

**EL *DIALOGUS DE FIDE* DE JORGE AMERUZES
DE TREBISONDA. UN MENSAJE POLÍTICO
EN EL PROEMIO***

POR

ÓSCAR DE LA CRUZ PALMA

Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN

Tras la caída de Trebisonda en manos de los turcos (1461), el humanista bizantino Jorge Ameruzes de Trebisonda permanece en la corte del sultán Mehmed II. Aquí, él y el sultán entablan una conversación de tema teológico, que después el mismo Ameruzes edita con el título *De fide* o *Philosophus*. El proemio a este diálogo contiene, bajo nuestro punto de vista, un mensaje de coexistencia entre bizantinos y turcos. Además, en el presente artículo exponemos la labor de Ameruzes como diplomático y filósofo, así como su colaboración con el islam.

ABSTRACT

After the surrender of Trebisond to the Turks (1461), the byzantine humanist George Amirutzes of Trebisond stayed at the court of Mehmed II sultan. There he had the sultan get into theological conversation, that later Amirutzes edited as *De fide* oder *Philosophus*. The proemium at this dialogue contain, in our view, a coexistence message between the Byzantines and Turks. Moreover, in this paper we explain Amirutze's diplomatic and philosophical development and his collaboration in the Islam.

* Trabajo realizado en el marco del proyecto PB95-0138, dirigido por el profesor Pedro Bádenas de la Peña del C.S.I.C.

Jorge Ameruzes de Trebisonda¹ (c.1400-post.1469)² ha sido una figura continuamente denostada. *Erat iste G. Amurutzes philosophus medicusque infamis, qui, post Constantinopolim captam, factus est Mahumedanus*, nos apunta Hodiús³. Las referencias más recientes⁴ suelen señalar la actitud colaboracionista —por no decir traidora— de Ameruzes para con el sultán que acababa de tomar Bizancio, la segunda capital del mundo cristiano. Ciertamente por los vínculos familiares que le unían al gran visir Mahmud Pachá (primer ministro del sultán Mehmed II) y con una sólida formación en ciencias y teología, se convirtió en varias ocasiones en un agente diplomático para la mediación entre cristianos y otomanos. Lo veremos después. Ameruzes, quien tras la toma de Trebisonda (1461), su ciudad natal, alarga su estancia entre los turcos, pasa varias jornadas de conversación con el sultán en persona, Mehmed II, el Conquistador. Fruto de estos encuentros, Ameruzes ofrece a los *pii prohibique homines* (ver *infra*, texto, línea 49) un tratado teosófico, el *Dialogus de Fide in Christum habitus cum Rege Turcarum*, subtítulo *De Fide uel Philosophus*⁵, donde el Filósofo conversa con el sultán de los turcos. Parece ser que su convivencia en la corte de los turcos duró hasta el final de su vida, cuando murió hacia 1475 precisamente jugando un día a los dados⁶. Su *Dialogus* contiene un proemio que hace claras referencias a la situación en que viven los bizantinos tras la desaparición de Bizancio como entidad política. El discurso

¹ Hemos podido recopilar una cantidad importante de variantes para este nombre, que muta continuamente su ortografía según la fuente: 'Αμορρούτζης, 'Αμορρήτζης, 'Αμρρούτζης, 'Αμρρούντζης, 'Αμνρούτζης, 'Αμοιρούτζης, 'Αμρρούτζης, 'Αμρρούκης, (cf. todas ellas en É. LEGRAND, *Bibliographie Hellénique des XV^e-XVI^ess.* vol. III, París, 1962, p.195, en nota), considerado como un diminutivo del turco *emir* adaptado al griego. En latín se puede encontrar: *Amyrutzen* (Georg. Trap. *Martyrium Andreae de Chio*, Migne, PG.CLXI, col.883, nota del ed.), *Amoerutzes* y *Amirutzae* (Fabricius, *Notitia in Bessarionem*, Migne, PG. CLXI, cols. cxlix-xl), *Amurutzes* (Hodiús, *De Graecis illustribus*, Migne, *Ibidem*, col. 723, en nota) y *Ameruzae*, que es la forma del texto que estudiamos (ms. Bibl. Nat. Francia, lat. 3395, fol. 83r y 146r, *Dialogus de Fide*...). Nosotros optamos por la transcripción castellana *Ameruzes* a partir de la variante latina *Ameruzae* por considerarla más acorde con la norma aplicada para los nombres propios griegos; conviene hacer notar que el nominativo posible de *Ameruzae* es tanto *Ameruza* como *Ameruzes*, a partir del doblete tipo *luxuries/luxuria*, *materies/materia*; aunque el tipo en *-a* (como en *Ameruzae*) ha tendido a suplantarse la flexión en *-es* (cf. P. MONTEIL, *Elementos de fonética y morfología del latín*, Sevilla, 1992 -trad. de C.Fernández-, p.239).

² *Oxford Dictionary of Byzantium* (P. Kazdan, ed.), Oxford Univ. Press, 1991, s.v. *Amiroutzes, George*. Es importante el testimonio de Critobulo de Imbros sobre el prestigio intelectual de Ameruzes; Critobulo (ed. Reinsch), *Historiae* 4. 9, 2-3.

³ cf. MIGNE, PG. CLXI col. 723, en nota.

⁴ F. BABINGER, *Maometo il Conquistatore e il suo tempo*, Turín, 1957 (trad. del alemán por Evelina Polacco=Múnich, 1953¹), p.263; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, (1991), s.v. *Amiroutzes, George*.

⁵ Lo citaremos simplemente como *Dialogus* o bien *Dialogus de Fide*.

⁶ BABINGER (1957), p.263.

del proemio contrasta con el Diálogo en sí, donde es muy difícil encontrar referencias de carácter histórico o personal, ya que versa con cierta profundidad sobre algunas cuestiones teológicas (principalmente la Encarnación, la Trinidad y la corrupción de las escrituras) tratadas aquí con argumentos escolásticos que se apoyan en documentos bíblicos, alcoránicos o filosóficos (sobre todo la *Metafísica* de Aristóteles).

La pregunta es inmediata: ¿por qué motivo o con qué solidez ofrece Ameruzes una apología del cristianismo en plena convivencia con el islam? ¿A quién va dirigida realmente esta obra suya, quizás la última de su vida? ¿No resulta a primera vista un atrevimiento demasiado obvio para que su obra tenga alguna aceptación entre los lectores cristianos ortodoxos o católicos? A la pregunta ¿cuál es el sentido de su *Dialogus*?, Astérios Argyriou y Georges Lagarrigue⁷ han propuesto una hipótesis de interpretación que no nos parece suficientemente satisfactoria. En resumen, encuentran una explicación en las razones personales que Ameruzes tenía para salvar a sus dos hijos de una proximidad demasiado peligrosa con el sultán y, por otra parte, para lavar su imagen en Occidente de las acusaciones de colaborador con el Gran Turco. En este caso, abundan en la idea de que el texto está redactado para lectores «étrangers» y aclaran: «l'insistance avec laquelle l'auteur compare les conquérants turcs aux Romains laisse comprendre que ses destinataires sont les Latins»⁸.

Como Argyriou-Lagarrigue, nosotros también encontramos en el proemio al Diálogo las principales claves de interpretación para dilucidar la pretensión del autor con este tratado *De Fide*, es decir, los motivos de su redacción. Pero antes de ofrecer nuestras propias conclusiones de interpretación, conviene describir las condiciones en que se nos ha transmitido el texto. Damos después nuestra edición del proemio, al que acudiremos como eje de nuestra lectura.

NOTICIAS SOBRE EL MANUSCRITO. EDICIÓN DEL PROEMIO. RESUMEN DEL ARGUMENTO.

El *Dialogus de Fide* se conserva actualmente en la Biblioteca Nacional de Francia, ms. lat. 3395. Este volumen trae en los fols. 83r-144r una copia en limpio del texto. Tras los fols. 144v-145v, que están en blanco, el ms. ofrece en los fols. 146r-176v el borrador del mismo. Ambos textos son de la misma mano, en letra humanística italiana, (s.XVI), aunque el borrador ofrece una escritura taquigráfica más pequeña y con incesantes tachaduras y notas en los

⁷ A. ARGYRIOU y G. LAGARRIGUE, «Georges Amiroutzès et son *Dialogue sur la foi au Christ tenu avec le Sultan des turcs*» en *Byzantinische Forschungen*, XI (1987), 29-221, editan el texto completo.

⁸ Argyriou-Lagarrigue (1987), p. 50

márgenes, algunas de las cuales son palabras en griego. Estos son los únicos testimonios manuscritos que se conocen del texto, en latín, aunque con mucha probabilidad se trata de la traducción de un original griego no identificado o perdido⁹. El *Dialogus*, sin embargo, está incompleto, ya que se interrumpe abruptamente en el fol.144r, y el borrador termina un poco antes, en lo correspondiente con el fol. 143r, lin.14 de la copia en limpio (...*illa sunt, sed diuina substantia, nec bona*). Magnus Crusius dedicó al texto un *opusculum* titulado *De Georgii Ameruzae philosophi dialogo de fide in Christum cum rege Turcarum* (Göttingen, 1745), quizás el primer estudio que se conoce, donde aporta valiosos datos de descripción del manuscrito, análisis del tratado y edición de algunos extractos. Seguramente M. Crusius pudo ver todavía completo el ejemplar, ya que ofrece un resumen del final, ahora perdido, y añade: «en este fascículo [de los manuscritos de la Biblioteca real de Francia] no he hallado otra cosa que la versión latina de este diálogo, cuyo autor, anónimo, anotó al final del Diálogo de propia mano que la traducción se finalizó a las dos de la madrugada del día 12 de julio de 1518 en el oratorio de san Silvestre del Monte Caballino [en Roma, oratorio de los Teatinos, Montecavallo]»¹⁰.

Creemos que el borrador no ha sido utilizado hasta el momento en el análisis textual del *Diálogo*; pero nosotros hemos comprobado que ofrece alguna información que puede ser útil para profundizar en la lectura del texto. En ocasiones, las palabras o frases tachadas que se pueden leer en el borrador (no todas, —algunas profusamente tachadas—) arrojan luz o suscitan la reflexión para la comprensión de la lectura de la copia en limpio. Hemos comprobado que la copia en limpio en ocasiones acepta palabras que estaban tachadas en el borrador, y en ocasiones ofrece una lectura diferente del mismo. Por esta razón deducimos que la «copia en limpio» (por lo tanto, entre comillas) no supone un simple proceso mecánico de copia, sino que el traductor redondea o replantea su trabajo en este último paso. Las continuas tachaduras y el último replanteamiento en la copia del borrador nos permiten hablar de un traductor preocupado por un resultado de calidad, pues apreciamos en su proceso una auténtica *labor limae*. Tratándose, por el momento, del *codex unicus* (traducción del griego), el borrador se convierte, pues, en el testimonio más cercano al original griego y, por lo tanto, una fuente *a priori* no despreciable.

⁹ É. LEGRAND (1962), p. 204

¹⁰ *Catalogue général des manuscrits latins (de la Bibliothèque Nationale de France)*, vol. V, París, 1966, pp. 341-342; Argyriou- Lagarrigue (1987) p.49

[83r] GEORGII AMERVZAE MAGNI TRAPEZVNTIS
 LOGOTHETAE *DIALOGVS DE FIDE IN CHRISTVM HABITVS*
 CVM REGE TVRCARUM. TITVLVS *DIALOGI: PHILOSOPHVS VEL DE FIDE.*

PROOEMIUM

[1] Mihi quidem nulla amplius relicta occasio uidebatur in qua, ut olim, scribendis sermonibus occuparer, cum et Graecorum ditionem ubique sublatam cernerem, ipsamque nationem rebus iam male gestis ea contemnere quae sibi olim pulchra et magnificienda uidebantur, in ea uero solum intendere quae ad tuendam uitam necessaria sunt, eaque ipsa <a>egre sibi difficulterque comparare. Inutile igitur mihi litterarum studium uidebatur, cum nemo esset qui audiret, quiue attentionem praestare dignaretur. [83v] Paucis enim exceptis e priore illa felicitate residuis, qui potius sibi conuenire arbitrantur lugere domestica infortunia: frustra aliis litterarium negotium hoc exhibeas, utpote qui neque intelligant quae dicas neque audiendis sermonibus uacare possint. Illud etiam cui quisquam praecipue consulens non immerito studeat circa librorum facturam nihilo melius quam nunc est sperare nobis concedit. Immo autem ualde timendum est ne in Scythas penitus abeuntes Graeci esse desinamus; id quod accidisse iam uidemus Asiam incolentibus grauem ac diuturnam seruitutem perpessus. Ita iam penitus secunda fortuna Graecos destituit. Accidit quidem illis alias quoque, ut ad seruitutem usque afflicti fuerint; neque enim hoc primum seruitutis iugum senserunt; nam et Macedones externi homines Graecos armis deuictos parere sibi coegerunt, et Romani subinde tum Macedonas tum Graecos ad eandem deduxere fortunam. Neque tunc tamen litterarum studia philosophiamque neglexerunt; quin potius cum desissent [84r] de regno Graeciae inter se disceptare, omne suum studium litteris impenderunt, floruit itaque temporibus illis apud Graecos philosophia.

[2] Nunc uero nimia uis huius fortunae quam patiuntur, etiam eorum quae pulchra et laudanda sunt, studium illis abstulit. Omnes enim lugere proprias calamitates coguntur. Ac primi quidem Graeciae domitores simplex dumtaxat nomen seruitutis, graue tunc quidem atque intolerabile Graecis imposuerunt. Re autem ipsa, uirtutem ipsorum ac sapientiam uenerati, liberos ac sui iuris eos dimiserunt. Romani autem ita capti sunt iis quae inesse Graecis ornamenta conspexerunt, ut ipsi etiam immutati sint, Graecique iam effecti, orbis imperium successoribus suis Graecis reliquerint. Nunc uero ad naturalem hostis contra nos similitatem, religionis quoque addita differentia, grauissimam seruitutem nobis inuexit.

[3] His itaque rationibus adductus, non putabam sic miseris hominibus scribi aliquid [a]ledique oportere; neque dum sapientiae nomen quaeritur, fatuae simplicitatis nomen comparandum cuiquam esse.

[4] Postquam uero, subactis iam Graecis omnibus patriaque mea in [84v] captiuitatem adducta, ipse etiam seruus illius effectus sum, qui Romanos ciues Graecosque homines domatu suo nunc premit. Isque litterarum studiis et philosophia sese oblectans, nostro audito nomine, in colloquium mecum uenit meque inter familiares acceptum iussit continue apud se esse atque exercitum pone subsequi, ac saepenumero de philosophicis rebus mecum loquutus est, nihiloque minus et de utriusque gentis dogmatum differentia, ubi solum id quaerebatur nostrane christianorum fides comunibus sit consona notionibus. Cum tamen de sua religione ac fide ne mentionem quidem ullam fieri permitteretur, cumque multos mecum sermones (quosdamque

Hispania, del Mediterráneo al Atlántico
 Hispania Sacra 51 (1999)

illorum haud plane despicabiles) pertraxisset, multos uero et ipse alternis ei regessissem, dum uidelicet refellerem quae ab eo adducta fuerant, doceremque christianorum dogmata ne comuni-bus quidem notionibus aduersa esse, libuit sane ipsa haec quae uariis in congressibus ultro citro-que dicta sunt composita publicare, ut hinc pii probique homines contra aduersariorum rationes stare possint, neue minus ueritati quam ipsi mendacio tribuatur.

[5] Multi quidem contra illorum falsam [85r] religionem ita exacte iam conscripsere ut a nobis addi quicquam non oportuerit. At uero ad ea refellenda quae nunc ab illis contra nostrum dogma inferuntur, nemo adhuc nostrorum demonstrando quicquam disseruit, nec ex quibus decuit principiis orsus est. Neque enim disputanti eodem pacto demonstrandum est contra fidei nostrae aduersarios quo et contra nobiscum sentientes, sed necesse est eum qui conuenienter demonstret rationes proferre ex iis quae discretim seorsumque unusquisque opinetur ac sentiat.

[6] Iccirco itaque hos ego sermones collegi, tum rationes adducens quas ille attulit proprio ac domestico robori innixus, tum et eas uicissim quas ego contra illas adduxi. Haec autem ipsa non uno quidem congressu, sed pluribus disputata sunt. Is itaque cum de huiusmodi rebus disserturus esset, respondendi quae uellem facta potestate, ac praefatus ea de quibus mecum acturus esset, ad hisce uerbis disputationem incepit.

Ediciones: É. LEGRAND, *Bibliographie Hellénique des XV^e-XVI^ess.* vol. III, París, 1962, pp.201-203; A. ARGYRIOU-G. LAGARRIGUE, «Georges Amiroutzès et son *Dialogue sur la foi au Christ tenu avec le Sultan des turcs*» en *Byzantinische Forschungen*, XI (1987), pp. 62-67.

Traducción y argumento del proemio

DIÁLOGO DEL GRAN LOGOTETA JORGE AMERUZES DE
TREBISONDA SOBRE LA FE EN CRISTO MANTENIDO CON
EL SULTÁN DE LOS TURCOS. TÍTULO DEL DIÁLOGO:
EL FILÓSOFO O SOBRE LA FE.

PROEMIO

[1] Me parecía que no quedaría más ocasión de ocuparme en escribir tratados, como antes, porque aprecí despojada por doquier la riqueza de los griegos y que esa misma nación despreciaba por la desgracia de los acontecimientos aquello que antes le parecía hermoso y digno de elogio, y que, en verdad, de ello únicamente se mantenía lo necesario para conservar la vida, y aun esto se procuraba amarga y dificultosamente. Así pues, creía inútil una dedicación a las letras, ya que no había nadie que escuchara ni quien se dignara a prestar atención. [83v] En realidad, quedan unos pocos de aquella prístina felicidad, los cuales están de acuerdo más bien en deplorar los infortunios de la patria: en vano mostrarás esta dedicación literaria a los demás, precisamente porque no hay quien entienda lo que digas ni quien esté dispuesto a dedicarse a escuchar tus palabras. Y cualquiera que le consulte principalmente esto a alguien, no en vano se empeñará en que, en cuanto a la producción de libros, no nos está permitido esperar nada mejor de lo que hay hoy. Mas mucho hay que temer que oponiéndonos fuertemente a los escitas dejemos de ser griegos; ya vemos lo que les ha sucedido a los habitantes de Asia, sometidos a una dura y larga esclavitud. Así un destino favorable ha abandonado ya por completo a los griegos. Les han sucedido también otras cosas: que fueron reducidos hasta la esclavitud, aunque no han

Hispania, del Mediterráneo al Atlántico
Hispania Sacra 51 (1999)

sentido este primer yugo de la esclavitud; pues los macedonios, que eran hombres extranjeros, obligaron a los griegos vencidos en la guerra a obedecerlos, y después los romanos trajeron la misma suerte tanto a los macedonios como a los griegos. Sin embargo, ni siquiera entonces abandonaron los estudios de las letras ni la filosofía; antes al contrario, como habían dejado de discutir entre sí [84r] por el gobierno de Grecia, emplearon todo su empeño en las letras y así floreció en aquellos tiempos la filosofía entre los griegos.

[2] Pero ahora la excesiva violencia de esta suerte que padecen les ha alejado del estudio, incluso de las cosas que son hermosas y dignas de alabanza. Todos, pues, concluyen en lamentar las propias calamidades. Y en verdad los primeros dominantes de Grecia impusieron a los griegos sólo el simple nombre de la esclavitud, entonces pesado e intolerable; pero en esta circunstancia, venerados por su virtud y sabiduría, les permitieron ser libres y gozar de sus derechos. Los romanos, hasta tal punto quedaron cautivos por aquellas cosas que consideraron ornamentos de los griegos, que ellos mismos cambiaron y, ya convertidos en griegos, dejaron el gobierno del país a sus sucesores griegos. Pero ahora la diferencia de religión sumada también al natural odio del enemigo contra nosotros nos ha acarreado una pesadísima esclavitud.

[3] Y así, inducido por estas razones, no creía conveniente escribir ni publicar nada para hombres tan desgraciados; que en tanto no se halla la sabiduría, la simple ingenuidad no debe equipararse a cualquier cosa.

[4] Pero después de que fueran sometidos ya todos los griegos y mi patria [84v] puesta en cautiverio, también yo mismo fui hecho esclavo de aquel que en la actualidad oprime con su dominio a los ciudadanos romanos y a los hombres griegos. Y recreándose él en los estudios de las letras y en la filosofía, una vez que conoció mi nombre, vino a reunirse conmigo y ordenó que yo, incluido en su comitiva, continuamente estuviera en su palacio y que le siguiera tras de su ejército. A menudo hablaba conmigo sobre cuestiones filosóficas, y no menos sobre la diferencia entre las creencias de uno y otro pueblo, de lo que solamente le interesaba si nuestra fe cristiana era de acuerdo al sentido común. Pero como no me era permitido hacer ninguna mención ni de su religión ni de su fe y como hubiera compartido conmigo muchas conversaciones (algunas de ellas no fácilmente criticables) y yo le respondiera a su vez a muchas intervenciones, es decir, entre tanto le impugnaba lo que él había aducido y le enseñaba que las creencias de los cristianos no son, en realidad, contrarios al sentido común, encontré oportuno publicar recopiladas aquellas mismas palabras que fueron dichas por uno y otro en las reuniones, para que con ellas los hombres buenos y honrados puedan mantenerse contra los argumentos de los adversarios, y no se aprecie menos la verdad que la misma mentira.

[5] En realidad, muchos ya han escrito contra la falsa [85r] religión de aquellos con tanta exactitud que no sería conveniente que yo añadiera nada más. Sin embargo, para refutar lo que ahora aquellos infieren contra nuestra fe, ninguno de los nuestros hasta el momento ha disertado demostrando nada, ni ha comenzado por los principios que eran convenientes. Pues al que discute contra los adversarios de nuestra fe no hay que demostrar con la misma razón que a los que opinan diferente de nosotros, sino pues es absolutamente necesario que el que oportunamente demuestre sus razones avance a partir de aquello que discreta y separadamente cada uno opine y sienta.

[6] Por esta razón, yo he recopilado estas conversaciones, incluyendo tanto los argumentos que él aportó basándose en su propia e interna firmeza, como las que yo aduje al punto contra aquellas. Pero estas razones no se discutieron en una sola reunión, sino en muchas. Él, cuando iba a disertar sobre aquellas cuestiones, dándome el permiso de responder lo que quisiera e introduciendo los temas sobre los que iba a versar, comenzó la discusión con estas mismas palabras:

Hispania, del Mediterráneo al Atlántico
Hispania Sacra 51 (1999)

DESTINATARIO DEL DIÁLOGO. AMERUZES COMO TEÓLOGO Y DIPLOMÁTICO.

Ameruzes acude al argumento histórico para comprender la situación que padecen los griegos de sus días, y ha encontrado en la diferencia de religión entre el cristiano y el turco el factor que condiciona más claramente el futuro de su nación. Dado que Ameruzes ha constatado el interés del sultán por la cultura, cree probable que pueda suceder como en los tiempos de Roma, es decir, que Bizancio y los otomanos acabaran asimilando (sin menoscabo histórico) sendas culturas. Hay que buscar puntos de unión (*comunibus sit consona notionibus*, [4]. Es, pues, en la diferencia de religión y fe donde los griegos deben encontrar un punto de convivencia. De hecho, el sultán ya está motivado a hacerlo (*Ibidem*). En una palabra, Ameruzes parece recomendar a los griegos que deben dejar de lamentarse por la situación y buscar la convivencia con los turcos a través de un tipo de diálogo sin beligerancia [5].

La interpretación que hacemos del proemio al *Dialogus de Fide* concuerda bien con la trayectoria política y biográfica de Jorge Ameruzes. Tal y como nosotros lo leemos, el texto propone una solución diplomática de convivencia con el turco que encuentra su lógica en los antecedentes históricos del pueblo griego. No obstante, como sabemos, *Graeci* en esta época es un concepto un poco más complejo que el de simplemente 'griego, natural de Grecia'. De hecho, en un lugar del proemio el autor se ha esforzado por matizar las expresiones: *qui* (sc. el sultán, de nuevo referido atenuadamente) *Romanos ciues Graecosque homines dominatu suo nunc premit* [4]. La expresión es cuidada. El traductor ha parado mientes (como diría un clásico) en este pasaje. Había escrito primero: *qui †Graecos pariter ac Romanos† dominatu suo nunc premit*¹¹, pero luego tacha y se esfuerza en matizar, como vemos en la copia final. Echamos de menos el texto griego original. Este doblete *Romanos ciues / Graecos homines* se revela como una clave de interpretación para el concepto de *Graeci* en esta introducción, a quienes Ameruzes dirige su nueva obra. Veamos:

Como es sabido, los griegos de Bizancio se autodenominaron *Ῥωμαῖοι*, es decir, *Romani*, 'habitantes del Imperio romano'. Estos *Ῥωμαῖοι* son los *Rûmi* en árabe y, luego, también en turco. Con el término *Rûmi* se quiere decir, también, 'cristiano' y, más aún, comprendía a «todos los cristianos ortodoxos, es decir, también los búlgaros, los serbios, los valacos [sc. rumanos], los albaneses cristianos y los árabes cristianos»¹². En un punto del proemio Ameruzes contrapone correctamente *tum Macedonas tum Graecos* [1], ambos dominados

¹¹ Encerramos entre cruces (†) las lecturas del borrador que no han sido reflejadas en la copia en limpio.

¹² Matthias KAPPLER, «L'Imperio Ottomano e la società greca», en *Imperio Ottomano ed Europa*, Palermo, 1993; p.46

por los *Romani*. Son estos últimos los hombres del mundo clásico. Parece, pues, que el concepto de *Graeci*, toma en esta introducción varios significados posibles: tanto los griegos de época clásica, como los griegos bizantinos¹³. La especificidad de *Romanos ciues* (y no la insuficiencia de *Romanos*, la primera redacción en el borrador) es sinónimo, para nosotros, de bizantinos, es decir, súbditos de Bizancio, de cualquier condición cultural.

Por otro lado, Ἑλληνας, es decir, *Graeci*, debe restringirse, en esta época, a los bizantinos de cultura, lengua griega y religión ortodoxa. Son, por lo tanto, los *Graecos homines* de la misma fórmula. Por decirlo así, un sector específico de los Ῥωμαῖοι. Así pues, por el significado de *Graeci* en la mayoría de ocasiones [donde cita la *Graecorum dittonem* [1]¹⁴ que observa haber venido a menos, donde hay el peligro de que *Graeci esse desinamus* [1], donde se da la situación de *subactis iam Graecis omnibus* [4]] Ameruzes hace referencia a los Ἑλληνας, es decir, a los bizantinos de cultura griega. En nuestra opinión, es a éstos a quienes va dirigido el *Dialogus de Fide*.

De este modo discrepamos con la opinión formulada por Argyriou-Lagarriague, quienes vieron en los «latinos» de occidente los destinatarios del *Dialogus*¹⁵. Esta conclusión, sin embargo, no es absolutamente descartable. ¿No es cierto que lo que conservamos es una traducción latina? Este hecho es independiente de que se haya perdido o no el texto griego. El caso es que el texto interesa en el occidente latino desde muy pronto respecto a su redacción, si damos crédito a la noticia de Magnus Crusius para la fecha de traducción al latín, 1518¹⁶. Quizás detrás de este interés por el texto de Ameruzes estén las perspectivas y la preocupación de los occidentales por lo que sucede en el territorio turco. Recordemos, por ejemplo, las posiciones de las colonias venecianas y genovesas en el Mar Negro, en conflicto con los intereses turcos en época de Mehmed II¹⁷, por no hablar de la preocupación eclesiástica por el futuro de la Iglesia oriental, que desde hacía tiempo creó un verdadero género *aduersus Mahumetanos et Turcas*¹⁸. Ameruzes, además, no era un personaje (un «diplomático» podríamos decir) desconocido en Italia. Lo que él pueda

¹³ El término Ἑλληνας como 'Helenos' (valga decir 'griegos de Grecia') sólo apareció a partir de las revueltas nacionalistas del siglo XVIII. cf. Kappler (1993), p.46.

¹⁴ También ahora aporta algo el borrador. Había escrito *Graecorum †imperium†*, que construye una primera idea más claramente política (y militar) que la definitiva *Graecorum dittonem*, es decir, 'riqueza material o cultural de los griegos'.

¹⁵ Ver lo relacionado con la nota 7.

¹⁶ Ver la descripción arriba.

¹⁷ P.M. HOLT- A.K.S. LAMBTON- B. LEWIS, *The Cambridge History of Islam*, vol. IA, Cambridge Univ. Press, 1978 (1970¹), p.297.

¹⁸ cf. Migne PG. en su «Index methodicus», cols.129 y 198-199.

proponer (haya podido, ya que en la fecha de 1518 ya habían transcurrido unos 30 años desde su muerte) le interesa a algún traductor latino.

Volvamos a las intenciones de Ameruzes al proponer una solución de 'convivencia' entre las dos religiones enfrentadas. ¿Es sincero Ameruzes con esta propuesta? Dicho abiertamente: un hombre que goza del favor personal del propio sultán y que vive en una situación acomodada bajo el dominio turco, ¿qué necesidad tiene de dirigir una obra de contenido teológico a los hombres de su tiempo? ¿No compromete así la estabilidad que ha conseguido, su prestigio como teósofo y político?

En primer lugar no creemos necesario pensar que la convicción religiosa de Ameruzes deba considerarse falsa. Sabemos que asistió al Concilio de Florencia (1438-9) y que tuvo una activa participación de representación en la delegación griega (cristianos ortodoxos). Asociado estrechamente con el Metropolitano de Nicea, Besarión, con quien le unían la misma patria de origen (Trebisonda) y una cierta relación cordial¹⁹, el Emperador Juan VIII Paleólogo, nombra una comisión para representar a la sección Griega (cristianos ortodoxos). La encabezan el mismo Besarión, Isidoro, Metropolitano de Kíev-Rusia y Marco Eugénico, Metropolitano de Éfeso. A éstos añade tres «secretarios», Jorge Escolario, Jorge de Trebisonda y nuestro Jorge Ameruzes, quienes han de redactar los informes frente a la delegación de los Latinos (cristianos católicos)²⁰. El debate teológico se centró en Florencia sobre la cuestión del *Filioque*, es decir, sobre si el Hijo era la misma Persona que el Padre y el Espíritu Santo, cuya fórmula formaba parte del *Credo* latino, pero a la que los griegos habían combatido como herética desde Focio (869)²¹. El debate tomó también un aire filosófico basado en las lecturas de Platón y Aristóteles, cuya discusión aumentó la distancia entre las partes e incluso entre los miembros de la misma comisión, como sucede entre Besarión y Marco Eugénico, quienes dedicaron ríos de tinta para polemizar entre sí²². El cardenal Besarión se declaró partidario de la propuesta de los latinos. En tales circunstancias, «Jorge Ameruzes presentó una declaración escrita en la que recopilaba brevemente los argu-

¹⁹ Comparten una correspondencia personal. Algunas referencias a estas epístolas en Migne *PG*. XLVI, cols. cxlix-xl y 723-728.

²⁰ Steven RUNCIMAN, *The Fall of Constantinople 1453*, Cambridge Univ. Press, 1969 (1965¹), p.17. E. LEGRAND (1962), pp.196-197.

²¹ J.A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, Madrid, 1951 (trad. española de T. Baumann) p. 590.

²² Por ejemplo, Besarión escribe *Contra calumniatorem Platonis libri V (Georgium Trapezuntium)*, *De natura et arte adversus Georgium Trapezuntium* (Migne, *PG*. CLXI, cols.cli-clii), *Contra Marcum Ephesium* (Migne, *PG*. CLXI, cols. cxlv-cxlvii). Y, en la parte contraria, Jorge Escolarios, *De processione Spiritus sancti contra Latinos tomi duo* (en griego) (Migne, *PG*. CLX, col.303-308).

mentos expuestos por los latinos y donde se afirmaba que todos los griegos reconocían la autenticidad de los escritos latinos»²³.

Como partidario de Besarión y, por tanto, de los argumentos basados en Platón, no nos sorprende que Ameruzes haya sido considerado en ocasiones como un filósofo neoplatónico (y recuérdese que el *Dialogus de Fide* transcurre con un *philosophus*), lo cual, sin duda, interesaría más tarde al propio sultán. Así, en la crónica sobre el martirio de san Andrés de Quíos que redacta Jorge de Trebisonda durante una corta estancia en su ciudad (1465), nos dice que el sultán ha tomado prisionero *quidam, quem honoris causa non nomino, ex Trapezuntina ortus urbe* [sc. Ameruzes], *peripateticorum philosophiae professor* [sc. neoplatónico], *siue sua sponte, ut multi aiunt, siue impulsus, nescio, nec, si sciam, dicere ausim, crucem Domini negavit et Mahumeto adhaesit*²⁴. El juicio aquí no es imparcial: Jorge de Trebisonda había polemizado duramente contra Besarión, aunque, como veremos, es posible que también tuviera una cierta relación con Ameruzes en su época de estancia con el sultán. Por esta razón, quizás, no acusa abiertamente a Ameruzes de convertirse al islam con absoluta convicción.

El Concilio pudo finalmente redactar un acuerdo entre la Iglesia oriental y occidental en favor de la sección de los unionistas (es decir, de las propuestas de la comisión latina y sus partidarios griegos, como Besarión), pero un acuerdo demasiado débil. De los de la delegación griega, Jorge Escolario se retiró a un monasterio por desacuerdo; Jorge de Trebisonda se marchó fuera del Congreso, aunque permaneció en Italia; Marco Eugénico también salió criticado por ciertos argumentos proaristotélicos duramente refutados por Besarión. En cuanto a Ameruzes, «se adelantó [en su vuelta a Constantinopla] y fue a explorar las posibilidades de un entendimiento con el islam»²⁵. En 1450 vemos a Ameruzes en la basílica de Santa Sofía con motivo de la misa de celebración por la unión de las dos Iglesias²⁶. Sin embargo, la debilidad del pacto quedó en absoluta evidencia cuando de inmediato a la toma de Constantinopla (1453) Jorge Escolario, con el nombre monacal de Genadio, se convirtió en el primer patriarca ecuménico investido por el propio sultán²⁷.

²³ J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, Florencia, 1967 (trad. de A.Orsi Battaglini = Cambridge, 1959¹), p.311.

²⁴ Migne, *PG*, CXXI, col. 883.

²⁵ Runciman (1969), p.18.

²⁶ Argyriou-Lagarigue (1987), p.31.

²⁷ Migne, *PG*, CLX, cols. 249-259, Gill (1967), p.462. cf. Jr. VRYONIS «The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam» en *Byzantinostavica*, 57 (1996), 1, 69-111.

AMERUZES EN LA CORTE DE LOS TURCOS.

El gesto de Mehmed II para con el Patriarca Genadio es político, y nos interesa para entender cómo un hombre tan «impregnado» de cristianismo como Ameruzes podía aceptar convivir en la corte de su nuevo señor (*me inter familiares acceptum iussit continue apud se esse atque exercitum*²⁸ pone subsequi, [4]). El sultán emprendió una política de sincretismo en su Imperio, es decir, en el antiguo espacio bizantino. Habiéndose apoderado de la capital del Caesar (Bizancio era la *secunda Roma*) y nombrando patriarcados ortodoxos, armenios y rabinos judíos, Mehmed II pudo sintetizar en su figura de turco-otomano las tradiciones islámicas, bizantinas y judías. Todo en uno. Así se interpreta que firmara con los títulos de Khan, Ghazi y Caesar, símbolo de dueño del mundo²⁹. Aunque Mehmed, a través del *devshirme* o tributo de sangre, formó con los jóvenes cristianos islamizados el cuerpo militar de élite de los jenízaros, parece claro que no le interesó convertir masivamente al islam a todo el territorio, no sólo por la razón «simbólica» de dominio, sino por la política de privilegios, ya que sobre la población no-islámica (*Rûmi*) pesaban cargas fiscales imprescindibles para sostener la economía del imperio³⁰. Todavía en la época de Solimán el Magnífico (med. s.XVI) el 42% de la población de la capital Constantinopla (c. 500.000 habitantes) no era musulmana³¹. Esta política da una imagen de convivencia entre las diversas culturas, religiones y razas en la Anatolia de Mehmed el Conquistador, el *Rex Turcarum* de nuestro Diálogo. Parecido caso conocemos con la política del Imperio Romano en época clásica (*pax romana*). El mismo Ameruzes dice en el prólogo que tiene permiso para hablar libremente (*respondendi quae uellem facta potestate*, lfn. [6]) y aunque le han prohibido hacer mención *de sua religione* (es decir, de la del sultán, [4]), en el interior del *Dialogus* hemos hallado varias referencias a Mahoma y al Corán en boca del *philosophus* Ameruzes.

Volvamos directamente a nuestra interpretación del proemio. Aunque, como hemos visto antes, Ameruzes nota que pesa cierta amenaza sobre los *Graeci*, encontramos inteligente su solución de aprovechar la actitud del sultán para no profundizar en las diferencias de fe, lo cual podría acabar eliminando a los

²⁸ De nuevo el borrador puede resultar interesante, pues había escrito: ... †*in exercitum*†..., pero luego elimina la preposición. Este matiz haría creer que Ameruzes no participó entre las huestes turcas como militar (*in exercitum*), sino como simple acompañante junto al ejército del Sultán. La primera lectura, sin embargo, no ha sido propuesta en la bibliografía sobre el tema.

²⁹ H. İNALCIK, *Studies in Ottoman Social and Economic History*, Londres, 1985, p.85; Holt-Lambton-Lewis (1978), p.297.

³⁰ Norman ITZKOWITS, «El Imperio Otomano», en *El mundo del Islam, gente, cultura, fe*, 1995 (trad. de Jesús Pardo, Londres, 1976¹), pp.332-334.

³¹ Kappler (1993), p.45.

propios griegos (ortodoxos), en clara inferioridad de condiciones. Así entendemos nosotros el aviso: *Immo autem ualde timendum est ne in Scythas³² penitus obeuntes Graeci esse desinamus* (lín. 14-16). No es tampoco raro que en su análisis de la situación y condicionado por su formación de laico teósofo encuentre en la diferencia de religión el escollo que hace ahora especialmente difícil la situación respecto a tiempos pasados (lín. 36-37). Como hemos dicho ya, Ameruzes aconseja no buscar la polémica, sino defender el propio argumento (lín. 65-69). Esta idea hace que su texto sea diferente de los muchos escritos hasta el momento en materia *contra illorum falsam religionem* (lín. 61)³³ y él es consciente de su nuevo punto de vista, de la original intencionalidad de su texto: *at uero ad ea refellenda quae nunc ab illis contra nostrum dogma inferuntur, nemo adhuc nostrorum demonstrando quicquam disseruit, nec ex quibus decuit principiis orsus est* (lín. 62-65), y ésto hay que hacerlo no oponiéndose frontalmente, sino *necesse est eum qui conuenienter demonstret rationes proferre ex iis quae discretim seorsumque unusquisque opinetur ac sentiat* (lín.67-69).

En las cuestiones que nos ha suscitado el texto de Ameruzes, antes hemos planteado qué intereses podía tener el *Dialogus* para los latinos. En materia de política y religión, como estamos viendo, encontramos otro apoyo. Si Ameruzes propone una búsqueda de convivencia entre *Graeci* y turcos, la idea se opone a la intervención militar por parte de Occidente. Aunque en el texto no hay ningún lugar explícito, no es descartable, dada su trayectoria diplomática y sus conocimientos de relaciones entre la religión y el estado, que Ameruzes temiera por nuevos intentos de Cruzadas o de enfrentamientos con las tropas latinas. El silencio sobre la solución militar en un texto que interesa en Occidente convierte al *Dialogus* en una «circular», en un «comunicado de carácter interno» para que los griegos de Bizancio encuentren una solución de convivencia bajo el dominio turco. Es más, desde cierto punto de vista, la idea del temor a la guerra puede caber tras las palabras: *ualde timendum est ne in Scythas penitus abeuntes Graeci esse desinamus* (lín.15-16).

Pero Ameruzes dice esto viviendo entre los turcos, viviendo con cierta comodidad. De hecho, como hemos recordado ya, la figura de Ameruzes ha sido frecuentemente acusada de traición, acusaciones ligadas a la posibilidad de que nuestro filósofo se convirtiera al islam, cosa de la que hay opiniones de uno y

³² *Scythas* es un término para referirse a los turcos. Se encuentra fácilmente en las fuentes de la época, pero en el s.XV debía ser un arcaísmo o un término no demasiado familiar. Por ejemplo, Laónico Calcocondiles el ateniense, en su *De rebus Turcicis*, I, (en griego) aclara: *Turcos ego nescio quodnam antiquitus nomen tenuisse dicam, ne a uero aberrare uidear. Quidam putant eos a Scythis, quos Tartaros nominant, originem trahere...* (Migne, PG. CLIX, col.19; cf. *Ibidem* col. 22)

³³ Ver nota 18.

otro lado³⁴. Si viéramos en Ameruzes un traidor de los *Graeci*, comprenderíamos también de otro modo las intenciones de su *Dialogus de Fide*. Si antes nos ocupamos de su formación y preocupación religiosa y teosófica para la interpretación del proemio, ahora nos interesa la relación de Ameruzes con el sultán, su interlocutor en el Diálogo.

Jorge Ameruzes era pariente del gran visir Mahmud Pachá³⁵. Por otro lado, ya hemos señalado que en la época del Concilio de Florencia Ameruzes había llevado a cabo algunas negociaciones con los turcos³⁶. Conjugando ambas facetas, Ameruzes tuvo un protagonismo especial en la rendición de Trebisonda, que cayó en manos de Mehmed II en 1461. Después de Constantinopla, Trebisonda, que desde el 1204³⁷ tenía emperador propio, de la dinastía Comneno, se convirtió en el último bastión para el sultán en la zona de Anatolia. Tomar Trebisonda suponía para el Mehmed II el Conquistador un nuevo éxito en la formación del Imperio Otomano. Precisamente Jorge Ameruzes desempeñaba en esa fecha el cargo de protovestuario del Emperador de Trebisonda, David I Comneno, un puesto considerado de alta jerarquía política. El *protovestarius* era el encargado principal del «guardarropa» del Emperador, lo cual le hacía una figura muy próxima y, por tanto, influyente³⁸. Babinger³⁹ nos relata con detalle cómo Mahmud Pachá, por su condición de gran visir (algo así como general del ejército turco y primer ministro) se valió de su pariente Ameruzes para hacerle llegar al emperador David Comneno la carta en la que se pedía la entrega de la ciudad de Trebisonda. El pasaje lo transmite el cronista Laónico Calcocondiles en *De rebus Turcicis*, IX⁴⁰. Tras la gestión de Ameruzes, el rey David y su familia son deportados a Constantinopla, pero, por una decisión contraria al trato de la rendición, fueron degollados. Babinger sospecha que el parentesco de Ameruzes con Mahmud Pachá y el trato de privilegio de que goza éste tras la rendición de la ciudad no son hechos aislados, y califica de «comportamiento traicionero»⁴¹ el de Ameruzes. No tenemos necesidad de defender lo contrario.

³⁴ Babinger (1957), p. 263: «Es incontestable el hecho de que Jorge Ameruzes, aunque admito que no convirtió al islamismo, hizo educar y vivir en aquella fe a sus dos hijos, Mehmed e Iskender».

³⁵ Babinger (1957), p.208; Argyriou-Lagarigue (1987), p.30; Robert MANTRAN (ed.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, 1989, p.95.

³⁶ Ver lo relacionado con la nota 23.

³⁷ Itzkowits (1995), p.323.

³⁸ Alain DUCELLIER (ed.), *Bizancio y el mundo ortodoxo*, Madrid, 1992 (trad. de P. Bádenas, París, 1986¹), p.556. Es interesante la definición en Migne, *PG*. CLIII, col. 39. Es muy probable que en época de Ameruzes este rango ya hubiera perdido las características originales y fuese más claramente un alto cargo político.

³⁹ Babinger (1957), pp.208-210.

⁴⁰ Migne, *PG*. CLIX, col.490.

⁴¹ Babinger (1957), p.209.

Ahora bien, sabemos de una carta que Ameruzes envía al cardenal Besarión momentos después de la toma de Trebisonda, la cual se ha convertido en uno de los documentos más importantes para los estudiosos de este acontecimiento histórico. En esta carta⁴², Ameruzes habla con cierto temor (la toma de la ciudad ha sido recientemente) sobre todo por la vida de su hijo menor 'Εν οἷς καὶ τὸν ἑμὸν, φεῦ! υἱὸν, ὃν αὐτὸς διὰ τῆς μητρὸς ἐκ τοῦ θείου λουτροῦ λαβὼν υἱὸν ἐποιήσω, τὸ καλὸν Βασίλειον. Y un poco antes, Ameruzes también se lamenta: καὶ νῦν τὴν ἄτιμον ὑπομένει δουλείαν, πένθος μέγα οὐ μόνον τοῖς ὁμοδόξοις, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἐν Ἀσίᾳ βαρβάροις. Estas palabras, por cierto, se repiten casi literalmente en nuestro Diálogo: *id quod accidisse iam uidemus Asiam incolentibus, grauem ac diuturnam seruitutem perpessis* [1]. Pero en la comparación de una declaración con otra vemos que Ameruzes ya no menciona en su *Dialogus* a los ὁμοδόξοις ('correligionarios'), quienes, por lo que hemos interpretado antes, según él tienen todavía una esperanza de salvación.

Creemos que no es necesario pensar que este último cambio de matiz no sea sincero. La situación de Ameruzes en el dominio turco pudo haber mejorado día a día. Hay varios indicios para creerlo: primero el que acabamos de decir en cuanto a la situación de los ὁμοδόξοις, más esperanzadora en el Diálogo que en la carta a Besarión. Luego, que Ameruzes mantiene un puesto de *magnus logotheta* con el sultán, según firma en el título de la obra que nos ocupa. Sabemos, además, que sus hijos se convirtieron al islam, todavía en vida de su padre⁴³. La muerte de Ameruzes jugando a los dados⁴⁴ no pinta un panorama desesperado en los últimos momentos de su vida.

En el proemio que estamos estudiando queda claro que al sultán le interesa dialogar sobre asuntos de religión con Ameruzes. Sin embargo, la labor de nuestro sabio en la corte del turco (*apud se*, [4]) no queda ahí. Parece ser que al sultán también le interesaban los conocimientos científicos de Ameruzes. Es Jorge de Trebisonda, el contrario de Besarión en Florencia, (pero con el que Ameruzes compartió, codo con codo, labores de «secretariado» en la elaboración del informe para el emperador Juan VIII Paleólogo), quien añade más material para conocer la situación de Ameruzes en el palacio del turco. Si retomamos su informe sobre el martirio de Andrés de Quíos⁴⁵ y otras noticias de entre sus escritos, encontramos nuevos datos. Antes vimos que, según Jorge de Trebisonda, Mehmed II ha apresado a Ameruzes, interesado en sus conoci-

⁴² Migne, PG. CLXI, cols.723-728. Cf. también Argyriou- Lagarrigue (1987), p.32.

⁴³ Ver la nota 34.

⁴⁴ Ver la nota 6.

⁴⁵ Ver nota 24.

mientos de estrategia militar. Dice a continuación: *Quare Turcarum rex elatus, uirum quemdam, cuius nomen me fugit, ipsumque Trapezuntium [sc. Ameruzes] militiae peritissimum in carcerem coniecit: dignum ratus, ut philosophum conciuem suum uolens nolensue imitaretur; cupiebat enim eius opera uti in re militari*⁴⁶. El mismo Jorge de Trebisonda quiso dedicar sus estudios sobre el *Almagesto* de Ptolomeo a Mehmed II, y hacia 1465 escribe una introducción ofreciéndole esta obra al sultán: ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς στρατιωτικῆς⁴⁷. σου ἤτοι βασιλικῆς ἐν τῷ ἀρχεῖν ἀρετῆς Ῥωμαῖστί ἔγραψα πρὸς τὸ σὸν ὕψος καὶ ἐπεμψα ἀπὸ τῆς Πόλεως. νῦν δὲ Ἑλληνικῶς γράφω, καίτοι γε μὴ καλῶς ἔχων τὸν Ἑλληνα λόγον, οὕτω με παρακινήσαντος τοῦ σοφοῦ ἀνδρὸς Γεωργίου τοῦ Ἀμοιρουκίου τοῦ ἀπὸ Τραπεζοῦντος⁴⁸.

Babinger⁴⁹ nos amplía más esta cuestión: parece ser que Ameruzes y otros cuantos (Jorge de Trebisonda estaría informado de la labor de este equipo) preparan un mapa mundi según los conocimientos de la Geografía de Ptolomeo para fines militares. El hijo mayor de Ameruzes (o sus dos hijos) colaborarían con su padre en traducir al árabe los nombres de las localidades en el mapa. Es obvio el interés de Mehmed II el Conquistador por un mapa sobre el que ubicar sus dominios y calcular nuevas posibilidades de expansión. La actitud de colaboración de Jorge de Trebisonda hacia el sultán, al que dirige también algunas cartas de encomio⁵⁰, le valió las críticas, muy duras, de algunos sabios latinos durante su estancia en Italia. El humanista italiano Perotto le insulta largamente: «...*tetrum, foedissimum ac detestabile monstrum, Turcum, imo Turco turciorem, sceleratorem, imo Turcorum omnium turcissimum, omnium quae memorauimus turpiorem...*!»⁵¹.

El tema del interés del sultán por el *Almagesto* y los colaboradores bizantinos con los que contó podría ser el objeto de estudio en otro lugar. Pero hemos traído a colación la suerte de Jorge de Trebisonda en este capítulo porque la

⁴⁶ Sigue el texto que empezamos a mencionar en la nota 24.

⁴⁷ Jorge de Trebisonda tradujo al latín el *Almagesti Ptolemaei Libros XIII* (Migne, PG. CLXI, col. 751) y otros libros de Ptolomeo (Migne, *Ibidem*, col. 753). Ameruzes realizó por encargo del sultán un mapamundi con la información de la *Geografía* de Ptolomeo además de la traducción al árabe de dicha obra; *et. Critobulo de Imbros, Historiae* (ed. Reinsch) 5.10, 5-9.

⁴⁸ *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond*, John Monfasani (ed.), Nueva York, 1984; texto LXXXIV "preface to Maomettus II for the Isagoge to Ptolemy's *Almagest*", pp. 281-284.

⁴⁹ Babinger (1957), pp. 263-267.

⁵⁰ *Collectanea Trapezuntiana* (1984), LXXXIV, «Preface to Maomettus II for the *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*», Roma, Junio-Septiembre, 1466; CXLIV, «On the Eternal Glory of the Autocrat [sc. Mehmed II]», abril 1466; CXLV, «On the Divinity of Manuel», (opúsculo escrito para Mehmed II) en 1467.

⁵¹ Migne, PG. CLXI, cols. 763-764.

creemos paralela a la de nuestro Ameruzes. Tanto es así que también tenemos noticia de una obra titulada precisamente *Dialogus de Fide* firmada por Jorge de Trebisonda⁵². Los encomios de éste pueden ser también paralelos a la ausencia de crítica hacia el sultán por parte de nuestro Ameruzes.

Por lo tanto, tras conocer esto y leer detenidamente el proemio que hemos editado, entendemos que Ameruzes prefiriera un alegato de convivencia con el turco, que no una situación de permanente enfrentamiento con Occidente⁵³. Dada las relaciones en los círculos próximos al sultán (*inter familiares acceptum iussit continue apud se esse*, [4]) y comparado con las críticas que recibe su paisano Jorge de Trebisonda por su acercamiento a Mehmed, entendemos que Ameruzes abogue por una convivencia entre los griegos y los turcos. Este es, en fin, el mensaje que creemos que subyace en el proemio de su *Dialogus de Fide*.

CONCLUSION. INTERPRETACIÓN FINAL.

La suerte del *Dialogus de Fide* de Jorge Ameruzes de Trebisonda ha sido una traducción latina (con borrador) que no fue comenzada a estudiar hasta que cayó en manos de Magnus Crusius (1745)⁵⁴. En 1987 A. Argyriou y G. Lagarrigue lo editaron por primera vez íntegramente. Nosotros preparamos ahora una edición crítica. Es probable que la fama de Ameruzes como colabo-

⁵² Migne, PG. CLXI, cols. 759-760, donde leemos en nota la referencia de Hodius: *Dialogum autem De Fide uerisimile est eundem esse cum assertione fidei Christianae contra Turcas*.

⁵³ Kappler (1993) p. 44, resume del siguiente modo: «Muchos historiadores tienen ahora la opinión que la conquista latina [se refiere a la cuarta cruzada de 1204, que, subvencionada por Génova en contra del turco, vio como los militares cristianos asediaban Constantinopla, todavía en manos de los mismos cristianos ortodoxos] y la intolerancia religiosa y económica de los occidentales habían facilitado la rápida conquista de los otomanos, en cuanto que un número cada vez mayor de griegos prefirieron vivir bajo la dominación turca, donde podían libremente practicar su culto y continuar su actividad profesional. Sintomático de este contexto es la famosa frase que el gran duque bizantino Lucas Notarás, nacionalista griego y conservador, profirió en la víspera de la conquista otomana de Constantinopla en 1453: 'κρειττότερόν ἐστιν εἰδέναι ἐν μέσσει τῇ Πόλει φακιόλιον βασιλεῦον Τούρκων ἢ καλύπτραν λατινικήν' ('es preferible ver dentro de la Ciudad el turbante turco que la mitra latina')». Esta opinión la comparte con John GEANAKOPOLOS, *Byzantium. Church, society, and Civilization seen through contemporary eyes*, Chicago Univ. Press, 1984 (p.383).

⁵⁴ Nos confunde la noticia del *Oxford Dictionary of Byzantium* (1991), s.v. *Amiroutzes, George*, que informa que J. Werner lo editó en Nuremberg 1514. Nuestra búsqueda ha sido en vano, pues lo único que encontramos publicado con esos datos por Werner es un tratado de geografía con extractos de varias obras de Ptolomeo (!): *De his quae geographiae debent adesse... opusculum. Nova translatio primi libri geographiae... Johanne Vernero interprete...* in-fol. ¿tiene que ver con la labor de Ameruzes en relación a Ptolomeo y no al *Dialogus*?

rador con los turcos le haya descalificado a los ojos de la historia occidental, por lo cual su obra haya perdido el interés hasta no hace mucho. Por otro lado, es evidente que la propuesta de convivencia que interpretamos en su proemio no fuera simpática para el mundo latino y, entendemos, que tampoco para todos los bizantinos ortodoxos. Aunque la idea parece hermosa, resultó ingenua, desde el punto de vista que, como ha demostrado la historia, la cultura otomana consiguió con su política de sincretismo cultural absorber los rasgos distintivos de la cultura bizantina. Se habla de otomanización de la cultura bizantina⁵⁵. Como ha sido demostrado por los historiadores, las maniobras de recuperación del área bizantina en territorio anatólico no tuvieron éxito. Entre ellas, cómo no, hay que incluir la propuesta de Ameruzes de Trebisonda. Él mismo, en su proemio, explica que los griegos clásicos consiguieron una cierta libertad por la cesión de derechos por parte de los romanos [2]. Pero en época de los turcos ésto no les sucedió a los bizantinos.

Desde nuestros días, contemplar la diferencia de religión como motivo de discrepancia (beligerante) es un hecho que creemos inteligentemente señalado por Ameruzes, así que la búsqueda de puntos en común en este terreno es una propuesta nada despreciable. A Ameruzes, bien acomodado en el palacio de Mehmed II, le faltó reconocer, quizás simplemente por la falta de perspectiva histórica, que la cultura griega no podía llegar a un más alto grado de expresión sin un estado griego.

⁵⁵ Kapler (1993), p. 43.