la sustracción de libros; además, contando a Pablo en el párrafo anterior, seis son ejemplos de ortodoxos (l. 26: Atanasio/l. 28: Eustacio/l. 30: Pablo el Confesor/Crisóstomo/Flaviano), seis de los

²⁹ Sobre su deposición y exilio cf., entre otros, Norwich (1998: 130); Treadgold (2001: 128); Gregory, (2009: 224-225). Con relación a esta mención cf. Prieto Domínguez (2020: 339): “With this comparison, Photios not only denigrates Basileios, by comparing him to his iconoclast predecessor, but also characterises himself as a new martyr who suffers unjustly.”

heterodoxos (l. 32: Eusebio/l. 33: Teogonio/ l. 37: Nestorio/ll. 37-38: Dióscoro/l. 38: Pedro Fullo/ Severo) y cada grupo concluye con una fórmula parecida (l. 31: *μυρίοι ἄλλοι*/l. 38: *πολλοὶ ἄλλοι*); por último, que cada ejemplo, ya sea explícita o implícitamente, es una comparación de Basilio con los paganos y malhechores, quienes, aun con su naturaleza, no se atrevieron a todo lo que sí osó hacer el emperador.

Por ello, en el siguiente bloque (ll. 57-61), que contiene una lamentación de todos sus sufrimientos contra él (de ahí el *οἶμοι*), repite que son inusitados (l. 57. *καινά*) y, agrega, más que una tragedia (*τραγωδίας ἐπέκεινα*). Primero, mediante una amplificación con asíndeton (ll. 57-60), semejante a la empleada al inicio de la carta, enumera sus carencias: estar desprovisto de todo (*πάντων*), esto es, de amigos (*φίλων*), parientes (*συγγενῶν*), sirvientes (*ὑπηρετούντων*), salmistas (*ψαλλόντων*) y monjes (*μοναζόντων*); luego para expresar qué tiene en su lugar pasa revista a casi todas estas carencias (a excepción de los sirvientes), cambia el orden (ll. 59-60) entre salmistas y monjes, y coloca *πάντων* al final de la enumeración de modo que el conjunto encierre en inclusión las carencias particulares. Termina lamentándose de (ll. 60-61) que en su lugar tiene guardias de soldados y custodias militares.³⁰

Continuando con el campo semántico del verbo *αἰχμαλωτίζω*, usado anteriormente (l. 10: *ἡχμαλωτίσμεθα*), se queja de que sus bienes fueron repartidos como botín de guerra, “*λάφυρα*” (ll. 62-63: *τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῖς ὡς πολεμίων ἐδημοσιεύθησαν λάφυρα*); además resume lo sucedido (ll. 63-64) con un grupo de tres oraciones con tres palabras, cada una en yuxtaposición: ¿para qué ocurrió? (*ἵνα τί γένηται*;) Para que se afligiera (*ἵνα ἡμεῖς ἀνιάσωμεν*); [en efecto], se afligió con gran pesar (*λίαν πικρῶς ἠνιάσαμεν*). Pues Dios había consagrado a quienes les fueron sustraídos como expiación para los pecados de Focio (l. 64: *ἱλαστήριον ... ἡμῖν ἁμαρτημάτων*).

Tras ello, retomando la mención inicial de las leyes romanas (l. 67 *νόμοι Ῥωμαίων*/cf. ll. 5-6: *τὰ κοινά... δίκαια*), le dice que éstas contemplaban el castigo corporal (l. 67: *σωμάτων μὲν κακώσεις*) para la purificación del

³⁰ Pueden encontrarse construcciones semejantes en la Ep. 86 (ll. 16-19) y 174 (63-68), que tratan sobre su exilio y penas (Laourdas-Westerink, 1983: 125; 1984: 47-48). En la primera se enumeran en orden: parientes, amigos, sirvientes, salmistas, para acabar con la frase “todo consuelo humano” (*πάσης ἀνθρωπίνης παραμυθίας*), lo cual se opone a los guardias señalados por cinco sustantivos; en la segunda, por su parte, enlista clérigos, monjes, salmistas, lectores, escritores, amigos y parientes, lo cual se opone solo a las guardias y tropas.

alma (l. 68: εἰς κάθαρσιν ψυχῆς); sin embargo, él ha recibido castigos del alma (l. 68: ψυχῆς δὲ κακώσεις) nunca escuchados hasta ahora (l. 69: οὐδὲ ἀκοῆ μέχρι νῦν). El énfasis que Focio desea hacer sobre el alma se refuerza con una diácope (ψυχῆς ἐπενόησαν· ψυχῆς) y la antítesis con σῶμα (σωμάτων μὲν κακώσεις [“sufrimientos del cuerpo”]/ψυχῆς δὲ κακώσεις [“sufrimientos del alma”]). Dichos castigos, prosigue, son evidentes por dos hechos: la confiscación de sus libros (l. 71: ἢ τε τῶν βιβλίων ἀφαίρεσις) y, en una hendíadis, la destructiva desolación (l. 72: ἡ καταστροφή καὶ ἀναίρεσις) de la expiación de sus pecados (l. 71: τοῦ λύτρου τῶν ἀμαρτημάτων). Los hechos se entrelazan, además, por la evidente paronomasia que lleva, a su vez, a un homeoteleuton (ἀφαίρεσις...ἀναίρεσις). Para continuar el tenor de la igualdad, aunque sean dos hechos distintos, los describe en un paralelismo casi perfecto (ll. 72-74), dividido en tres partes: artículo con una partícula (ἢ μὲν / ἢ δὲ); un sustantivo en acusativo con su artículo y un genitivo, igual con artículo, en oposición semántica (τὸ ὄμμα τῆς θεωρίας [“el ojo de la teoría”]/ τὸ κάλλιστον τῶν πράξεων [“lo más bello de la praxis”]); dos participios unidos con el nexa καὶ con equivalencia tónica (ἐναποσβεσσάσα καὶ διαφθείρουσα [“que extingue y destruye”] / παρασπωμένη καὶ καταλύουσα [“que arranca y desgarrar”]).

Prosigue, más adelante, con otra referencia sutil de su inhumanidad (ll. 74-78), pues, tras cuestionar con un políptoton si alguien ha oído una guerra meditada humanamente contra las almas humanas (ll. 74-75: κατὰ ψυχῶν ἀνθρωπίνων... ὑπὸ ἀνθρώπων) le reclama preguntándole si repara en los castigos del cuerpo, enlistados por Focio en polisíndeton, aunque no en clímax (ll. 76-77: ὑπερορία καὶ αἰχμαλωσία καὶ λιμὸς καὶ φρουρὰ καὶ θάνατος [“exilio, esclavitud, hambre, custodia y muerte”]). Solo perdonan al ser vivo en tanto no le sustraen la percepción para sentir (l. 78: συνανελεῖν καὶ τῶν ἀλγεινῶν τὴν συναίσθησιν). Así la parte final del párrafo (ll. 78-81) consiste en un periodo trimembre ([1] ὅπερ...βάσανος; [2] ἵνα...συνδιαλύοιτο; [3] ὅ...παραμύθιον), en el cual el tema principal es la muerte, pues aparece en cuatro ocasiones: una en el primer periodo (l. 79: τοῦ θανάτου); dos, en el segundo (l. 80: τὰ τῶν θνησκόντων/τῷ θανάτῳ), enlazados por palabras derivadas de πάσχω (l. 80: πάσχωμεν...τὰ πάθη); una, en el tercero (l. 81: τοῖς θνήσκουσιν). Además, es de notar la meditada alternancia entre el sustantivo θάνατος y el participio presente del verbo [ἀπο]θνήσκω, empleados, a su vez, los primeros dos en genitivo y los restantes, en dativo. Corona el periodo la

única solución, tal vez, que tiene: el consuelo (l. 81: παραμύθιον) de la muerte.

En la segunda parte (ll. 82-110), como se había señalado anteriormente, cambia la naturaleza de su misiva. Deja a un lado las frases lisonjeras y las expresiones patéticas de la primera y le advierte con reprimendas de las consecuencias de sus malas acciones. Como al inicio de la carta, comienza con un imperativo y vocativo (l. 82: Σκόπησον, ὦ βασιλεῦ [“Considera, ¡oh rey!”]). Aunque ya no se encuentra el apelativo φιλανθρωπότατε (“magnanísimo”), sin duda porque en su opinión no es digno de dicho título tras recordar todos sus actos y compararlo con los peores heréticos. Continúa los mandatos con dos periodos trimembres (ll. 82-85), en los cuales la primera oración es condicional (εἰ μὲν/εἰ δὲ) con un verbo que se opone al otro (l. 82: ἀθωοῖ [“te considera inocente”]/l. 84: καταδικάζει [“te condena”]); la segunda es la principal y es la que contiene el mandato o la prohibición (πρόσθεσ [“agrega”]/μὴ ἀναμείνης [“no aguardes”]); la tercera, otra subordinada, que enfatiza con mayor fuerza la desesperación por la que pasa.

Luego, tras referirse a él en tres ocasiones, cambia a la primera persona, marcando con una partícula la separación entre ellos (l. 85 ἐγὼ δέ σου), con una súplica, resaltada por una figura etimológica (l. 85: δέομαι καινήν ἴσως δέησιν [“te suplico una inusitada, tal vez, súplica”]), la cual, además, como su castigo, es καινή, pero que fue provocada por sus acciones muchísimo más inusitadas (ll. 85-86: ἀλλ’ ἐπὶ καινοτάτοις προσαγομένην). El adjetivo que califica la decisión de Basilio es recurrente en otros lugares de la carta, porque enfatiza cuán única es la situación de Focio (l. 18: καινόν; l. 57: καινά). Se debe agregar que esta súplica se realiza con otro imperativo, pues le ordena (l. 86: στήσον [“establece”]) ejecutar los males como quiera, ya sea con su muerte o con el fin de ellos; aunque de inmediato con un tricolon (ll. 88-91), enlazado mediante una anáfora, le recuerda (l. 88, 89, 91: μνήσθητι) en clímax su pequeñez y humanidad: primero, porque no deja de ser humano, incluso si reina; porque comparten la misma carne y naturaleza (puestas en un hipérbaton y quiasmo para encerrar sus verbos, lo cual realza el recubrimiento que se tiene (ll. 89-90: [A] σάρκα περικείμεθα [B] τὴν αὐτὴν/ [B] τῆς αὐτῆς κοινωνοῦμεν [A] φύσεως [“nos cubrimos de la misma carne; compartimos la misma naturaleza”])); finalmente, porque

tienen un señor, creador y juez en común (δεσπότην...καὶ πλάστην καὶ κοινὸν κριτήν).

A continuación (ll. 91-95), con un *prysma* (ll. 91-92: τί τήν/λ. 92: τί τήν/λ. 93: τί δὲ τήν) le reprocha sus malas acciones, entre las cuales se encuentra la ruptura de su benevolencia (ll. 93-95: τήν φιλανθρωπίαν... διασύρεις [“desgarras tu magnanidad”]), —lo cual explica la falta del epíteto φιλανθρωπότατε—, con una hendíadis (ὀργή καὶ βαρύτητι [“una grave cólera”]). Luego, con otra amplificación (l. 95) en asíndeton especifica que su súplica no es insustancial, pues no solicita (οὐκ αἰτούμεν) cargos eclesiásticos, ni fama, ni prosperidad, ni comodidades (οὐκ ... θρόνους, οὐ δόξαν, οὐκ εὐημερίαν, οὐκ εὐπάθειαν); solo pide (l. 96 αἰτούμεν) lo que incluso se da a los prisioneros y que los bárbaros tienen la benevolencia de otorgar (ll. 97-98: ἃ καὶ βάρβαροι τοῖς δεσμίοις παρέχειν φιλανθρωπεύονται). Concluye poniendo en último lugar el verbo que ha empleado a lo largo de esta petición (l. 99: αἰτώ [“pido”]) para solicitar benevolencia de un rey que en otro tiempo fue el más benevolente en toda la historia romana (l. 99: καὶ τότε φιλανθρωποτάτου γένους τῶν Ῥωμαίων), con lo cual vuelve a adjudicar a Basilio por última ocasión, el epíteto φιλανθρώποτατος.

Continúa (ll. 100-103) recuperando lo expresado a lo largo del texto y encierra la carta a manera de una *inclusio* con los contenidos del primero. Así, en principio, recapitula su petición (l. 100: Τί οὖν αἰτούμεν; [“¿Qué, pues, pedimos?”]) con el mismo verbo empleado antes mediante un tricolon en el que le ordena avergonzarse (l. 101: δυσωπήθητι [“baja la vista”]/αἰδέσθητι [“avergüénzate”])/l. 102: αἰδέσθητι³¹ por el fallo de la sentencia (o matarlo o suprimirle el castigo), por las leyes comunes a los hombres (ll. 101-102: τοὺς κοινούς τῶν ἀνθρώπων νόμους)³² y por la dignidad de la investidura imperial en relación con ellas (τῆς Ῥωμαϊκῆς ἀρχῆς τὰ κοινὰ δίκαια).³³ La advertencia final, a diferencia de todas las demás, es una prohibición para no permitir (μηδὲ...παραχωρήσης) un relato inusitado (καινόν³⁴ τι... διήγημα) en la obra de su vida.

³¹ Este verbo, empleado en la l. 49 (ἠδέσθη), se destaca por su uso poco frecuente en las cartas, pues solo aparece en la famosa carta a Boris de Bulgaria (1, l. 1191) y aquella contra los teopaquistas (284, l. 938), importantes por su contenido.

³² Lo cual se enlaza con el *ius gentium* de la l. 7 (τὰ κοινὰ τῶν ἀνθρώπων...δίκαια).

³³ Que se complementa con la mención a estas leyes en la l. 67: νόμοι Ῥωμαίων (“leyes romanas”).

³⁴ Igualmente, el uso de este adjetivo hace referencia a otros hechos de la carta (l. 18: καινόν; l. 57: καινά; l. 85: καινή; l. 86: καινοτάτοις).

Termina (ll. 104-110) con un complejísimo periodo compuesto de cuatro oraciones relativas (l. 105: ὑφ' οὗ.../l. 106: ὑφ' οὗ.../l. 108: πρὸς ὃν.../l. 108: ὃν...) insertadas entre cuatro participios en nominativos referentes a Basilio (l. 104: ἐπαγγελλόμενος/ l. 105: ποιησάμενος/l. 108: παραδούς/l. 109: κατατήξας). Las relativas enumeran, aunque en diferente orden, los vínculos en la *praeteritio* inicial (v. tabla I), a excepción de los misterios religiosos, cambiados por el amor y estima profesados por el emperador, que añade como elemento postremo e incuestionable de una unión mancillada por aquél contra las leyes humanas y divinas, como lo mencionó Focio en innumerables pasajes de la carta, lo cual lleva sufrimiento y destrucción a uno, pero la pérdida de su nombre y el castigo divino, a otro.

Tabla I. Similitudes entre el proemio y epílogo de la Ep. 98		
Vínculo	Proemio (ll. 1-6)	Epílogo (ll. 104-110)
Antigua amistad	[1] παλαιὰν φιλίαν	[1] φίλον ἀρχιερέα [“amigo arzobispo”]
Pactos y juramentos	[2] φρικῶδεις ὄρκους καὶ συνθήκας	[4] ὄρκια καὶ πίστεις φρικῶδεις [“juramentos y garantías que causan temor religioso”]
Crisma e imposición de manos	[3] χρίσμα καὶ χειροθεσίαν βασιλείας	[3] χερσίν... τὸ χρίσμα τῆς βασιλείας [“la unción del reino con las manos”]
Misterios religiosos	[4] τῶν φρικτῶν καὶ ἀχράντων... μυστηρίων	N/A
Adopción espiritual del hijo del emperador	[5] ἢ τοῦ καλοῦ παιδὸς υἰοθεσία	[2] σύντεκνον ποιησάμενος [“tras hacerlo hijo adoptivo”]
Estima frente a otros	N/A	[5] ὑπεραγαπᾶν καὶ στέργειν ἐπεδείκνυτο ἅπασιν [“mostró a todos a amar en demasía y a querer”]

4. Análisis de la *Ep.* 188

Esta carta (Laourdas-Westerink, 1984: 87-88), de corte parenético³⁵ y compuesta entre el 868 y el 869, tiene como objetivo retomar uno de los temas principales de otra anterior (174, 1984: 47-63), escrita igualmente durante su exilio y dirigida a los mismos destinatarios que aquella, esto es, a los obispos perseguidos junto con el patriarca por los conflictos con el emperador Basilio I y los ignacianos.³⁶ En la epístola 174, a modo de resumen, Focio aprovecha la ocasión para reprender a un obispo, del que omite conscientemente el nombre,³⁷ por las recriminaciones que le hace de no reconciliarse con sus adversarios; le replica no solo enumerando todo lo que ha pasado, sino que también responde a cada uno de sus argumentos (ll. 1-369).

Luego se vuelve a todos los obispos para darles palabras de aliento por su situación (ll. 370-429). Así, entre otras cosas (ll. 406-8), los invita a perseverar en sus pesares pues Cristo, quien hizo propio al pueblo gentil, preservó hasta el final a los irreprochables (*ἀνεγκλήτους*), estrechándolos con el vínculo de su paz y amor, y apoyándolos con el pensamiento (*φρονήματι*) inamovible y firme (*ἀκλονήτῳ καὶ ἀσαλεύτῳ*) de la piedad. Ellos (ll. 409-417), por tanto, son llevados al premio del llamado divino (*πρὸς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως*), donde estarán los integrantes de la Iglesia primitiva, los mártires y patriarcas; donde no habrá ni mentira valorada por verdad, ni discordia, ni desesperación; donde habrá una profunda tranquilidad y una extraordinaria belleza de la verdad que no pueda ocultarse por artificio alguno; donde habrá una paz y concordia completas; además será posible ver, participar y disfrutar de aquellos beatos y de las inefables maravillas allí contenidas; pero, ante todo, podrán tener parte del cumplimiento de la adopción, tanto tiempo esperado. De este modo (ll. 417-419), les pide que

³⁵ Ps. Lib. *Char. Ep.*, 5: Παραινετική μὲν οὖν ἐστὶ δι' ἧς παραινοῦμέν τινι προτρέποντες αὐτὸν ἐπὶ τι ὀρμήσαι ἢ καὶ ἀφέξεισθαι τινος. ἢ παραίνεις δὲ εἰς δύο διαιρεῖται, εἰς τε προτροπήν καὶ ἀποτροπήν [“La carta parenética es aquella mediante la cual aconsejamos a alguien incitándolo a moverse hacia algo o a alejarse de algo. El consejo se divide en dos, en exhortación y disuasión”].

³⁶ Sobre el conflicto entre Focio y los ignacianos, además del fundamental trabajo de Dvornik (1970), cf. Hussey (2010: 69-101) y Prieto Domínguez (2010: 379-393).

³⁷ Phot. *Ep.* 174, ll. 2-3: οὐδὲ γὰρ οὐδ' ὄνόματι τὸν ἔλεγχον βουλοίμην ἂν προσενεγκεῖν, οὐδ' ἂν ἔτι προσραγεῖα αὐθαδέστερον, ἐπεὶ καὶ ῥᾶσον ὀρώ τοὺς πολλοὺς τῶ τῶν ἐλέγχων ἀπροσώπῳ νουθετουμένους ἢ τὴν ἐν προσηγορίᾳ παραίνεσιν φέροντας [“Pues no quisiera presentar al reprochado por nombre, ni que se lanzara impetuosamente, puesto que veo que la mayoría es amonestada con mayor facilidad mediante un reproche sin cara de lo que soportan una exhortación personal”].

sobrelleven las persecuciones y cautiverios presentes (διωγμοὶ καὶ αἰχμαλωσίαι) por ella; además, que soporten agradecidos y alegres los miles de males y las muertes cotidianas (τὰ μυρία δεινὰ καὶ τοὺς καθημερινούς θανάτους εὐχαρίστως καὶ χαίροντες φέρομεν).

En la carta que nos compete, retoma este último punto como eje central: sobrellevar las desgracias del momento bajo la esperanza de una retribución futura.³⁸ Además, la exhortación concierne no solo a los obispos, sino también al propio Focio, que comparte con ellos las penas originadas de la misma causa, afirmación que puede comprobarse comparando los títulos de las dos cartas;³⁹ en efecto, en la 188 se añade el participio *συνδεδιωγμένοις*, es decir, “conjuntamente perseguidos.” Por tanto, el tema principal de la reciprocidad se une al de la participación, lo cual se ve reflejado no solo en los contenidos de la carta, sino también en la forma retórica de expresarlos, pues para ello abunda en figuras que sugieren algún tipo de equivalencia y semejanza, a saber, el paralelismo, la antítesis, el homeoteuton, los isócola y la anáfora. Además, hay también una preferencia por las figuras que ayudan a la brevedad (*συντομία*), una característica, que, como se señaló, era buscada por Focio: la elipsis (siete en total), el asíndeton y algunas alusiones bíblicas (desapercibidas incluso por los editores de las cartas) responden y completan el sentido de las citas manifiestas y sirven de apoyo a la argumentación del patriarca.

Desde el primer periodo (ll. 1-2), compuesto por cuatro oraciones, se evidencian la simétrica estructura del texto y la disposición de los elementos: (1) Ὁ διωγμὸς βαρὺς, // (2) ἀλλ’ ὁ τοῦ δεσπότητος μακαρισμὸς ἡδύς. // (3) ἡ ὑπερορία χαλεπή, // (4) ἀλλ’ ἡ τῶν οὐρανῶν βασιλεία τερπνή.⁴⁰ En efecto, estas oraciones no solo coinciden con paralelismos exactos tanto por la categoría gramatical, como por el caso morfológico (un sustantivo con un adjetivo predicativo + una conjunción adversativa y un sustantivo con un adjetivo predicativo y un genitivo), sino que también hay una serie de correspondencias y contraposiciones semánticas: *διωγμὸς βαρὺς* se opone a

³⁸ Así ciertamente considera Westerink (Laourdas-Westerink, 1984: 87): *Conferenda cum Ep. 174, quam temporis ordine antecedere videtur; nam hic breviter suos confirmat, in illa copiose de causa controversa sententiam profert.*

³⁹ Phot. *Ep.* 174 l. 1: Ἀπὸ τῆς ὑπερορίας πρὸς τοὺς ἐπισκόπους [“A los obispos, desde el exilio”]; 188, l. 1: Ἀπὸ τῆς ὑπερορίας τοῖς συνδεδιωγμένοις ἐπισκόποις [“A los obispos conjuntamente perseguidos, desde el exilio”].

⁴⁰ “La persecución, pesada; pero la bienaventuranza, placentera. El exilio, difícil; pero el reino de los cielos, deleitante.”

μακαρισμὸς ἡδύς, pero se corresponde con ὑπερορία χαλεπή; mientras que ésta es antítesis de βασιλεία τερπνή. Además, cada una de estas antítesis contiene una concordancia fonética y tónica (-γμός/-σμὸς; ρύς/-δύς; -ρία/-λεία; -επή/-επνή). Es más, al contar el número de palabras que compone cada oración, el resultado es un múltiplo de tres alternado (1= 3; 2= 6; 3 = 3; 4 = 6); incluso, las sílabas que las integran suman también múltiplos de tres (1= 6; 2= 12; 3 = 9; 4 = 12). El único miembro que desequilibra el paralelismo aritmético es, justo, el pesado exilio que padecen (ἡ ὑπερορία χαλεπή). A su vez, cada oración tiene una elipsis verbal, pero, al conformarse de adjetivos predicativos, es evidente que la elisión corresponde a la tercera persona singular del verbo εἰμί (ἐστί).

Luego, el patriarca enlaza el bloque anterior con una cita del sermón del monte (*Mt.* 5-7) para exhortarlos a sobrellevar los pesares del mundo con la esperanza de heredar el reino de los cielos: μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (*Mt.* 5:11).⁴¹ Así, es posible reconocer una correspondencia cruzada entre casi todos los elementos de esta cita con los anteriores: μακάριοι con μακαρισμὸς; διωγμὸς con οἱ δεδιωγμένοι; ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν con ἡ τῶν οὐρανῶν βασιλεία. Solo omite el exilio en el primer caso (ὑπερορία) y la justicia (δικαιοσύνης), en el segundo. Por medio de esta serie de correlaciones Focio refiere que ellos sufren por encontrarse del lado de la justicia, aunque no se perciba a primera vista; y que, por tanto, su recompensa es el reino de los cielos.

El siguiente periodo trimembre (ll. 3-7)⁴² continúa con el empleo de las mismas figuras, aunque ya sin una equivalencia exacta entre las partes. Así, la primera oración, que mantiene la elipsis del verbo εἰμί, también preserva la estructura anterior al presentar el padecimiento provocado por la persecución: πολλὰ αἰ θλίψεις καὶ πᾶσαν ὑπερβαλλόμεναι χαλεπότητα. Sin embargo, a diferencia del primer periodo, varios de los elementos que lo componen no corresponden a una cita, sino que se presentan por medio de alusiones. De tal manera, el primer sintagma, πολλὰ αἰ θλίψεις, es una

⁴¹ “Bienaventurados los perseguidos a causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.”

⁴² La estructura es la siguiente: (1) πολλὰ αἰ θλίψεις καὶ πᾶσαν ὑπερβαλλόμεναι χαλεπότητα. (2) ἀλλ’ ἡ ἐκεῖθεν χάρα καὶ ἀγαλλίασις οὐ μόνον κουφίζειν οἶδεν αὐτῶν τὴν δριμύτητα, (3) ἀλλὰ τοῖς πρὸς ἐλπίδας τὰς ἄνω βιοῦσιν καὶ εἰς εὐθυμίας ὑπόθεσιν αὐτὰ μετατίθησιν [“Muchas [son] las aflicciones que sobrepasan toda dificultad; pero la gracia y exultación divinas no solo saben aligerar la aspereza de aquellas, sino que también las cambian a un estado de jovialidad para quienes viven mirando a las esperanzas celestiales”].

alusión al *Salmo* 33,⁴³ que sin duda debió ser advertida por los destinatarios, conocedores del texto bíblico. Como en la cita a *Mateo*, la idea de justicia aparece también aquí, pues las aflicciones son de los justos (τῶν δικαίων), que serán protegidos por Dios (ἐκ πασῶν αὐτῶν ῥύσεται αὐτούς).

Tras la amplificación de los efectos de las tribulaciones, encerrados en un hipérbaton (πᾶσαν...χαλεπότητα), prosigue en el mismo orden al contraponer el padecimiento con una recompensa, comenzando incluso con una partícula adversativa y un artículo (ἀλλ' ἦ...). Sin embargo, diverge con tres *variations*: primero, en vez de ser cuatro enunciados perfectamente agrupados (uno negativo con otro positivo), hay un conjunto de uno negativo con dos positivos; luego, como se señaló antes, la equivalencia se difumina en algunos puntos; por último, hay verbos en las oraciones. De esta forma, la oposición a las tribulaciones, marcada por una hendíadis, el gozo y la exultación proveniente de ellas (ἡ ἐκεῖθεν χαρὰ καὶ ἀγαλλίασις), es a su vez una alusión a múltiples versículos, que no solo se refieren al *Antiguo Testamento*, sino también a otros pasajes del *Nuevo*: al ya citado de *Mateo*, *Lucas*, la *Primera Carta de Pedro* y el *Apocalipsis*.⁴⁴ Todos estos versículos tienen en común, además de las palabras, la retribución de las penas y dolores.

Así, continúa, el gozo y exultación no solo alivian la aspereza de las tribulaciones (αὐτῶν τὴν δριμύτητα), sino que también las cambian (αὐτὰ μετατίθησιν) a un estado de alegría (εἰς εὐθυμίας ὑπόθεσιν) para los fieles (expresado con la perífrasis τοῖς πρὸς ἐλπίδας τὰς ἄνω βιοῦσιν, “quienes viven mirando a las esperanzas celestiales”). En principio, es posible reconocer el homeoteuton entre χαλεπότητα y δριμύτητα, así como el que se compone internamente con los vocablos βιοῦσιν y μετατίθησιν. Después, aunque ya

⁴³ *Psal.* 33:20: πολλοὶ αἱ θλίψεις τῶν δικαίων, καὶ ἐκ πασῶν αὐτῶν ῥύσεται αὐτούς [“Muchas [son] las aflicciones de los justos, y los alejaré de todas ellas”].

⁴⁴ *Psal.* 95:12: χαρήσεται τὰ πεδία καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, τότε ἀγαλλιάσονται πάντα τὰ ξύλα τοῦ δρυμοῦ [“Se alegrarán las praderas y todo en ellas; entonces todos los árboles del bosque se exultarán”]; *Psal.* 125:2: τότε ἐπλήσθη χαρᾶς τὸ στόμα ἡμῶν καὶ ἡ γλῶσσα ἡμῶν ἀγαλλιάσεως [“Entonces se llenó de alegría nuestra boca, y nuestra lengua, de júbilo”]; *Hab.* 3, 18: ἐγὼ δὲ ἐν τῷ κυρίῳ ἀγαλλιάσομαι, χαρήσομαι ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτηρίῳ μου [“Yo me exultaré en el Señor, me alegraré por Dios, mi salvador”]. *Mt.* 5:12: χαίrete καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφῆτας τοὺς πρὸ ὑμῶν [“Alegraos y exultad, porque vuestra recompensa [será] mucha en los cielos; pues así persiguieron a los profetas antes de vosotros”]. *Luc.* 1:14: καὶ ἔσται χαρὰ σοὶ καὶ ἀγαλλίασις, καὶ πολλοὶ ἐπὶ τῇ γενέσει αὐτοῦ χαρήσονται [“Y tendrás alegría y exultación; y muchos se alegrarán por su nacimiento”]. *2ª Petr.* 4:13: χαίrete, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρήτε ἀγαλλιῶμενοι [“Alegraos, para que también os alegréis exultando en la revelación de su gloria”]. *Ap.* 19:7: χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν, καὶ δώσωμεν τὴν δόξαν αὐτῷ [“Alegrémonos y exultemos, y demosle la gloria”].

no existe una correspondencia numérica silábica (1:19; 2:28; 3:30), el segundo y tercer miembro contienen el mismo número de palabras (13). Por otro lado, la frase *εὐθυμίας ὑπόθεσις* es otra alusión, aunque no bíblica, sino patrística, pues aparece en cinco lugares de Crisóstomo. Él contrapone esta frase a otros estados, como el desánimo (*ἀθυμία*), o la enumera como uno de los elementos constitutivos de la oración (*εὐχή*) y el amor (*ἀγαπή*).⁴⁵ Dicha alusión se constata aún más por el hecho de que es la única ocurrencia de esta unidad fraseológica en toda la obra de Focio. Así, este periodo tiene como característica que cada uno de sus miembros contiene una alusión.

De inmediato, cambia la forma en la que expone su argumento, pues en el periodo siguiente (ll. 7- 11) ya no construye grupos de opuestos, sino que recapitula lo anterior (de allí la partícula *τοιγαροῦν* [*LSJ* s.v. *τοιγάρ* II]) y engloba las desgracias pasadas (la persecución, el exilio y las tribulaciones) con la metáfora deportiva *ἄθλοι* (“competiciones”, aunque también, “sufrimientos”);⁴⁶ también, exhorta a los obispos a soportarlas conjuntamente (*ἐχώμεθα*).

Luego, continuando la metáfora, llama a las retribuciones *ἔπαθλα* (premios). Así, indica que la finalidad de soportar los pesares es conseguir (*τύχωμεν*) dichos premios, y, además, tener la posibilidad de clamar con Pablo (*μετὰ Παύλου βοᾶν* [“gritar junto a Pablo”]) la cita de *2ª Tim. 4:7-8*, cuando iguala las pruebas del verdadero cristiano con las de una disputa deportiva.⁴⁷ De esta manera, se completa la alegoría comenzada desde *τῶν*

⁴⁵ Chrys. *Adv. opp. vit. Mon.*, 3.10 (PG 47: 366): *τάξις δὲ καὶ ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία καὶ πολλὴ τῆς συμφωνίας ἢ ἀκριβεία, καὶ διηνεκῆς εὐθυμίας ὑπόθεσις* [“Orden, ritmo, armonía, gran determinación para la concordia y motivo continuo de jovialidad”]; 3.11: *Ἦ τε γὰρ ἀθυμία ἀφανίζεται ῥᾶδιον...ἀπάντων τῆς τε εὐθυμίας πολλὰς ἔχουσι τὰς ὑποθέσεις* [“En efecto, el desánimo se desaparece fácilmente... y tiene muchos motivos de jovialidad”]; *Ad. Stag.*, 2.2 (PG 47: 450): *ἀθυμία αὐτῆ προλήψεως μόνον ἐστίν, ἐρευνωμένη δὲ καὶ εὐθυμίας ἡμῖν ὑποθέσεις παρέχει πολλὰς* [“Este desánimo solo es propia de la preconcepción; aunque al indagarse nos proporciona muchos motivos de jovialidad”]; *De cons.*, 7 (PG 48: 768): *εὐχὴ λύπης ἀπάσης φυγαδευτήριον, εὐθυμίας ὑπόθεσις, διηνεκοῦς ἡδονῆς ἀφορμὴ, φιλοσοφίας μήτηρ* [“la oración es el refugio para toda tristeza; motivo de jovialidad; ocasión para un placer continuo; madre de la disciplina”]; *In Ioann.*, 78.4 (PG 59: 425): *τοῦτο ὑγείας, τοῦτο αὐτοῦ τοῦ φωτὸς πλεῖον. τοῦτο εὐθυμίας ὑπόθεσις* [“Esto [es propio] de la salud; esto, mejor que la propia luz; esto, motivo de jovialidad”].

⁴⁶ En el *Léxico* (α 477) de Focio se distingue entre el sentido de la forma masculina (*ὁ ἄθλος*) y la neutra (*τὸ ἄθλος*), pues ésta significa el premio, mientras que aquella, la competición o fatiga: *ἄρρενικῶς τὸ ἔργον καὶ τὸ ἀγώνισμα καὶ τὸ ἔπαθλον. διαφέρει δὲ τοῦ οὐδέτερου, ὅτι τὸ μὲν οὐδέτερον δηλοῖ κυρίως τὸ ἔπαθλον, τοῦτο δὲ τὸν ἀγῶνα* [“En masculino [significa] la obra, la competencia y el premio. Difiere del neutro, porque éste tiene el sentido propiamente de premio; aquél, de competencia”].

⁴⁷ *τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος* [“He competido la buena competencia; he concluido el recorrido; he conservado la fe; por lo tanto se me ha reservado la corona de justicia”].

ἄθλων: tras soportar y vencer las competencias, ellos, verdaderos seguidores de la fe, conseguirán la corona de la victoria, que, como en la primera cita, corresponde a la justicia (ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος [“La corona de la justicia”]).⁴⁸ Aquí, por el uso de ἄθλος se entrevén dos alusiones que contienen la misma metáfora: una de ellas se encuentra en la *Segunda Carta a Timoteo*,⁴⁹ la otra, en *Hebreos*.⁵⁰ En el *Nuevo Testamento* no está registrado ἄθλος, pero sí el verbo ἀθλέω y el sustantivo ἄθλησις. Por ello, aunque Focio hubiera podido emplear la variante ὁ ἀγών, como aparece en la cita, no obstante, eligió usar aquella forma para, primero, referirse a esos versículos; luego, para mostrar mediante la correspondencia etimológica y el homeoteuton que las competencias y sufrimientos llevan a las retribuciones. En efecto, en uno de los pasajes se señala que solo quien compite bajo las reglas (νομίμως), podrá ser coronado (στεφανοῦται); en el otro, se invita a soportar las muchas pruebas de los sufrimientos (πολλὴν ἄθλησιν... παθημάτων; lo cual, sin duda, completa lo que Focio ha estado exponiendo. Por otro lado, preserva la estructura del segundo periodo al comenzar con una oración principal (πολλὰ αἰ θλίψεις...; ἐχώμεθα...) a la que le siguen dos subordinadas unidas en anáfora sin un nexo entre ellas (ἀλλ’...ἀλλά; ἵνα...ἵνα); además, cada una de las oraciones contiene un subjuntivo (ἐχώμεθα... τύχωμεν...γένηται) en una posición diferente según su valor (1: exhortativo; 2: final). Por último, el paralelismo numérico solo se encuentra en los primeros dos miembros del periodo (1:4 palabras; 2; 4; 3:7), lo cual distingue lo más importante de esta parte: μετὰ Παύλου βοᾶν.

El cuarto periodo (ll. 11-14) tiene como punto central la cita paulina, que define con la perífrasis “este dicho victorioso” (ταύτης τῆς ἐπινικίου φωνῆς). Está construido por dos *erôtēmata* en paralelismo con una anáfora al inicio (τί...τί), otro homeoteuton al final de cada oración (χαριέστερον...δυνατώτερον) y dos perífrasis: la ya mencionada y aquella con la que llama a Satanás “el enemigo común del género humano” (τὸν κοινὸν

⁴⁸ El uso de esta metáfora se encuentra en otras cartas del patriarca, como se puede leer en aquella consolación que le escribe a su amigo Jorge, metropolitano de Nicomedia, por la muerte de un clérigo, amigo de éste, durante su propio exilio (Ep. 201, ll. 42-55).

⁴⁹ 2ª Tim. 2:5: ἐὰν δὲ καὶ ἀθλή τις, οὐ στεφανοῦται ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ [“Y si alguien se pusiera a competir, no será coronado a menos que compita conforme a la ley”].

⁵⁰ Heb. 10:32: φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων [“Tras ser iluminados, habéis soportado un gran conflicto de sufrimientos”].

τοῦ γένους ἐχθρόν); esta perífrasis, que también emplea en la *Mystagogia*,⁵¹ alude a varios pasajes bíblicos, en los cuales se nombra ἐχθρός al demonio.⁵² Por otro lado, es de importancia señalar el valor de ἐπινίκιος, perteneciente a la primera perífrasis. En un inicio, su uso está registrado en relación con el triunfo bélico (*LSJ s.v. ἐπινίκιος* I, II), aunque también se refiere a los premios de competencia (*LSJ s.v. ἐπινίκιος* b). Focio no es desconocedor de ambos significados, como es posible ver en dos entradas de su *Léxico*.⁵³ Así, siguiendo la alegoría de la vida cristiana como un certamen, es seguro considerar que aquí el patriarca utiliza ἐπινίκιος en el segundo sentido. Luego, tras estas preguntas, cita nuevamente el versículo de Pablo, aunque omitiendo el primer miembro del tricolon (τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγωνίσμαι [“He competido la buena competencia”]), para indicar que esa acción ha quedado atrás.

Después, el quinto periodo (ll. 14-17) es un largo epifonema de seis miembros, —dividido a su vez en dos grupos por la estructura y en tres por su sentido—, en el que exalta las virtudes del dicho paulino (φωνῆς).⁵⁴ Aquí vuelve a una mayor atención y cuidado de las equivalencias de las partes. Así, el primer grupo es un paralelismo en un eco casi ininterrumpido de homoteleutos, que, además, preservan el acento en el mismo lugar (φωνῆς con πνευματικῆς y ἀπάσης con πάσης por quiasmo; λύπης con εὐφροσύνης; ζάλην con χάριν; κατακοιμιζούσης con ἐπιχορηγούσης). Del mismo modo, los *cola* del segundo grupo se conforman paralelamente de un acusativo masculino con su artículo y un participio que se refiere a φωνῆς, a excepción del primero, que introduce la frase adverbial εἰς ἔκπληξιν. Por tanto, no solo mantiene el homeoteleuton final de los primeros dos (ἀντιμεθιστώσης...

⁵¹ Phot. *Myst.* 95: μήποτε ἀρπάση ὁ κοινὸς τοῦ γένους ἐχθρὸς τοσαύταις ἡμᾶς περιβάλλων πάγαις [“Que jamás el enemigo común del género humano nos arrebate rodeándonos con tan grandes ardides”].

⁵² Por ejemplo *Mt.* 13:39: ὁ δὲ ἐχθρὸς ὁ σπείρας αὐτὰ ἐστὶν ὁ διάβολος [“El enemigo, quien sembró esto, es el Diablo”]; *Luc.* 10:19: ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφρων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πάσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσῃ [“He aquí, os di la potestad de caminar sobre serpientes y escorpiones, así como sobre toda la fuerza del enemigo; además, nadie jamás cometerá injusticia contra vosotros”].

⁵³ Phot. *Lex.* α 892: Ἀλαλαγμός· ἐπινίκιος ὕμνος [“Αλαλαγμός [significa] un canto de victoria”]; β 257: Βραβεῖον· ἐπινίκιος ἀμοιβή [“Βραβεῖον [significa] una recompensa por la victoria”].

⁵⁴ Se presenta el griego de este pasaje por la complejidad que representa: ὦ φωνῆς ἀπάσης λύπης ζάλην κατακοιμιζούσης, μᾶλλον δὲ πάσης πνευματικῆς εὐφροσύνης χάριν ἐπιχορηγούσης, τοὺς διώκτας εἰς ἔκπληξιν ἀντιμεθιστώσης, τοὺς διωκομένους στεφανούσης, τοὺς ἀσθενεῖς ἀναρρωννυούσης, τοὺς κατερραγμένους ἀνορθούσης [“¡Oh dicho, que debilita la tormenta de tristeza y que, más bien, provee gracia de todo júbilo espiritual; que lleva a los perseguidores a la consternación; que corona a los perseguidos; que fortalece a los débiles; que restablece a los quebrantados”].

στεφανούσης... ἀναρρωννούσης... ἀνορθούσης), sino que también hay una simetría gramatical cruzada con los adjetivos (1º y 3º, sustantivo: τοὺς διώκτας... τοὺς ἀσθενεῖς; 2º y 4º, participios pasivos: τοὺς διωκομένους... τοὺς κατερραγμένους).

Si no se toma en consideración la frase εἰς ἑκπλήξιν, cada uno de los miembros se combinan en grupos de tres palabras y de cuatro y seis sílabas (1º: 4 y 6; 2º: 6 y 4; 3º: 4 y 6; 4º: 6 y 4). A su vez, el cuarto colon conjunta mediante una recapitulación los temas principales de las dos primeras citas (*Mt.* 5:10: los perseguidos, οἱ δεδιωγμένοι/τοὺς δεδιωγμένους; 2ª *Tim.* 4, 7-8: la corona, ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος/στεφανούσης), y se opone al tercero en sentido (perseguidores/perseguidos; provocar pavor/coronar). Por último, el sexto colon, contiene una alusión al *Salmo* 144 (τοὺς κατερραγμένους/τοὺς κατερραγμένους; ἀνορθοῖ/ἀνορθούσης),⁵⁵ que trata sobre el auxilio y apoyo que proporciona Dios a quienes lo aman; además, el quinto miembro podría ser una perífrasis de la primera parte de ese versículo (τοὺς ἀσθενεῖς, “los débiles”/ τοὺς καταπίπτοντας, “los que caen”; ὑποστηρίζει, “apoya”/ ἀναρρωννούσης, “fortalece”).

Finalmente, en el sexto periodo (ll. 17-20) Focio mantiene como hilo conductor el dicho paulino de *Timoteo* (ταύτην [φωνήν]); por ello aquí encontramos dos palabras del campo semántico acústico (συνυπηχούντων [*LBG s.v.* συνυπηχέω], ἀναφθέγξασθαι [*LSJ s.v.* ἀνα-φθέγομαι]). Además, este periodo, que se compone de una sola oración dividida a su vez en tres partes, se debe entender como una *optatio*, según puede comprobarse por el optativo sin la partícula ἄν, las figuras que cita (la Virgen y los santos), además de la interjección ἀμήν. Las primeras dos partes del periodo se corresponden en número de palabras (9); asimismo, dos de ellas se entrelazan por afinidad semántica (tercer lugar: ἐγὼ con ὑμῖν; noveno: συνυπηχούντων con ἀναφθέγξασθαι). A su vez, dos elementos retoman el tema central de todo el escrito, la correspondencia y equivalencia: el primero, el genitivo absoluto entre el sujeto y verbo (ἐγὼ... ἀξιωθείην), pues, como señala Focio, será posible pronunciar el versículo de victoria de Pablo, si las obras responden conjuntamente con las palabras (τῶν ἔργων μοι τοῖς λόγοις συνυπηχούντων); el otro, la frase adverbial ἅμα ὑμῖν τοῖς καλοῖς συνάθλοις ἐν κυρίῳ (“junto con vosotros quienes compiten conmigo en el

⁵⁵ *Psal.* 144:14: ὑποστηρίζει κύριος πάντας τοὺς καταπίπτοντας καὶ ἀνορθοῖ πάντας τοὺς κατερραγμένους [“El Señor apoya a todos los que caen y restablece a todos los quebrantados”].

Señor”) implica no solo que Focio y ellos padecen los mismos sufrimientos por la misma causa, sino que también el premio será el mismo al poder pronunciar el pasaje bíblico. La última parte del periodo es una fórmula de despedida que el patriarca suele emplear en varias de sus homilías⁵⁶ y en otra carta al emperador Miguel III (Μιχαὴλ τῷ θεοστέπτῳ βασιλεῖ), fechada entre abril y mayo de 866 (Phot. *Ep.* 18, ll. 66-67).

La estructura de esta carta, aunque en apariencia más simple que la anterior, presenta una serie de divisiones y recursos retóricos sintácticos y sonoros que la acerca mucho más no solo a un estilo asianista (Valiavitcharska, 2013: 57-75), –aunque en alguna carta advierta sobre su uso (Salvemini, 1997: 203)–, sino también a una composición para ser pronunciada ante un grupo o multitud, proyectada para que la sonoridad sea también un elemento poderoso de persuasión y deleite, dentro de la tradición homilética con la que Focio también está familiarizado. Ciertamente, es posible encontrar pasajes compuestos de manera semejante en otras obras del patriarca escritas para su recitación, como en la *Homilía* 8 (Laourdas, 1959: 83-88), que comienza con una serie de cláusulas regulares y rítmicas, mientras es adornada con paralelismos y parataxis (Valiavitcharska, 2013: 85-88). Para una mejor comprensión de la estructura de esta carta v. tabla II.

Tabla II. Estructura retórica de la Ep. 188		
Parte	Tema principal	Recursos retóricos
Ὁ διωγμὸς-τῶν οὐρανῶν.	Los dolores terrenales frente a las recompensas divinas	paralelismos antítesis homeoteutos elipsis
πολλὰι αἰ-μετατίθησιν.	El alivio de las recompensas divinas frente a los dolores terrenales	paralelismos antítesis anáfora alusión elipsis hendíadis correlación <i>variatio</i>
ἐχώμεθα-στέφανος.	Exhortación a soportar las desgracias	anáfora alusión cita anáfora metáfora

⁵⁶ Phot. *Hom.* 1: 11, l. 34; 2: 28, ll. 13-14 (aquí llama a la Virgen no Θεοτόκος, “Deípara,” sino Θεομήτωρ, “Madre de Dios”); 6: 73, l. 9; 11: 121, l. 23; 15: 151, l. 23. Además, es interesante este hecho, pues como asevera Cyril Mango (1958: vii), sus homilías deben datarse en el primer periodo de su patriarcado (858-867), y esta carta se sitúa poco después de ello.

τί ταύτης-στέφανος.	Exégesis a 2ª Cor. 4:7	paralelismos <i>erôtémata</i> cita perífrasis anáfora
ὡ φωνῆς-ἀνορθούσης.	Exaltación de la cita paulina	epifonema quiasmo homeoteleuton alusión antítesis paralelismo recapitulación
ταύτην-ἀμήν.	Deseo por el cumplimiento del pasaje paulino	optatio paralelismo fórmula

5. Conclusiones

Como se ha podido constatar por el análisis de las cartas, el empleo de cada construcción, término o recurso está cuidadosamente meditado para acentuar el sentir del patriarca frente a las adversidades del exilio y enfatizar los elementos que desea poner en evidencia y destacar sobre su situación. No es un mero ejercicio de composición, ni una sobrecargada compilación de figuras, inconexa entre sus partes y creada solo para mover y conmover al remitente, sino una esmerada elaboración que preserva la información y sentimientos que desea mostrar a sus lectores, para que así, en ausencia, las palabras sean representantes fidedignos de su persona. Como se ha señalado previamente al hablar de los aspectos generales de sus cartas, los objetivos disímiles de cada carta provocan una estructura compositiva propia en diferentes aspectos, como la longitud, los elementos lingüísticos o los recursos estilísticos empleados.

De este modo, en la Ep. 98 es posible percibir el sentir de Focio de cómo las acciones de Basilio I son una osadía por haber roto los inveterados vínculos que se repiten al inicio y final de la carta. El uso del adjetivo *καινός* se repite para enfatizar la innovación y singularidad de la pena infringida contra él; igualmente, las alusiones bíblicas y los ejemplos históricos le sirven para hacer hincapié en las consecuencias divinas de sus actos, así como en los antecedentes humanos de ortodoxos y heréticos que sufrieron el mismo destino; por último, la continua mención a la humanidad de diversas personas, incluida la del emperador, que termina con la eliminación del epíteto con el cual comienza la carta. El éxito, aunque módico, de la argumentación se puede constatar por la Ep. 99 (Laourdas-Westerink,

1983: 136-137), pues por ella se sabe que hubo una laxitud en la rigidez de la vigilancia que custodiaba a Focio.⁵⁷

Por otro lado, en la Ep. 188, el patriarca se presenta como alguien que desea no solo convencerlos, sino también convencerse a sí mismo de que, por estar del lado justo las penas terrenales que sufren por el exilio son equivalentes a la recompensa divina que recibirán. Así mediante recursos estilísticos, como el homeoteuton, paralelismo, antítesis, asíndeton, crea una intrincada correspondencia entre lo malo del pasado y presente y lo bueno del futuro. Además, con las alusiones que no son evidentes a simple vista y se equiparan con su situación, muestra que bajo los pesares se esconden los premios y recompensas. Con ello, es posible reconocer cómo Focio aprovechó los sentimientos que una persona tiene por motivo del exilio con el fin de explotarlos y revestirlos de una nueva significación que promoviera una mejoría de su presente. Y este realce de sentimientos fue logrado mediante el uso de las herramientas retóricas y estilísticas estimadas en su momento y revalorizadas con el devenir de épocas y su cambio de criterios. De tal modo, el estudio retórico de este tipo de documentos epistolares, que sigue siendo menor a la importancia que realmente tienen, nos permitirá ver lo que se oculta en ellos a primera vista y darles un valor distinto al otorgado durante mucho tiempo.⁵⁸

Pedro Emilio Rivera Díaz

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filológicas⁵⁹

⁵⁷ Cf. Kahzdan (2006: 27): “Subsequently he praised Basil I, and managed to regain imperial favor.”

⁵⁸ Cf. Kustas (1973: 34): “We can as a result better appreciate the extensive Byzantine interest in the subjective, the clearest instance of which lies perhaps in the rich tradition of epistolography.”

⁵⁹ Agradezco a los revisores anónimos del trabajo por sus observaciones y sugerencias, por las cuales este trabajo se vio enriquecido considerablemente. Asimismo deseo agradecer al Mtro. Genaro Valencia Constantino por haber leído y revisado este trabajo, así como por haber ofrecido valiosas y atinadas sugerencias.

Bibliografía

1. Fuentes

- Chrysostomus, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* [Chrys. *Adv. opp. vit. Mon.*]; *Ad Stagirium* [*Ad. Stag.*] = Migne, Jacques (ed.) (1863), *Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani, opera omnia quae extant, tomi primi pars prior* (*Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca 47*). París: J.P. Migne.
- Chrysostomus, *De consubstantiali* [Chrys. *De Cons.*] = Migne, Jacques (ed.) (1862), *Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani, opera omnia quae extant, tomi primi pars posterior* (*Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca 48*). París: J.P. Migne.
- Chrysostomus, *In Ioannem* [Chrys. *In Ioann.*] = Migne, Jacques (ed.) (1862), *Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani, opera omnia quae extant, tomus octavus* (*Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca 59*). París: J.P. Migne.
- Georgius Monachus, *Chronographia* [Georg. *Mon.*] = Migne, Jacques (ed.) (1863), *Georgii Monachi Chronicon breve: lib. 1-6* (*Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca 110*). París: J.P. Migne.
- Menologium Basilianum* [Men.] = Migne, J. (ed.) (1894), *Menologium Basilianum* (*Patrologiae Cursus Completus Series Graeca 117*), París: J.P. Migne.
- Nicetas David, *Vita Ignatii* [*V. Ignat. S.*] = Smithies, Andrew (ed.) (2013), *The Life of Patriarch Ignatius* (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis 51*) Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Novum Testamentum* [N. T.] = Aland, K. et. al. (eds.) (2012), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Photius, *Bibliotheca* [Phot. *Bibl.*] = Henry R. (ed.) (1959-1977), *Bibliothèque, texte établi et traduit René Henry*, París: Les Belles Lettres, 8 vols. (I: 1959; II: 1960; III: 1962; IV: 1965; V: 1967; VI: 1971; VII: 1974; VIII: 1977).
- Photius, *Epistulae* [Phot. *Ep.*] = Laourdas, B. y L. G. Westerink (eds.) (1983-1985), *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia* (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Leipzig: Teubner, 3 vols [1: 1983; 2: 1984; 3: 1985].
- Photius, *Lexicon* [Phot. *Lex.*] = Theodoridis, Christos (ed.) (1982, 1998, 2013), *Photii Patriarchae Lexicon*, Berlin: De Gruyter, 3 vols.
- Photius, *Mystagogia* [Phot. *Myst.*] = Alexopoulos, T. (ed.) (2023). *Photios' von Konstantinopel "Mystagogie des Heiligen Geistes": Übersetzung und theologischer Kommentar*, Berlin y Boston: De Gruyter.
- Plato, *Apologia* [Pl. *Ap.*] = Burnet, J. (ed.) (1900), *Platonis opera*, Oxford: Clarendon Press, vol. 1.
- Plato, *Critias* [Pl. *Criti.*] = Burnet, J. (ed.) (1902), *Platonis opera*, Oxford: Clarendon Press, vol. 4.
- Polybius, *Historiae* [Plb.] = Büttner-Wobst, T. (ed.) (1889-1905), *Polybii historiae*, Leipzig: Teubner, 4 vols. [1:1905; 2:1889; 3:1893; 4:1904].
- Pseudo-Symeon [Ps. Sym] = Bekker, Immanuel (ed.) (1838), *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*), Bonn: Weber.

- Symeon Magister [Sym. Mag.] = Wahlgren, S. (ed.) (2006), *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae: -Series Berolinensis 44/1), Berlin y New York: De Gruyter.
- Symeon Logothetes [Sym. Log.] = Wahlgren, Stephen (ed.) (2006), *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae: Series Berolinensis 44/1), Berlin: De Gruyter.
- Synaxarium Constantinopolitanum* [Syn. Cpl.] = Delehaye, H. (ed.) (1902), *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi* (Acta Sanctorum 62). Bruselas: Socios Bollandianos.
- Theophanes Continuatus [Theoph. Cont.] = Featherstone J. M. y J. Signes-Codoñer (eds.) (2015), *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur Libri I-IV. Recensuerunt anglice verterunt indicibus instruxerunt Michael Featherstone et Juan Signes-Codoñer, nuper repertis schedis Caroli de Boor adiuvantibus* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae– Series Berolinensis 53), Berlin y Boston: De Gruyter.
- Vetus Testamentum* [V. T.] = Rahlfs, A. (ed.) (1935), *Septuaginta*. Stuttgart: Württemberg Bible Society, 2 vols.

2. Estudios

- Alexopoulos, T. (2014), “Areopagitic influence and neoplatonic (Plotinian) echoes in Photius’ Amphiloquia: question 180”, *Byzantinische Zeitschrift* 170.1: 1-36.
- Anthopoulou, T. (1997), *The Homilies of the Emperor Leo VI* (The Medieval Mediterranean 14), Leiden y Boston: Brill.
- Arcos Pereira, T. (1992), “Los códices *Scorialensis g-III-2* y *Toletanus 49-16* de Cornelio Nepote”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 2: 19-40.
- Auzépy, M.-F. (2019), “State of emergency (700–850)”, en *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500-1492*, Revised Edition, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 251-291.
- Barry, J. (2019), *Bishops in Flight: Exile and Displacement in Late Antiquity, California*: University of California Press.
- Brubaker, L. y J. Haldon (2011), *Byzantium in the iconoclast era, c. 680-850: a history*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Canfora, L. (2000), “Il rogo dei libri di Fozio”, en G. Menestrina (ed.), *Fozio. Tra crisi ecclesiale e magisterio letterario*, Brescia: Morcelliana, pp. 17-28.
- Chadwick, H. (1955), “The Exile and Death of Flavian of Constantinople: A Prologue to the Council of Calchedon”, *The Journal of Theological Studies* 6.1: 17-34.
- _____ (2003), *East and West. The Making of a Rift in the Church*, Oxford: Oxford University Press.
- Dvornik, F. (1970), *The Photian Schism: History and Legend*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garland, L. (2011), *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium AD 527-1204*, Londres: Routledge.
- Gregory, T. (2009), *A History of Byzantium*, Chichester: Wiley-Blackwell.

- Grünbart, M. (2005), *Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert* (Wiener Byzantinische Studien 25), Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- _____ (2021), *Epistularum Graecarum Initia usque ad annum MD*, Hildesheim-Zürich-New York: Olms-Weidmann.
- Humphreys, M. (2021), “Contexts, Controversies, and Developing Perspectives”, *A Companion to Byzantine Iconoclasm*, Leiden y Boston: Brill, pp. 1-108.
- Hussey, J. (2010), *The Orthodox Church in the Byzantine Empire* (Oxford History of the Christian Church), Nueva York: Oxford University Press.
- Ibáñez-Chacón, A. (2021), “Uno schedarion, due rielaborazioni”, *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinistik*, 71: 259-268.
- Jeffreys, E. (2001), “Introduction”, en Jeffreys E. (ed.), *Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001*, Aldershot: Ashgate, pp. 1-5.
- Kazhdan, A. P. (2006), *A history of Byzantine literature: 850-1000*, edited by Christine Angelidi, Athens: National Hellenic Research, Institute for Byzantine Research, vol. 2.
- Kolbaba, T. M. (2021), “The Patriarchate and the Western Church to 1204”, en C. Gastgeber, E. Mitsiou, J. Preiser-Kapeller, V. Zervan (eds.), *A Companion to the Patriarchate of Constantinople*, Leiden y Boston: Brill, pp. 42-62.
- LBG = Trapp, E., et al. (1994-2017), *Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.-12. Jahrhunderts (LBG)*, Wien: Die Österreichische Akademie der Wissenschaften, 8 vols.
- Lemerle, P. (2017), *Byzantine Humanism: The first phase, notes and remarks on education and culture in Byzantium from its origins to the 10th century*. (transl. by Lindsay Helen and Ann Moffat), Leiden y Boston: Brill.
- Leonte, F. (2023), *Ethos, Logos, and Perspective. Studies in Late Byzantine Rhetoric*, London y New York: Routledge.
- Limousin, E. (1999), “Les lettrés en société: «φίλος βίος» ou «πολιτικός βίος»?”, *Byzantion* 59.2: 344-365.
- Littlewood, A. R. (1999), “The Byzantine Letter of Consolation in the Macedonian and Komnenian Periods”, *Dumbarton Oaks Papers* 53:19-41.
- LSJ = Liddel H., G. R. Scott y H. S. Jones (eds.) (1996), *Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Mango, C. (1958), *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople: English Translation, Introduction and Commentary*, Cambridge: Harvard University Press.
- Markopoulos, A. (2004), “New Evidence on the Date of Photios’ *Bibliotheca*”, en *History and Literature of Byzantium in the 9th-10th Centuries*, Aldershot: Ashgate, pp. 1-18.
- Mazzucchi, C. M. (2021), “Restauro e interpretazione dell’epistola a Tarasio”, *Aevum* 14.2: 441-464.
- Mullet, M. (1999), “Friendship in Byzantium: Genre, topos and network”, en *Friendship in Medieval Europe*, Stroud: Sutton Publishing, pp. 166-184.
- Norwich, J. J. (1998), *A Short History of Byzantium*, New York: Vintage Books.
- Papadopoulou P. y Casas-Olea, M. (2020), “Patriarca Focio”, en Casas-Olea, M. (coord.), *Fuentes griegas sobre los eslavos II. Cristianización y formación de los primeros Estados eslavos* (2 Fuentes epigráficas, epistolares, hagiográficas), Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, pp. 62-124.

- Polidori, V. (2018), *La Mistagogia del Santo Spirito, Edizione critica con testo a fronte, edizione critica*, Roma: Carocci.
- Pontani, F. (2020), “Scholarship in the Byzantine Empire (529–1453)”, en *History of Ancient Greek Scholarship: From the Beginnings to the End of the Byzantine Age*, Leiden y Boston: Brill, pp. 373-529.
- Prieto-Domínguez, O. (2008), “Problemas de cronología relativa en dos *corpora* del patriarca Focio: *Epistulae* y *Amphilochia*”, *Medioevo Greco* 8: 255-270.
- _____ (2010), “El partido ignaciano: estructuración en el exilio y supervivencia tras la muerte del patriarca Ignacio I”, *El futuro del Pasado* 1: 379-393.
- _____ (2013), “La preceptiva epistolar en Bizancio: las normas vigentes según el patriarca Focio”, *Medioevo Greco* 13: 177-203.
- _____ (2020), *Literary Circles in Byzantine Iconoclasm: Patrons, Politics and Saints*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RAE = *Diccionario de la lengua española*, Madrid: Real Academia de la Lengua Española, 23ª edición [en línea] <https://dle.rae.es/exilio> [10/10/2023].
- Riedel, M. (2018), *Leo VI and the transformation of Byzantine Christian identity: writings of an unexpected emperor*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2021), “Photios’s Hermeneutic for Wisdom Literature in *Amphilochia* 9”, en R. Ceulemans y B. Crostini (eds.), *Receptions of the Bible in Byzantium: Texts, Manuscripts, and their Readers* (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia 20), Uppsala: Uppsala University Library, pp. 91-106.
- Riehle, A. (2020), “Introduction: Byzantine Epistolography: a Historical and Historiographical Sketch”, en *A Companion to Byzantine Epistolography* (Brill’s Companions to the Byzantine World 7), Leiden y Boston: Brill, pp. 1-32.
- Ronconi, F. (2014), “Pour la datation de la Bibliothèque de Photius. La Myriobiblos, le Patriarche et Rome”, en Juhász E. (ed.), *Byzanz und das Abendland II. Studia Byzantino-Occidentalia, Budapest* (Antiquitas, Byzantium, renascentia 2), Budapest: Eötvös-József-Collegium, pp. 135-153.
- _____ (2015), “Il moveable feast del Patriarca. Note e ipotesi sulla genesi della Bibliotheca di Fozio”, en L. del Corso, F. de Vivo y A. Stramaglia (eds.), *Nel segno del testo. Edizioni, materiali e studi per Oronzo Pecere*, Firenze: Gonnelli, pp. 203-238.
- Salvemini, R. (1997), “Aspetti letterari dell’Epistolario di Fozio”, *Annali Della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università degli Studi di Bari* 40:191-208.
- Schamp, J. (2008), “Photios, maître de l’art épistolaire”, en P. Laurence y F. Guillaumont (eds.), *Epistulae Antiquae V. Actes du V Colloque international «L’épistolaire antique et ses prolongements européens»*, Louvain, Paris y Dudley (Mass): Peeters, pp. 309-325.
- Schoolman, E. M. (2016), *Rediscovering Sainthood in Italy: Hagiography and the Late Antique Past in Medieval Ravenna*, New York: Palgrave-Macmillan.
- Signes-Codoñer, J. (2017), “Hacia un inventario de las obras de Focio”, *Estudios Bizantinos*, 5.1:61-90.
- Signes-Codoñer, J. y F. J. Andrés-Santos (2007), *La introducción al derecho (Eisagoge) del patriarca Focio* (Nueva Roma 28), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Stathakopoulos, D. (2014), *A Short History of the Byzantine Empire*, Londres: Bloomsbury Academic.

- Stephanou, P. (1951) "La violation du compromis entre Photius et les Ignatiens", *Orientalia Christiana Periodica* 21: 291-307.
- Strano, G. (2007), "Il tema dell'esilio negli epistolari bizantini del IX-X sec.: realtà e topos letterario", *Bizantinistica* 9: 175-193.
- _____ (2010), "Forme e significati dei riferimenti alle eresie nell'epistolario di Fozio", *Rivista di Studi Bizantini* 47:177-194.
- _____ (2018), "Lo spazio delle passioni nelle epistole bizantine dall'esilio", en Cipolla P. B, C. Crimi, R. Gentile, L. Giordano y A. Rotondo (eds.), *Spazi e tempi delle emozioni: Dai primi secoli all'età bizantina. Atti del Convegno "Progetto FIR 2014" e delle VI Giornate di Studio della CULCA*, Roma: Bonanno, pp. 293-308.
- Torgeson, J. W. y M. Humphreys (2021), "Chronicles, Histories and Letters", en *A Companion to Byzantine Iconoclasm*, Leiden-Boston: Brill, pp. 191-229.
- Tougher, S. (2019), "After Iconoclasm (850-886)", en *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500-1492, Revised Edition*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 292-304.
- Treadgold, W. (2001), *A Concise History of Byzantium*, Basingstoke: Palgrave.
- _____ (2002), "Photius Before His Patriarchate", *Journal of Ecclesiastical History* 53.1: 1-7.
- Trono, B. (2020), "Per la storia del testo della Biblioteca di Fozio: Pinax e note redazionali", *Segno e Testo*, 18:123-186.
- Valiavitcharska, V. (2013), *Rhetoric and Rhythm in Byzantium: The Sound of Persuasion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Varona Codeso, P. (2009), *Miguel III (842-867). Construcción histórica y literaria de un reinado* (Nueva Roma 33), Madrid: Editorial CSIC.
- Varona Codeso, P. y O. Prieto Domínguez (2013), "Deconstructing Photios: family relationship and political kinship in middle Byzantium", *Revue des études byzantines* 71: 105-148.
- Vinson, M. (2001), "Rhetoric and writing strategies in the ninth century," en Jeffrey E. (ed.), *Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001*, Aldershot: Ashgate, pp. 1-5.
- White, D. S. (1973), "Photios' Letter to His Brother Tarasios on the Death of His Daughter", *The Greek orthodox theological review*, 18: 47-58.
- _____ (1981), *Patriarch Photios of Constantinople: His Life, Scholarly Contributions, and Correspondence together with a Translation of Fifty-two of His Letters*, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press.
- White, D. S., y J. R. Berrigan (1982), *The Patriarch and the Prince: the letter of Patriarch Photios of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria*, Massachusetts: Brookline.
- Wilson, N. G. (2000), "Fozio e le due culture. Spunti dall'epistolario", en G. Menestrina (ed.), *Fozio tra crisi ecclesiale e magistero letterario*, Brescia: Morcelliana, pp. 29-44.